

Les systèmes sacrificiels de  
l'Ancien Testament

*Supplements*  
to  
Vetus Testamentum

*Edited by the Board of the Quarterly*

H.M. Barstad – R.P. Gordon – A. Hurvitz –  
A. van der Kooij – A. Lemaire – C. Newsom – H. Spieckermann –  
J. Treballe Barrera – J.C. VanderKam – H.G.M. Williamson

VOLUME 105

# Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament

Formes et fonctions du culte sacrificiel  
à Yhwh

*Par*

Alfred Marx



BRILL  
LEIDEN • BOSTON  
2005

This book is printed on acid-free paper.

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

Marx, Alfred.

Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament : formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh / par Alfred Marx.

p. cm. — (Supplements to Vetus Testamentum, ISSN 0083-5889 ; v. 105)

Includes bibliographical references (p. ) and index.

ISBN 90-04-14286-X

1. Sacrifice in the Bible. 2. Bible. O.T.—Criticism, interpretation, etc.

I. Title. II. Series.

BS410.V452 vol. 105

[BS1199.S2]

221.6—dc22

2004063579

ISSN 0083-5889

ISBN 90 04 14286 X

© **Copyright 2005 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands**  
**Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic**  
**Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.**

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to  
The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive,  
Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.  
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

## TABLE DES MATIÈRES

Introduction .....	1
I. Les différentes catégories de sacrifices .....	15
A. Les données isolées .....	16
B. Le système sacrificiel de P .....	30
C. Les sacrifices chez le Chroniste .....	40
D. Le système sacrificiel d'Ez. xl–xlviii .....	44
E. Conclusions .....	46
II. La matière du sacrifice .....	52
A. Les données isolées .....	53
B. La matière du sacrifice selon P .....	59
C. Les matières sacrificielles d'après le Chroniste .....	69
D. Les matières sacrificielles d'après Ez. xl–xlviii .....	73
E. Conclusions .....	75
III. Le rituel sacrificiel .....	89
A. Les données isolées .....	90
B. Les textes sacerdotaux .....	105
1. Le sacrifice animal .....	106
2. Les offrandes végétales .....	128
C. Conclusions .....	132
IV. Place et fonction du culte sacrificiel .....	143
A. Les données isolées .....	144
B. Le système sacrificiel de P .....	156
1. Les sacrifices du culte régulier .....	157
2. Les rituels occasionnels .....	167
a) Les rituels de consécration .....	168
b) Les rituels de restauration .....	178
c) Les redevances sacrificielles .....	188
C. Les données du Chroniste .....	191
1. Les sacrifices du culte régulier .....	191
2. Les rituels occasionnels .....	194
D. Les données d'Ez. xl–xlviii .....	199
E. Conclusions .....	202
V. Du sacrifice au repas sacramentel .....	211

Conclusion .....	221
Liste des abréviations .....	223
Bibliographie .....	226
Index des textes .....	243

## INTRODUCTION

Le sacrifice occupe une place centrale dans l'Ancien Testament.<sup>1</sup> En dehors même des écrits d'origine sacerdotale centrés sur l'organisation du culte, pratiquement tous les livres y font référence sous une forme ou une autre. Seuls Abdias, Nahum, Aggée, Ruth, le Cantique des Cantiques, Lamentations et Esther n'en font pas expressément mention. Pas moins d'une soixantaine de narrations, réparties sur tout l'Ancien Testament, tournent autour de l'offrande de sacrifices. Une cinquantaine d'oracles, de toute époque, porte sur le culte sacrificiel, et pas seulement pour le critiquer ou le condamner. Une vingtaine de psaumes, des proverbes, des réflexions sapientiales ont pour thème le sacrifice ou y font allusion. On compte ainsi plusieurs centaines de références au culte sacrificiel, qui s'ajoutent à celles des textes prescriptifs, ce qui démontre, s'il en était besoin, que ce culte concerne tous les milieux.

Mais l'importance du sacrifice ne se mesure pas seulement au nombre et à la diversité des références. Elle se manifeste principalement par la place que les auteurs bibliques lui attribuent. Dans les récits mythiques des origines de l'humanité, une offrande sacrificielle marque chacun des commencements, et cette offrande est déterminante pour la suite de l'histoire humaine. Les sacrifices de Caïn et d'Abel (Gen. iv 3–8), qui sont les premiers sacrifices apportés à Yhwh après l'expulsion du jardin d'Eden, ont eu pour conséquence négative l'introduction de la violence dans le monde. L'holocauste de Noé, dès la fin du déluge, aussitôt après sa sortie de l'arche, à l'inverse, avait incité Yhwh à prendre l'engagement de ne plus maudire la terre et de garantir l'alternance régulière des temps et des saisons (Gen. viii 20–22). Dans les récits fondateurs d'Israël, l'offrande de sacrifices intervient également à des moments essentiels. Ce sont des sacrifices qui, au Sinaï, servent à conclure l'alliance de Yhwh avec son peuple (Ex. xxiv 3–8). C'est à la suite de sacrifices que Yhwh vient s'installer au milieu d'Israël, dans la Tente de la Rencontre

---

<sup>1</sup> Voir A. Marx, "La place du sacrifice dans l'ancien Israël", in J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume: Cambridge 1995* (Leiden, 1997), pp. 203–17.

(Lev. ix; cf. Ex. xl 16–38). Et le premier acte de Josué, à son arrivée au coeur du pays de Canaan, est d'offrir des sacrifices au sommet de l'Ebal (Jos. viii 30–35), conformément à ce qu'avait ordonné Moïse (Deut. xxvii 1–8), en vue d'y renouveler l'alliance. Dans l'histoire d'Israël, au temps de la monarchie, ce seront les rois exemplaires par leur piété qui auront le souci du Temple et de son culte: David (2 Sam. vii 1–3 et surtout 1 Chr. xxii–xxix), Salomon (1 Rois vi–viii // 2 Chr. ii–vii), Joas (2 Rois xii 5–17 // 2 Chr. xxiv 4–14), Ezéchias (2 Chr. xxix 3–35) et Josias (2 Rois xxiii 4–15 // 2 Chr. xxxiv 3–13). Il n'est pas indifférent que la toute première instruction donnée par Yhwh à Moïse, au Sinaï, porte sur le culte sacrificiel (Ex. xx 22–26) et que presque toutes les règles relatives au sacrifice sont rattachées à la révélation sinaïtique. Le fait que le livre du Lévitique, où se trouvent la plupart des prescriptions relatives au sacrifice, se trouve au centre de la Tora a, à cet égard, valeur de symbole. Et il est significatif de l'importance du culte sacrificiel que le livre d'Ezéchiel se termine par une vision dont le thème principal est le futur Temple et son culte (Ez. xl–xlviii) et que le Chroniste conclut par l'énoncé de l'édit de Cyrus appelant à la reconstruction du Temple (2 Chr. xxxvi 23). Car, ainsi que le montre de manière paradigmatique l'époque de Salomon, du soin porté à ce culte résultent paix et prospérité pour Israël.

Ces observations rejoignent le constat fait par René Girard, que le sacrifice est au coeur même de la religion primitive et que, plus généralement, il constitue le fondement de toute société primitive.<sup>2</sup>

Mais l'étude du sacrifice n'intéresse pas que les exégètes de l'Ancien Testament. Comme le soulignaient jadis Henri Hubert et Marcel Mauss, l'Ancien Testament constitue sur ce point une source de tout premier plan pour l'historien des religions. Présentant leur projet, ils écrivaient:

Nous tâcherons de bien étudier des faits typiques. Ces faits, nous les emprunterons particulièrement aux textes sanscrits et à la Bible. Nous sommes loin d'avoir sur les sacrifices grecs et romains des documents de la même valeur. En rapprochant les renseignements épars, fournis par les inscriptions et les auteurs, on ne constitue qu'un rituel disparate. Au contraire, nous avons dans la Bible et dans les textes hindous des corps de doctrines qui appartiennent à une époque déterminée.

---

<sup>2</sup> Voir principalement *La violence et le sacré* (Paris, 1972).



Le document est direct, rédigé par les acteurs eux-mêmes, dans leur langue, dans l'esprit même où ils accomplissaient les rites, sinon avec une conscience toujours bien nette de l'origine et du motif de leurs actes.<sup>3</sup>

Rares, sans doute, sont ceux qui pensent encore pouvoir dégager des textes sanscrits et bibliques ces faits typiques que l'on retrouverait dans tout sacrifice. Mais cette citation montre bien l'importance en tant que source de l'Ancien Testament. Car ce qui en fait tout l'intérêt est la présence de systèmes rituels cohérents—en l'occurrence celui décrit dans le Code sacerdotal, qui porte sur la globalité du culte sacrificiel, public et privé, et le système des sacrifices publics d'Ez. xl–xlviii—où sont énumérées, par les prêtres et à l'intention des Israélites, les différentes catégories de sacrifices, indiquée la fonction de chacun, décrits les éléments significatifs de leur rituel, inventorié l'ensemble des circonstances où ils doivent être offerts. Qui plus est, ces deux systèmes n'apparaissent pas en isolation, mais sont présentés dans un contexte littéraire qui permet de connaître les représentations théologiques dans lesquelles le sacrifice s'inscrit.<sup>4</sup> L'Ancien Testament est ainsi l'une des rares sources écrites permettant de connaître de façon précise le fonctionnement du sacrifice et son rôle dans une société antique.

Or, en dépit de l'importance du sacrifice, l'"exégèse en Sorbonne"<sup>5</sup> ne s'est que médiocrement intéressée à ce rite. Le sacrifice israélite, et d'ailleurs plus généralement le culte, n'y a jamais suscité un intérêt comparable à celui porté aux sacrifices grecs et romains et n'a jamais été au centre du débat scientifique. Le plus souvent, l'intérêt

---

<sup>3</sup> H. Hubert, M. Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Mélanges d'histoire des religions* (Paris, 1929<sup>2</sup>), p. 7. Voir aussi p. 8, où les auteurs relèvent que ces deux sources offrent à l'examen des "rituels définis et complets", "des systèmes naturels de rites qui s'imposent à l'observation".

<sup>4</sup> Pour le Code sacerdotal, voir notamment E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Berlin, New York, 1990), pp. 221–360; pour Ez. xl–xlviii, S.S. Tuell, *The Law of the Temple in Ezekiel 40–48* (Atlanta, 1992); M. Konkel, *Architektonik des Heiligen* (Berlin, Wien, 2001). À ces deux sources principales il convient d'ajouter le Chroniste—terme générique par lequel nous désignerons les livres d'Esdras, Néhémie et Chroniques, sans préjuger de la question de leur auteur—dont le système sacrificiel est proche de celui de P. Sur les Chroniques, voir plus particulièrement S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought* (Frankfurt a. M., 1989).

<sup>5</sup> Voir F. Dreyfus, "Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église", *RB* 82 (1975), pp. 321–59.

pour ces institutions n'a été que second. Ainsi, si les exégètes du xix<sup>e</sup> s. s'en sont préoccupés, c'est principalement parce que l'évolution supposée des institutions cultuelles de la simplicité à la sophistication était censée fournir l'étalon grâce auquel il était possible d'inscrire les textes bibliques dans une chronologie relative.<sup>6</sup>

Il y a sans doute plusieurs raisons à ce désintérêt. D'abord, selon toute vraisemblance, une réaction contre l'emprise de l'approche dogmatique—jusque vers la fin du xviii<sup>e</sup> s. le principal moteur pour l'étude des institutions cultuelles—, qui se préoccupait avant tout de mettre le sacrifice de l'ancien Israël en relation avec celui du Christ sur la croix. Soit que l'on ait cherché à y retrouver, par le moyen de la typologie, l'annonce et la préfiguration du sacrifice du Christ, une approche conduite jusqu'au grotesque dans les notes de la "Berleburgerbibel".<sup>7</sup> Soit que le sacrifice du Christ ait été considéré comme le principe heuristique qui permettait de retrouver dans l'Ancien Testament l'une des affirmations centrales de la dogmatique chrétienne, à savoir la rédemption du pécheur par la mort viciaire du Christ, victime innocente qui subissait, à la place du véritable coupable, la peine de mort que celui-ci aurait dû subir.<sup>8</sup> Soit aussi que l'on estimait que le sacrifice de l'ancienne alliance avait essentiellement pour fonction de représenter, à travers le langage symbolique que ces différents rites exprimeraient, l'élan de l'âme vers Dieu.<sup>9</sup> Ces considérations dogmatiques continuent à peser sur l'étude du sacrifice. Une des conséquences induite par ce présupposé de l'appro-

<sup>6</sup> Voir notamment C.P.W. Gramberg, *Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments* (Berlin, 1829 et 1830); W. Vatke, *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt. t. 1* (Berlin, 1835); J. Wellhausen, *Geschichte Israels. t. 1* (Berlin, 1878). Il est à noter que les thèses de Wellhausen relatives au culte ont été présentées en français dans "Histoire du culte chez les Hébreux", *RHR* 1 (1880), pp. 57–82; 2 (1880), pp. 27–51. 170–96.

<sup>7</sup> Pour le Lévitique, voir *Die Heilige Schrift Altes und Neues Testaments. t. 1* (Berleburg, 1726); voir aussi Ph.Fr. Hiller, *Neues System aller Vorbilder Jesu Christi* (Stuttgart, 1758).

<sup>8</sup> Voir notamment J.D. Michaelis, *Entwurf der typischen Gottesgelartheit* (Göttingen, 1753); J. Jahn, *Biblische Archäologie. t. 3* (Wien, 1805); J.H. Kurtz, *Das mosaische Opfer* (Mitau, 1842); *Der Alttestamentliche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung* (Mitau, 1862); A. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament. t. 1* (Rome, 1924). Pour une présentation critique de cette théorie de la satisfaction viciaire, voir A. Metzinger, *Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer mit besonderer Berücksichtigung von Lev 17,11* (Rom, 1940).

<sup>9</sup> Voir principalement K.Chr.W.F. Bähr, *Symbolik des Mosaischen Cultus* (Heidelberg, 1837 et 1839).

che symbolique-typologique que le sacrifice israélite n'avait pas de signification en lui-même, mais uniquement par le Christ auquel il référerait, était qu'une étude du rituel sacrificiel pour lui-même, dans son sens littéral, ne pouvait qu'être oiseuse. Mais ce qui a principalement été déterminant pour l'exégèse moderne est ce jugement sans appel prononcé par Wellhausen sur le culte: "Der Cultus ist das heidnische Element in der israelitischen Religion—wobei heidnisch durchaus nicht in einem unedlen und schlechten Sinne genommen werden soll. Wenn er nun im Priesterkodex zur Hauptsache gemacht wird, so scheint das einem systematischen Rückfall in das Heidentum gleichzukommen, welches die Propheten unausgesetz bekämpfen und doch nicht entwurzeln konnten".<sup>10</sup> Le sacrifice, et plus généralement le culte, est, aux yeux de Wellhausen, une pratique commune à l'ensemble de l'humanité. Le caractère universel du sacrifice est d'ailleurs clairement présumé dans l'Ancien Testament. Et c'est dans ce premier sens que cette pratique peut être qualifiée de païenne. Il présentait, de ce fait, peu d'intérêt pour des exégètes qui préféreraient privilégier l'étude de ce qui marquait la spécificité de l'ancien Israël, et en particulier du prophétisme qui, sous la forme que lui donnaient les prophètes écrivains, était longtemps considéré comme tel. Mais s'ajoute à cela une seconde considération. Qualifier le culte de païen, c'est aussi prononcer sur lui un jugement de valeur, et la deuxième phrase contredit sur ce point ce que Wellhausen concédait à la fin de la première. Car le culte n'est pas pour Wellhausen ce qui unit, positivement, Israël au reste de l'humanité et qui aurait justement pu être une raison majeure de s'y intéresser afin d'en dégager ces faits typiques dont parlaient Hubert et Mauss. Il est pour lui une rémanence du paganisme, combattue en tant que telle, mais en vain, par les prophètes, et en tout cas appelée à disparaître au profit d'un culte "en esprit et en vérité". Même si Wellhausen est plus modéré que ne l'était G.L. Bauer, qui parlait, à propos du sacrifice, d'"eingewurzelte(r) Wahn" et le qualifiait de "lästigen, unnützen Ritus",<sup>11</sup> le résultat est le même. Plus fondamentalement, il y a ce jugement foncièrement dépréciatif, lié à une vision romantique de l'histoire,

<sup>10</sup> Wellhausen (1878), p. 439.

<sup>11</sup> G.L. Bauer, *Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer. t. 1* (Leipzig, 1805), pp. ix et x.

que Wellhausen porte sur le code sacerdotal, et dont il estime que, s'il a certes permis de conserver le contenu spirituel de la religion, il n'en a pas moins abouti à créer un système artificiel et sans âme: "Die Seele . . . war entwichen, die Schale geblieben, und auf deren Ausbildung war nun alle Kraft verwandt".<sup>12</sup>

Ces prémisses ont profondément marqué l'étude de l'Ancien Testament jusqu'à une date récente. On conçoit que, dans ces conditions, l'"exégèse en Sorbonne" n'ait montré que fort peu d'empressement à étudier un phénomène considéré comme un corps étranger de la religion d'Israël. Et on s'est donc généralement satisfait de cette constatation, qui a trouvé sa forme classique chez Eichrodt, que dans le sacrifice étaient réunis les motifs du don, de la communion et de l'expiation, que ces différents motifs étaient présents à dose variable dans chacune des trois formes principales du sacrifice, mais que le motif du don était surtout exprimé par l'holocauste, celui de la communion, par le sacrifice de communion, et celui de l'expiation, par les sacrifices expiatoires.<sup>13</sup>

Depuis quelques décennies, cette situation est pourtant en train de se modifier, et l'étude du sacrifice et, plus généralement des institutions cultuelles, commence à bénéficier d'un a priori plus favorable. Symptomatique, à cet égard, a été l'organisation par A. Schenker, en 1990, de ce qui a probablement été le tout premier colloque entièrement consacré au sacrifice dans le seul Ancien Testament.<sup>14</sup> Cela se traduit aussi par la multiplication de commentaires et de monographies portant sur le livre du Lévitique.<sup>15</sup> À quoi sont venues

<sup>12</sup> Wellhausen (1878), p. 80. Voir également p. 84. Sur les raisons de ce désintérêt pour le culte, voir aussi Ph.P. Jenson, *Graded Holiness* (Sheffield, 1992), pp. 16–26.

<sup>13</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments. t. 1* (Leipzig, 1933), pp. 64–82. Mais voir déjà P. Volz, *Die biblischen Altertümer* (Stuttgart, 1914), pp. 122–27 et, en dernier lieu, J.E. Hartley, *Leviticus* (Dallas, 1992), pp. lxxvii–lxxii.

<sup>14</sup> A. Schenker (éd.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament* (Tübingen, 1992).

<sup>15</sup> Voir notamment G.J. Wenham, *The Book of Leviticus* (Grand Rapids, 1979); R. Rendtorff, *Leviticus* (Neukirchen-Vluyn, 1985 ss.); J. Milgrom, *Leviticus* (New York, 1991 ss.); Hartley (1992); E.S. Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose* (Göttingen, 1993); R. Péter-Contesse, *Lévitique 1–16* (Genève, 1993). Parmi les monographies, on peut citer J.F.A. Sawyer (ed.), *Reading Leviticus* (Sheffield, 1996); M. Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford, 1999); H.J. Fabry, H.W. Jüngling (ed.), *Leviticus als Buch* (Berlin, 1999); W. Warning, *Literary Artistry in Leviticus* (Leiden, 1999); R. Rendtorff, R. Kugler (ed.), *The Book of Leviticus* (Leiden, 2002).

s'ajouter récemment d'imposantes monographies sur le sacrifice.<sup>16</sup> Il y a sans doute plusieurs raisons à ce changement d'attitude. D'abord la parution d'études rigoureuses qui permettaient à la fois de sortir de l'approche dogmatique et/ou dévote dans laquelle l'étude du sacrifice s'était empêtrée et de se libérer des jugements de valeur négatifs qui pesaient sur le sacrifice. Les travaux de R. Rendtorff, puis de J. Milgrom ont été déterminants à cet égard et ont marqué un tournant. La présentation exhaustive et minutieuse des données par Rendtorff, qui passait en revue l'ensemble des textes relatifs au sacrifice et regroupait de manière systématique toutes les informations pertinentes à chaque catégorie de sacrifice, a joué, malgré ses présupposés évolutionnistes, un rôle essentiel en posant des bases solides pour toute étude du sacrifice.<sup>17</sup> Mais ce sont surtout deux autres facteurs qui ont été à l'origine du regain d'intérêt dont a bénéficié le sacrifice. Le premier est l'écho considérable suscité par les travaux de René Girard qui a démontré la fonction fondamentale du sacrifice comme moyen de réguler les conflits internes et de libérer la société de la violence autodestructrice.<sup>18</sup> Quelles que soient les critiques que l'on peut par ailleurs formuler contre elles, les thèses de Girard ont eu l'immense mérite de montrer que le sacrifice n'était pas simplement un rite facultatif de piété individuelle, mais d'abord un rite social et politique, dont dépendait l'existence même de la société. Le second facteur, et probablement le facteur décisif, a été le retournement radical de paramètre qui a conduit à considérer l'époque postexilique, et singulièrement la période perse, non plus comme le temps du repli sur soi et de la sclérose, mais comme un temps d'intense créativité intellectuelle grâce à laquelle la religion d'Israël a pu passer à un palier supérieur et prendre une dimension universelle.<sup>19</sup> À partir de là, le sacrifice prenait évidemment une toute autre dimension.

---

<sup>16</sup> I. Cardellini, *I sacrifici della antica alleanza* (Milano, 2001); C. Eberhart, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament* (Neukirchen-Vluyn, 2002).

<sup>17</sup> R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (Neukirchen-Vluyn, 1967). Pour Rendtorff, chaque catégorie de sacrifice n'est caractérisée, au départ, que par un ou deux rites qui lui sont spécifiques, les différents rituels ayant ensuite été progressivement harmonisés et uniformisés.

<sup>18</sup> Girard, 1972; voir aussi *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris, 1978) ou encore *Le bouc émissaire* (Paris, 1982). Pour l'écho suscité par *La violence et le sacré*, voir, par exemple, les comptes-rendus publiés en annexe de l'édition de 1981, pp. 487-534.

<sup>19</sup> Voir notamment T. Willi, *Juda – Jehud – Israel* (Tübingen, 1995).

Mais, alors même que l'importance sociale et politique du sacrifice devenait patente et que les préjugés qui en inhibaient l'étude se désagrégeaient, de nouveaux obstacles surgissaient, cette fois-ci d'ordre méthodologique.<sup>20</sup> À commencer par la datation des textes. La chronologie relative des textes et leur datation qui, dans leurs grandes lignes, faisaient autrefois l'objet d'un large consensus, ont volé en éclat. Des textes que, naguère encore, l'on s'accordait à dater des débuts de l'époque monarchique sont maintenant considérés par beaucoup comme postexiliques. La mode actuelle de situer la composition de la majeure partie de l'Ancien Testament à l'époque perse tend à s'imposer comme une nouvelle orthodoxie, à laquelle il est devenu téméraire de vouloir s'opposer, sous peine d'y perdre sa crédibilité de chercheur. Il y a plus grave. La confiance en l'historicité des textes s'effrite et on trouve désormais de nombreux historiens à dénier toute valeur historique aux écrits portant sur la période antérieure à l'exil. Après s'être convaincu, avec raison, de l'inanité de toute reconstitution de la forme originelle des sacrifices,<sup>21</sup> on en vient désormais à rejeter toute tentative d'en décrire l'histoire au cours de la période de la monarchie. D'autant plus que l'archéologie, dans ce domaine, n'est que d'un faible secours. Non seulement parce que, ainsi que l'a souligné W. Zwickel, seuls deux lieux de culte yahwistes d'époque monarchique, à savoir Arad et Kuntilet Ajrud, ont été mis au jour sur le territoire d'Israël et de Juda, lesquels, de plus, sont marginaux, à la fois géographiquement et par les personnes

---

<sup>20</sup> Pour les questions de méthodologie, voir notamment E. Leach, *Culture and Communication* (Cambridge, 1976); J.J. Collins, "The Meaning of Sacrifice: A Contrast of Methods", *BR* 22 (1977), pp. 19–34; J.W. Rogerson, "Sacrifice in the Old Testament: Problems of Method and Approach", in M.F.C. Bourdillon, M. Fortes (ed.), *Sacrifice* (London, 1980), pp. 45–59; B. Gladigow, "Opfer und komplexe Kulturen", in Janowski, Welker (2000), pp. 86–107.

<sup>21</sup> Voir à ce sujet la remarque moqueuse de E.E. Evans-Pritchard: "Je trouve extraordinaire qu'on ait pu consacrer son temps à étudier ce que pouvait bien être l'origine de telle coutume ou de telle croyance, alors qu'on n'a aucun moyen de découvrir, en l'absence de documents historiques, quelle est cette origine", *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues* (Paris, 1971), p. 121. Voir cependant W.W. Hallo, "The Origins of the Sacrificial Cult: New Evidence from Mesopotamia and Israel", in P.D. Miller, P.D. Hanson, S. Dean McBride (ed.), *Ancient Israelite Religion* (Philadelphia, 1987), pp. 3–13. Sur la base d'un mythe sumérien, le mythe de Lugalbanda, Hallo estime qu'en Mésopotamie comme en Israël le sacrifice était à l'origine destiné à sanctifier la nourriture animale et à en légitimer ainsi l'usage (copie, transcription et traduction de ce mythe in *id.* "Lugalbanda Excavated", *JAO* 103 (1983), pp. 165–80).

auxquelles ils sont destinés, respectivement les soldats en garnison et les voyageurs.<sup>22</sup> Mais surtout parce que le sacrifice, qui constitue le rite cultuel le plus important, est aussi, paradoxalement peut-être, celui qui laisse le moins de traces, d'autant qu'un sanctuaire n'est pas indispensable pour ce faire, qu'un autel peut être édifié exprès pour la circonstance, et que d'ailleurs un simple rocher peut servir à cet effet. Qui plus est, la pratique du sacrifice reste exceptionnelle pour le commun des Israélites. Car ce n'est pas tous les jours que le simple Israélite offre un sacrifice ou participe à un repas sacrificiel. Dans la plupart des cas, on ne sacrifie qu'à l'occasion des trois pèlerinages annuels au sanctuaire central et, sans doute plus rarement, de la venue d'un hôte de marque ou en accomplissement d'un vœu. Le plaidoyer de W.G. Dever pour une étude de la religion d'Israël telle que la fait apparaître l'archéologie ne concerne pas le sacrifice à Yhwh.<sup>23</sup> Car ce que les sources iconographiques, épigraphiques et autres artefacts feront principalement connaître, c'est ce que l'Ancien Testament taxe d'idolâtrie—plus précisément, d'abomination—, ce sont les pratiques de piété individuelle, domestique, au quotidien, la religion populaire rarement conforme aux canons du Yahwisme, mais plutôt syncrétiste, où se mêlent notamment, comme en conviennent d'ailleurs les sources bibliques, éléments yahwistes, cananéens, assyriens.<sup>24</sup> Et ce d'autant plus que la population d'Israël est elle-même ethniquement et religieusement hétérogène. Manifestant le pluralisme religieux d'Israël, ces sources n'apportent, par contre, guère d'informations sur le culte à Yhwh tel que le décrit l'Ancien Testament, sur la religion officielle qu'il promeut et qui, de son propre aveu, a toujours été un idéal à arracher. Celle-ci n'a malheureusement guère laissé de traces.

---

<sup>22</sup> W. Zwickel, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel* (Tübingen, 1994). Voir pp. 281–4.

<sup>23</sup> W.G. Dever, "Will the Real Israel Please Stand Up?", *BASOR* 298 (1995), pp. 37–56.

<sup>24</sup> Voir notamment R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (Stuttgart, 1978); O. Keel, Chr. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole* (Freiburg i. Br. 2001<sup>5</sup>); K. Van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel* (Leiden, 1996); T.H. Blomquist, *Gates and Gods* (Stockholm, 1999); J.M. Hadley, "Chasing Shadows? The Quest for the Historical Goddess", in J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume. Cambridge 1995* (Leiden, 1997), pp. 169–84; *id.* *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah* (Cambridge, 2000); C.L. Meyers, "From Household to House of Yahweh: Women's Religious Culture in Ancient Israel", in A. Lemaire (ed.), *Congress Volume. Basel 2001* (Leiden, 2002), pp. 277–303.

Il faut bien reconnaître que le scepticisme des historiens n'est pas sans fondements. Et ce d'autant plus que les deux sources principales dont nous disposons pour l'étude du sacrifice sont toutes deux postexiliques, et que l'on ne peut purement et simplement présupposer qu'elles se contentent d'enregistrer la pratique de l'époque monarchique. D'ailleurs, tant le code sacerdotal que les visions d'Ez. xl–xlviii se présentent, non comme une description du culte sacrificiel tel qu'il a été effectivement célébré, mais en traitent sous forme programmatique. Dans le code sacerdotal, les prescriptions relatives au sacrifice sont données dans le cadre d'un discours que Yhwh adresse à Moïse au désert, au pied du Sinaï, afin qu'il les enseigne à Israël. L'application intégrale de ces prescriptions est renvoyée vers le futur qui, dans la fiction de P, est le temps où Israël sera installé en Terre promise. De même, la révélation communiquée par l' "ange-mètreur" à Ezéchiel sous forme de vision porte sur un Temple et un culte idéals que l'ultime vision du ch. xlvii situe de toute évidence à l'époque eschatologique. Ce que donc l'historien peut faire, est de décrire non le culte sacrificiel de l'ancien Israël, mais ce culte tel que l'imagine, sous forme idéale, l'Ancien Testament et le rôle que ses théoriciens lui ont assigné, en somme l'hétéroimage que l'Ancien Testament voudrait qu'on en ait.

Il n'est pas nécessaire, pour autant, de tomber dans un scepticisme radical. L'étude des écrits postérieurs à P et à Ez. xl–xlviii, et en particulier des livres des Chroniques, d'Esdras et Néhémie qui abondent en références au culte, permet de confronter la pratique sacrificielle qui y est décrite avec les règles édictées par l'un et l'autre de ces deux systèmes et ainsi d'en déterminer l'impact et, le cas échéant, de mesurer la fidélité ou l'écart par rapport à eux. Mais ce n'est pas seulement pour l'époque postexilique que l'on peut recueillir des informations sur la réalité du culte sacrificiel. Car il n'y a aucune raison de considérer d'emblée que les multiples références faites au sacrifice au hasard des narrations ou des oracles prophétiques, les nombreuses informations ainsi données en passant dans des textes d'origine non sacerdotale, n'ont aucune valeur historique. Il y a, au contraire, tout lieu de penser, et même sans invoquer la prétendue immutabilité des rites, qu'elles reflètent des pratiques effectives, antérieures aux réformes sacerdotales. Certes, ces témoignages obliques, isolés, partiels, provenant de milieux, d'époques et d'aires géographiques différents, ne sauraient, de toute évidence, permettre de reconstituer le système sacrificiel de l'époque monarchi-



que. Car, sauf à s'imaginer que le sacrifice a été pratiqué strictement de la même manière en tous lieux et de manière immuable, il ne suffit pas, pour ce faire, d'additionner les témoignages. Et il ne suffit pas non plus de les classer par ordre chronologique, pour espérer décrire son évolution.<sup>25</sup> L'inventaire de bribes ne produit pas un système. Or, on ne peut étudier le sacrifice que sur la base d'un système. Non seulement parce qu'aucun sacrifice n'existe en isolation, que chaque catégorie de sacrifice est liée à d'autres catégories de sacrifices avec lesquelles elle entre dans un jeu complexe de relations. Mais parce que seul un système exhaustif permet de faire l'inventaire de tous les types de sacrifices, de déterminer la spécificité de chacun d'entre eux, de connaître l'ensemble des circonstances où il est offert, de mesurer son importance respective. Et on ne peut espérer donner une vision du sacrifice qui ne soit pas faussée que si l'on se base sur ceux des écrits théoriques ayant pour auteur les milieux sacerdotaux eux-mêmes, et non des milieux extérieurs dont la perception ne correspond pas nécessairement à celle voulue par ses promoteurs. Il n'en reste pas moins que ces témoignages appartenant à des genres littéraires différents où se mêlent récits, prières, oracles polémiques anti-cultuels et oracles de salut, sentences sapientiales et même quelques textes prescriptifs, permettent de se faire une idée de la vitalité du sacrifice, de la manière dont il a été vécu, dont sa fonction a été perçue, des débats auxquels il a donné lieu, mais aussi d'esquisser la toile de fond sur laquelle s'inscrivent les systèmes sacrificiels de P et d'Ez. xl–xlviii et ainsi de faire ressortir leur originalité. La confrontation de ces témoignages entre eux, leur mise en regard avec les deux systèmes sacrificiels sacerdotaux permettent également de mettre en évidence les variations, et ainsi de poser quelques jalons pour une histoire du sacrifice israélite, et, surtout, de dégager les communs dénominateurs et les constantes, et par là même les idées-force qui le caractérisent.

À ce premier problème méthodologique s'en ajoute un second. Au témoignage même de l'Ancien Testament, le sacrifice n'est pas propre à Israël, mais participe à une pratique cultuelle largement répandue dans tout le Proche Orient ancien. Pour mesurer sa spécificité, il est donc indispensable de le situer dans son contexte proche-oriental. Or la difficulté de la comparaison devient encore plus grande

---

<sup>25</sup> Cf. Zwickel (1994), pp. 285–344.

lorsqu'elle porte, non sur les différents systèmes sacrificiels d'un même peuple dans son culte à un même Dieu, mais sur des cultes hétérogènes, adressés à des divinités très diverses par une grande variété de peuples en des lieux multiples répartis sur une vaste étendue géographique recouvrant des civilisations très différentes. Et ce d'autant plus que, même là où elles sont contemporaines des sources bibliques, les sources dont nous disposons sont, le plus souvent, à la fois de nature différente—non pas, comme dans le cas de P et d'Ez. xl–xlvi, des textes prescriptifs destinés au commun des Israélites, mais principalement des textes de la pratique, des rituels et des listes d'offrandes, à usage des prêtres—et trop partielles pour permettre une reconstitution de systèmes sacrificiels complets.<sup>26</sup> Bien que les enjeux du comparatisme ne soient plus les mêmes—la relation ne se définit plus seulement en terme d'emprunt—,<sup>27</sup> l'avertissement donné jadis par Alfred Loisy reste toujours d'actualité:

Pour que la comparaison soit fructueuse, il faut qu'elle porte sur des objets bien connus et bien compris. Autrement, le rapport des choses n'est pas exactement saisi et les inductions qu'on fonde sur la comparaison ne sont pas solides. C'est pratiquer fort mal la méthode comparative que d'aligner des croyances qui semblent analogues sans avoir au préalable fixé la signification particulière de chacune, la forme, la date, l'étendue de ses attestations; de parler d'emprunts avant d'avoir établi la position respective des parties qu'on veut supposer l'une don-

<sup>26</sup> Voir, en attendant, J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (Leuven, 1993) et, pour Ugarit, J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques* (Paris, 1980); D.M. Clemens, *Sources for Ugaritic Ritual and Sacrifice* (Münster, 2001). Pour ce qui est de Mari, voir B. Lafont, "Sacrifices et rituels à Mari et dans la Bible", *RA* 93 (1999), pp. 57–77.

<sup>27</sup> Sur les problèmes et les enjeux du comparatisme, voir notamment S. Talmon, "The 'Comparative Method' in Biblical Interpretation – Principles and Problems", in *Congress Volume: Göttingen, 1977* (Leiden, 1978) pp. 320–56 et F. Boespflug, F. Dunand (éd.), *Le comparatisme en histoire des religions* (Paris, 1997), en particulier J.-M. Husser, "À propos du festin 'marziḥu' à Ugarit. Abus et impasse du comparatisme historique", *ibid.*, pp. 157–73. Voir aussi J. Scheid, J. Svenbro, "Le comparatisme, point de départ ou point d'arrivée?", *ibid.*, pp. 295–308. Pour le sacrifice, cf. C. Rivière, "Approches comparatives du sacrifice", *ibid.*, pp. 279–89. De là tout l'intérêt d'une étude comme celle de Keel et Uehlinger (2001) qui se fonde exclusivement sur les découvertes archéologiques faites à l'intérieur d'une zone géographique clairement délimitée et dans un contexte chronologique précis.

nante et l'autre prenante; de formuler des conclusions générales avant d'avoir attentivement interrogé, discuté, pesé les témoignages particuliers.<sup>28</sup>

Or, ceci n'est véritablement possible que là où on peut comparer des systèmes. D'autant plus que l'objectif du comparatisme n'est plus de dégager des faits typiques qui constitueraient une sorte de bien commun à tous les systèmes religieux. Comme le soulignent J. Scheid et J. Svenbro, "la ressemblance de faits culturels provenant de cultures différentes constitue . . . le point de départ qui, dans un comparatisme scientifique, c'est-à-dire fondé sur une démarche analytique précise et obéissant aux règles cartésiennes, doit aboutir à une différenciation de plus en plus fine des faits comparés. En effet, l'expérience prouve que les analogies n'existent qu'en surface".<sup>29</sup> Ce qui incite à une prudence encore accrue.

Compte tenu de toutes ces difficultés, notre enquête se concentrera sur les systèmes sacrificiels tels que les présente sous forme théorique, programmatique, l'Ancien Testament. À la différence des études classiques qui passent en revue, l'une après l'autre, chacune des différentes catégories de sacrifice, notre approche sera une approche transversale, de manière à faire ressortir la spécificité de chaque type de sacrifice tout en mettant en évidence le système auquel il participe. Après avoir recensé les différentes formes du sacrifice à Yhwh, nous ferons l'inventaire des matières utilisées, décrirons les rites mis en oeuvre et étudierons la fonction respective de chaque catégorie de sacrifice. Afin de discerner les variations et de repérer les constantes, nous commencerons, à chaque fois, par réunir les indications isolées, puis nous les confronterons successivement aux données du code sacerdotal, du Chroniste et d'Ez. xl–xlviii. Nous nous efforcerons ainsi de tracer les contours d'une pratique sacrificielle plurielle, qui trouve toutefois son unité dans son référent commun, Yhwh, de montrer comment le sacrifice fonctionne, de préciser la fonction que l'Ancien Testament assigne expressément au culte sacrificiel, mais aussi ses fonctions implicites, politiques, sociales et économiques. Un dernier chapitre esquissera les développements qui conduiront à substituer d'autres formes de piété au sacrifice et aboutiront à sa

<sup>28</sup> "Le mythe du Christ", *RHLR* 1 (1910), pp. 401–35 (voir p. 433).

<sup>29</sup> F. Boespflug, F. Dunand (1997), p. 297.

sublimation. Il appartiendra toutefois à d'autres, le moment venu, lorsque l'on disposera de semblables études sur les systèmes sacrificiels dans les autres religions du Proche Orient ancien, d'écrire l'indispensable synthèse qui seule permettra de mesurer véritablement la spécificité d'Israël par rapport à ses voisins.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> On trouvera quelques indications dans ce sens chez Cardellini (2001).

## CHAPITRE I

### LES DIFFÉRENTES CATÉGORIES DE SACRIFICES

On parle généralement du sacrifice au singulier. Et, par là-même, à cause de tout ce que le terme évoque dans nos langues occidentales, on induit une précompréhension qui est, soit religieuse et dogmatique, en le rapportant consciemment ou inconsciemment au sacrifice de la croix et en mettant alors l'accent sur l'immolation considérée comme la dimension centrale, soit profane, en le comprenant dans ce cas comme une privation que le sacrifiant s'impose. Or, dans l'Ancien Testament le sacrifice est pluriel. Il n'est pas que sacrifice animal, mais aussi végétal. Et il n'y a pas qu'une forme du sacrifice animal, mais plusieurs. Et ce, pas seulement comme la résultante d'un processus historique, parce qu'au cours des siècles de nouvelles catégories de sacrifices sont apparues, qui, par sédimentations successives, se sont ajoutées aux sacrifices existants, ou par suite, à un certain moment de l'histoire, d'une volonté de synthèse désireuse de réunir les diverses traditions locales jusque-là isolées et dispersées, ou encore d'un souci scrupuleux de collecter tout ce qui menaçait de tomber dans l'oubli. Si le sacrifice est pluriel, c'est principalement parce qu'il remplit des fonctions multiples, la différenciation de ces fonctions se traduisant par autant de catégories différentes de sacrifices. Aussi, et quoi qu'il en soit de la nature de l'hypothétique sacrifice originel pratiqué par ses ancêtres,<sup>1</sup> Israël, dès son entrée dans l'histoire

---

<sup>1</sup> On estime généralement, parmi ceux qui ont tenté de reconstituer l'histoire du sacrifice israélite, que la forme la plus ancienne du sacrifice israélite est un sacrifice de communion du type du sacrifice pascal et que l'holocauste est d'origine "cananéenne". Ainsi L. Rost, "Erwägungen zum israelitischen Brandopfer", in J. Hempel, L. Rost (ed.), *Von Ugarit nach Qumran* (Berlin, 1961), pp. 177-83 (= *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965, pp. 112-9); *id.* *Studien zum Opfer im Alten Israel* (Stuttgart, 1981); D. Kellermann, "olāh/'olāh", *ThWAT* VI, 1989, col. 105-24 (voir col. 108 et 119-20); W. Zwickel, "Zur Frühgeschichte des Brandopfers in Israel", in W. Zwickel (ed.), *Biblische Welten* (Freiburg, Göttingen, 1993), pp. 231-48, selon qui l'holocauste aurait été introduit au temple de Jérusalem par Achaz voir aussi *id.* *Räucher kult und Räuchergeräte* (Freiburg, Göttingen, 1990, pp. 207-9); V. Fritz, "«Bis an die Hörner des Altars». Erwägungen zur Praxis des Brandopfers in Israel", in P. Mommer e.a. (ed.), *Gottesrecht als Lebensraum* (Neukirchen-Vluyn, 1993), pp. 61-70 (pp. 66-8); I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentliche Israel*

en tant que nation, est supposé connaître le sacrifice comme une réalité multiforme: la loi sacrificielle d'Ex. xx 22–26 prescrite par Yhwh au Sināi envisage tout naturellement, comme une évidence, l'existence de deux formes concomitantes du sacrifice animal, l'holocauste et les *šēlāmîm*.

Mais, inversement, tout ce qui est offert à Dieu n'est pas pour autant sacrifice. N'est sacrifice, au sens strict, que ce qui lui est offert par l'intermédiaire d'un autel, ce qui "monte sur l'autel" (voir Lev. ii 12) ou du moins, ce qui, au sanctuaire, fait l'objet d'une combustion.

Dans le cadre de ce premier chapitre, nous ferons donc l'inventaire complet des différentes formes de sacrifices pratiquées par Israël. Le nom donné à chacune de ces différentes catégories de sacrifices et les formules stéréotypées utilisées pour exprimer l'action de les offrir nous apporteront un certain nombre d'indications relatives à la fonction spécifique attribuée à chacune d'entre elles. Les informations statistiques et l'examen de la place qu'ils occupent dans les séquences sacrificielles nous permettront, par ailleurs, de préciser leur importance respective.

#### A. *Les données isolées*

Les textes où il est fait mention de sacrifices dans un contexte essentiellement descriptif et non sacerdotal sont relativement nombreux. Mais, disséminés sur la plupart des livres bibliques, ils proviennent d'époques et de milieux différents, appartiennent à une multiplicité de genres littéraires, se rapportent tantôt au culte public et régulier, national ou seulement local, tantôt à des sacrifices exceptionnels, tantôt encore à des sacrifices privés. La disparité des données sacrificielles dont, qui plus est, l'existence même et la nature relèvent des seuls caprices du hasard, interdit bien évidemment toute approche systématique et rend parfaitement aléatoire tout inventaire et toute statistique. Une revue de ces données n'est pourtant pas totalement dépourvue d'intérêt. Leur hasardisation permet de les considérer comme un échantillon représentatif à partir duquel on peut entre-

---

(Stuttgart, 1993), p. 87, 92. Selon B. Janowski, "Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen *Š'lamîm*-Opfers", *UF* 12 (1980), pp. 231–59, seraient également d'origine "cananéenne" les *šēlāmîm*.

voir quels sont les sacrifices les plus populaires, pressentir la place de chacun dans la hiérarchie des sacrifices, et dégager dans la variété des situations le commun dénominateur et les évolutions.<sup>2</sup>

Par ordre d'importance décroissante, sont mentionnés les sacrifices suivants:

En tête de la liste, cité quatre-vingt-quatre fois, figure l'*holocauste*, *ʿolāh*.<sup>3</sup> Deux tiers de ces occurrences, soit cinquante-six, apparaissent dans le cadre d'une narration: réparties sur une trentaine de récits, quinze figurent dans les couches JE du Pentateuque (dont les deux tiers en Gen. xxii et Nb. xxiii), trente-huit, distribuées de manière sensiblement égale, en Jug., Sam. et Rois, une seule en Jos. et deux, les seules attestations au demeurant dans la littérature sapientiale, dans le livre de Job, l'une dans le prologue, l'autre dans l'épilogue. On dénombre quatorze attestations dans les livres prophétiques, quatre dans Es. (l'une en Es. i, les trois autres dans le deutéro-Es.), sept dans Jer., une dans Os., Am. et Mi. Enfin, l'holocauste est mentionné sept fois dans des textes prescriptifs, dont une fois en Ex. xx 24 et six fois dans le Deut. (cinq fois en Deut. xii, une fois au ch. xxvii), et sept fois dans les Ps.<sup>4</sup> Jamais utilisé dans un sens profane,<sup>5</sup> *ʿolāh* sert exclusivement à désigner un type bien précis de sacrifice—il n'y a que deux cas (2 Sam. xxiv 24 et Ps. lxvi 13) où ce terme recouvre à la fois un holocauste et un sacrifice de communion—, à savoir un sacrifice sanglant, généralement animal, mais qui peut aussi prendre la forme d'un sacrifice humain (Gen. xxii 2; 2 Rois iii 27; Jer. xix 5; cf. Jug. xi 31). Il s'agit d'un sacrifice de plein droit, pouvant être offert indépendamment de toute autre forme de sacrifice: dans un tiers des narrations, c'est d'ailleurs le seul sacrifice mentionné. L'holocauste n'est pas présenté comme étant spécifique à

<sup>2</sup> Pour une revue de ces textes, voir Rendtorff (1967), pp. 37–66; Zwickel (1994), pp. 285–339; Willi-Plein (1995), pp. 71–95. Les données de Jos. xxii seront traitées avec celles de P auquel ce texte est apparenté, celles d'Ez. i–xxxix avec celles d'Ez. xl–xlvi.

<sup>3</sup> Ces données statistiques n'ont, bien évidemment, qu'une valeur indicative. Elles ne préjugent pas du nombre d'attestations effectives, dans la mesure où la référence à telle ou telle catégorie de sacrifice peut également se faire de manière oblique, à travers un verbe ou la mention de la matière sacrificielle.

<sup>4</sup> Cf. Kellermann (1989), col. 113–4, 115, 116–7. Liste des textes (y compris les textes sacerdotaux), classés par ordre chronologique, dans Zwickel (1993), pp. 232–5 et (1994), pp. 351–4.

<sup>5</sup> En Es. lxi 8, *ʿolāh* doit être lu *ʿawlāh*.

Israël—Jethro et le roi de Moab en offrent, eux aussi (Ex. xviii 12; Nb. xxiii 2, 3, 6, 14, 15, 17)—, et il n'est pas réservé au culte à Yhwh—le roi Mesha offre son fils en holocauste à son dieu (2 Rois iii 27), des Israélites feront, de même, des sacrifices humains à Baal (Jer. xix 5), et les zéloteurs de Baal parmi les habitants d'Israël lui offrent, eux aussi, des holocaustes consistant ici vraisemblablement en des victimes animales (2 Rois x 24–25).<sup>6</sup>

L'importance attribuée à l'holocauste est suggérée par la place qu'il occupe dans les séquences sacrificielles, qui est généralement la première. Tel est quasiment toujours le cas aussi bien dans les narrations (à deux exceptions près, Ex. x 25 et 2 Rois x 24) que dans les listes sacrificielles données par les prophètes (à l'exception d'Os. vi 6). Parfois l'holocauste est suivi d'une offrande végétale (Jug. xiii 23; voir aussi v. 19; 1 Rois viii 64; Jer. xiv 12, xxxiii 18; Am. v 22) à laquelle peut être associée une libation (2 Rois xvi 13, 15). Il précède le plus souvent un sacrifice de communion (Ex. xx 24, xxiv 5, xxxii 6; Deut. xxvii 6–7; Jos. viii 31; Jug. xx 26, xxi 4; 1 Sam. vi 15, x 8, xiii 9; 2 Sam. vi 17, 18, xxiv 25; 1 Rois iii 15, viii 64, ix 25; 2 Rois v 17, xvi 13, 15; Es. i 11b, xliii 23; Jer. vi 20, vii 21–22, xvii 26, xxxiii 18; Am. v 22; Ps. lxvi 15). Selon toute vraisemblance, cette séquence correspond de fait à la séquence rituelle, ainsi que l'indiquent expressément 1 Sam. xiii 9–10 et 2 Rois x 25. Les quelques cas où l'holocauste n'occupe pas la première place—en plus de ceux déjà mentionnés, on peut citer la quasi totalité des attestations du livre des Psaumes (Ps. xx 4, xl 7, l 8, li 18)—n'impliquent pas nécessairement une hiérarchie ou une séquence rituelle différentes, mais s'expliquent probablement par une volonté de citer les sacrifices par ordre d'importance croissante.

La fonction spécifique de cette forme du sacrifice est indiquée par les verbes servant à désigner l'action d'offrir un holocauste.<sup>7</sup> Dans les trois quart des cas où cette action est citée, on utilise pour ce faire le verbe *'ālāh hi* (Gen. viii 20, xxii 2, 13; Ex. xxiv 5, xxxii 6; Deut. xii 13, 14, xxvii 6; Jos. viii 31; Jug. vi 26, xi 31, xiii 16; 1 Sam. vi 14, 15, vii 9, 10, x 8, xiii 9, 10, 12; 2 Sam. xxiv 24; 1 Rois iii 4, 15, x 5; 2 Rois iii 27; Jer. xxxiii 18; Ps. lxvi 15; Job i 5,

<sup>6</sup> On notera, toutefois, qu'en 1 Rois xviii le terme *'olāh* n'est utilisé qu'à propos du sacrifice préparé par Elie (v. 34, 38).

<sup>7</sup> Voir aussi Cardellini (2001), pp. 40–51.



xlii 8), y compris là où à l'holocauste sont joints une offrande végétale (Jer. xiv 12; Am. v 22) ou un sacrifice de communion (Jug. xx 26, xxi 4; 2 Sam. vi 17, 18, xxiv 25; 1 Rois ix 25). Ce verbe est à ce point associé à l'offrande d'un holocauste qu'il peut se suffire à lui-même (Nb. xxiii 2, 14, 30; Jug. vi 28, xiii 19; 2 Sam. xxiv 22; Es. lx 7; Ps. li 21).<sup>8</sup> Cette caractéristique distinctive ressort tout particulièrement dans ceux des passages où, à côté de l'offrande d'un holocauste, est mentionnée celle d'un autre sacrifice. Tandis que pour l'offrande d'un holocauste on utilise *'ālāh hi*, dans le cas du sacrifice de communion qui suit on emploie les verbes *zābaḥ* (Ex. xxiv 5; Deut. xxvii 6–7; Jos. viii 31; 1 Sam. vi 15, x 8), *'āsāh* (1 Rois iii 15; Jer. xxxiii 18; Ps. lxvi 15), *nāgaš hi* (Ex. xxxii 6), l'offrande végétale étant, quant à elle, caractérisée par le verbe *qāṭar hi* (Jer. xxxiii 18). Ces mêmes verbes peuvent d'ailleurs aussi désigner à l'occasion l'action d'offrir un holocauste—ainsi *'āsāh* (Deut. xii 27; 2 Rois x 25 et, en association avec un sacrifice de communion, Ex. x 25; 1 Rois viii 64; 2 Rois v 17, x 24) et aussi *zābaḥ* (Ex. xx 24) et, associé à une offrande végétale, *qāṭar hi* (2 Rois xvi 13, 15). Est également utilisé *bô' hi* (Es. xliii 23 et, à propos d'une série de sacrifices, Jer. xvii 26). Par contre, *'ālāh hi* est, parmi les sacrifices sanglants, exclusivement réservé à l'holocauste, et n'est utilisé que deux fois en relation avec une offrande végétale (Es. lvii 6, lxvi 3).

Ce qui donc est considéré comme la caractéristique distinctive de l'holocauste par rapport à tous les autres sacrifices est qu'on le “fait monter”. On peut entendre ce verbe de deux manières. On peut l'interpréter dans un sens figuré comme remise d'un bien. Ainsi, à propos du vêtement que sa mère apporte au jeune Samuel à l'occasion du pèlerinage à Silo (1 Sam. ii 19), des cordes que les princes philistins remettent à Dalila pour lier Samson (Jug. xvi 8), de l'argent qu'ils lui versent pour prix de sa trahison (Jug. xvi 18), des riches parures prises sur le butin de guerre que Saül distribuait aux filles d'Israël (2 Sam. i 24), ou encore du tribut annuel que le roi d'Israël Osée était censé payer à l'Assyrie (2 Rois xvii 4). Que l'holocauste

<sup>8</sup> Sur *'ālāh hi* voir G. Wehmeier, “*ʾlh* hinaufgehen”, *THAT* II, 1976, col. 272–90 (voir col. 279–81); H.F. Fuhs, “*'ālāh*”, *ThWAT* VI, 1989, col. 84–105 (voir col. 93–102). À la liste des cas où *'ālāh hi* désigne l'offrande d'un holocauste, Wehmeier ajoute 2 Sam. xv 24 (voir aussi D. Barthélemy, *CTAT* 1, 1982, p. 275) et Jer. xlvi 35. Mais, ainsi que l'a observé Fuhs (1989), col. 99, dans tous les cas où *'ālāh hi* a ce sens, l'holocauste est expressément mentionné dans le contexte.

constitue une offrande à Yhwh est indubitable—la femme de Manoach constate que Yhwh a pris, *lāqah*, les sacrifices qu’ils lui avaient offerts (Jug. xiii 23)—, et d’ailleurs dans nombre de cas ce destinataire est expressément mentionné. Mais ceci est également le cas des autres formes de sacrifices et n’est pas spécifique à l’holocauste. Au demeurant, si telle était l’idée dominante associée à l’holocauste, il serait surprenant que l’on n’utilise pas plus souvent à son propos les verbes habituellement utilisés pour la remise d’un présent, à savoir *bô hi*, *nāgaš hi*, *nāsā’*, *qārab hi* ou encore *yābal*, ou tout simplement *nātan*. Toutefois, on peut aussi comprendre ce “faire monter” au sens propre, comme un mouvement de bas en haut. Deux interprétations sont ici possibles. La première, celle qui vient naturellement à l’esprit, d’une transmission de la matière sacrificielle de la terre au ciel, par le moyen de l’autel,<sup>9</sup> en s’appuyant sur celles des références où le verbe est suivi du complément de lieu *bammizbéah*, le *b* étant compris comme un *beth* instrumental (Gen. viii 20; Nb. xxiii 2, 4, 14, 30; voir aussi Deut. xii 13, 14). Mais nulle part le ciel n’est expressément désigné comme le lieu vers lequel on fait monter l’holocauste.<sup>10</sup> La seconde, comme un mouvement qui aboutit à l’autel, et qui est suggérée par la construction *‘ālāh hi ‘al*, avec l’autel comme complément, attestée en Deut. xxvii 6; Jos. viii 31; Jug. vi 28, xiii 19; 1 Rois iii 4, ix 25; Ps. li 21 (voir aussi Gen. xxii 2; 2 Rois iii 27). Cette seconde interprétation est confortée par le fait que là où cette construction est utilisée dans un contexte non sacrificiel (voir par ex. Ex. viii 1, 3; Deut. xxviii 61; 2 Sam. i 24; 1 Rois xx 33; Es. viii 7; Jer. i 9; Am. viii 10; Lam. ii 10), *‘al* marque toujours le point d’aboutissement, jamais le point de départ. L’autel, dans cette conception, ne joue donc pas le rôle d’une rampe de lancement qui permettrait de faire monter la matière sacrificielle de la terre au ciel. Il est, tout au contraire, le lieu vers lequel Yhwh descend pour prendre l’offrande qui lui est apportée par ses fidèles. Il constitue le point de jonction entre la “terre” et le “ciel”, une conception illustrée de manière paradigmatique en 1 Rois xviii 38: après que l’holocauste a été disposé sur l’autel, le feu divin tombe du ciel et le consume.

<sup>9</sup> Ainsi Eberhart (2002), pp. 17–9.

<sup>10</sup> E. Jenni, *Die hebräischen Präpositionen. Bd. 1: Die Präposition Beth* (Stuttgart, Berlin, Köln, 1992), p. 191 donne d’ailleurs, dans les textes en question, un sens local au *beth*.

La fonction distinctive attribuée à l'holocauste, que suggère l'emploi de la construction *ʿālāh hi*, est ainsi de faire venir Yhwh, de le faire descendre sur terre auprès du sacrifiant. Après quoi—de là sa place en tête de la séquence des sacrifices—d'autres formes de sacrifices pourront lui être offertes.

L'Ancien Testament connaît une autre forme d'holocauste qualifiée de *ʿolāh kālīl* (1 Sam. vii 9), ou simplement de *kālīl* (Deut. xxxiii 10), qui est clairement distinguée de l'holocauste en Ps. li 21.<sup>11</sup>

Le deuxième type de sacrifice par le nombre de ses occurrences est le *sacrifice de communion*, dont principalement trois formes sont attestées dans notre corpus: le *zēbah*, qui en est la forme ordinaire, les *šēlāmîm* et la *tôdāh*, sacrifice de louange.

Un simple recensement des différentes attestations cumulées de *zēbah* (quatre-vingt-trois attestations),<sup>12</sup> *šēlāmîm* (vingt et une, dont une au singulier) et *tôdāh* (huit attestations au plus) aboutit à un total de cent onze contre seulement quatre-vingt-quatre pour l'holocauste, et tendrait à en faire le sacrifice le plus fréquemment mentionné. Mais un tel compte est trompeur. D'abord, parce qu'il convient de déduire de ce total les sept cas où *šēlāmîm* et *tôdāh* sont employés comme adjectifs qualificatifs ou en compléments de noms de *zēbah*. Surtout, parce que *zēbah* ne désigne pas seulement le sacrifice de communion, mais sert aussi à désigner le sacrifice animal en général, et, plus largement, l'ensemble du culte sacrificiel, ce qui diminue d'autant le nombre des références au sacrifice de communion. Une statistique précise est malheureusement difficile à réaliser car le partage entre emplois spécifiques et emplois génériques n'est pas aisé à faire. Il n'y a évidemment aucun problème pour identifier les emplois spécifiques là où *zēbah* figure dans une série, à côté d'autres sacrifices, ou lorsque les indications sur la matière sacrificielle ou le rituel sont

<sup>11</sup> Sur le *kālīl*, voir O. Loretz, "Der hebräische Opferterminus *kīl* 'Ganzopfer'", *UF* 7 (1975), pp. 569–70; A.S. Kapelrud, "*kālīl*", *ThWAT* IV, 1984, col. 193–5 (voir col. 194–5), qui ajoute à cette liste Deut. xiii 17 qui prescrit de vouer par interdit les villes idolâtres et de les brûler "pour Yhwh". Ceci suppose, toutefois, une définition très large du sacrifice, lequel n'est en règle générale constitué que de produits animaux ou végétaux.

<sup>12</sup> Liste des textes (y compris les textes sacerdotaux) dans R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel* (München, 1964), pp. 25–6 et, par ordre chronologique, dans Zwickel (1994), pp. 346–8. Voir aussi Bergman, J., Lang, B., Ringgren, H. "*zābah*", *ThWAT* II, 1977, col. 509–31; Rendtorff (1985 ss.), pp. 120–6.

suffisamment explicites. De même, il n'y a aucune difficulté à reconnaître le sens générique dans les cas où *zèbah*, associé à *minhāh*, réfère aux deux formes, animale et végétale, du sacrifice (1 Sam. ii 29, iii 14; Es. xix 21; Am. v 25; Dan. ix 27) ou lorsque le contexte vise clairement le culte sacrificiel en général (ainsi Es. i 11; Os. iii 4; Prov. xv 8 // xxi 27; Prov. xxi 3; Qoh. iv 17) ou encore quand, comme en 2 Rois x, *zèbah* est explicité dans la suite du récit (cf. v. 19 et 24). Mais tel n'est pas toujours le cas. Ainsi, comment comprendre les *zibhê šèdèq* qui en Deut. xxxiii 19 semblent désigner des sacrifices de communion, mais en Ps. iv 6, li 21, des sacrifices en général et les *zibhê terū'āh* de Ps. xxvii 6?<sup>13</sup> Ou encore, quel sens donner au *zèbah gādōl* de Jug. xvi 23? Cette expression englobe-t-elle, comme en 2 Rois x 19, holocaustes et sacrifices de communion, ou bien s'applique-t-elle uniquement à ces derniers? Au demeurant, doit-on présupposer, sur la base de 2 Rois x, que tout culte sacrificiel comprend nécessairement un holocauste? Ou au contraire faut-il admettre que, comme par ex. en 1 Sam. xvi où une seule victime sert au sacrifice, il est parfaitement possible d'offrir des sacrifices de communion sans le préalable de l'holocauste? À l'inverse, il convient d'ajouter les références à la pâque en Deut. xvi 2, 5, 6, à laquelle le Deutéronome a donné la forme d'un sacrifice de communion. Compte tenu de tous ces éléments, il ne reste en définitive, après déduction des cas où *zèbah* a vraisemblablement un sens générique, qu'env. quatre-vingts attestations du sacrifice de communion, toutes variétés confondues.

La forme la plus commune du sacrifice de communion, le *zèbah*, est mentionnée une soixantaine de fois. Près de la moitié de ces attestations est concentrée sur une vingtaine de narrations, dont une demi-douzaine dans des textes JE du Pentateuque, une dans le livre des Juges, en Jug. xvi, une quinzaine dans Sam., une demi-douzaine dans Rois et une dans Jon. Un peu plus d'un quart des attestations a pour cadre un oracle prophétique: cinq dans Es. (une au ch. xix, les autres dans le deutéro-Es.), six dans Jer., trois dans Os., deux, dans Soph., une en Am. On dénombre une dizaine d'occurrences

<sup>13</sup> Sur les premiers, voir W. Zwickel, "‘Opfer der Gerechtigkeit’ (Dtn. xxxiii 19; Ps. iv 6, li 21)", *VT* 45 (1995), pp. 386–91 (= les sacrifices adéquats); pour les derniers, voir R. Schmid, "Opfer mit Jubel. Die *zibhê t'rū'ā* von Ps. 27, 6", *TZ* 35 (1979), pp. 48–54. Selon Schmid, cette expression se rapporte au culte festif au temple de Jérusalem.

dans des textes prescriptifs, soit une en Ex. xxiii, trois en Ex. xxxiv et sans doute six en Deut. Enfin, on en compte vraisemblablement six dans le Psautier et une dans Prov., en Prov. vii. La répartition de ces attestations n'est pas fondamentalement différente de celle de l'holocauste. Tout au plus peut-on noter que les références au *zèbah* sont plus nombreuses dans les textes prescriptifs et dans les livres prophétiques (en grande partie d'ailleurs les mêmes que pour l'holocauste), proportionnellement plus nombreuses dans les Psaumes, et moins fréquentes dans les narrations, excepté pour Sam. Comme aussi *ʿolāh*, *zèbah* désigne un sacrifice sanglant—ceci peut-être à l'unique exception de Prov. xvii 1 où il semble se rapporter à un festin profane. Mais, contrairement à l'holocauste, la matière de ce sacrifice est toujours animale, jamais humaine. De même que l'holocauste, le sacrifice de communion n'est pas considéré comme spécifique à Israël: les Philistins et les adorateurs de Baal en offrent à leur dieu (voir respectivement Jug. xvi 23 et 2 Rois x 19, 24); des Israélites peuvent être tentés d'en offrir à d'autres dieux que Yhwh (Ex. xxxiv 15; Deut. xxxii 38), des étrangers peuvent également en offrir à Yhwh (voir Ex. xviii 12; 2 Rois v 17; Jon. i 16) ou participer au repas sacrificiel (Deut. xxxiii 19). Le sacrifice de communion est, lui aussi, un sacrifice de plein droit qui peut être offert de manière autonome, même si, dans la plupart des narrations, il est précédé d'un holocauste. Par contre, à l'exception de Ps. xl 7, il n'est jamais directement associé à une *minhāh*.

La caractéristique distinctive du *zèbah* par rapport à l'holocauste est clairement indiquée par les verbes utilisés pour désigner l'acte de sacrifier.<sup>14</sup> Si dans les trois quart des cas où cette action est mentionnée à propos de l'holocauste, on "fait monter" un holocauste, par contre, dans les trois quart des cas où elle l'est à propos d'un *zèbah*, on le sacrifie, *zābah* (Gen. xxxi 54, xlvi 1; Ex. xxxiv 25; Deut. xviii 3, xxxiii 19; Jug. xvi 23; 1 Sam. i 21, ii 13, 19, vi 15, x 8, xi 15; 2 Sam. xv 12; 1 Rois viii 62, 63; Es. lvii 7; Os. viii 13; Jon. i 16; Ps. cvii 22, cxvi 17; voir aussi, à propos des premiers-nés, Ex. xiii 15, de la pâque, Deut. xvi 2, 5, 6), une caractéristique tout particulièrement mise en évidence en Ex. xxiv 5; 1 Sam. vi 15 et x 8. Par contre, ce verbe n'est employé pour l'holocauste qu'en Ex. xx

<sup>14</sup> Voir aussi Cardellini (2001), pp. 63–70.

24, où il est associé aux *šēlāmîm*. Cette particularité du *zēbaḥ* ressort d'autant plus que d'autres verbes ne sont que rarement employés à son propos: *bō' hi* ne l'est qu'en Am. iv 4 (et, à propos d'une série de sacrifices, dont le sacrifice de communion, Jer. xvii 26) et *ʿāśāḥ*, en Jer. xxxiii 18 (et, précédé de l'holocauste, Ex. x 25; 2 Rois v 17, x 24; voir Ps. lxi 15).

*Šēlāmîm* et *tōdāḥ* ne constituent pas de simples variantes du *zēbaḥ* mais présentent des caractéristiques propres. Parmi celles-ci, on peut relever d'emblée le fait qu'à la différence de l'holocauste et du *zēbaḥ*, ils ne sont jamais associés aux cultes idolâtres et sont exclusivement mis en relation avec le culte à Yhwh. Ils sont ainsi considérés de fait comme spécifiques à Israël.

Significativement, les *šēlāmîm* sont mentionnés pour la première fois en Ex. xx 24, dans le cadre des toutes premières instructions relatives au culte sacrificiel que donne Yhwh à son peuple au Sinaï avant de conclure avec lui une alliance. Le terme, exclusivement utilisé pour désigner un sacrifice animal, est attesté vingt et une fois, dont une seule fois au singulier, *šēlēm*, en Am. v 22, deux fois comme adjectif qualificatif de *zēbaḥ* (Ex. xxiv 5; 1 Sam. xi 15) et trois fois en complément de nom de *zēbaḥ* (1 Sam. x 8; 1 Rois viii 63; Prov. vii 14).<sup>15</sup> À l'exception d'Am. v 22 et Prov. vii 14, toutes les attestations se trouvent dans un contexte narratif: deux en Ex., une en Deut., et Jos., deux dans le livre des Jug., six dans le livre de Sam., autant dans le livre des Rois. Envisagés en Ex. xx 24 et Am. v 22 comme une alternative à l'holocauste, offerts de manière autonome en 1 Sam. xi 15; 1 Rois viii 63 et Prov. vii 14, les *šēlāmîm* sont, partout ailleurs, associés à un holocauste (1 Sam. xiii 9; 2 Sam. vi 18; 1 Rois viii 64), le plus souvent à des holocaustes. Ils ne le sont, par contre, jamais à un *zēbaḥ*, un indice de ce que ces deux formes du sacrifice de communion remplissent des fonctions jugées mutuellement exclusives. Et ils ne sont jamais accompagnés d'une offrande végétale.

Les verbes utilisés pour décrire l'offrande de *šēlāmîm* traduisent leur double apparemment. Là où les *šēlāmîm* sont offerts de manière

<sup>15</sup> Liste dans Schmid (1964), pp. 40–1; Zwickel (1994), pp. 348–9 et 354–5. Voir aussi T. Seidl, “*šēlāmîm*”, *ThWAT* VIII, 1995, col. 101–11 et, pour une présentation de tous les textes, tous emplois de *šēlāmîm* confondus, W. Eisenbeis, *Die Wurzel שָׁלַם im Alten Testament* (Berlin, New York, 1969), pp. 222–96.

autonome (1 Sam. xi 15; 1 Rois viii 63) ou lorsqu'est indiquée leur spécificité par rapport à l'holocauste (Ex. xxiv 5; Deut. xxvii 7; Jos. viii 31; 1 Sam. x 8; mais voir également Ex. xx 24) on utilise, de même que pour *zèbah*, le verbe *zābah*, mais aussi *ʿālāh* (1 Rois iii 15) et également *nāgaš hi* (Ex. xxxii 6), manifestant par là-même leur appartenance à la catégorie des sacrifices de communion. Par contre, quand il sont coordonnés à l'holocauste, c'est *ʿālāh hi* qui est généralement employé (Jug. xx 26, xxi 4; 2 Sam. vi 17, 18, xxiv 25; 1 Rois ix 25; mais *ʿālāh* en 1 Rois viii 64). Or tel n'est jamais le cas quand l'holocauste est lié à un *zèbah*.

La *tôdāh* n'est que rarement mentionnée. L'ambivalence même du terme, susceptible de désigner aussi bien une variété du sacrifice de communion que le chant de louange, fait qu'il est difficile de préciser le nombre exact de références au sacrifice de louange. Selon toute vraisemblance, seules les trois attestations dans les livres prophétiques (Jer. xvii 26, xxxiii 11; Am. iv 5) s'appliquent véritablement à un sacrifice.<sup>16</sup> Ce sacrifice est apporté, *bô' hi*, en Jer., brûlé, *qāṭar pi*, en Am. Par contre, les sacrifices de louange dont il est question dans le psautier (Ps. l 14, 23, lvi 13—ici au pluriel—et, en complément de nom de *zèbah*, Ps. cvii 22, cxvi 17) sont vraisemblablement à comprendre dans un sens métaphorique.

Commun au *zèbah* et aux *šēlāmîm* est donc le fait qu'ils sont sacrifiés, *zābah*.<sup>17</sup> Ce verbe est à ce point caractéristique des sacrifices de communion qu'il peut, à lui seul, désigner l'offrande de ces sacrifices (Ex. xiii 15—à propos des premiers-nés—, xxxiv 15; Nb. xxii 40; Deut. xvi 2, 5, 6—avec comme objet la pâque; 1 Sam. i 3, 4, ii 15, xv 15, 21, xvi 2, 5; 2 Sam. vi 13; 1 Rois xix 21; Zach. xiv 21). "Sacrifier", c'est d'abord mettre à mort une victime. De fait, *zābah* peut être utilisé comme un équivalent à *šāḥaṭ*, égorger: en Ex. xxiii 18, *zābah* est ainsi utilisé à la place de *šāḥaṭ* dans le texte parallèle d'Ex. xxxiv 25; et en Es. lxvi 3b, il correspond à *šāḥaṭ* en 3a. En

<sup>16</sup> Sur la *tôdāh*, voir principalement H.-J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult* (Neukirchen-Vluyn, 1965), pp. 29–43. À cette liste HALAT ajoute Ps. lvi 13, cvii 22, tandis que Zwickel (1994), p. 355 range également dans cette catégorie Ps. l 14, 23, c 1 et cxvi 17, et B. Lang, in Bergman, Lang, Ringgren (1977), col. 526, Ps. xcv 2.

<sup>17</sup> Liste des références chez Schmid (1964), pp. 20–4; Zwickel (1994), pp. 356–8. Pour le sens de *zābah*, voir N. Snaith, "The Verbs *zābah* and *šāḥaṭ*", VT 25 (1975), pp. 242–6. Sur *šāḥaṭ* voir R.E. Clements, "*šḥṭ*", ThWAT VII, 1993, col. 1214–18.

Os. xiii 2 et Ps. cvi 37–38 il est appliqué à des sacrifices humains. Et en 1 Rois xiii 2 et 2 Rois xxiii 20 il désigne l’immolation des prêtres des hauts-lieux. Il est tout à fait significatif à cet égard que l’AT n’utilise jamais *zābah* à propos d’une offrande végétale. Mais si *zābah* implique bien l’idée de tuer, ce verbe ne se réduit pas pour autant à ce sens. On notera d’ailleurs que, dans la description du rituel sacrificiel, *zābah* ne sert jamais à désigner l’immolation de la victime. On aura remarqué aussi que le verbe n’est employé qu’une unique fois à propos de l’holocauste, alors même que la victime de l’holocauste est, elle aussi, tuée. En fait, *zābah* désigne plus précisément l’immolation d’une victime et sa préparation en vue d’un repas. Ce sens est clairement indiqué en Deut. xvi 4 où *zābah* a pour complément *bāśār*, la chair, autrement dit, ainsi que le précise Deut. xii 27, la victime déjà tuée et dépecée, et prête à être consommée (voir aussi Ez. xvi 20). Tel est d’ailleurs également le sens de *zābah* dans ses emplois profanes: en Deut. xii 15, 21 et 1 Sam. xxviii 24–25 (cf. Ez. xxxiv 3; 2 Chr. xviii 2), l’acte de “sacrifier” débouche expressément sur la consommation de la viande préalablement préparée dans ce but. Cette même idée peut, au demeurant, également être exprimée par le verbe *‘āsāh*, autre verbe associé au sacrifice de communion, comme le montrent expressément Gen. xviii 7–8, xxvii 4, 7, 9, 14 ou encore Jug. vi 19 et xiii 15. Le sacrifice de communion apparaît ainsi comme un repas que le sacrificiant offre à Yhwh. Ainsi que l’indiquent les multiples emplois génériques de *zābah* et de *zēbah*, cette idée de repas représente un aspect fondamental du culte sacrificiel.

Holocaustes et sacrifices de communion, toutes variétés confondues, sont les deux principales catégories de sacrifices, et, d’un point de vue purement statistique, de loin les plus importantes. Mentionnées à part sensiblement égale, elles représentent plus du trois quart des références. Les premiers sont des sacrifices que l’on “fait monter” sur l’autel, les seconds, des repas que l’on offre à Yhwh.

Les *offrandes végétales*, offrandes de farine ou de pains, les libations, les fumigations d’encens, n’occupent, dans les textes considérés, qu’une place secondaire. Non seulement parce qu’ils sont cités bien moins souvent, mais surtout parce que, dans la quasi totalité des cas, ils ne sont jamais présentés comme une offrande indépendante, mais toujours en association avec un sacrifice animal.

L’offrande *végétale* la plus souvent mentionnée est la *minḥāh*. Tout comme *zēbah*, ce terme est susceptible de désigner à la fois une forme



précise de sacrifice et le culte sacrificiel en général.<sup>18</sup> Dans son sens spécifique, il est employé une trentaine de fois: deux fois au plus dans le Pentateuque, en Gen. iv 3, 5, dix fois en Jos.-Rois (en Jug. xiii; 1 Sam. ii et iii, 1 Rois viii et 2 Rois xvi), deux fois dans les Psaumes, en Ps. xx 4 et xl 7, le plus souvent dans les livres prophétiques, cinq fois chez Esaïe (dont quatre dans les deutéro-Es.), quatre fois chez Jer., deux fois chez Am. et trois fois chez Jo.; enfin, deux fois dans le livre de Dan., dont l'une dans la partie araméenne, en ii 46, la *minhāh* étant ici offerte à Daniel comme à un dieu. Contrairement aux autres sacrifices, la *minhāh* n'est ainsi quasiment jamais mentionnée dans les textes JE du Pentateuque, et jamais dans le Deutéronome et dans le livre d'Osée. Alors qu'à l'inverse, elle est considérée ailleurs comme un élément habituel du culte sacrificiel, comme l'atteste l'expression *zēbah ūminhāh* (1 Sam. ii 29, iii 14; Es. xix 21; Am. v 25; Dan. ix 27) ou encore l'usage de *minhāh* dans un sens générique pour désigner le culte sacrificiel en général. L'image qui en est donnée est d'ailleurs ambivalente: associée en Gen. iv à Caïn, et donc à la première manifestation de violence, elle apparaît dans le deutéro-Esaïe avec une connotation suffisamment positive pour que le prophète puisse décrire le retour des exilés par l'image de pèlerins affluant à Jérusalem avec leur *minhāh* (Es. lxvi 20).

Ainsi que l'indique le syntagme *zēbah ūminhāh*, la *minhāh* est en règle générale liée à un sacrifice animal. Le plus souvent, elle accompagne un holocauste (Jug. xiii 19, 23; Jer. xiv 12; cf. aussi Ps. xx 4) et, le cas échéant, précède le sacrifice de communion (1 Rois viii 64; 2 Rois xvi 13, 15; Jer. xxxiii 18; Am. v 22). Ce n'est qu'en Ps. xl 7 qu'elle est rapprochée d'un sacrifice de communion. Parfois lui est adjointe une libation (Jo. i 9, 13, ii 14; voir aussi 2 Rois xvi 13, 15; Es. lvii 6), parfois une fumigation d'encens (Jer. xli 5; voir aussi Es. xliii 23, lxvi 3; Jer. xvii 26), de parfum (Dan. ii 46). Ce n'est qu'en Gen. iv 3, 5; Es. lxvi 20 et Jer. xli 5 qu'elle est offerte de manière autonome, indépendamment de tout sacrifice animal.

La subordination de la *minhāh* aux sacrifices animaux se traduit aussi par l'absence de verbe spécifique pour qualifier l'offrande d'une

<sup>18</sup> Voir la liste dans Zwickel (1994), pp. 350–1. Sur les différents sens et emplois de *minhāh*, voir A. Marx, *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament* (Leiden, 1994), pp. 1–28.

*minhāh*. Les verbes censés la caractériser par rapport à d'autres formes du sacrifice soulignent tout au contraire le lien avec l'holocauste: *qāṭar hi*, en Jer. xxxiii 18, est utilisé en 2 Rois xvi 13,15 à propos de l'offrande conjointe de l'holocauste et de la *minhāh*, tandis que *ʿālāh hi*, employé en Es. lvii 6 et lxvi 3, est distinctif de l'holocauste, qu'il associe à la *minhāh* en Jug. xiii 19; Jer. xiv 12 et Am. v 22. Les autres verbes utilisés—*bô' hi* (Gen. iv 3; Jer. xli 5; cf. Es. lxvi 20), *ʿāsāh* (1 Rois viii 64, ici dans une série)—le sont également pour les sacrifices sanglants. Seul l'araméen *nesāk pa*, en Dan. ii 46, est sans correspondant.

L'*offrande de pains* n'est pas désignée par un terme spécifique et n'est identifiée que par sa matière. Elle n'est mentionnée expressément qu'en Jug. vi 19–20—il s'agit ici de pains azymes, *maṣṣôt*—, 1 Sam. x 3 et, de manière oblique, en Ex. xxiii 18 // xxxiv 25 (voir aussi Am. iv 5), par le biais de l'interdiction d'offrir des sacrifices avec du *ḥāmēs*, du levain. À l'époque de Jérémie, elle connaîtra une grande popularité dans le cadre du culte de la reine du ciel (Jer. vii 17–18), au point que son interruption, sans doute à la suite de la réforme de Josias, pourra être considérée par les interlocuteurs du prophète comme la cause même de la catastrophe qui s'est abattue sur Juda (Jer. xlv 15–19).<sup>19</sup>

La *libation, nèsék*, de vin, pour sa part, n'est explicitement citée que cinq fois comme élément du culte à Yhwh, dans tous les cas associée à une *minhāh*, en 2 Rois xvi 13, 15 et Jo. i 9, 13, ii 14. À quoi s'ajoutent les références au vin en 1 Sam. i 24, x 3; Os. ix 4. Mi. vi 7 connaît une libation d'huile (cf. Gn. xxviii 18), 1 Sam. vii 6 et 2 Sam. xxiii 16, une libation d'eau. Les onze autres attestations renvoient toutes à un sacrifice idolâtre, indépendant en Ps. xvi 4, en accompagnement d'un sacrifice de communion, en Deut. xxxii 38 (ici *nāsīk*), en relation avec une *minhāh* (Es. lvii 6) et, le plus souvent, avec une offrande de pains (Jer. vii 18, xix 13, xxxii 29, xlv 17–19, 25). L'*offrande d'une libation* est désignée par le verbe *nāsak* (2 Sam.

<sup>19</sup> Sur ce culte, voir notamment W.E. Rast, "Cakes for the Queen of Heaven", in A.L. Merrill, T.W. Overholt (ed.), *Scripture in History and Theology* (Pittsburgh, 1977), pp. 167–80; M. Delcor, "Le culte de la 'Reine du Ciel' selon Jer. 7,18; 44,17–19.25 et ses survivances. Aspects de la religion populaire féminine aux alentours de l'Exil en Juda et dans les communautés juives d'Égypte", in W.C. Delsman e.a. (ed.), *Von Kanaan bis Kerala* (Neukirchen-Vluyn, 1982), pp. 101–22.

xxiii 16; 2 Rois xvi 13; Os. ix 4 et, systématiquement, en Jer., au *hi* en Jer. xlv 17 et Ps. xvi 4), plus rarement, par le verbe *šāpak* (1 Sam. vii 6; Es. lvii 6). En Es. xxx 1, *nāsak massékāh* désigne un rite d'alliance.

Quant à l'*encens*, *lebonāh*, il n'est mis en relation avec le culte à Yhwh qu'en Es. xliii 23, lx 6–7, lxvi 3; Jer. vi 20, xvii 26, xli 5, dans tous ces cas (sauf Es. lx 6–7; Jer. vi 20) associé à la *minhāh*.<sup>20</sup>

Reste le cas des sacrifices destinés à l'absolution. La seule référence explicite se trouve en Ps. xl 7 où le psalmiste dit de Yhwh qu'il n'a réclamé ni holocauste ni *ḥaṭṭā'āh*, sacrifice pour le "péché". Il se pourrait, toutefois, qu'il soit fait allusion à ce type de sacrifices dans quelques rares passages. Tel pourrait être le cas de Jer. xvii 1 où le péché, *ḥaṭṭā't*, de Juda est mis en rapport avec les cornes de l'autel, lesquelles sont expressément mises en relation avec le rite d'absolution dans les textes sacerdotaux. Peut-être, également, est-il fait allusion au sacrifice pour le "péché" dans ce passage d'Os. iv 8 où les prêtres sont accusés de manger le *ḥaṭṭā't* du peuple—et donc de profiter de leur péché—ce qui pourrait se comprendre comme une référence à l'obligation faite aux prêtres de manger la chair des sacrifices pour le "péché" (voir Lev. x 16–18).<sup>21</sup> Généralement, on cite 2 Rois xii 17 où il est question de l'argent du *ḥaṭṭā't* et de l'*'āšām* ce qui, selon Schenker, représenterait une forme plus ancienne de ce sacrifice, où la réparation, la compensation, se ferait en argent.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Sur les fumigations d'encens en général, voir K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel* (Leiden, 1986); W. Zwickel (1990); P. Heger, *The Development of Incense Cult in Israel* (Berlin, New-York, 1997).

<sup>21</sup> Mais voir, par ex., R.J. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel outside the Levitical Law* (Leiden, 1963). pp. 170–1. Willi-Plein (1993), pp. 100–1 ajoute Os. viii 11–13 comme autre référence au *ḥaṭṭā't*. Selon N. Na'aman, "«The-house-of-no-shade shall take away its tax from you» (Micah i 11)", *VT* 45 (1995), pp. 516–27, le terme *ḥaṭṭā't* en Mi. i 13 référerait également à ce sacrifice, la ville de Lachish étant considérée comme le meilleur de ce que les filles de Sion pourraient offrir pour l'absolution de leurs péchés (voir p. 522).

<sup>22</sup> A. Schenker, "Les sacrifices dans la Bible", *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 50 (1994), pp. 89–105 (voir p. 100). Par contre, pour B.A. Levine, *In the Presence of the Lord* (Leiden, 1974), pp. 97–9, il y est fait référence à l'argent destiné à acheter la matière du sacrifice. Sur ce passage de 2 Rois xii, voir Rendtorff (1967), pp. 53–5 et, pour une discussion de son ancienneté et de sa valeur historique, B. Herr, "Hat das Alte Testament als Quelle der Geschichte Israels ausgedient? Die Probe auf das Exempel 2 Reg. xii 5–17\*", *VT* 51 (2001), pp. 42–54. Herr, comme aussi Rendtorff, considère que le v. 17 est une addition postexilique de type P (voir p. 53).

Par contre, il ne semble pas que le *ʾāšām* d'Es. liii 10 soit à comprendre dans un sens sacrificiel.<sup>23</sup>

### B. *Le système sacrificiel de P*

Les données de P relatives au culte sont réparties, on le sait, sur plusieurs livres: le dernier tiers d'Exode, la majeure partie du Lévitique, plusieurs chapitres des Nombres, à quoi il faut ajouter quelques passages isolés, tels que Gn. xxxv 9–15 et, quoi qu'il en soit des débats actuels sur l'extension de la source P, Jos. xiii 14 et xxii qui, pour le moins, sont fortement apparentés à P. Constitués non seulement de prescriptions mais aussi de narrations, à commencer par le récit de la création de Gen. i 1 à ii 4a, ces textes sacerdotaux forment, dans l'ensemble, une couche assez homogène.<sup>24</sup> Cette homogénéité n'exclut, certes, pas des variations stylistiques ou terminologiques. Mais ces variations peuvent aussi s'expliquer par des considérations rhétoriques, par un souci de prendre en compte des données exposées précédemment, surtout, par des différences de fonctions. Elles ne renvoient pas nécessairement à des couches littéraires différentes. La fragmentation excessive de P a constitué un très lourd handicap pour l'analyse de son système sacrificiel.

Parmi les nombreux textes où il est question de sacrifice, Lev. i–vii occupe une place éminente.<sup>25</sup> À commencer par le contexte

<sup>23</sup> De même H. Spieckermann, "Konzeption und Vorgeschichte des Stellvertretungsgedankens im Alten Testament", in J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume: Cambridge 1995* (Leiden, 1997), pp. 281–95 (voir pp. 282–7). Voir aussi B. Janowski, *Stellvertretung* (Stuttgart, 1997), pp. 67–96 (voir plus précisément pp. 88–92); H. Henning-Hess, "Bemerkungen zum ASCHAM-Begriff in Jes. 53,10", *ZAW* 109 (1997), pp. 618–26. Mais cf. par ex. G. Fohrer, "Stellvertretung und Schuldopfer in Jes. 52,13–53,12", in *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966–1972)* (Berlin, New-York, 1981), pp. 24–43; H. Haag, "Das Opfer des Gottesknechts (Jes 53, 10)", *TThZ* 86 (1977), pp. 81–98; D. Volgger, "Das 'Schuldopfer' Ascham in Jes 53,10 und die Interpretation des sogenannten vierten Gottesknechtliedes", *Bib.* 79 (1998), pp. 473–98 (voir pp. 491–6). De même Zwickel (1994), p. 346, qui ajoute à la liste Prov. xiv 9, A. Schenker, *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53)* (Stuttgart, 2001), pp. 86–91.

<sup>24</sup> Voir notamment R. Rendtorff (1985), pp. 3–4; P. Weimar, "Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der Priesterschriftlichen Sinaigeschichte", *RB* 95 (1988), pp. 337–85; E. Blum (1990), pp. 221–360 (voir notamment pp. 223–4).

<sup>25</sup> Pour une analyse détaillée de ces chapitres, voir Cardellini (2001), pp. 121–247. Pour une présentation d'ensemble, voir Dahm, U. *Opferkult und Priestertum in Alt-Israel* (Berlin, New York, 2003), pp. 184–229; A. Marx, "The Theology of the Sacrifice according to Leviticus 1–7", in R. Rendtorff, R. Kugler (2003), pp. 103–20. Voir aussi Rendtorff (1985), pp. 7–11.

dans lequel cet ensemble se situe. Les instructions relatives au sacrifice, qui font l'objet de ces chapitres, sont données, en effet, immédiatement après le récit du montage et de l'aménagement de la Tente de la Rencontre, et de sa prise de possession par Yhwh (Ex. xl). Cette juxtaposition n'est pas fortuite. Elle suggère d'emblée une relation dialectique: la présence de Yhwh au sein d'Israël exige de la part d'Israël la mise en place d'un culte sacrificiel, lequel, réciproquement, ne peut se faire que si Yhwh est déjà présent pour recevoir les sacrifices. L'importance qu'il attribue à ces directives a été clairement soulignée par P. Il les a isolées et mises en valeur au moyen d'un cadre. Il les a introduites de manière spécifique, en les présentant comme une parole adressée par Yhwh à Moïse à partir de la Tente de la Rencontre, de fait la toute première parole qu'il lui adresse depuis la Tente, parole que Moïse est chargé de transmettre à Israël (Lev. i 1-2a). Et il les a clôturées au moyen d'une conclusion en deux temps (Lev. vii 37-38). La première partie de la conclusion est annoncée par la formule classique *zō't hattôrāh* et rappelle la liste des sacrifices passés en revue (v. 37). La seconde partie, par contre, est plus originale et reprend, en les développant, les principaux éléments de l'introduction (v. 38). Elle insiste sur le caractère impératif du discours en spécifiant qu'il s'agit d'un ordre, *šāwāh pī*. Elle souligne que cet ordre a été donné par Yhwh au Sinaï, *behar sînāy, bemidbar sînāy*, une précision qui, dans le cadre d'une formule de conclusion, se retrouve uniquement en Lev. xxvi 46 et xxvii 34, dans les deux cas en conclusion à l'ensemble du livre du Lévitique. Enfin, elle résume le contenu de ces prescriptions au moyen de la formule stéréotypée *haqrīb 'et qorbān layhwh*. À l'intérieur du Lévitique, Lev. i-vii est ainsi mis à part. Les observations que l'on pourra y faire relativement au système sacrificiel prennent, de ce fait, une importance toute spéciale.

Bien que sa présentation du système sacrificiel ne soit pas exhaustive, cet ensemble n'en est pas moins extrêmement précieux. En effet, par un jeu savant de formules introductives et conclusives différenciées et autres marqueurs du discours ou expressions stéréotypées qui rythment ces instructions, P distingue, classe, regroupe, identifie, hiérarchise et dessine ainsi les contours du système sacrificiel.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Pour les différents marqueurs du discours en Lev. i-vii, voir plus particulièrement D.W. Baker, "Division Markers and The Structure of Leviticus 1-7", in E.A.

P réalise une première division en insérant en Lev. vi 1-2aα une nouvelle introduction construite sur le modèle de celle de Lev. i 1-2aα, *wayedabbēr yhw̄h 'ēl mošēh lēmor* suivi de l'injonction de transmettre ces directives, et subdivise ainsi cet ensemble en deux sections, Lev. i-v et Lev. vi-vii. En i 2aα les instructions sont destinées aux Israélites en général, *dabbēr 'ēl benē yisraēl we'āmartā 'alēhēm*. Elles portent sur les différentes catégories de sacrifices que ceux-ci peuvent ou, selon le cas, doivent apporter, précisant à propos de chacune d'entre elles, quelle en est la matière et quels sont les rites qui devront être effectués devant, puis sur l'autel. La seconde section, par contre, s'adresse, sauf pour la fin (vii 22-36), spécifiquement aux prêtres et prend la forme d'un ordre, *šaw 'ēt 'aharon we'ēt bānāyw lēmor*. Elle concerne plus précisément l'usage de la matière résiduelle, les cendres et, surtout, les parts qui ne sont pas brûlées sur l'autel mais qui, selon le cas, doivent être détruites ou bien sont attribuées aux prêtres ou partagées entre les prêtres et le sacrifiant. À l'intérieur de chacune de ces deux sections, P procède à une nouvelle subdivision.

La première section est subdivisée en deux parties par le moyen d'une formule introductive au discours. La première partie, introduite par *'ādām kī yaqrīb . . qorbān layhw̄h* (Lev. i 2aβ), passe en revue les différentes catégories de sacrifices proposées aux Israélites, holocauste, *'olāh* (Lev. i), offrande végétale, *minḥāh* (Lev. ii) et sacrifice de communion, *zēbah šelāmīm* (Lev. iii). La seconde partie, par contre, est introduite par *nēpēš kī* suivi de l'énoncé d'une manquement (Lev. iv 2aβ).<sup>27</sup> Elle porte sur les sacrifices exigés en cas de transgression d'un interdit divin ou d'une appropriation illicite d'un bien appartenant à Yhw̄h ou à autrui, respectivement le sacrifice pour le "péché", *ḥattā't* (Lev. iv 1-v 13) et le sacrifice de réparation, *'āšām* (Lev. v 14-26). Ces deux catégories sont elles-mêmes expressément distin-

---

Livingstone (ed.), *Studia Biblica 1978, I* (Sheffield, 1979), pp. 9-15 (voir pp. 14-5). Du même, cf. "Leviticus 1-7 and the Punic Tariffs: A Form Critical Comparison", *ZAW* 99 (1987), pp. 188-97 (voir aussi A. van den Branden, "Lévitique 1-7 et le tarif de Marseille, CIS I. 165", *RSO* 40, 1965, pp. 107-30). Pour un inventaire des formules d'introduction d'Ex. xxv à Nb. x, voir A. Ruwe, "Heiligkeitgesetz" und "Priesterschrift" (Tübingen, 1999), pp. 369-72.

<sup>27</sup> Sur cette formule, voir Rendtorff (1985 ss.), pp. 85-6. Voir à ce propos M.I. Gruber, "Women in the Cult According to the Priestly Code", in J. Neusner, B.A. Levine, E.S. Frerichs (ed.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel* (Philadelphia, 1987), pp. 35-48.

guées par le moyen de la phrase introductive *wayedabbér yhwh 'èl mošèh l'èmor* suivie de *nèpèš kî* (Lev. v 14–15aα).

La seconde section est, elle aussi, subdivisée en deux parties. Le découpage se fait ici selon un autre principe. Dans une première partie, P passe en revue les différents sacrifices, par ordre d'importance croissante des parts attribuées aux prêtres: holocauste, puis les sacrifices qui donnent lieu à un partage entre Yhwh et les seuls prêtres, à savoir l'offrande végétale, le sacrifice pour le "péché" et le sacrifice de réparation, chacune de ces différentes catégories de sacrifices étant introduite par *zo't tôrat*. Cette première partie (Lev. vi 2aβ–vii 10) est clairement isolée de la seconde par une série d'informations relatives à la part revenant au prêtre officiant et à celle destinée au corps des prêtres dans le cas d'un holocauste et d'une offrande végétale (Lev. vii 8–10). La seconde partie (Lev. vii 11–36) porte sur les sacrifices de communion, dont la matière est répartie entre Yhwh, les prêtres et le sacrifiant. S'y rattachent deux paragraphes, clairement signalés par une introduction propre, qui, respectivement, enjoignent aux Israélites de s'abstenir, en toute circonstance, de consommer la graisse et le sang, sous peine de mise au ban (v. 23–27) et précisent, comme aussi dans la première partie, la nature de la part du sacrifice de communion que le sacrifiant doit remettre aux prêtres et au prêtre officiant (v. 28–36).

P distingue ainsi très nettement deux catégories de sacrifices aux fonctions bien différentes.

La première, qui réunit l'holocauste, l'offrande végétale et les sacrifices de communion, est celle des sacrifices au parfum lénifiant, reposant, pour Yhwh, *rêah nîhōah layhwh* (Lev. i 9, 13, 17, ii 2, 9, iii 5, 16; voir aussi Lev. vi 8, 14). Cet effet résulte de la combustion de la matière sacrificielle sur l'autel. Celle-ci est qualifiée de *'iššêh* (Lev. i 9, 13, 17, ii 2, 9, 11, 16, iii 3, 5, 9, 11, 14, 16; voir aussi Lev. iv 35, v 12, vii 25, 30), terme qui se rapporte plus précisément à la part brûlée sur l'autel (voir par ex. Lev. iii 3, 9), mais qui, par extension, peut désigner le sacrifice dans sa totalité (Lev. ii 3, 10; voir aussi Lev. vi 10, 11, vii 35). Le lien étroit entre la combustion et l'effet du sacrifice sur Yhwh—qui, dans la plupart des cas, se traduit par la juxtaposition des deux termes correspondants—explique que P ne qualifie jamais de *'iššêh* les sacrifices d'absolution, alors même que la part de Yhwh y est aussi brûlée sur l'autel.<sup>28</sup> De ces

<sup>28</sup> Ceci à l'unique exception de Lev. vii 5. En dehors de la couche P du Pentateuque,

sacrifices, P dit qu'on les fait approcher, *qārab hi*—un verbe qu'il utilise en Lev. i–vii dans une proportion de dix contre un par rapport aux sacrifices d'absolution (uniquement Lev. iv 3, 14, v 8, vii 3). Ce sont les sacrifices proprement dits.<sup>29</sup> Pour chacun d'entre eux, leur rituel est présenté par ordre d'importance décroissante des matières.

La seconde catégorie de sacrifices comprend le sacrifice pour le "péché" et le sacrifice de réparation. Le rituel est ici fonction de la nature du coupable ou de la transgression pour ce qui est du *ḥattā't*, de la nature de la personne lésée, pour ce qui est du sacrifice de réparation. Ces deux sacrifices sont destinés à l'absolution, *kāpar pi*.<sup>30</sup> Le sujet de ce verbe est toujours le prêtre officiant, et son objet, la transgression ou le transgresseur, jamais Yhwh. La conséquence—qui, sauf en Lev. v 6, vi 23, vii 7, est exprimée aussitôt après—en est un constat de pardon, *nislah lô* (Lev. iv 20, 26, 31, 35, v 10, 13, 16, 18, 26). Cet effet est lié plus précisément au rite du sang, dans le cas d'un *ḥattā't* (voir en particulier Lev. vi 23), à la remise de la victime au prêtre, dans le cas d'un sacrifice de réparation (voir Lev. v 16). P privilégie pour ces sacrifices l'emploi du verbe *bō' hi* dans

<sup>29</sup> *ʾissēh* n'est attesté qu'en Deut. xviii 1; Jos. xiii 14; 1 Sam. ii 28 (voir la liste des références dans Zwickel, 1994, p. 346). Sur ce terme, voir J. Hofstijzer, "Das sogenannte Feueropfer", in B. Hartmann, e.a. (ed.), *Hebräische Wortforschung* (Leiden, 1967), pp. 114–34 et, avec *rēah nīhōah layhwh*, Rendtorff (1985), pp. 63–9; R.P. Knierim, *Text and Concept in Leviticus 1:1–9* (Tübingen, 1992), pp. 67–77; Eberhart (2002), pp. 40–52. *Rēah nīhōah layhwh*, de même, est une formule caractéristique de P, dont les seules autres attestations se trouvent en Gen. viii 21 et en Ez. vi 13, xvi 19, xx 28, 41 (liste des références dans Zwickel, 1994, p. 369). Elle n'est employée en relation avec un sacrifice d'absolution qu'en Lev. iv 31, à propos de la combustion des graisses du *ḥattā't*.

<sup>29</sup> Il est significatif, à cet égard, qu'en Lev. i–vii la précision *layhwh* est utilisée plus d'une trentaine de fois contre moins d'une dizaine de fois en relation avec les sacrifices d'absolution.

<sup>30</sup> Sur ce verbe, voir Levine (1974), pp. 56–77; G. Gerleman, "Die Wurzel *kpr* im Hebräischen", *Studien zur alttestamentliche Theologie* (Heidelberg, 1980), pp. 11–23; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen* (Neukirchen-Vluyn, 1982); B. Lang, "kippoer", *ThWAT* IV, 1984, col. 303–18; N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature* (Sheffield, 1987), pp. 87–109; Hartley (1992), pp. 63–6. Ce n'est qu'en Lev. i 4, à propos de l'imposition de la main sur la victime de l'holocauste, que *kāpar pi 'al* est appliqué à un sacrifice au parfum lénifiant. Sur la centaine d'attestations du verbe *kāpar*, un peu plus d'un quart se trouve en dehors de P. Mais, à l'unique exception de 1 Sam. iii 14, ce n'est que dans P et les autres écrits sacerdotaux (Neh. x 34; 1 Chr. vi 34; 2 Chr. xxix 24; Ez. xliii 20, 26, xlv 15, 17, 20) que ce verbe est expressément mis en relation avec le sacrifice. P l'utilise dans ce sens près de neuf fois sur dix, le Chroniste (à l'exception de 2 Chr. xxx 18) et Ez. xl–xlviii uniquement dans ce sens.



une proportion de trois contre un par rapport aux sacrifices au parfum lénifiant.

Parmi ces sacrifices, l'offrande végétale occupe une place à part. Cette place spéciale est signalée par l'utilisation, en Lev. ii 1, d'une introduction spécifique, laquelle, qui plus est, a pour particularité d'emprunter son début, *nəpəš kî*, à la formule introductive des sacrifices d'absolution, et la suite, *taqrīb..qorbān layhwh*, à celle des sacrifices au parfum lénifiant. Ce caractère hybride est également indiqué par le fait que, comme l'holocauste et le sacrifice de communion, P qualifie l'offrande végétale de sacrifice *'iššéh* au parfum lénifiant pour Yhwh, tandis que la part attribuée aux prêtres, et par extension le sacrifice lui-même, sont considérés comme sacro-saints, *godəš godāšm* (Lev. ii 3, 10; voir aussi Lev. vi 10), comme l'est leur part des sacrifices d'absolution (Lev. vi 22, vii 6; voir aussi Lev. vi 18, vii 1). L'importance qu'attribue P à l'offrande végétale se traduit également par le fait qu'en Lev. vi 1–vii 10 il consacre un paragraphe particulier à l'offrande végétale apportée quotidiennement par le grand prêtre (Lev. vi 13–16)—alors qu'il ne mentionne pas dans ce contexte l'holocauste quotidien—et que les instructions relatives à cette offrande sont données exactement au centre de cette partie, comme d'ailleurs aussi en Lev. i–iii.

L'extension de l'enquête à l'ensemble des données sacrificielles de P, tous genres littéraires confondus—listes de sacrifices, rituels, narrations—permet de déterminer l'importance attribuée à chacun de ces sacrifices et ainsi de vérifier les constatations faites sur la base de Lev. i–vii.<sup>31</sup>

Commençons par les sacrifices au parfum lénifiant.

Le sacrifice le plus important d'un point de vue purement quantitatif, toutes catégories confondues, est l'*holocauste*, avec un total de cent trente attestations. Ici encore, il convient de ne pas majorer le poids des données purement statistiques. Celles-ci n'ont qu'une valeur indicative. Toutefois, le fait que nous sommes ici en présence d'un système sacrificiel et que, par ailleurs, la plupart des attestations proviennent de descriptions de rituels font que, plus que dans le cas des données isolées, ces indications quantitatives sont davantage susceptibles de refléter l'importance réelle. Celle-ci est signalée par le fait

---

<sup>31</sup> Pour la liste des attestations des différentes catégories de sacrifices, voir Zwickel (1994), pp. 346, 348–51, 353–4.

que l'holocauste est systématiquement mentionné en premier, et ce aussi bien dans la présentation des différentes catégories de sacrifices en Lev. i–v, vi–vii que dans les énumérations de sacrifices (voir Lev. vii 37, xxiii 37; Nb. vii 87–88, xv 3, xxix 39; Jos. xxii 23, 26–29). Cette place fondamentale est confirmée par l'emploi de l'expression "autel de l'holocauste", *mizbah hā'olāh* (Ex. xxx 28, xxxi 9, xxxv 16, xxxviii 1, xl 6, 10, 29; Lev. iv 7, 10, 18, 25, 30, 34; voir aussi *meqôm hā'olāh*, Lev. iv 29) pour désigner l'autel du parvis. En règle générale, l'holocauste est toujours associé à un autre sacrifice. Lorsqu'il est présenté à titre privé, comme sacrifice voué ou spontané, ou qu'il est offert dans le cadre du culte régulier, il est toujours accompagné d'une offrande végétale et d'une libation (Nb. xv 3–16). Et dans le cas où l'offrande d'un holocauste fait partie d'un rituel occasionnel, mais aussi à l'occasion des néoménies et des fêtes, il est toujours joint à un *hattā't*, qu'il précède ou qu'il suit, selon le type de rituel. Par contre, il n'est jamais directement associé à un sacrifice de communion, ni à un sacrifice de réparation. Ce n'est que dans le cas où il consiste en une colombe que l'holocauste est offert seul.

La deuxième catégorie de sacrifices, quantitativement, est l'*offrande végétale*, avec un total de quatre-vingt-dix-huit attestations de *minhāh*.<sup>32</sup> À ce total il convient d'ajouter une douzaine de références aux offrandes de pains, lesquelles ne sont expressément qualifiées de *minhāh* qu'en Lev. ii, vi 13–16 et vii 9. Cette deuxième place est également celle qu'occupe l'offrande végétale dans la présentation des sacrifices en Lev. i–v et vi–vii et dans les listes de sacrifices. Ce qui singularise l'offrande végétale est qu'à la différence de l'holocauste et des sacrifices de communion, elle est l'unique sacrifice au parfum lénifiant susceptible d'être offert seul, comme sacrifice à part entière, et que, par ailleurs, elle accompagne obligatoirement, sous la forme de farine imbibée d'huile, tous les holocaustes du culte régulier et tous les holocaustes et sacrifices de communion voués ou spontanés (Nb. xv 3–16). Les pains, quant à eux, accompagnent invariablement les sacrifices de communion des rituels de consécration (Ex. xxix 23 // Lev. viii 26) et de désécration (Nb. vi 19), ainsi que le sacrifice de louange (Lev. vii 12). Par contre, l'offrande végétale n'est jamais directement associée à un sacrifice d'absolution.

Les *sacrifices de communion*, toutes variétés confondues, sont mention-

<sup>32</sup> En Lev. xxiii 16; Nb. xxviii 26 *minhāh* est employé au sens générique.

nés quatre-vingt-dix-sept fois. Dans les listes de sacrifices, ils occupent toujours la dernière place, le cas échéant après l'holocauste (Nb. xv 3; Jos. xxii 26–28), l'holocauste et la *minḥāh* (Lev. xxiii 37; Nb. xxix 39; Jos. xxii 23, 29), les sacrifices d'absolution (Lev. vii 37; Nb. vii 87–88). Ici encore, ceci correspond à leur place dans l'ordre de présentation des sacrifices en Lev. i–v et vi–vii.

P désigne ces sacrifices par l'expression *zēbah šelāmîm*<sup>33</sup> et associe ainsi deux variétés de sacrifices de communion qui, précédemment, remplissaient des fonctions distinctes, à savoir le *zēbah*, sacrifice privé, et les *šelāmîm*, destinés aux sacrifices d'intérêt national. Par là-même il fait de tous les sacrifices de communion privés des sacrifices d'intérêt général. Ces deux variétés ne sont expressément distinguées qu'en Jos. xxii 27—au demeurant le seul texte de l'Ancien Testament à les mentionner côte à côte—, Nb. xv, où les *šelāmîm* constituent une forme du sacrifice de communion spontané dont la victime est une pièce de gros bétail (cf. v. 3 et v. 8) et Lev. xvii 5, où *zēbah šelāmîm* désigne plus précisément les sacrifices offerts à Yhwh (v. 5b), *zēbah*, par contre, les sacrifices idolâtres faits aux “démons” (v. 5a, 7). Mais, normalement, P n'emploie *zēbah* ou *šelāmîm* seuls que dans les deux cas suivants: pour abrégé la forme normale *zēbah šelāmîm* généralement utilisée dans le contexte (respectivement Lev. vii 16, 17, xix 6 et Lev. vi 5, vii 14, 33, ix 4, 22; Nb. vi 14, xxix 39) ou, associé à *ʿolāh*, pour désigner les deux formes habituelles du sacrifice animal (Lev. xvii 8, xxiii 37; Nb. xv 3, 5, 8; Jos. xxii 26, 28, 29).

P distingue plusieurs variétés de sacrifices de communion qu'il différencie, selon le cas, par des exigences qualitatives, la nature de l'accompagnement végétal, la répartition des parts entre les différents attributaires, les délais de consommation. Ce sont, par ordre d'importance décroissante, les *millu'îm*, exclusivement offerts dans le cadre du rituel de consécration des prêtres (Ex. xxix 22, 26, 27, 31, 34 // Lev. viii 22, 28, 29, 31; Lev. vii 37—dans la liste des sacrifices de Lev. vii 37 ils figurent avant le *zēbah šelāmîm*), le sacrifice de communion du rituel de désécration du nazir (Nb. vi 17, 19–20), le *zēbah tôdāh* (Lev. vii 12, xxii 29), également appelé *zēbah tôdat šelāmîm* (Lev. vii 13, 15), le sacrifice des premiers-nés (Lev. xxvii 26; Nb. xviii 17–18), le sacrifice voué, *nèdèr*, et le sacrifice spontané, *nedābāh* (Lev.

<sup>33</sup> Utilisée quarante et une fois par P, cette désignation n'est attestée ailleurs qu'en 1 Sam. x 8; 1 Rois viii 63; Prov. vii 14; 2 Chr. xxx 22, xxxiii 16.

vii 16, xxii 18, 21, 23, xxiii 38; Nb. xv 3, 8, xxix 39), ces deux derniers constituant la forme habituelle du sacrifice de communion. Comme l'holocauste, le sacrifice de communion est toujours accompagné d'une offrande végétale, sauf dans le cas où il s'agit d'un sacrifice de premiers-nés.

Reste la *libation* de vin, *nèsek*. Celle-ci n'est pas mentionnée en Lev. i-vii. Peut-être à cause de son rituel, lequel ne suppose aucune participation du sacrifiant et parce qu'à la différence de tous les autres sacrifices, aucune part n'en revient aux prêtres (mais cf. aussi infra p. 132). Attestée quarante fois, la libation n'est versée qu'en association à une offrande végétale, et uniquement là où celle-ci consiste en farine et huile.

P ne mentionne l'encens, pour ce qui est des offrandes faites sur l'autel du parvis, qu'en tant qu'adjuvant de la *minhāh* autonome de farine et d'huile (Lev. ii 1-2, vi 8) et de la *minhāh* des prémices (Lev. ii 15-16).

Les sacrifices d'absolution, qui dans les textes non-sacerdotaux étaient quasiment absents, occupent chez P une place particulièrement importante.

Le *ḥaṭṭā't*, *sacrifice pour "le péché"*, est nommé quatre-vingt-dix-neuf fois, soit plus que les sacrifices de communion et autant que la *minhāh* de farine et d'huile. De fait, dans les listes de sacrifices, il figure immédiatement après l'holocauste et la *minhāh*, et avant les sacrifices de communion (Lev. vii 37; Nb. vii 87-88). Contrairement aux sacrifices animaux au parfum lénifiant, il peut être offert indépendamment de tout autre sacrifice. Mais, en dehors des cas énumérés en Lev. iv 1-v 13, il apparaît toujours en association avec l'holocauste, dans le cadre de rituels de passage, qu'il s'agisse des rituels du culte régulier ou des rituels de consécration ou de restauration. Il n'est, par contre, jamais directement associé ni à une offrande végétale ni à un sacrifice de communion ou à un sacrifice de réparation.

Le *sacrifice de réparation* n'est cité que vingt-quatre fois, uniquement en Lev. v-vii, xiv, xix; Nb. vi et xviii. De même que le sacrifice des premiers-nés, il n'est jamais directement associé à un autre sacrifice, qu'il soit animal ou végétal.

On aura noté que les seules associations envisagées par P, parmi les sacrifices animaux, sont celles qui unissent des sacrifices des deux catégories, sacrifices au parfum lénifiant et sacrifices d'absolution. Ainsi, contrairement à ce que nous avons pu constater pour les textes non-sacerdotaux, l'holocauste est associé de manière privilégiée

au *ḥaṭṭāʾt*, mais ne l'est jamais directement à un sacrifice de communion. Comme nous le verrons, tout le système sacrificiel de P est construit sur cette bipolarité.

Chacune de ces différentes formes de sacrifices remplit une fonction propre. Mais cette particularité ne se répercute que faiblement sur les constructions qui servent à désigner l'acte de sacrifier. Sans doute, il arrive que P se serve d'un verbe plus spécifique. Ainsi P utilise-t-il, lui aussi, le verbe *ʿālāh hi* en relation avec l'holocauste, associé à une *minḥāh* (Ex. xl 29; Lev. xiv 20; Jos. xxii 23) et à une fumigation de parfum, *qetorèt* (Ex. xxx 9), à un *zèbaḥ* (Lev. xvii 8), généralement en relation avec un complément de lieu. Mais, sauf en Lev. xiv 20, ce verbe est uniquement employé là où le lieu du sacrifice est contesté. De même, il arrive à P d'employer le verbe *zābaḥ* à propos de l'offrande d'un sacrifice de communion (Lev. ix 4, xvii 5, 7, xix 5, xxii 29) ou encore, à propos d'une libation, le verbe *nāsak qal* ou *pi* (Ex. xxx 9; Nb. xxviii 7). Et en Lev. vi 19, ix 15, en relation avec un *ḥaṭṭāʾt*, il utilise le verbe *ḥāṭāʾ pi*. Mais d'une manière générale, en dehors de Lev. i–vii, P se sert indistinctement d'un même verbe, principalement les verbes *ʿāsāh* et *qārab hi*.

L'emploi de ce dernier verbe en relation avec le sacrifice semble être une création de P: en dehors des textes sacerdotaux, on ne trouve qu'une unique attestation de *qārab hi* dans ce sens, en Ag. ii 14. Ez. n'en fait que rarement usage (Ez. xliii 22–24, xliv 7, 15, 27, xlv 4), de même le Chroniste (Esd. vi 17 et vii 17, aram., viii 35; 1 Chr. xvi 1; 2 Chr. xxxv 12). P, au contraire, l'utilise avec une prédilection toute particulière, que ce soit pour la présentation de la matière sacrificielle au prêtre ou pour l'acte même de sacrifier, et ce, ainsi que nous l'avons noté, singulièrement pour les sacrifices au parfum lénifiant:<sup>34</sup> sur les cent cinquante-six emplois cultuels de *qārab hi* dénombrés par Gane—Milgrom, plus de cent quarante se trouvent dans la couche P. Cette prédilection de P pour *qārab hi* n'est pas fortuite. Elle lui permet, en effet, d'exprimer parfaitement, en un remarquable raccourci, sa conception du culte sacrificiel. En reprenant un verbe qui, dans ses emplois profanes, sert à exprimer la

<sup>34</sup> Sur ce verbe voir M.M. Bravmann, *Studies in Semitic Philology* (Leiden, 1977), pp. 465–77; R. Gane, J. Milgrom, “*qārab*”, *ThWAT* VII, 1993, col. 147–61 (voir 153–6). Gane, Milgrom précisent que dans le premier cas, *qārab hi* est construit avec la préposition *ʿēl*, dans le second, avec *lyhwh* (voir col. 154).

remise d'un tribut par le vassal à son suzerain, le sujet à son souverain (Jug. iii 17, 18; Mal. i 8; Ps. lxxii 10; cf. aussi Jug. v 25), P souligne que le sacrifice est fondamentalement une marque de révérencieuse soumission à Yhwh et un geste d'hommage. Ce dont témoigne aussi l'exigence d'accompagner tout holocauste et tout sacrifice de communion voué ou spontané d'une *minḥāh* (Nb. xv 2–16). Et, en même temps, le sens concret de *qārāb* au factitif lui permet aussi de signifier la distante proximité de Yhwh. Pour P, en effet, Yhwh ne réside pas au ciel, d'où il descendrait pour recevoir l'offrande qui lui est apportée, mais il réside au milieu d'Israël, il est présent dans la Tente de la Rencontre, autour de laquelle se regroupe son peuple. Le mouvement qui, dans les textes isolés, était un mouvement ascendant (de l'offrande sur l'autel)—descendant (de Yhwh vers l'autel) articulé autour de l'autel, se situe ici sur un plan horizontal. Significativement, alors qu'en 1 Rois xviii 38; 1 Chr. xxi 26; 2 Chr. vii 1, le feu qui consume l'offrande tombe du ciel, en Lev. ix 24, il sort, *yāṣā'*, de devant Yhwh. Mais cette présence n'en implique pas moins une distance. La relation avec Yhwh se fait nécessairement d'une manière médiate. Le fidèle n'apporte pas directement son offrande à Yhwh, mais il a besoin, pour ce faire, de la médiation du prêtre auprès duquel il la fait approcher; et le prêtre lui-même ne l'apporte pas à Yhwh, mais la fait approcher de lui en la faisant brûler sur l'autel.

### C. *Les sacrifices chez le Chroniste*

Malgré le très grand intérêt qu'il porte au Temple, le livre des Chroniques n'offre pas, contrairement à P, de présentation systématique du culte sacrificiel. Les indications relatives au sacrifice se trouvent rarement dans des textes prescriptifs: c'est dans l'organisation du sacerdoce et la liturgie que l'auteur des Chroniques entend innover, non dans la pratique des sacrifices. La majorité des renseignements sur le sacrifice apparaissent dans des textes narratifs, certains repris de Sam.—Rois, la plupart spécifiques au Chroniques, principalement dans ceux des textes qui se rapportent aux réformes culturelles d'Ezéchias et de Josias, savoir 2 Chr. xxix–xxxi et xxxv. À cela s'ajoutent les données originales des livres d'Esdras et de Néhémie. L'abondance des références sacrificielles et leur relative homogénéité font du Chroniste une source particulièrement précieuse qui permet

de connaître ce qu'est la pratique effective du sacrifice à l'époque perse, mais aussi de mettre en évidence les innovations par rapport à Sam.—Rois et de mesurer l'influence éventuelle de P.

Le sacrifice le plus souvent cité par le Chroniste est l'*holocauste*. Avec ses cinquante-deux occurrences, auxquelles il faut ajouter l'araméen *'alewāh*, en Esd. vi 9, il est, à lui seul, mentionné plus que toutes les autres catégories réunies. Il est cité neuf fois en Esd., une fois en Neh., quarante-trois fois dans le livre des Chroniques, dont trente-quatre fois dans des passages spécifiques, non seulement dans le cadre d'une narration, mais aussi dans des textes prescriptifs (Esd. vi 9; 1 Chr. xxiii 31; voir aussi Esd. vii 17), ce qui n'est le cas pour aucun autre sacrifice animal. Souvent mentionné seul, principalement dans ceux des textes qui portent sur le culte régulier (Esd. iii 2–6; 1 Chr. xxiii 31; 2 Chr. ii 3, viii 12 // 1 Rois ix 25; 2 Chr. xiii 11, xxiii 18, xxiv 14, xxix 7, xxx 15, xxxi 3), il occupe généralement, là où il est associé à d'autres catégories de sacrifices, la première place, précédant selon le cas l'offrande végétale (Esd. vi 9, vii 17; 1 Chr. xxi 23; 2 Chr. vii 7b // 1 Rois viii 64b), la libation (1 Chr. xxix 21) et/ou les sacrifices de communion (Esd. iii 6; 1 Chr. xvi 1, 2 // 2 Sam. vi 17, 18; 1 Chr. xxi 26, xxix 21; 2 Chr. vii 1, 7a // 1 Rois viii 64a; 2 Chr. xxix 32–33, 35, xxxi 2, xxxv 12–14), le *ḥaṭṭā't* (Esd. viii 35; 2 Chr. xxix 21–24) et même, en 2 Chr. xiii 11, l'offrande de parfums et les pains de proposition (mais cf. à l'inverse 1 Chr. xxiii 29–31; 2 Chr. ii 3, xxix 7). Ce n'est qu'en Neh. x 34 qu'il figure après un autre sacrifice du parvis, en l'occurrence la *minḥat ḥattāmîd* des prêtres. L'importance attribuée à l'holocauste se traduit également par le fait que l'autel du parvis est qualifié d'autel de l'holocauste, *mizbah ḥā'olāh* (1 Chr. vi 34, xvi 40, xxi 26, 29; 2 Chr. xxix 18) ou d'autel pour l'holocauste, *mizbéah le'olāh* (1 Chr. xxii 1) et que les instruments utilisés pour le sacrifice sont appelés *ma'aséh ḥā'olāh* (2 Chr. iv 6; cf. 2 Chr. xxiv 14). Au demeurant, *'olāh* peut recouvrir plusieurs catégories de sacrifices: holocaustes et *šelāmîm* (1 Chr. xxi 23, 24 // 2 Sam. xxiv 22, 24), holocaustes et *ḥaṭṭā't* (Esd. viii 35), holocaustes et offrandes végétales (1 Chr. xxi 26; 2 Chr. vii 7a // 1 Rois viii 64a), y compris le vin de la libation (Esd. vi 9).

Pour désigner le sacrifice d'un holocauste, le Chroniste utilise habituellement le verbe *'ālāh hi*, et ce non seulement dans les textes repris de Sam.—Rois, mais aussi dans les passages qui lui sont spécifiques, que l'holocauste soit offert seul (Esd. iii 2, 3, 6; 1 Chr. xvi 40, xxi

24, xxiii 31; 2 Chr. i 6, viii 12, xxiii 18, xxiv 14, xxix 7, 27, xxxv 16) ou accompagné de sacrifices de communion (1 Chr. xvi 2 // 2 Sam. vi 18; 1 Chr. xxi 26 // 2 Sam. xxiv 25; 1 Chr. xxix 21; 2 Chr. xxxv 14). Ce verbe peut d'ailleurs se suffire à lui-même (2 Chr. viii 13, xxix 21, 29). Mais on retrouve aussi les autres verbes utilisés dans les textes isolés. *Bô' hi* est employé en 2 Chr. xxx 15, *zəbaḥ*, en 1 Chr. xv 26 (désigné par sa matière comme un holocauste) // 2 Sam. vi 13 (là à propos d'un sacrifice de communion), *'āsāh*, en 2 Chr. vii 7a // 1 Rois viii 64a; Esd. iii 4–5; *qāṭar hi*, en 2 Chr. ii 3, xiii 11, dans les deux cas avec *qəṭorèt* et les pains de proposition comme autres compléments. Contrairement à P, le Chroniste n'emploie que rarement le verbe *qārab hi*: on le trouve en 1 Chr. xvi 1, à propos de l'offrande d'holocaustes et de *šēlāmūm* (là où le texte parallèle de 2 Sam. vi 17 a *'ālāh hi*, en Esd. vii 17 (aram.), à propos de l'offrande d'holocaustes accompagnés d'offrandes végétales et de libations, et, avec un *ḥaṭṭā't* associé à l'holocauste, en Esd. vi 17 (aram.), viii 35; 2 Chr. xxxv 12.

La deuxième catégorie de sacrifice, par ordre d'importance, est constituée par les *sacrifices de communion*, cités une vingtaine de fois. Le fait que le Chroniste utilise *zəbaḥ* à la fois comme désignation du sacrifice de communion et dans un sens générique, et que la distinction entre les deux n'est pas toujours aisée à faire, font qu'il est difficile d'en donner un décompte précis. Le Chroniste connaît trois variétés de sacrifices de communion. D'abord, la forme habituelle, qualifiée indistinctement de *zəbaḥ* (1 Chr. xxix 21; 2 Chr. vii 1, xxix 31 et sans doute Neh. xii 43; 2 Chr. vii 4, 5 // 1 Rois viii 62, 63), de *šēlāmūm* (1 Chr. xvi 1, 2 // 2 Sam. vi 17, 18; 1 Chr. xxi 26 // 2 Sam. xxiv 25; 2 Chr. xxxi 2), de *ḥēlbē ḥaššēlāmūm* (2 Chr. vii 7a // 1 Rois viii 64a; 2 Chr. xxix 35), de *ḥalābūm* (2 Chr. vii 7b // 1 Rois viii 64b; 2 Chr. xxxv 14) ou encore de *zəbaḥ šēlāmūm* (2 Chr. xxx 22, xxxiii 16). Ces sacrifices sont désignés en Neh. x 34 et 2 Chr. xxxv 13 par le terme *qodāšīm*. Ensuite le sacrifice de louange, *tôdāh*, clairement distingué de la forme courante du sacrifice de communion (2 Chr. xxix 31, xxxiii 16) et qui, comme le suggère sa place en 2 Chr. xxix 31b entre les *zəbāḥūm* et l'holocauste, semble en constituer une variété plus importante. Ces différentes variétés sont regroupées en 2 Chr. xxix 33 sous le terme de *qodāšīm*. À ces deux variétés s'ajoute le sacrifice pascal, *pəsaḥ* (2 Chr. xxx 15, xxxv 11, 13). Ces sacrifices, là où ils sont associés à un holocauste, sont toujours mentionnés à sa suite ou offerts après.



Comme pour l'holocauste, l'offrande d'un sacrifice de communion est exprimée par un verbe spécifique, en l'occurrence le verbe *zābah*, avec en complément la mention du sacrifice (Neh. xii 43; 2 Chr. vii 4, 5 // 1 Rois viii 62, 63; 2 Chr. xxx 22, ici au *pi*,<sup>35</sup> xxxiii 16), ou employé absolument (2 Chr. v 6, xv 11). Ce même verbe sert d'ailleurs aussi au Chroniste à désigner le culte sacrificiel en général (Esd. iv 2; Neh. iii 34; 1 Chr. xxi 28; 2 Chr. xi 16) et, avec en complément *zēbah* au sens générique (Esd. vi 3). Le Temple est désigné comme le lieu où l'on sacrifie des sacrifices, *'atar dī dābhîn dibhîn* (Esd. vi 3), la maison du sacrifice, *bēt zēbah* (2 Chr. vii 12). La signification de *zābah* est clairement indiquée en 2 Chr. xviii 2 où ce verbe est utilisé dans un sens profane et s'applique au festin que le roi Achab fait préparer à l'intention de son hôte royal. En 2 Chr. xxix 31, le Chroniste utilise *bō' hi*. Par contre, lorsque le même verbe sert à désigner l'offrande d'un holocauste et d'un sacrifice de communion le Chroniste utilise le verbe *'āsāh* (2 Chr. vii 7 // 1 Rois viii 64) et surtout le verbe *'ālāh hi* (1 Chr. xvi 2 // 2 Sam. vi 18; 1 Chr. xxi 26 // 2 Sam. xxiv 25, mais aussi 1 Chr. xxix 21; 2 Chr. xxxv 14).

Le Chroniste ne fait état qu'une dizaine de fois de l'*offrande végétale*. Celle-ci consiste soit en une *minhāh* de farine (Esd. vii 17, aram.; Neh. x 34, xiii 5, 9; 1 Chr. xxi 23, xxiii 29; 2 Chr. vii 7b // 1 Rois viii 64b<sup>36</sup> et, désignée par sa matière, Esd. vi 9; 1 Chr. ix 29), soit en pains (1 Chr. ix 31, xxiii 29), une distinction clairement faite dans ce dernier texte. Quasiment toutes ces références sont spécifiques au Chroniste—en 1 Chr. xxi 23, le Chroniste ajoute même une référence à l'offrande végétale au texte parallèle de 2 Sam. xxiv 22. Dans les listes de produits destinés au culte, la *minhāh* est associée à l'encens, *lebonāh*, en Neh. xiii 5, 9, précède le vin, l'huile d'onction, l'encens et les parfums en 1 Chr. ix 29, la libation de vin en Esd. vi 9, vii 17. Signe de l'importance que lui attribue le Chroniste, elle est mentionnée comme sacrifice du culte régulier, à la suite de l'holocauste, en Esd. vi 9, vii 17, mais avant tous les autres sacrifices, immédiatement après les pains de proposition, en Neh. x 34, comme

<sup>35</sup> De même en 2 Chr. v 6, et ce bien qu'en règle générale le Chroniste, comme d'ailleurs les autres auteurs de l'Ancien Testament, utilisent le *pi* pour désigner les sacrifices offerts sur les haut-lieux (2 Chr. xxviii 4 = 2 Rois xvi 4; en 2 Chr. xxxiii 17, par contre, *zābah* est vocalisé en *qal*) ou aux idoles (2 Chr. xxviii 23, xxxiii 22).

<sup>36</sup> En Esd. ix 4, 5; 1 Chr. xvi 29 // Ps. xcvi 8; 2 Chr. xxxii 23 *minhāh* est employé dans un sens générique.

*minḥat hattāmūd*—une référence à l'offrande quotidienne des prêtres (cf. Lev. vi 13–16)—et 1 Chr. xxiii 29–31. Elle apparaît aussi dans des rituels occasionnels, liée à l'holocauste (1 Chr. xxi 23), le cas échéant, avant les sacrifices de communion (2 Chr. vii 7b // 1 Rois viii 64b).

La *libation de vin*, *nèsek*, est mentionnée en Esd. vii 17 (aram. *nesak*); 1 Chr. xxix 21 et 2 Chr. xxix 35 et, par référence à sa matière, en Esd. vi 9; 1 Chr. ix 29, en association avec la *minḥāh* en Esd. et 1 Chr. ix 29, avec l'holocauste, dans les autres cas.

Le Chroniste ne cite que rarement les *sacrifices d'absolution*.

Il ne mentionne que six fois le *ḥattā't*: en Neh. x 34 (avec 2 Rois xii 17, la seule attestation de *ḥattā't* dans un sens sacrificiel au pluriel), en conclusion d'une liste de sacrifices du culte régulier, après les *godāšīm* et en relation expresse avec le *kappér*; et, dans le cadre de rituels de consécration et de réintégration, en Esd. vi 17 (aram. *ḥattāyā'*), viii 35; 2 Chr. xxix 21, 23, 24, où il est apporté à la suite d'holocaustes. Et il ne fait référence au *sacrifice de réparation*, ou à un rite apparenté, qu'en Esd. x 18–19, où le cas envisagé en Lev. xix 20–22 est étendu aux prêtres coupables d'avoir pris pour épouse une femme étrangère: ceux-ci, après l'avoir renvoyée, apportent, pour prix de leur culpabilité, un bœuf.

#### D. Le système sacrificiel d'Ez. xl–xlviii

La première partie du livre d'Ézéchiel, ch i–xxxix, ne fait que rarement référence au sacrifice et ce (mis à part Ez. xxxix 17–19 où *zēbah*, qui désigne ici un holocauste, est utilisé dans un sens métaphorique), uniquement pour critiquer l'usage idolâtre qu'en a fait Israël.<sup>37</sup> Ces sacrifices sont des sacrifices humains (Ez. xvi 20–21, 36, xx 26, 31, xxiii 37–39), des sacrifices de communion, *zēbah* (Ez. xx 28), des fumigations de parfum, *qetorèt* (Ez. viii 11, xvi 18, xxiii 41—dans ces deux derniers textes associées à l'huile—), des offrandes végétales de fleur de farine, d'huile et de miel (Ez. xvi 19) et des libations (Ez. xx 28). Le fait que toutes les références au culte sacrificiel

<sup>37</sup> À la différence de P, et à l'exception d'Ez. xx 41, où elle est employée métaphoriquement, Ez. n'utilise l'expression *rēaḥ nīḥoaḥ* qu'à propos des sacrifices idolâtres (Ez. vi 13, xvi 19, xx 28).

interviennent dans le cadre d'une polémique contre le culte idolâtre explique peut-être l'absence de l'holocauste dans cette première partie du livre d'Ezéchiel.

En Ez. xl–xlviii, par contre, les sacrifices sont présentés positivement dans le cadre d'une vaste vision du Temple futur que le prophète visite sous la conduite d'un "ange-mètreur". Cette visite s'interrompt sporadiquement pour faire place à des instructions données par l'ange au prophète. Celles-ci portent notamment sur le rituel de consécration de l'autel (Ez. xliii 18–27) et sur les sacrifices du culte régulier (Ez. xlv 13–xlv 15). C'est dans ces deux discours que se trouvent les deux tiers des informations relatives au sacrifice.

L'*holocauste* est, ici encore, le sacrifice le plus souvent cité, avec un total de dix-neuf attestations. Il est aussi le plus important. Premier terme du couple holocauste—sacrifice de communion (Ez. xl 42, xliii 27, xlv 11, xlv 12), l'holocauste figure également en tête dans les listes de sacrifices, avant les offrandes végétales (Ez. xlv 17a), le *ḥaṭṭā't* et le sacrifice de réparation (Ez. xl 39).<sup>38</sup> En Ez. xl 38–43, la description des installations sacrificielles commence par le lieu où l'on lave l'holocauste. Et en Ez. xliii 18, l'autel est présenté comme le lieu sur lequel on fait monter l'holocauste et contre lequel on asperge le sang. Le terme *ʿolāh* est d'ailleurs parfois utilisé dans un sens générique. En Ez. xlv 15, il recouvre l'holocauste et l'offrande végétale, en Ez. xl 39, 42a, l'holocauste et le sacrifice de communion, en Ez. xlv 17a, l'holocauste, le sacrifice de communion et le *ḥaṭṭā't*.

La *minḥāh*, citée quinze fois, est, quantitativement, le deuxième sacrifice. Elle est rangée, avec le *ḥaṭṭā't* et le sacrifice de réparation, dans la catégorie des sacrifices sacro-saints (Ez. xlii 13) et—à l'exception d'Ez. xlv 20 où les sacrifices sont cités par ordre d'importance croissante—est toujours citée en tête de liste (Ez. xlii 13, xlv 29). Toutes les autres attestations se trouvent en Ez. xlv 13–xlv 15, en étroite association avec l'holocauste. On ne trouve, par contre, aucune mention de l'offrande de pains.

La *libation* n'est nommée qu'une unique fois, en Ez. xlv 17a. Mais le sens de *nèsek* est ici tout à fait singulier puisque ce terme s'applique non à une libation indépendante de vin—lequel, au demeurant,

<sup>38</sup> En Ez. xlv 15, 17b, 25, où la séquence est différente, l'ordre des sacrifices suit, pour v. 15, l'ordre des prélèvements obligatoires (v. 13–15) et, pour v. 17b et 25, la séquence rituelle.

n'est jamais mentionné comme matière sacrificielle—, mais à l'huile (voir Ez. xlv 25) qui est versée (Ez. xlvi 14) sur la *minḥāh*. Le *nèšèk*, au sens où l'entend Ez. xl–xlviii, est donc en fait une partie constitutive de l'offrande végétale.

Ez. xl–xlviii mentionne neuf fois les *sacrifices de communion*, trois fois sous l'appellation *zēbah*, six fois, sous celle de *šelāmûm*, le plus souvent à la suite de l'holocauste. Les deux termes ne sont pas équivalents. *Zēbah* désigne principalement les sacrifices privés (Ez. xlv 11, xlv 24; mais voir Ez. xl 42). Par contre, *šelāmûm* est utilisé par prédilection soit pour les sacrifices de communion offerts dans le cadre du culte public et régulier (Ez. xlv 15, 17, xlv 2; mais voir Ez. xliii 27), soit pour le sacrifice de communion spontané du prince (Ez. xlvi 12). Aucune référence n'est faite à la *tôdāh*, sans doute parce que cette forme du sacrifice de communion n'intervient pas dans le culte public et régulier auquel seul s'intéresse Ez. xl–xlviii.

Une place importante revient aux *sacrifices d'absolution*. Le *ḥaṭṭā't* est cité quatorze fois, pratiquement autant que la *minḥāh*. Il est tantôt associé à l'holocauste (Ez. xl 39, xliii 22, xlv 23, tantôt sacrifice autonome (Ez. xliii 19, 21, xlv 27, xlv 19, 22). De son côté, le *sacrifice de réparation* est mentionné quatre fois, uniquement dans des listes, et, à l'exception d'Ez. xlvi 20, toujours après le *ḥaṭṭā't* (Ez. xl 39, xlii 13, xlv 29).

Quel que soit le type de sacrifice, Ez. désigne l'action de sacrifier parfois par le verbe *qārab hi* (Ez. xlv 27, à propos d'un *ḥaṭṭā't*, Ez. xlv 4, en relation avec l'holocauste du sabbat, mais également, en xlv 7, 15, pour définir la fonction spécifique des prêtres) mais le plus souvent, plus d'une quinzaine de fois, par le verbe *ʿāsāh*. Le verbe *ʿālāh hi*, par contre, n'est utilisé qu'en Ez. xliii, pour décrire la fonction de l'autel (v. 18), et avec l'holocauste offert dans le cadre du rituel de sa consécration (v. 24). Par contre, Ez. n'utilise jamais le verbe *zābah*, si ce n'est de manière métaphorique (Ez. xxxix 17, 19) et à propos de sacrifices idolâtres (Ez. xvi 20, xx 28).

### E. Conclusions

Une comparaison des quatre ensembles considérés fait apparaître un certain nombre de constantes et permet ainsi d'esquisser les contours de ce qui semble être le noyau commun aux différents systèmes sacrificiels.

Dans chacun de ces ensembles, le sacrifice se présente sous une double forme, soit animale, soit végétale. Cette dualité s'exprime notamment dans l'expression *zèbah ûminhāh* qui, occasionnellement, sert à désigner le culte sacrificiel en général. De ce fait, toute interprétation du sacrifice qui ne prendrait en compte que le seul sacrifice sanglant ne peut être considérée que comme artificielle car contraire aux données vétérotestamentaires. Le Yahwiste, l'Elohiste, Osée et le Deutéronome, qui semblent ne connaître qu'une forme du sacrifice exclusivement animale, font ainsi plutôt figure d'exception.

Dans aucun de ces ensembles on ne trouve le sacrifice animal sous une forme unique. Chacun d'entre eux connaît au moins deux catégories de sacrifices sanglants, savoir l'holocauste et le sacrifice de communion, tous deux ayant leurs caractéristiques propres. Le sacrifice le plus important est l'holocauste. Statistiquement le plus fréquent, il est aussi toujours cité en premier dans les listes de sacrifices. Les données des systèmes sacrificiels de P et d'Ez. xl–xlviii confirment parfaitement sur ce point les constatations plus empiriques faites sur la base des textes isolés et du Chroniste. Son unique variante, le *kālîl*, n'est attestée que trois fois et n'apparaît ni chez P ni en Ez. xl–xlviii ni chez le Chroniste. Le sacrifice de communion, quant à lui, est toujours cité en fin de liste. Et dans les rituels, il occupe systématiquement la dernière place. À l'inverse de l'holocauste, il est toujours pluriel. Chacun des ensembles considérés en connaît au moins deux variétés: le *zèbah* et les *šēlāmîm*, pour ce qui est d'Ez. xl–xlviii, le *zèbah*, les *šēlāmîm*, la *tôdāh* (et, dans le Deutéronome, le sacrifice pascal) et l'offrande des premiers-nés, dans les textes isolés, le *zèbah* (indifféremment désigné par *zèbah*, *zèbah šēlāmîm* ou *šēlāmîm*), la *tôdāh* et le sacrifice pascal, en ce qui concerne le Chroniste. P, pour sa part, n'en connaît pas moins d'une demi-douzaine de variétés. Cette flexibilité du sacrifice de communion permettra, au demeurant, de créer d'autres formes du sacrifice, telles que les *millū'im*, le *ḥatṭāṭ* ou encore le sacrifice de réparation. Chacune de ces formes du sacrifice de communion possède son identité propre et remplit une fonction spécifique.

Les offrandes végétales sont toujours constituées soit de farine, soit de pains. L'offrande de farine est la plus fréquemment mentionnée. Qualifiée de *minhāh*, elle semble associée de manière privilégiée à l'holocauste. L'offrande de pains, par contre, semble accompagner par prédilection les sacrifices de communion.

Toutes ces observations tendent à montrer qu'il existe bien un système sacrificiel israélite, aux caractéristiques clairement identifiables.

Ce système sacrificiel n'est pas un système figé, immuable. Des rites qui, à l'origine, ne sont pas sacrificiels, prennent ailleurs la forme d'un sacrifice, ainsi la pâque qui prend ce caractère dans le Deutéronome et chez le Chroniste, mais pas dans les autres systèmes sacrificiels. De nouveaux sacrifices sont créés, tels que le sacrifice de consécration et les sacrifices d'absolution, *ḥattā't* et sacrifice de réparation, qui ne sont pas de simples variantes du sacrifice de communion. D'autres, à l'inverse, disparaissent. Tel semble être le cas de la libation de vin, qui est absente en Ez. xl–xlviii. Les fonctions assignées à tel ou tel sacrifice changent. C'est ainsi que les *šelāmîm* qui remplissent une fonction bien déterminée dans les textes isolés et en Ez. xl–xlviii, perdent leur identité propre chez P et le Chroniste où ils ne sont plus qu'un autre nom donné au sacrifice de communion. L'importance des différents sacrifices peut, elle aussi, varier. Holocauste et sacrifices de communion, habituellement associés dans les textes isolés et qui le sont également chez le Chroniste et dans Ez. xl–xlviii, ne le sont jamais directement chez P qui, lui, privilégie l'association holocauste—*ḥattā't*. Une modification importante qui suggère une inflexion dans la fonction du culte sacrificiel. L'usage fait du *ḥattā't* est lui-même changeant. Significatif à cet égard est l'emploi de ce terme au pluriel en Neh. x 34, alors que partout ailleurs il l'est au singulier. Des formes anciennes de sacrifices peuvent voir leur importance majorée. Tel est notamment le cas de la libation qui, dans les textes isolés, n'apparaît qu'épisodiquement, le plus souvent en rapport avec le culte idolâtre, mais est associée systématiquement par P à tous les holocaustes et sacrifices de communion voués ou spontanés et à tous les holocaustes du culte régulier. L'exemple le plus remarquable est celui de l'offrande végétale. Rejetée par le Yahwiste et associée par lui au péché originel et au premier meurtre,<sup>39</sup> absente dans les traditions élohiste, deutéronomique et chez Osée, elle constitue ailleurs une marque d'hommage et de soumission, et prend chez P, et sans doute en partie chez le Chroniste, la toute première place parmi les sacrifices. Liée chez P, de même que la libation, à tous les sacrifices spontanés et à tous les sacrifices

<sup>39</sup> Voir Marx (1994), pp. 134–9.

du culte régulier, elle est également la seule forme de sacrifice à pouvoir être offerte de manière autonome

Il est tout à fait caractéristique que puissent coexister plusieurs systèmes sacrificiels différents, alors même que, tous se réclament d'une autorité divine. Les instructions relatives au culte sacrificiel données sous forme de vision pendant l'exil babylonien à Ezéchiel par un être céleste ne coïncident pas avec celles données au Sinaï par Yhwh à Moïse depuis la Tente de la Rencontre. Et ces instructions-là diffèrent elles-mêmes d'autres instructions plus anciennes également rapportées à la théophanie du Sinaï. Ainsi ni P ni Ez. xl–xlviii ne justifient-ils la présence dans leur système de catégories de sacrifices que le discours divin d'Ex. xx 22–26 n'avait guère envisagées, en l'occurrence les offrandes végétales, le *ḥaṭṭā't*, le sacrifice de réparation et les différentes formes du sacrifice de communion. Et Ez. xl–xlviii ne donne aucune explication à l'absence des libations, dont l'existence dans le culte à Yhwh est pourtant attestée antérieurement à l'exil et qui avaient fait l'objet d'instructions expresses chez P. Il y a plus. Malgré l'origine divine expressément revendiquée par P et Ez. xl–xlviii, aucun de ces deux systèmes ne s'imposera impérativement. L'influence du système d'Ez. semble être restée nulle. Du moins ne trouve-t-on à l'intérieur de l'Ancien Testament aucune référence sacrificielle à en porter la marque. Quant à P, si les traces de son influence sont patentes chez le Chroniste—ainsi en particulier pour la *minḥāh* des prêtres, la composition de l'offrande végétale, les différentes catégories de pains, la place de l'holocauste dans le culte régulier, la désignation de l'autel comme autel de l'holocauste—, le système auquel réfère le Chroniste est loin d'être un simple décalque de celui de P et présente bien des caractéristiques qui lui sont propres. Et ce, malgré son insistance à souligner la parfaite conformité avec les prescriptions de la Tora.<sup>40</sup>

On ne peut donc considérer le culte comme une donnée parfaitement invariable qui traverserait les siècles sans subir la moindre modification. Ce qui, au contraire, le caractérise est sa flexibilité. Même si les différents systèmes s'articulent tous autour d'un noyau commun, il convient de parler du système sacrificiel d'Israël au pluriel. Comme aussi les données théologiques, le culte a évolué, et ce

<sup>40</sup> Voir Japhet (1989), pp. 234–44.

de manière à intégrer les avancées de la réflexion théologique. L'interprétation des différents systèmes sacrificiels devra donc nécessairement tenir compte du contexte théologique dans lequel ces systèmes s'insèrent et dont le culte est l'expression.

Ainsi que l'indique l'emploi des termes génériques *zəbah* et *minḥāh* et du verbe *zābah*, le sacrifice est fondamentalement un repas offert à Yhwh en tant qu'invité de marque et un signe d'hommage, l'expression de la soumission déférente.

Toutefois, ces deux dimensions du sacrifice n'ont pas la même importance dans chacun des ensembles considérés. Tandis que dans les textes isolés et chez le Chroniste, l'aspect repas est clairement marqué à travers l'emploi fréquent du verbe *zābah*, chez P ainsi qu'en Ez. xl–xlviii cet aspect tend à passer à l'arrière-plan. P n'utilise que rarement ce verbe et privilégie, pour désigner l'offrande d'holocaustes, de sacrifices de communion et d'offrandes végétales, le verbe *qārab hi*. Pour P, le repas présenté à Yhwh est surtout un médiateur par le moyen duquel on peut s'approcher de Yhwh et assurer sa proximité. L'insistance sur cette fonction commune a conduit P à ne plus différencier au niveau des verbes utilisés le sacrifice d'un holocauste et celui d'un sacrifice de communion. La prééminence donnée aux offrandes végétales manifeste que pour P le sacrifice est fondamentalement une marque d'hommage. Quant à Ez., et si l'on excepte l'usage métaphorique (Ez. xxxix 17, 19; cf. aussi Ez. xxxiv 3), il n'emploie le verbe *zābah* qu'à propos des sacrifices idolâtres (Ez. xvi 20, xx 28) et utilise par prédilection le verbe *ʿāsāh* pour les sacrifices destinés à Yhwh. Même si ce verbe peut, lui aussi, désigner la préparation d'un repas (voir par ex. Gen. xviii 7–8, xxvii 4, 7, 9, 14; Jug. vi 19, xiii 15), il semble ici avoir un sens plus général et plus neutre et n'exprime plus la fonction du sacrifice. Ce sont les idoles, et non Yhwh, que le sacrifice nourrit (*ʿākal hi*, Ez. xvi 19, *l'ēkōl*, Ez. xvi 20).

Il est frappant de constater qu'à l'unique exception de Qoh. iv 17 l'Ancien Testament n'utilise jamais le verbe *nātan*, donner, en référence à un sacrifice offert à Yhwh, et ne le qualifie jamais de don. Significativement, les seuls emplois sacrificiels de ce verbe ou de son dérivé *mattānāh*, qui presque tous se trouvent dans la première partie du livre d'Ez., sont mis en relation avec des sacrifices idolâtres (Ez. vi 13, xvi 19, xx 28, 39) et, singulièrement, avec les sacrifices humains (Ez. xvi 21, 36, xx 26, 31). Et lorsque le prophète



Michée l'utilise, c'est pour condamner ceux qui envisagent d'offrir leur fils à Yhwh (Mi. vi 6–7). La conclusion s'impose: même si le sacrifice consiste effectivement en la remise d'un bien à Yhwh, le motif du don ne saurait être considéré comme le motif central du sacrifice israélite.

## CHAPITRE II

### LA MATIÈRE DU SACRIFICE

La liste de tout ce que les Israélites ont offert à Yhwh est fort longue. On y trouve, pêle-mêle, de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, des bijoux et autres pièces d'orfèvrerie, des objets en bronze ou en fer, des vêtements, du parfum (voir par ex. Nb. vii 84–86, xxxi 50–54; Jos. vi 19, 24; 1 Rois vii 51; Esd. ii 69; 1 Chr. xxix 2–8) et, plus prosaïquement, des chars à boeuf (Nb. vii 3), des animaux purs (Lev. xxvii 9–10), des fruits, des produits de l'agriculture, du bois (Lev. ii 12; Nb. xviii 11–13; Neh. x 35–40, xiii 31)—autant de biens que P qualifie de *qorbān*—, et même des animaux impurs (Lev. xxvii 11–13) et des propriétés immobilières ou foncières (Lev. xxvii 14–25). Mais si tout cela peut effectivement faire l'objet d'un don ou, pour certaines de ces prestations, être requis par Yhwh de la part des Israélites, tous ces biens sont-ils pour autant sacrificiables?

La question n'est pas simplement formelle. Faire l'inventaire de ce qui est sacrificiable, autrement dit, de ce qui peut être offert à Dieu sur l'autel, n'est pas seulement une démarche descriptive destinée simplement à l'établissement d'un catalogue. Car en dressant le catalogue, et en le comparant avec la liste de tout ce qui est susceptible d'être apporté à Yhwh, on précisera aussi ce que sont les caractéristiques distinctives du sacrifice par rapport aux autres prestations en nature. Puisque, ainsi que l'indique l'absence à son propos du verbe *nātan*, le sacrifice n'est pas seulement un don fait à la divinité, quelle est donc la spécificité de ce type de prestation?

Pour faire l'inventaire des matières sacrificiables nous partirons de la liste des produits mis en relation avec les différents types de sacrifices et noterons, par ailleurs, si certains d'entre eux sont rattachés de manière privilégiée à un type précis. Comme pour le chapitre précédent, nous commencerons par répertorier les données recueillies au hasard des narrations, oracles, prières, ce qui nous permettra de nous faire une idée de la pratique effective, avant d'aborder les textes programmatiques de P et d'Ez. xl–xlvi.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sur la matière sacrificielle, voir F. Blome, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*

A. *Les données isolées*

Selon J, la matière des tout premiers sacrifices est tout naturellement corrélative à l'activité des sacrifiants. Caïn, qui est agriculteur, offre spontanément à Yhwh un sacrifice végétal, formé de produits de la terre, *mipperî hā'adāmāh*, dont il vient vraisemblablement de faire la récolte (Gen. iv 3). Abel, qui est éleveur, offre tout aussi spontanément des premiers-nés de son troupeau de petit bétail, *mibbekorôt šo'nô*, J soulignant discrètement au passage que ces animaux sont bien la propriété d'Abel, *šo'nô*, et insistant surtout sur leur qualité: ce ne sont pas tous, mais seulement les meilleurs des premiers-nés, *mēḥēlbēhēn*, qu'Abel apporte en tribut d'hommage, *minḥāh*, à Yhwh (Gen. iv 4), le féminin pouvant laisser entendre que ces premiers-nés sont des femelles.

Le premier sacrifice offert au sortir de l'arche par Noé, l'ancêtre de l'humanité postdiluvienne, est, comme celui d'Abel, exclusivement animal. Il s'inscrit toutefois dans une autre logique et sa composition est, de ce fait, différente. En effet, il s'agit cette fois-ci, non d'un sacrifice de premiers-nés, mais d'un holocauste, lequel est constitué à partir de l'ensemble des espèces pures, *behēmāh*—dont, selon J, Noé, sur instruction de Yhwh, avait emmené avec lui sept paires de chaque (Gen. vii 2–3)—et oiseaux, *ʿōp* (Gen. viii 20). Le catalogue des victimes sacrificielles est ici manifestement plus étendu que pour le sacrifice d'Abel, car même si on ne peut préjuger de la nomenclature exacte des animaux purs, il est clair qu'elle s'étend au-delà des seuls animaux d'élevage puisqu'en font partie les oiseaux. Mais dans l'un et l'autre cas, les seuls animaux sacrifiés sont ceux qui peuvent servir de matière à un repas.

---

(Roma, 1934); Rendtorff (1967), pp. 115–8, 148–9, 161–2, 179–82, 228–30. Voir aussi W. Herrmann, "Götterspeise und Göttertrank in Ugarit und Israel", *ZA* 72 (1960), pp. 205–16. Pour les animaux, voir plus précisément Péter-Contesse, R. "Quels animaux Israël offrait-il en sacrifice? Etude de lexicographie hébraïque", in Schenker (1992), pp. 67–77, pour les offrandes végétales, Marx (1994), pp. 29–69. Ainsi que le montre le tableau comparatif établi par P. Riede (in Janowski, B., Neumann-Gorsolke U., Gleßner U., ed., *Gefährten und Feinde des Menschen*, Neukirchen-Vluyn, 1993, pp. 361–76: voir aussi bibliographie raisonnée pp. 336–60) il n'est pas toujours aisé de dire quel animal précis est désigné par le terme hébreu. Mais voir Riede, P. "Tiernamen", *NBL* III. Düsseldorf, Zürich, 2001, col. 873–4 et liste A–H. Voir aussi E. Firmage, "Zoology (Fauna)", *ABD* VI, 1992, pp. 1109–1167. On trouvera dans Cardellini (2001) des tableaux indiquant, pour chaque type de sacrifice, quels animaux ont été offerts.

La liste des victimes sacrificables par Israël se situe entre ces deux extrêmes. Dans un discours qui, de par le cadre dans lequel il est situé, peut être considéré à juste titre comme étiologique du sacrifice israélite, Ex. xx 22–26,<sup>2</sup> Yhwh indique clairement quelle doit en être la matière: du menu, *šo'n*, et du gros bétail, *bāqār*, v. 24, qu'Israël prendra sur ses troupeaux. Ce sont ces deux mêmes catégories de victimes qu'Israël entendait emmener avec lui pour les sacrifices qu'il envisageait d'offrir dans le désert (Ex. x 9; cf. v. 26). *Šo'n* et *bāqār*, mais aussi, dans un ordre d'importance décroissante, *šôr* et *šêh* (respectivement Os. v 6 et Deut. xvii 1; Es. lxvi 3) pourront ainsi servir de désignation pour la matière sacrificielle. S'il arrive que l'on élargisse la liste et que l'on évoque les animaux en général, *ḥāyāh*, *behémôt* (Es. xl 16; Ps. l 10–11), c'est uniquement dans le cadre d'une controverse, afin de souligner l'incommensurabilité de Yhwh et, par voie de conséquence, le caractère dérisoire des offrandes que l'on peut lui faire.

Menu et gros bétail peuvent indifféremment servir à un holocauste ou à un sacrifice de communion (Ex. xx 24).<sup>3</sup> L'examen des narrations et surtout des oracles polémiques, parce qu'ils énoncent l'usage ordinaire, permet toutefois de préciser la coutume qui semble prévaloir au choix des victimes.

La victime habituelle pour l'holocauste a dû être une pièce de petit bétail. On le voit notamment dans ce récit de Gen. xxii où Abraham se propose d'offrir un holocauste à Dieu, sans pourtant emmener avec lui, au grand étonnement de son fils, la pièce de menu bétail, *šêh*, normalement requise à cet effet (Gen. xxii 7, 8). Le fait que, plus tard, Dieu mette à sa disposition, pour ce faire, plus précisément un bélier, *'ayil*, v. 13, donne à penser qu'il s'agit là de la victime généralement utilisée pour un holocauste, ce que tendent aussi à indiquer Es. i 11, lx 7 où bélier et holocauste sont spécifiquement associés. Le bélier est également cité comme matière de l'holocauste en Mi. vi 7 et Ps. lxvi 15. D'autres espèces servent aussi à un holocauste: Ps. lxvi 15a mentionne les moutons gras, *mēḥûm*, et Jug. vi 19 et xiii 19, les chevreaux, *gedî 'izzûm*, au deme-

<sup>2</sup> Voir Marx (1997), pp. 209–13.

<sup>3</sup> De là, d'ailleurs, dans certains cas, la difficulté, en l'absence d'autres indications, de préciser à quel type de sacrifice les victimes citées sont destinées. Ainsi notamment 1 Sam. x 3; Es. i 11.

rant les deux seuls cas où des caprins sont expressément cités. Ces pièces de petit bétail ne servent pas seulement pour les holocaustes privés, mais peuvent aussi être offerts pour tout Israël, comme on voit le faire Samuel qui, pressé par le peuple d'intercéder auprès de Yhwh alors que les Philistins s'apprêtent à l'attaquer, offre en holocauste un agneau de lait, *teléh hālāb* (1 Sam. vii 9). À l'époque postexilique, la pièce de menu bétail semble être la matière habituelle de l'holocauste, comme en témoignent Es. xliii 23 (*šēh*), lx 7 (*so'n*).

Mais on peut aussi apporter du gros bétail en holocauste à Yhwh. Ce type de victime semble, toutefois, réservé à des sacrifices exceptionnels faits par des personnalités qui sortent du commun: celui qu'offre Gédéon, sur instruction expresse de Yhwh qui en fixe aussi la victime—un taureau, *par haššôr*, âgé de sept ans—,<sup>4</sup> et par lequel Gédéon va substituer un sanctuaire yahviste au sanctuaire de Baal (Jug. vi 25, 26, 28); celui que prépare Élie, dans le cadre d'une ordalie, au sommet du Carmel, afin de démontrer que c'est Yhwh et non Baal, qui est Dieu, en se servant pour ce faire d'un taureau, *par* (1 Rois xviii 23, 33; cf. aussi v. 25–26); les holocaustes et *šēlāmîm* offerts au pied du Sinaï pour sceller l'alliance conclue par Yhwh avec Israël (Ex. xxiv 5) et par le roi David, pour mettre fin à la peste qui ravageait le pays (2 Sam. xxiv 22, 24), constitués respectivement par des taureaux, *parîm*, du *bāqār*. Le seul exemple d'un holocauste de ce type présenté par un individu ordinaire est celui d'Anne qui, au moment où elle sèvre Samuel et le consacre à Yhwh, offre un taureau de trois ans, *par mešulāš* (1 Sam. i 24–25).<sup>5</sup> Les

<sup>4</sup> Pour les problèmes textuels, voir D. Barthélemy, *CTAT. t. 1* (Fribourg, Göttingen, 1982), pp. 91–4. Voir aussi sur ce passage J. Emerton, "The 'Second Bull' in Judges 6:25–28", in M. Haran (ed.), *H.L. Ginzberg Volume. EI 14*, Jerusalem, 1978, pp. 52\*–55\*; D. Rudman, "The Second Bull in Judges 6:25–28", *JNWSL* 26/1 (2000), pp. 97–103 (qui voit en *par haššênî* une glose inspirée de Lev. iv 21 et Nb. viii 8, laquelle soulignerait la fonction expiatoire du sacrifice). Pour les désignations du gros bétail voir plus particulièrement R. Péter "פר et שור", note de lexicographie hébraïque", *VT* 25 (1975), pp. 486–96; K. Koenen "«...denn wie der Mensch jedes Tier nennt, so soll es heißen» (Gen 2,19). Zur Bezeichnung von Rindern im AT", *Bib* 75 (1994), pp. 539–46. Selon Koenen, *par* désignerait le taureau en tant que matière du sacrifice, *šôr*, le taureau comme richesse économique.

<sup>5</sup> Ainsi 4 Q Sam<sup>a</sup>, LXX, voir aussi Barthélemy (1982), pp. 141–142, ce qui s'accorde avec le fait qu'il n'est plus question que d'un seul taureau au v. 25. Le texte actuel résulte peut-être d'une correction faite à partir de Nb. xv 8–9 pour accorder le nombre de taureaux à la quantité de l'offrande végétale. Mais cf. R. Ratner "Three Bulls or One?: A Reappraisal of 1 Samuel 1,24", *Bib* 68 (1987), pp. 98–102, qui estime que *par*, au v. 25, est un collectif. Sur la matière du sacrifice

taureaux représentent le maximum de ce que l'on peut offrir à Yhwh (voir Os. xiv 3; Ps. l 9, 13, li 21; cf. Ps. lxxix 32). Prophètes et psalmistes ont clairement senti le risque que les fidèles pensent que, plus la matière sacrificielle est importante et précieuse, et plus l'effet sur Yhwh est grand, et ils ne mentionnent ces sacrifices que pour les censurer ou pour promouvoir leur remplacement par la prière ou l'éthique sociale. Tout à fait représentatif à cet égard est Mi. vi 6–7 qui critique ceux qui espèrent obtenir de la sorte les faveurs de Yhwh et envisagent de lui offrir des taurillons d'un an, *'aglîm benê šānāh*, et même leur premier-né. Ces critiques témoignent de ce que l'aspect don a été communément considéré comme l'élément central du sacrifice. Mais elles montrent aussi que pour les prophètes et les psalmistes ce n'est pas là la dimension centrale.

Victimes de gros et de menu bétail semblent rarement associées pour un holocauste. L'AT n'en donne d'ailleurs que deux exemples, tous deux dans des contextes très particuliers: consistant, dans l'un et l'autre cas, en sept taureaux et en sept béliers, ce type de sacrifice est requis en Nb. xxiii 1–2, 4, 14, 29–30 par Balaam du roi de Moab, Balaq, dans le cadre d'un rituel divinatoire, et en Job xlii 8, par Yhwh de la part des amis de Job, comme rite d'absolution.

On aura noté que dans tous ces textes, l'animal offert en holocauste est un mâle. L'AT ne connaît en fait qu'un seul cas d'holocauste constitué de victimes femelles, celui offert par les habitants de Beth Shemesh, au retour de l'Arche, après sa capture par les Philistins (1 Sam. vi 14). Mais, ici aussi, il s'agit d'un holocauste très particulier, dont la matière, deux vaches, *pārôt*, et le combustible, le bois, proviennent de l'attelage et du chariot sur lesquels les Philistins avaient posé l'Arche et qui, comme le rite pratiqué en Job xlii, a pour fonction une levée de sanctions.<sup>6</sup>

Pour les sacrifices de communion sont privilégiées les associations de victimes et, parmi celles-ci, les animaux gras (cf. déjà Gen. iv 4)—les meilleurs—: les veaux à l'engrais, *merî* (1 Rois i 9, 19, 25; Es. i 11; Ez. xxxix 18, ici à côté des taureaux, *pārîm*; Am. v 22), les boucs,

---

comme reflet des conditions économiques de la région dans laquelle vit Anne, voir C. Meyers "An Ethnoarchaeological Analysis of Hannah's Sacrifice", in D.P. Wright, D.N. Freedman, A. Hurvitz, (ed.), *Pomegranates and Golden Bells* (Winona Lake, 1995), pp. 77–91.

<sup>6</sup> Voir A. Marx "Sacrifice de réparation et rites de levée de sanction", *ZAW* 100 (1988), pp. 183–98.

*‘attûd* (Ps. 1 9, 13, lxvi 15; sans doute aussi Es. i 11) et, associés à ces derniers en Deut. xxxii 14; Es. xxxiv 6; Ez. xxxix 18 (cf. aussi Jer. li 40), les bœliers, *’ayil*, et *kar*.<sup>7</sup> Mais toutes les catégories de bétail, *šôr* ou *šêh*, peuvent servir au sacrifice de communion (cf. Deut. xviii 3). D’ailleurs, tous les premiers-nés mâles du troupeau devront être offerts en sacrifice de communion (Ex. xiii 12, 15, xxxiv 19; Deut. xii 6, 17, xiv 23, xv 19–20; voir aussi Ex. xxii 29). Et selon Deut. xvi 2, gros et menu bétail, *šo’n ubāqār*, peuvent être utilisés pour le sacrifice pascal.

Dans la pratique, le choix des victimes a principalement dû être déterminé par le nombre et la qualité des invités au repas sacrificiel. La pièce de petit bétail, dont la chair peut nourrir une vingtaine de personnes, a dû être la matière habituelle des sacrifices de communion réunissant une famille.<sup>8</sup> Mais lorsque Samuel se rend à Bethléhem sous prétexte d’y offrir un sacrifice pour les anciens du village, il emmène avec lui une génisse, *‘ēglat bāqār* (1 Sam. xvi 2). De même que pour le repas préparé par Elisée pour les habitants de son village (ici avec une paire de boeufs, *bāqār*, 1 Rois xix 21), le nombre d’invités pourrait être de quelques dizaines (cf. 1 Sam. ix 22). Des pièces de gros bétail servent aussi aux *šēlāmîm* offerts dans le cadre du rituel de conclusion d’alliance en Ex. xxiv 5 et pour mettre fin à la peste qui frappait Israël (2 Sam. xxiv 22, 24). Lorsque ce sont des rois qui sacrifient, la prodigalité et la diversité des victimes sont de rigueur. Quand Balaq accueille Balaam (Nb. xxii 40), quand Saül fête sa victoire sur les Amalécites (1 Sam. xv 14–15, 21), ils sacrifient du gros et du menu bétail. Quand Adoniah invite ses partisans, il leur offre gros et menu bétail en grand nombre, et notamment des veaux à l’engrais, *merî* (1 Rois i 9, 19, 25). À l’occasion de la translation de l’arche David sacrifie tous les sept pas des bovins, *šôr ūmerî* (2 Sam. vi 13). Salomon, lors du transfert de l’arche au Temple, en offre une quantité innombrable (1 Rois viii 5), et pour célébrer la dédicace du Temple, le nombre de victimes sacrificielles se monte, selon le narrateur, à vingt deux mille bovins et cent vingt mille pièces de petit bétail (1 Rois viii 63).

<sup>7</sup> Ainsi que l’indiquent 1 Sam. xv 9; Am. vi 4, parmi le petit bétail, le *kar*, sans doute le jeune bœlier, est réputé comme donnant la meilleure viande.

<sup>8</sup> Cf. Ex. xii 3 (P) qui indique qu’une pièce de menu bétail sert au repas pascal d’un *bêt ’āb*.

Pas plus que pour l'holocauste, on ne nous donne de règles concernant le sexe des victimes. Le fait que Samuel, sur instruction expresse de Yhwh, utilise une génisse pour le sacrifice qu'il compte faire à Bethléhem donne à penser qu'aussi bien des mâles que des femelles peuvent servir au sacrifice de communion.

Même si, comme le montre Gen. xxii 13 ou encore 1 Rois xix 21, on peut prendre ce qu'on a sous la main, l'usage a dû être, comme l'indique 1 Sam. xv 15 (voir aussi v. 9), de prélever les meilleurs animaux, *mêléb*, ceux qui donnent la meilleure viande. Le Deutéronome codifiera, négativement, les règles en la matière en excluant expressément les animaux présentant un défaut, *mûm*, ou atteints d'un mal, *rāʿ*, quelconque (Deut. xvii 1), et en particulier, ainsi qu'il le précise à propos des premiers-nés, ceux qui boitent, *pis-séah*, ou sont aveugles, *ʿiwvēr* (Deut. xv 21). De telles victimes peuvent servir à un repas profane (Deut. xv 21–22), mais les sacrifier à Yhwh serait une abomination (Deut. xvii 1). Cette exigence de qualité se retrouve chez Malachie qui condamne la désinvolture de ceux qui offrent à Yhwh des animaux présentant une tare, *māšhāt* (Mal. i 14), et plus précisément, ceux qui sont boiteux et malades, *hôleh* (Mal. i 8, 13), et même des animaux dérobés (Mal. i 13). Pour Malachie, le sacrifice est fondamentalement l'expression de la déférence, une marque d'hommage, une *minhāh*, ce qui exclut que l'on puisse lui apporter des victimes qui ne seraient pas parfaites et qui ne seraient pas la propriété du sacrifiant. Seul ce qu'il y a de meilleur est digne de Dieu.

Les matières végétales, à l'inverse des matières animales, ne sont que rarement indiquées dans ce groupe de textes, et, à de rares exceptions près (Gen. iv 3; Mi. vi 7), uniquement là où elles sont associées à un sacrifice animal. Pour plusieurs courants théologiques, le *perî hā'adāmāh* qu'offrait Caïn porte, en effet, en lui la malédiction de la terre<sup>9</sup> et est, de plus, associé au premier meurtre. Les rares cas où l'on précise la nature des offrandes végétales montrent qu'en règle générale celles-ci sont à base de céréales et qu'elles se présentent sous la forme de farine ou de pains, à quoi s'ajoute parfois aussi du vin (ainsi 1 Sam. i 24; Os. ix 4; cf. Deut. xxxii 14; Es. lxvi 3), dont l'usage cultuel est également attesté en Deut. xiv 26;

<sup>9</sup> Voir Gen. iii 17. Sur le sacrifice de Caïn, voir A. Marx "L'épreuve des sacrifices (Gn 4, 1–16)", *Le Monde de la Bible* 105 (juillet-août 1997), pp. 12–6.



Jug. ix 13 et Am. ii 8. C'est ainsi que les trois pèlerins rencontrés par Saül se rendent au sanctuaire portant des chevreaux, des miches de pains, *kikkār lèhèm* et une outre de vin (1 Sam. x 3). Dans le cas du sacrifice apporté par Gédéon, l'offrande végétale consiste plus précisément en des pains azymes, *maṣṣāh*, faits à partir d'un épha de farine, *qèmah* (Jug. vi 19, 20). Ainsi que le laisse entendre Ex. xxiii 18 // xxxiv 25, qui interdit d'offrir des pains levés, *hāmēs*, avec des sacrifices de communion, les pains, azymes, ont dû généralement être associés à des sacrifices de communion (voir aussi Am. iv 5).<sup>10</sup> Par contre, à en croire 1 Sam. i 24, l'offrande de farine accompagnerait plutôt les holocaustes. L'huile, *šēmèn*, n'est citée comme matière sacrificielle qu'en Mi. vi 7.

Il se pourrait également qu'on ait offert du miel. Le réflexe de quelques uns des membres de la délégation de Sichem, Silo et Samarie de révéler leurs cachettes de blé, d'orge, d'huile et de miel au moment où celle-ci se rend à Jérusalem pour y offrir une *minhāh* (Jer. xli 5–8)—une liste de produits quasi identique à la liste des matières sacrificielles d'Ez. xvi 19—pourrait bien indiquer, en effet, que ce sont là les matières de leur *minhāh*.

### B. La matière du sacrifice selon P

Chez P, aussi, la matière du sacrifice est soit animale, soit végétale. P dresse la liste de ce qui est sacrificable avec une précision scrupuleuse, normalisant par ailleurs une terminologie jusque là assez foisonnante.

Les victimes animales appartiennent principalement, mais non exclusivement, au gros et au menu bétail, ces deux catégories étant indifféremment désignées, et toujours dans l'ordre d'importance décroissante, par le couple *bāqār—šo'n* (Lev. i 2, iii 1 et 6, xxii 21; Nb. xv 3), *šôr—šèh* (Lev. xxii 23, 28, xxvii 26). La victime habituelle du gros bétail est le taureau, *par bèn bāqār*, plus rarement le taurrillon, *égèl* (uniquement Lev. ix 2, 3, 8), jamais la vache.<sup>11</sup> Parmi le

<sup>10</sup> Si tel était le cas, le sacrifice envisagé en 1 Sam. x 3 serait un sacrifice de communion.

<sup>11</sup> Le seul rituel pour lequel P prescrit une vache est celui effectué pour la préparation de l'eau lustrale. Mais, pratiqué en dehors du camp, ce rituel, même s'il s'y apparente, n'a pas de caractère sacrificiel. Voir A. Marx "L'impureté selon P. Une lecture théologique", *Bib.* 82 (2001), p. 379 n. 22.

menu bétail, P distingue entre ovins, *kèšèb*, et caprins, *‘éz* (Lev. i 10, iii 7 et 12, vii 23, xvii 3, xxii 19, 27; Nb. xv 11, xviii 17). Aux premiers appartiennent le bélier, *’ayil*—que P met à part en prescrivant un accompagnement végétal double par rapport aux autres ovins (Nb. xv 6–7)—, l’agneau, *kèbès*, et plus rarement l’agnelle, *kibśāh* (uniquement Lev. xiv 10; Nb. vi 14) ou *kisbāh* (uniquement Lev. v 6),<sup>12</sup> aux seconds, le bouc, *śé’îr ‘izzîm* (*‘attûd*, uniquement en Nb. vii 17 et *passim*) et la chèvre, *śé’îrat ‘izzîm*. Nb. xv 11 indique clairement l’ordre d’importance attribué à ces victimes: d’abord les bovins, puis les béliers, puis les autres ovins, enfin les caprins. À ces catégories P ajoute les colombes, tourterelles, *tôr*, ou pigeons, *bèn yônāh*. Leur modicité même manifeste à l’évidence que, pour P, l’effet du sacrifice sur Yhwh, qui est identique quelle qu’en soit la victime, n’est pas fonction de l’importance de la matière sacrificielle.

Les victimes destinées à l’holocauste doivent nécessairement être des mâles (Lev. i 3, 10, xxii 18–19), celles offertes en sacrifice de communion pouvant, par contre, être mâles ou femelles (Lev. iii 1, 6). Elles doivent être parfaites, *tāmîm*, comme cela est inlassablement répété, et donc ne comporter aucun défaut, *mûm* (Lev. xxii 20, 21, 25), aucune tare, *māshāt* (Lev. xxii 25). P autorise toutefois pour les sacrifices de communion spontanés (mais non pour la *tôdāh* et le sacrifice voué) l’offrande de victimes aux membres hypertrophiés, *śārûa’*, ou atrophiés, *qālûṭ* (Lev. xxii 23).<sup>13</sup> Cette même exigence de perfection s’applique aux animaux destinés à un *ḥaṭṭā’t* ou à un sacrifice de réparation (Lev. iv 3, 23, 28, 32, v 15, 18, 25). Lev. xxii 27–28 précise par ailleurs que l’âge minimum des victimes sacrificielles est de huit jours (cf. de même Ex. xxii 29) et qu’on ne doit pas offrir le même jour la mère et son petit.

Si pour un holocauste ou un sacrifice de communion voués ou spontanés le fidèle peut librement choisir entre ces différentes catégories de victimes, il n’en va pas de même dans le cas de sacrifices

<sup>12</sup> Les ovins se distinguent, au plan sacrificiel, des caprins en ce que leur queue grasse est également offerte à Yhwh (Lev. iii 9, vii 3, viii 25 // Ex. xxix 22; Lev. ix 19). Pour ce qui est des agneaux et des agnelles, P spécifie de manière quasi systématique qu’ils sont âgés d’un an, *bèn śānāh*. Il s’agit donc plus précisément de ce que l’on appelle des agneaux antenais, autrement dit, âgés de dix à dix-huit mois.

<sup>13</sup> Sont, par contre, strictement interdits les animaux mutilés. La liste des tares qui rendent un animal impropre au sacrifice est méticuleusement dressée en Lev. xxii 22, 24: cécité, fractures, maladies de peau, mutilations des organes reproducteurs.

prescrits par Yhwh. Le système élaboré par P pour ces derniers est fort complexe et constitue une véritable syntaxe, aux règles savantes et pas toujours aisées à déchiffrer, où le choix de la matière sacrificielle s'opère non pas tant en fonction du destinataire que du genre de sacrifice, du type de rituel, du sacrifiant, où les victimes prescrites ne sont pas seulement des offrandes, mais où le jeu sur la nature de la victime, son sexe, les quantités, l'association à d'autres victimes a valeur de code. Une revue des circonstances dans lesquelles ces victimes sont sacrifiées permet, toutefois, de faire un certain nombre d'observations.

Le taureau sert aussi bien aux holocaustes, aux sacrifices de communion qu'au *ḥaṭṭāʾt*, mais jamais aux sacrifices de réparation. Il est par excellence la matière des sacrifices offerts par les prêtres et lévites, et par la communauté. Dans le cadre du culte régulier il est prescrit, conjointement avec des ovins, pour les holocaustes de la néoménie (Nb. xxviii 11), pour l'holocauste supplémentaire de la néoménie du septième mois (Nb. xxix 2) et pour les holocaustes offerts pendant la fête de *maṣṣôt* (Nb. xxviii 19), au *yôm habbikkûrîm* (Lev. xxiii 18 et Nb. xxviii 27), à *sukkôt* (Nb. xxix 13 et *passim*), ainsi qu'au *yôm hakkippurîm*, le dixième jour du septième mois (Nb. xxix 8). Il est étroitement associé aux rituels de consécration. Il est requis pour le *ḥaṭṭāʾt* du rituel de consécration des prêtres et de l'autel (Ex. xxix 1, 10–14, 36 // Lev. viii 2, 14–17), pour celui du grand prêtre, au huitième jour de ce rituel (Lev. ix 2),<sup>14</sup> et pour l'holocauste et le sacrifice de communion que devra offrir ce même jour le peuple (Lev. ix 3, 4), pour l'holocauste et le *ḥaṭṭāʾt* du rituel d'investiture des lévites (Nb. viii 8). Ce sont aussi des taureaux que, avec d'autres victimes, les douze princes offriront spontanément en holocauste (Nb. vii 15 et *passim*) et en sacrifices de communion (Nb. vii 17 et *passim*) à l'occasion de la dédicace de l'autel. Le taureau intervient également dans les rituels d'absolution d'importance nationale. Au *yôm hakkippurîm*, il sert au *ḥaṭṭāʾt* du grand prêtre (Lev. xvi 3) et est requis de la communauté pour l'holocauste, en cas de non-respect d'un commandement (Nb. xv 24). Il l'est également, mais ici comme unique sacrifice, pour le *ḥaṭṭāʾt* du grand prêtre (Lev. iv 3)

<sup>14</sup> Le taureau est ici remplacé par un taurillon, *égèl*, conformément à un principe selon lequel, lorsque deux *ḥaṭṭāʾt* se suivent, la matière du second est inférieure à celle du premier. Voir aussi Lev. ix 2 et 3, xvi 3 et 5.

et de la communauté (Lev. iv 14), en cas de manquements accidentels à des interdits divins.

Le bœlier, comme aussi le taureau, sert aux holocaustes et aux sacrifices de communion. Par contre, à l'inverse du taureau, il n'est jamais utilisé pour un *ḥattā't*. Il forme la matière habituelle du sacrifice de réparation (Lev. v 15, 18, 25, xix 21; Nb. v 8), du moins dans ceux des cas où seul ce sacrifice est exigé. Pour les sacrifices du culte régulier, le bœlier est systématiquement associé au taureau et constitue avec lui la matière des holocaustes des néoménies (Nb. xxviii 11, xxix 2), du dixième jour du septième mois (Nb. xxix 8) et des fêtes (respectivement Nb. xxviii 19; Lev. xxiii 18 et Nb. xxviii 27; Nb. xxix 13 et *passim*). Il est associé de manière particulièrement étroite aux rituels de consécration. Il est prescrit, dans le cadre du rituel de consécration des prêtres, à la fois pour l'holocauste (Ex. xxix 1, 15–18 // Lev. viii 2, 18–21) et pour le sacrifice de consécration (Ex. xxix 1, 19–25 // Lev. viii 2, 22–29). Au huitième jour du rituel, il sert de matière à l'holocauste du grand prêtre (Lev. ix 2) et, associé au taureau, au sacrifice de communion de la communauté (Lev. ix 4). À la dédicace de l'autel, il est apporté par les princes, conjointement avec les taureaux, pour servir aux holocaustes (Nb. vii 15 et *passim*) et aux sacrifices de communion (Nb. vii 17 et *passim*). Il forme la matière du sacrifice de communion du rituel de désécration du nazir (Nb. vi 14). Le bœlier sert également aux holocaustes du grand prêtre et du peuple qui concluent le rituel du *yôm hakkippurîm* (Lev. xvi 3, 5).

L'agneau est destiné aux mêmes catégories de sacrifices que le bœlier: holocaustes, sacrifices de communion et sacrifices de réparation, mais ici seulement dans le cas où ce dernier est offert conjointement avec d'autres catégories de sacrifices. L'agneau est la victime par excellence des sacrifices du culte régulier qu'il traverse comme un fil rouge. Offert quotidiennement, matin et soir, en holocauste à Yhwh (Ex. xxix 38–39 // Nb. xxviii 3–4), il est aussi la matière de l'holocauste supplémentaire du sabbat (Nb. xxviii 9) et de celui offert lors de la présentation de la première gerbe (Lev. xxiii 12). Il fait partie, avec les taureaux et les bœliers, des holocaustes spécifiques aux néoménies (Nb. xxviii 11, xxix 2), au dixième jour du septième mois (Nb. xxix 8) et aux fêtes (Nb. xxviii 19; Lev. xxiii 18 et Nb. xxviii 27; Nb. xxix 13 et *passim*). Il est également la victime de l'unique sacrifice de communion du culte régulier, qui est apporté au *yôm habbikkûrîm* (Lev. xxiii 19). Parmi les rituels occasionnels, l'agneau

intervient principalement dans les rituels de réintégration. Il est utilisé pour l'holocauste que doivent offrir la parturiente (Lev. xii 6) et le nazir au terme de son naziréat (Nb. vi 14), pour l'holocauste (Lev. xiv 10) et le sacrifice de réparation (Lev. xiv 10, 21) requis du lépreux guéri, pour le sacrifice de réparation exigé du nazir qui s'est trouvé en contact accidentel avec un cadavre (Nb. vi 12). Conjointement avec un taurillon, il est aussi la matière de l'holocauste du peuple, au huitième jour du rituel de consécration des prêtres (Lev. ix 3) et fait partie des victimes que les princes apportent en holocauste (Nb. vii 15 et *passim*) et en sacrifice de communion (Nb. vii 17 et *passim*) lors de la dédicace de l'autel.

À l'inverse de l'agneau, l'agnelle est uniquement utilisée pour le *ḥaṭṭā't* d'un Israélite ordinaire, et seulement dans les cas suivants: pour obtenir l'absolution d'un manquement (Lev. iv 32, v 6) et dans le cadre des rituels de réintégration d'un lépreux guéri (Lev. xiv 10) et d'un nazir arrivé à la fin de son naziréat (Nb. vi 14).

Les caprins sont exclusivement destinés au *ḥaṭṭā't*. Seul le 'attûd fait exception, qui figure dans la liste des victimes destinées aux sacrifices de communion offerts par les princes pour la dédicace de l'autel (Nb. vii 17 et *passim*).

Le bouc est la matière de l'ensemble des *ḥaṭṭā't* du culte régulier. Il est prescrit aux néoménies (Nb. xxviii 15, xxix 5), au *yôm hakkippurîm* (Nb. xxix 11) et aux fêtes (Nb. xxviii 22; Lev. xxiii 19 et Nb. xxviii 30; Nb. xxix 16 et *passim*). Il est aussi la victime du *ḥaṭṭā't* des princes, au moment de la dédicace de l'autel (Nb. vii 16 et *passim*). Il est exigé du prince, suite à un manquement par inconscience ou inadvertance (Lev. iv 23), mais doit aussi être apporté par la communauté en cas de non-observation, dans les mêmes conditions, d'un commandement (Nb. xv 24). Il se substitue au taureau, en vertu du principe de dégradation des victimes, pour le *ḥaṭṭā't* du peuple dans le rituel effectué au *yôm hakkippurîm* (Lev. xvi 5) et pour celui du huitième jour de la consécration des prêtres (Lev. ix 3; voir aussi Lev. x 16).<sup>15</sup> Au demeurant, il sert aussi de vecteur pour envoyer à Azazel, au Jour de l'absolution, les péchés et impuretés d'Israël (Lev. xvi 10).

<sup>15</sup> Du fait que Lev. viii-x se présente comme une narration, l'épisode rapporté au ch. x ne peut se rapporter qu'au *ḥaṭṭā't* du peuple de Lev. ix.

La chèvre, quant à elle, intervient principalement comme alternative à l'agnelle, pour les manquements commis par un simple israélite (Lev. iv 28, v 6). Elle est aussi exigée de lui en Nb. xv 27, en cas de non-observation par inadvertance d'un commandement.

Les colombes sont presque toujours utilisées par paire, l'une servant à un *ḥaṭṭā't*, l'autre, à un holocauste. L'offrande de colombes est requise pour permettre la réintégration, après leur guérison, de celui ou de celle qui était atteint d'une maladie sexuelle (Lev. xv 14, 29). Jointe à un sacrifice de réparation, elle fait partie du rituel exigé d'un nazir qui s'est accidentellement trouvé en contact avec un cadavre (Nb. vi 10). Elle constitue la matière du *ḥaṭṭā't* que doit offrir la parturiente à l'issue de sa période d'impureté (Lev. xii 6), celle-ci pouvant également remplacer par une colombe, en cas de nécessité, l'agneau destiné à l'holocauste (Lev. xii 8). Les colombes peuvent aussi se substituer, en cas d'indigence, aux deux pièces de menu bétail normalement utilisées pour le rituel de réintégration du lépreux guéri (Lev. xiv 22). De même, l'offrande de deux colombes peut remplacer la victime de petit bétail que doit offrir en *ḥaṭṭā't* l'Israélite qui aurait enfreint l'une des règles énumérées en Lev. v 1-4 (Lev. v 7).

Les principes généraux qui président au choix des victimes ne sont, somme toute, guère différents de la pratique que révèle l'étude des données isolées. Dans la majorité des cas, ce sont, ici aussi, les victimes mâles qui sont privilégiées. Celles-ci sont exigées pour un holocauste ou pour un sacrifice de réparation. Les bovins, toujours des mâles, servent exclusivement aux sacrifices de la communauté et, à l'intérieur de celle-ci, plus particulièrement aux sacrifices offerts par prêtres ou lévites. Le menu bétail, par contre, est essentiellement la matière des sacrifices apportés par un individu, qu'il s'agisse du prince ou d'un simple israélite, ces victimes étant, lorsqu'elles sont destinées au *ḥaṭṭā't*, prises dans les catégories les moins importantes: des ovins femelles ou des caprins, mâles ou femelles, et même des colombes.

Ce qui pourtant fait véritablement l'originalité de P est l'importance qu'il attribue aux offrandes végétales. Alors que dans les textes isolés celles-ci n'étaient attestées que sous deux formes, comme farine et comme pains, chez P on ne trouve pas moins de quinze variétés, toutes à base de céréales et toutes, à deux exceptions près, accompagnées d'huile d'olive.

Les variétés de base sont longuement décrites en Lev. ii. P distin-

gue trois formes d'offrandes végétales, qu'il classe selon leur mode de préparation.

Le premier type d'offrande végétale est la *minḥāh* de farine, faite de fleur de farine, *solèt*,<sup>16</sup> sur laquelle le sacrifiant devra verser, *yāšaḡ*, de l'huile, *šēmèn*, d'olive (Lev. ii 1). Ainsi que l'indique Lev. vi 7–11, où seule cette forme d'offrande végétale est présentée, il s'agit là de la *minḥāh* par excellence. La matière de l'offrande végétale résulte ici d'une simple transformation mécanique, laquelle s'exerce séparément sur les produits utilisés—les grains sont moulus, les olives sont pressées—, et cette offrande est apportée à Yhwh à l'état cru.

Le deuxième type d'offrande végétale est l'offrande de pains. P distingue, selon leur mode de cuisson, trois catégories de pains, tous à base de fleur de farine et d'huile d'olive: 1) les pains cuits au four, *ma'apéh tannûr* (Lev. ii 4; voir aussi Lev vii 9), qui eux-mêmes se décomposent en deux variétés, les pains couronnes, *hallāh*, faits de farine dans laquelle on a incorporé, *bālāl*, l'huile, et les galettes, *rāqîḡ*, que l'on a enduites, *māšaḡ*, d'huile à l'issue de la cuisson 2) les pains cuits sur la plaque, *ʿal hammahabat*, préparés comme les pains couronnes, mais rompus, après cuisson, en morceaux, *pātôt pittîm*, sur lesquels on verse, *yāšaḡ*, ensuite de l'huile (Lev. ii 5–6; voir aussi Lev. vii 9) 3) les pains faits à la poêle, *marḥèšêt* (Lev. ii 7; voir aussi Lev. vii 9).<sup>17</sup> Tous ces pains doivent être azymes, *maššôt* (Lev. ii 4, 5). La matière de l'offrande végétale est ici directement consommable. À la transformation mécanique, séparée, des deux produits constitutifs s'ajoute une transformation chimique conjointe, par cuisson.

Le troisième type d'offrande végétale est l'offrande des prémices, *minḥat bikkûrîm* (Lev. ii 14–15). Celle-ci est constituée de grains, *karmèl*, provenant de jeunes épis, *ʿābîb*, qui ont été grillés au feu, *qālûy bā'êš*, puis concassés, *gèrès*, sur lesquels on a ensuite mis, *nātan*, de l'huile. Il s'agit donc d'une offrande faite à partir des premiers produits de la nouvelle récolte—d'où son nom—, et non d'une offrande

<sup>16</sup> Sur cette qualité de farine voir Rendtorff (1985 ss), pp. 90–5. La farine utilisée est vraisemblablement de la farine de blé, *ḥittāh* (Ex. xxix 2; voir, *a contrario*, Nb. v 15).

<sup>17</sup> Sur le pain et sa fabrication voir G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, t. 4, *Brot, Öl und Wein* (Gütersloh, 1935), pp. 1–152; M. Währen, *Brot und Gebäck im Leben und Glauben des Alten Orient* (Bern, 1967); W. Dommershausen, "loehom", *ThWAT* IV, 1984, col. 538–47.

de prémices. Cette dernière, que P désigne par le terme *re'sšūt*, ne “monte pas sur l'autel”, comme le précise expressément le v. 12, et ne constitue donc jamais la matière d'un sacrifice.

Toutes ces offrandes doivent être salées (Lev. ii 13). Sur le premier et le troisième type d'offrande, le fidèle devra déposer, *nātan/sîm*, de l'encens, *lebonāh* (Lev. ii 1, 15). Celui-ci ne fait toutefois pas partie de la matière sacrificielle. Sa combustion dégageant de la fumée—ce qui n'est pas le cas de la combustion du mélange de farine et d'huile et des grains grillés concassés—il a pour fonction de matérialiser et de représenter la transmission de la matière sacrificielle à Yhwh.<sup>18</sup>

Ces différentes formes de *minhāh* constituent des sacrifices de plein droit. Elles sont destinées à être apportées à Yhwh de manière autonome, comme sacrifice spontané, au même titre que les holocaustes ou les sacrifices de communion. Le fidèle qui souhaite les offrir peut librement choisir parmi ces différentes formes et en déterminer les quantités.

À partir des deux premiers types d'offrandes végétales, P a élaboré un certain nombre de variétés supplémentaires aux fonctions bien spécifiques.

Une première variété, qui se rattache à la *minhāh* de farine, est l'offrande de farine et d'huile qui doit obligatoirement accompagner tous les holocaustes du culte régulier et tous les holocaustes (sauf les holocaustes de colombes) et sacrifices de communion ordinaires, voués ou spontanés. Cette *minhāh*, par contre, n'est jamais associée à un *ḥaṭṭā't* ni à un sacrifice de réparation. La composition de cette *minhāh* est identique à celle décrite en Lev. ii 1: de la farine et de l'huile. Mais ces deux produits sont ici combinés de manière différente, l'huile, au lieu d'être simplement versée sur la farine, y étant incorporée, *bālal*, l'offrande se présentant ainsi sous une forme où elle est prête à faire l'objet d'une élaboration culinaire. De plus, et contrairement à la *minhāh* de référence, les quantités respectives de farine et d'huile sont rigoureusement fixées, qu'il s'agisse d'un sacrifice du

---

<sup>18</sup> Voir aussi Nielsen (1986), p. 76. Par contre, selon M. Haran, “The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual”, *VT* 10 (1960), pp. 113–29, et Zwickel (1990), p. 342, l'encens a pour fonction de faire en sorte que la combustion de cette offrande ait une odeur agréable. Selon J. Milgrom (1991), pp. 180–1, il sert à distinguer ce type de *minhāh* de celle qui accompagne un sacrifice animal.



culte régulier ou d'un sacrifice privé, et ce uniquement en fonction de la nature de la victime animale: trois dixièmes d'épha de fleur de farine et un demi hin d'huile, plus la même quantité de vin, pour un bovin (Nb. xv 8–10), deux dixièmes d'épha de fleur de farine et un tiers de hin d'huile et de vin, pour un bœuf (Nb. xv 6–7), un dixième d'épha de fleur de farine et un quart de hin d'huile et de vin, pour les autres ovins (Nb. xv 4–5). Cette variété ne peut jamais faire l'objet d'une offrande autonome. Elle est toujours offerte conjointement avec un sacrifice animal.

Cette variété d'offrande végétale va elle-même servir à P à inventer d'autres variétés, et ce en modifiant, selon le cas, les quantités ou la qualité.

Une modification des proportions permet à P de créer deux variétés destinées, l'une, à accompagner l'holocauste d'agneau du jour de la présentation de la première gerbe, l'autre, celui du rituel de réintégration du lépreux guéri. Dans le premier cas, la quantité de farine est doublée par rapport à la normale, et fixée à deux dixièmes d'épha (Lev. xxiii 13). Dans le second cas, la quantité de farine est fixée en fonction du nombre d'ovins requis, indépendamment du type de sacrifice auquel ils sont destinés, à savoir à trois dixièmes d'épha, là où sont sacrifiés trois ovins, l'un pour le sacrifice de réparation, l'autre pour le *ḥaṭṭā't*, le troisième pour l'holocauste (Lev xiv 10), mais à un dixième d'épha, là où seul est exigé l'agneau pour le sacrifice de réparation (Lev. xiv 21). Ce cas est d'autant plus remarquable que c'est le seul où l'on voit une offrande végétale associée à un *ḥaṭṭā'āt* et à un sacrifice de réparation.

Une modification, cette fois-ci de la qualité de l'offrande, permet à P la création d'une variété supplémentaire: la *minḥāh* du sacrifice quotidien. Celle-ci se distingue des offrandes végétales habituelles en ce que l'huile utilisée est de l'huile vierge, *šēmèn kātīt*, obtenue, non par pressurage, mais par concassage des olives (Ex. xxix 40 // Nb. xxviii 5).<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Sur cette technique, voir Dalman (1935), pp. 238–40. À la suite de Stager, on en rapprochera le *šmn rḥš*, l'huile "lavée", raffinée, des ostraca de Samarie, une huile particulièrement pure, L.E. Stager, "The Finest Olive Oil in Samaria", *JSS* 28 (1983), pp. 241–5; mais cf. R. Frankel, *Wine and Oil Production in Antiquity in Israel and Other Mediterranean Countries* (Sheffield, 1999), p. 186, qui distingue les deux. Sur ces qualités d'huile voir aussi Dalman (1935), pp. 235–6; A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques. t. 1. Les ostraca* (Paris, 1977), pp. 46–7.

Les deux autres variétés développées par P à partir de la *minḥāh* de farine de Lev. ii, sont, comme celle-là, des offrandes autonomes. Elles en sont clairement distinguées, non seulement parce que leur quantité est déterminée et fixée uniment à un dixième d'épha de farine (Lev. v 11; Nb. v 11) mais aussi, comme cela est expressément relevé, en ce qu'elles ne comportent pas d'huile et qu'on n'y ajoute pas non plus d'encens (Lev. v 11; Nb. v 15). La première de ces offrandes peut servir, en cas d'extrême indigence, à remplacer l'agneau ou l'agneau prescrit pour le *ḥaṭṭā't* destiné à l'absolution des manquements énumérés en Lev. v 1-4, lorsque le coupable ne dispose même pas des deux colombes qu'il aurait pu leur substituer (Lev. v 11). La seconde, la *minḥāt qenā'ot*, offrande de jalousie (Nb. v 15, 18, 25), appelée aussi *minḥāt zikkārôn* (Nb. v 15, 18), est destinée à l'ordalie prescrite dans le cas où un mari soupçonne sa femme d'adultère. Elle se distingue de la précédente en ce que la farine utilisée est une farine ordinaire, *qemaḥ*, faite non de blé, mais d'orge, *śe'orāh* (Nb. v 15).

Les deux premières formes de la *minḥāh* de pains ont, elle aussi, été à l'origine de nouvelles variétés.

Deux de ces variétés sont des pains cuits au four destinés à accompagner, à côté des pains couronnes et galettes habituels, les sacrifices de communion extraordinaires, à savoir la *tôdāh*, sacrifice de louange, la forme la plus sainte du sacrifice de communion privé, et les *millū'im*, qui servent à la consécration des prêtres. Pour les premiers, P a prescrit d'apporter en sus des pains couronnes levés, *ḥallot lèḥem ḥamés* (Lev. vii 13) dont la farine, avant d'être mélangée à l'huile, a été préalablement délayée, *murbekêt*, dans de l'eau (Lev. vii 12). Ces pains levés—qui, de ce fait, ne peuvent être consumés sur l'autel (voir Lev. ii 11-12)—sont attribués au prêtre officiant et au sacrifiant (Lev. vii 14). Aux seconds, P a adjoint des pains azymes faits à l'eau, qualifiés tantôt simplement de *lèḥem maṣṣôt*, pains azymes (Ex. xxix 2), tantôt de *kikkar lèḥem*, miches de pain (Ex. xxix 23) et tantôt de *ḥallat maṣṣāh*, pains couronnes azymes (Lev. viii 26). Dans l'un et l'autre cas, les quantités sont laissées à la libre appréciation du sacrifiant.

La troisième variété de pains est une autre forme de pain fait sur la plaque, qui sert exclusivement au sacrifice quotidien des prêtres. La quantité de farine à utiliser est fixée à un dixième d'épha (Lev. vi 13). Comme les pains de ce type, ces pains sont faits à l'huile, mais ils sont, en plus, délayés, *murbekêt*, dans l'huile après leur cuis-

son, puis pliés (Lev. vi 14).<sup>20</sup> Ces pains doivent être intégralement brûlés sur l'autel par le grand prêtre en personne (Lev. vi 15), moitié le matin, moitié le soir (Lev. vi 13).

On ne peut manquer d'être frappé par l'inventivité de P et son souci de créer un maximum de variétés d'offrandes végétales. Et ce à partir de seulement deux produits de base, en jouant sur les différents modes d'utilisation des céréales (grains grillés et concassés, farine, pains), les différents modes de combinaison de la farine avec l'huile (versée sur la farine ou mélangée à la farine), les différents modes de fabrication du pain (au four, sur la plaque, à la poêle), leurs différentes formes (pains couronnes, galettes, miches) et les différentes manières dont l'huile leur est appliquée (en les enduisant ou en la versant sur les morceaux de pains ou en les y délayant), sur la nature des céréales (blé ou orge), les qualités de farine (fleur de farine ou farine ordinaire) et d'huile (huile vierge ou huile de pressurage), les quantités (libres ou fixées). Et ceci, à la fois en vue d'offrir au sacrifiant un choix de pas moins de six formes d'offrandes végétales autonomes possibles, mais aussi afin de différencier clairement les multiples fonctions assignées à l'offrande végétale.

Lorsque l'on fait le décompte des formes de sacrifices que l'Israélite peut offrir de sa propre initiative à son Dieu, on arrive, compte tenu des différentes catégories de sacrifices, de la diversité des matières et des multiples combinaisons possibles, à un total qui avoisine la quarantaine. C'est assez dire l'importance que P attache à la possibilité pour tout Israélite, quelle que soit sa fortune, d'apporter des sacrifices.

### C. *Les matières sacrificielles d'après le Chroniste*

Bovins, *bāqār*, et menu bétail, *šo'n*, constituent, chez le Chroniste également, la matière du sacrifice animal et peuvent servir aussi bien à un holocauste qu'à un sacrifice de communion. De ce fait, leur destination exacte ne peut pas toujours être précisée: en 1 Chr. xxi 23 // 2 Sam. xxiv 22, les bovins sont mis en relation avec l'holocauste, mais la suite montre qu'ils servent également aux *šelāmîm* (1 Chr. xxi 26 // 2 Sam. xxiv 25); en 2 Chr. xv 11, dans le cadre

<sup>20</sup> Sur ces pains, voir J.H. van Leeuwen, "The Meaning of *tupîn* in Lev. 6, 14", *ZAW* 100 (1988), pp. 268-9. Voir aussi Cardellini (2001), p. 215.

d'un rituel de renouvellement d'alliance, il est question d'un sacrifice de sept cents bovins et de sept mille pièces de menu bétail, lequel comprend vraisemblablement, comme en Ex. xxiv 5, les deux formes de sacrifices; et en 2 Chr. xxxv 7–9, le Chroniste précise le type et la quantité des victimes mises à la disposition du peuple par le roi Josias et les grands pour la pâque—en tout trente-sept mille pièces de petit bétail (ovins, *kèbès*, et caprins, *benê 'izzîm*) et trois mille huit cents de gros bétail—, la suite laissant entendre que ces victimes sont utilisées à la fois pour les holocaustes et les sacrifices de communion (2 Chr. xxxv 11–14).

Le degré de précision avec lequel le Chroniste présente la matière n'est pas le même selon qu'il s'agit d'un holocauste ou d'un sacrifice de communion. Dans le cas d'un holocauste, le Chroniste indique généralement, dans les passages qui lui sont propres, la nature des victimes sacrifiées. Par contre, ce type d'indication n'est jamais donné pour un sacrifice de communion. Deux passages sont tout à fait significatifs à cet égard. En 1 Chr. xxix 21, le Chroniste rapporte qu'à l'occasion de l'intronisation de Salomon l'assemblée offre des holocaustes et des sacrifices de communion, mais il n'en précise la matière que pour l'holocauste, se contentant, à propos du sacrifice de communion, d'insister sur le nombre de victimes. Il en va de même pour les sacrifices apportés par l'assemblée après la reconsécration du Temple, sous le règne d'Ezéchias, où le Chroniste détaille uniquement la nature et la quantité des victimes utilisées pour l'holocauste, ne précisant, pour les sacrifices de communion, que le nombre respectif de victimes de gros et de menu bétail (2 Chr. xxix 31–33). Ce traitement différencié est révélateur de l'importance respective que le Chroniste attribue à ces deux formes de sacrifices.

Pour l'holocauste sont utilisés des taureaux, *par*, des béliers, *'ayil*, et des agneaux, *kèbès* (aram. respectivement: *tôr*, *dekar*, *'immar*). Associées, s'agissant des holocaustes du culte régulier (Esd. vi 9, vii 17) et des rituels occasionnels (Esd. vi 17, viii 35; 2 Chr. xxix 21), ces trois catégories de victimes servent également aux holocaustes ordinaires apportés par les Israélites (1 Chr. xxix 21; 2 Chr. xxix 32). Taureaux et béliers sont aussi offerts en holocauste par les lévites lors de la translation de l'arche à la Cité de David (1 Chr. xv 26).<sup>21</sup> La men-

<sup>21</sup> Le Chroniste—la chose est suffisamment exceptionnelle pour être notée—modifie sur ce point le texte parallèle de 2 Sam. vi 13 où le sacrifice consiste en bovins et en veaux gras. Cette modification, à la fois pour ce qui est de la nature

tion conjointe de ces deux mêmes catégories de victimes en 2 Chr. xiii 9—il y est question d'un taureau et de sept béliers apportés par ceux du royaume du Nord qui souhaitent être consacrés, *malle' yad*, comme prêtres—donne à penser que celles-ci pourraient être plus précisément destinées à un holocauste.

Dans le cas de sacrifices de communion, le Chroniste se contente de dire qu'ils consistent en gros et menu bétail (2 Chr. v 6 // 1 Rois viii 5; 2 Chr. vii 5 // 1 Rois viii 63; 2 Chr. xxix 33, xxx 24). Mais il insiste toujours sur la grande quantité de victimes (2 Chr. v 6 // 1 Rois viii 5), qu'il précise le plus souvent: vingt-deux mille pièces de gros bétail et cent vingt mille pièces de petit bétail, lors de la consécration du Temple (2 Chr. vii 5 // 1 Rois viii 63), six cents bovins et trois mille pièces de petit bétail, lors de la reconsécration du Temple sous le règne d'Ezéchias (2 Chr. xxix 33), deux mille taureaux et dix sept mille pièces de petit bétail, offerts par Ezéchias et les princes pour les sacrifices de communion des sept jours supplémentaires de la fête des Mazzot (2 Chr. xxx 24–25). Chiffres que l'on comparera à ceux donnés pour les holocaustes: mille taureaux et autant de béliers et d'agneaux, pour les holocaustes offerts à l'occasion de l'intronisation de Salomon (1 Chr. xxix 21), soixante dix bovins, cent béliers et deux cents agneaux pour ceux offerts lors de la reconsécration du Temple (2 Chr. xxix 32), soit une quantité dix fois moindre que pour les sacrifices de communion. Une disproportion qui s'explique par le fait que les sacrifices de communion servent de matière à un repas festif. Ce que le Chroniste relèvera, c'est donc davantage l'importante quantité de victimes offertes exclusivement à Dieu.

Le Chroniste indique systématiquement la matière du *hattā't*. La victime utilisée pour ce type de sacrifice est toujours un bouc, *šepîr* (*'izzîn/m*) (Esd. vi 17, viii 35; 2 Chr. xxix 21), *šā'îr* (2 Chr. xxix 23). Quant à la victime utilisée pour le sacrifice de réparation, elle consiste, selon Esd. x 19, en un bélier.

Parallèlement aux matières animales, le Chroniste mentionne également les matières végétales. Ces matières sont clairement distinguées de celles provenant des dîmes, et sont d'ailleurs entreposées en des lieux séparés (Neh. xiii 5, 9).

---

et de la quantité des victimes (sept de chaque, comme pour l'holocauste de Balak en Nb. xxiii 1 et celui des amis de Job, en Job xlii 8), permet au Chroniste d'en faire un holocauste.

Les indications relatives à la matière de l'offrande végétale sont peu nombreuses et se concentrent sur quelques passages: les édits de Darius (Esd. vi 6–12) et d'Artaxerxès (Esd. vii 12–26) relatifs au culte quotidien, et le catalogue des fonctions assignées aux lévites en 1 Chr. ix 28–32 et xxiii 28–32. Ces textes témoignent pourtant de l'importance particulière que le Chroniste attribue aux matières végétales destinées au culte régulier: en 1 Chr. ix 28–32 seules sont mentionnées, parmi les matières sacrificielles, celles de l'offrande végétale et de la libation, associées au parfum et aux pains de proposition, autrement dit à ceux des produits utilisés dans le Saint; et en 1 Chr. xxiii 28–32, l'holocauste, dont la composition n'est pas donnée, n'est cité qu'après les produits végétaux.

Le Chroniste connaît, lui aussi, deux formes d'offrandes végétales:

Une forme liquide, qui seule est qualifiée de *minhāh* (1 Chr. xxiii 29), consistant en fleur de farine, *solèt* (1 Chr. ix 29, xxiii 29) et à base de blé, *ḥittāh* (aram. *ḥintāh*, Esd. vi 9, vii 22; 1 Chr. xxi 23).

Une forme solide, clairement distinguée de la précédente, consistant en pains: galettes azymes, *reqîqê hammaṣṣôt*, pains faits sur la plaque, *maḥabat*, et pains délayés à l'eau, *murbêkêt*, tous à base de fleur de farine (1 Chr. xxiii 29). À ces pains s'ajoutent les pains faits sur la plaque, *ma'asêh haḥabittîm*, auxquels un lévite est tout spécialement préposé et dont l'importance est également signalée par le fait qu'ils sont cités entre les aromates et les pains de proposition (1 Chr. ix 31). Selon toute vraisemblance, ce sont là les pains qui, d'après Lev. vi 13–14, servent au sacrifice quotidien des prêtres.

À quoi s'ajoute le vin, *ḥamar* (Esd. vi 9, vii 22), *yayin* (1 Chr. ix 29).

Esdras et les Chroniques semblent adopter une position différente en ce qui concerne l'utilisation cultuelle de l'huile. En Esd. vi 9, vii 22, l'huile, *mešāḥ*, fait clairement partie des matières du sacrifice quotidien. Les Chroniques, par contre, ne mentionnent l'huile, *šêmèn*, qu'en référence à l'huile d'onction, comme le suggère la place de l'huile après la fleur de farine et le vin et avant l'encens et les aromates, dans une séquence où les produits sont cités par ordre d'importance croissante (1 Chr. ix 29).

Esd. vi 9, vii 22 mentionnent également le sel, *melaḥ*.

D. *Les matières sacrificielles d'après Ez. xl–xlviii*

Ez. xl–xlviii ne cite que quatre types de victimes sacrificielles: les taureaux, *par bèn bāqār*, les bœufs, *ʿayil*, les agneaux d'un an, *kèbès bèn šānāh*, et les boucs, *šér ʿizzīm*.

De même que chez P, le taureau peut servir de matière aussi bien à un holocauste qu'à un *ḥaṭṭāʾt*. Dans le premier cas, il est toujours associé à d'autres victimes: un bœuf, dans le cas de l'holocauste offert à l'occasion des deux fêtes septénaires du printemps et de l'automne (Ez. xlv 23, 24, 25) et de celui destiné au rituel de consécration de l'autel (Ez. xliii 23, 25); un bœuf et un agneau, s'agissant de l'holocauste de la néoménie (Ez. xlvi 6). Lorsque le taureau sert à un *ḥaṭṭāʾt*, il est, par contre, apporté seul. Il constitue la matière du *ḥaṭṭāʾt* effectué le premier jour du rituel de consécration de l'autel (Ez. xliii 19, 21, 22), de celui destiné à la purification annuelle du sanctuaire, au premier et au septième jour du premier mois (Ez. xlv 18, 20) et du *ḥaṭṭāʾt* du prince et du peuple, préalablement aux fêtes du printemps et de l'automne (Ez. xlv 22, 25).

Bœufs et agneaux servent exclusivement aux holocaustes.

Les bœufs sont toujours associés à d'autres catégories de victimes. Ils sont offerts conjointement avec des taureaux pendant les fêtes du printemps et de l'automne (Ez. xlv 23, 24, 25) et pour la consécration de l'autel (Ez. xliii 23, 25). Ils le sont avec des taureaux et des agneaux, à l'occasion des néoménies (Ez. xlvi 6). Ils constituent, avec les agneaux, la matière de l'holocauste sabbatique (Ez. xlvi 4).

L'agneau intervient uniquement pour l'holocauste du culte régulier. Il est la matière de l'holocauste quotidien (Ez. xlvi 13, 15) et, associé à un bœuf, de l'holocauste sabbatique (Ez. xlvi 4), à un bœuf et à un taureau, de celui des néoménies (Ez. xlvi 6).

Le bouc, enfin, n'est utilisé que pour le *ḥaṭṭāʾt*, et uniquement en substitution au taureau, là où deux *ḥaṭṭāʾt* se succèdent, soit pour les *ḥaṭṭāʾt* offerts quotidiennement pendant les fêtes (Ez. xlv 23, 25) et pour ceux du rituel de consécration de l'autel (Ez. xliii 22, 25).

Toutes ces victimes doivent être parfaites, *tāmīm* (Ez. xliii 22, 23, 25, xlv 18, 23, xlvi 4, 6, 13). Celles qui sont offertes en holocauste pour la consécration de l'autel doivent être salées (Ez. xliii 24).

Ez. fait également état plus généralement de pièces de menu bétail, *šēh* (Ez. xlv 15), sans en préciser la destination. Celles-ci semblent servir, selon toute probabilité, aux *šēlāmīm* que le prince devra offrir, parallèlement à son holocauste, le jour du sabbat et à la néoménie.

Mais, curieusement, alors qu'il détaille la nature de l'holocauste et de son accompagnement végétal, il ne spécifie ni la nature de la victime utilisée pour les *šēlāmîm* ni les quantités (Ez. xlv 1–7).

La liste des produits destinés aux offrandes végétales est donnée en Ez. xlv 13–14 dans le cadre d'un décompte des quantités qui doivent être prélevées sur les récoltes afin d'être remises au prince pour être affectées au culte régulier. Celles-ci sont nettement différenciées des prémices (Ez. xlv 29–30). Il s'agit de blé, *ḥittāh*, d'orge, *šē'orāh*, et d'huile, *šēmēn*. Céréales et huile sont nettement distinguées (cf. aussi Ez. xvi 18–19, xxiii 41). Les céréales, utilisées sous forme de fleur de farine, *solēt*, comme l'indique Ez. xlv 14 (cf. Ez. xvi 19), servent à la *minḥāh*. Chez Ez. *minḥāh* désigne spécifiquement l'offrande de la seule farine (voir Ez. xlv 17, 24, 25, xlv 5, 7, 11, 14, 15).<sup>22</sup> Celle-ci est toujours offerte imbibée d'huile. Ez. qualifie l'adjonction d'huile—laquelle est versée, *rāsas*, sur la farine (Ez. xlv 14)—de libation, *nèšèk* (Ez. xlv 17). Farine et huile ainsi mélangées accompagnent les holocaustes du culte régulier. Les quantités de farine sont fixées à un épha, là où la matière de l'holocauste est un taureau ou un bélier (Ez. xlv 24, xlv 5, 7, 11), à un sixième d'épha, lorsqu'elle consiste en un agneau, du moins dans le cas du sacrifice quotidien (Ez. xlv 14). Par contre, la quantité de farine est laissée à l'appréciation du prince pour les agneaux de l'holocauste du sabbat et de la néoménie (Ez. xlv 5, 7, 11). La quantité d'huile, quant à elle, est fonction de la quantité de farine et fixée invariablement à un hin d'huile par épha de farine (Ez. xlv 24, xlv 5, 7, 11), sauf pour l'offrande végétale quotidienne, où elle est de un tiers de hin (Ez. xlv 14).

Ez. ne fait jamais état de libations de vin. Il se pourrait, par contre, qu'il connaisse des offrandes de miel. En effet, le reproche fait au peuple d'offrir aux idoles la fleur de farine, l'huile et le miel, *debaš*, que Yhwh avait donnés à Israël (Ez. xvi 19; voir aussi v. 13) laisse entendre que ces produits auraient normalement dû être offerts à Yhwh.

<sup>22</sup> Par contre, en Ez. xlv 15, 17b, xlv 14b, *minḥāh* a un sens plus large et recouvre l'offrande de farine et d'huile.



E. *Conclusions*

Au fil de ce parcours, on retrouve les mêmes constantes. Quel que soit le type de texte, qu'il s'agisse de narrations, d'oracles prophétiques ou de textes prescriptifs sacerdotaux, la matière du sacrifice animal est toujours constituée de gros ou de menu bétail, ovins ou caprins, les victimes les plus fréquemment mentionnées étant les taureaux, les béliers et les agneaux. Chez P, le Chroniste et Ez. xl–xlvi, ce sont aussi là les victimes utilisées pour l'holocauste du culte régulier.<sup>23</sup> Les victimes sacrificielles sont le plus souvent des mâles, et Mal. i 14 laisse même entendre que telle est la règle. Celles destinées à un holocauste sont, en tout cas, toujours des mâles. La tendance générale, qui deviendra par la suite la norme, sera de n'offrir en sacrifice que des animaux parfaits, exempts de toute tare. Seul P envisage expressément, pour certaines catégories de sacrifices de communion privés, l'offrande de victimes présentant certaines imperfections.

Aussi bien P que le Chroniste et l'auteur d'Ez. xl–xlvi font une nette distinction entre les victimes offertes en holocauste et en sacrifice de communion, et celles prescrites pour un *ḥaṭṭā't*, du moins pour ce qui est du menu bétail. Pour les uns comme pour les autres, le bouc semble en être la victime par excellence. Chez P, on utilise aussi à cet effet les agnelles, mais pas les agneaux, et les chèvres, lesquelles ne sont jamais exigées pour une autre forme de sacrifice.

Aux victimes du gros et du menu bétail P ajoute les colombes.

En ce qui concerne l'offrande végétale, on constate qu'elle est, dans tous les cas, à base de céréales et est présentée, non à l'état brut, comme le sont les prémices—dont elle est expressément distinguée—mais, soit sous forme de farine, soit sous forme de pains azymes. Sous sa première forme, l'offrande végétale est associée par prédilection aux holocaustes, sous sa seconde, aux sacrifices de communion. Certaines traditions y ajoutent l'huile d'olive. Chez P, Ez. xl–xlvi et Esdras, celle-ci fait partie intégrante de l'offrande végétale, l'huile étant toujours (sauf peut-être chez Esdras où cela n'est pas expressément précisé) étroitement associée à la farine et aux pains. Seuls Mi. vi 7 et peut-être Ez. xvi 19 connaissent une offrande indépendante d'huile. À l'exception notable d'Ez. xl–xlvi, toutes les

---

<sup>23</sup> On constate aussi que chez P, tout comme chez Ez. xl–xlvi, l'agneau est la victime par excellence de l'holocauste quotidien.

traditions qui connaissent l'offrande végétale font également état du vin.

De ces observations on peut tirer plusieurs conclusions.

On constate, tout d'abord, que la matière sacrificielle est toujours ou animale ou végétale, qu'elle provient donc de produits qui, à l'image de l'être humain, sont vivants, naissent à l'existence, croissent et meurent. De par sa matière, le sacrifice a ainsi clairement trait à la vie. La symbiose entre le sacrifiant et la matière de son sacrifice est particulièrement forte là où celle-ci consiste en un animal, dans la mesure où, comme l'homme, celui-ci est fait de terre animée d'un souffle de vie (ainsi J) ou encore, a été créé le même jour que lui (ainsi P). Cette conscience de la proximité de l'être humain et de l'animal a d'ailleurs été tout particulièrement soulignée par les tenants de la théorie classique de la satisfaction vicairie, dans la mesure où elle leur permettait de fonder leur thèse selon laquelle l'animal subissait, à la place du sacrifiant, la peine de mort que celui-ci aurait dû subir du fait de son péché.<sup>24</sup> Elle l'a également été par ceux qui considéraient que la victime était un vecteur permettant à l'offrant de se donner, à travers elle, à Dieu.<sup>25</sup> Le double caractère, aussi bien animal que végétal, de la matière sacrificielle manifeste assez les limites de ce type d'interprétation.

La nature de la matière sacrificielle est clairement circonscrite. Elle est délimitée à la fois par le bas et par le haut. Elle ne consiste jamais en biens matériels. Ni les métaux ou les pierres précieuses, ni les bijoux et autres pièces d'orfèvrerie, ni les vêtements, ni les biens mobiliers ou immobiliers ne peuvent faire l'objet d'un sacrifice, alors même qu'ils peuvent être offerts à Dieu. Cela montre à l'évidence, et comme le suggérait déjà l'absence du verbe *nātan* en relation avec le sacrifice, que le don n'est pas l'élément central du sacrifice, que celui-ci n'a pas pour fonction principale de transférer des biens à Dieu. Le motif du don n'est qu'un motif accessoire, non le motif central. Même si, comme l'atteste la polémique prophétique, une telle conception a eu cours parmi les Israélites (voir notamment Mi. vi 6–7). Le sacrifice a à faire avec la vie, non avec la richesse.

<sup>24</sup> Pour une présentation critique de cette théorie voir Metzinger (1940).

<sup>25</sup> Voir introduction, notes 8 et 9. L'expression la plus aboutie de cette théorie du don de soi se trouve chez W. Neumann, "Die Opfer des alten Bundes. Eine biblisch-theologische Skizze", *Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben* 3 (1852), pp. 234–56, 259–60; 4 (1853), pp. 315–9, 327–35, 339–43, 351–5; 8 (1857), pp. 287–90, 292–8, 302–6.

Ni biens matériels, donc, mais pas non plus de vie humaine. Les sacrifices humains sont catégoriquement rejetés et considérés par le Deutéronome comme une pratique des anciens habitants du pays et des nations en général (Deut. xii 29–31, xviii 9–10; voir aussi 2 Rois xvi 3 // 2 Chr. xxviii 3), même si, de fait, de tels sacrifices y sont bien plus exceptionnels qu'on voudrait nous le faire croire.<sup>26</sup> Mais la vigueur même de la condamnation dont ils font l'objet—Deut. xii 31, xviii 9; 2 Rois xvi 3; Jer. xxxii 35; Ez. xvi 22 qualifient ces sacrifices d'abomination (voir aussi Lev. xviii 21, xx 2–5; Es. lvii 5; Ez. xx 31, xxiii 37, 39)—atteste non seulement que les Israélites ont effectivement offert de tels sacrifices, mais que l'attrait qu'ils exerçaient sur eux a été suffisamment fort pour qu'il faille les combattre avec la plus grande énergie. Et ce, même si les sacrifices en question ont été offerts à Baal (2 Rois xvii 17; Jer. xix 5) ou à Molék (Lev. xviii 21, xx 2–5; 2 Rois xxiii 10; Jer. xxxii 35), aux idoles en général (2 Rois xxi 6 // 2 Chr. xxxiii 6; Ez. xvi 20–21, xx 31, xxiii 37, 39; Ps. cvi 37), parce que certains pouvaient penser, peut-être sur la base d'une interprétation littérale de la loi d'Ex. xxii 28 relative à l'offrande des fils premiers-nés, qu'en situation de crise il fallait pareillement en offrir à Yhwh (Jer. vii 31; Ez. xx 26; Mi. vi 6–7; cf. Jer. xxxii 35). On ne saurait, par contre, arguer de cette loi pour conclure que le sacrifice des premiers-nés humains faisait effectivement partie des exigences imposées par Yhwh à Israël.<sup>27</sup> Le récit de la ligature d'Isaac, en Gen. xxii 1–19, démontre, à l'inverse de ce que l'on a pu penser, qu'il n'en est rien. Car si le sacrifice du fils premier-né répondait à une revendication de Yhwh et correspondait à une pratique légitime, il n'y aurait pas lieu de considérer la demande faite par Dieu à Abraham comme une mise à l'épreuve. Cette demande de Dieu apparaît d'ailleurs tellement exorbitante au narrateur qu'il s'est empressé de préciser aussitôt, à l'intention du lecteur, qu'il s'agit d'une épreuve. Au demeurant, si ce récit

<sup>26</sup> Sur la pratique du sacrifice humain dans le Proche Orient ancien, voir par ex. E. Mader, *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker* (Freiburg i. Br., 1909) et, parmi les études plus récentes, A.R.W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East* (Missoula, 1975); G.C. Heider, *The Cult of Molek* (Sheffield, 1985); J. Day, *Molech* (Cambridge, 1989).

<sup>27</sup> Voir aussi, entre autres, J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les sémites et la pâque israélite* (Paris, 1975), pp. 158–70 et, récemment, J. Milgrom, "Were the Firstborn Sacrificed to YHWH? To Molek? Popular Practice or Divine Demand?", in A.I. Baumgarten (ed.), *Sacrifice in Religious Experience* (Leiden, 2002), pp. 49–55.

devait servir à démontrer, à l'encontre de la coutume, que Dieu ne veut pas de tels sacrifices,<sup>28</sup> la démonstration eût assurément été plus efficace si c'était Abraham, et non Dieu, qui avait pris l'initiative du sacrifice d'Isaac. En fait, le seul exemple d'un sacrifice humain offert à Yhwh, effectivement conduit à son terme, est celui attribué à Jephté qui avait fait vœu, en cas de victoire, de sacrifier sa fille (Jug. xi 29–39). La formulation même de son vœu—“celui qui sortira de la porte de ma maison”, v. 31—implique un sacrifice humain.<sup>29</sup> Qu'un tel vœu soit inconsidéré (v. 35) ne change rien à l'affaire: la victoire remportée par Jephté à la suite de ce vœu montre la redoutable efficacité de cette forme de sacrifice comme ultime recours, une conviction que semble partager le narrateur (voir aussi 2 Rois iii 27). Le potentiel qui lui est reconnu indique aussi combien est tenace l'interprétation du sacrifice comme un moyen de pression d'autant plus efficace que le don est important.

La seconde caractéristique de la matière sacrificielle est qu'elle peut servir à l'élaboration d'un repas. La vie animale et végétale est ainsi transmise à Yhwh sous la forme habituelle sous laquelle elle peut être assimilée. Seules, en effet, les matières vivantes comestibles peuvent être offertes en sacrifice, ce qui exclut tout naturellement les sacrifices humains, mais aussi le sacrifice d'animaux interdits à la consommation et de plantes qui ne sont pas habituellement consommées. Significativement, tandis que les premiers-nés du troupeau doivent être offerts en sacrifice à Yhwh, les premiers-nés de l'âne—qui n'est pas autorisé à la consommation—soit seront rachetés par une pièce de menu bétail, soit auront la nuque brisée (Ex. xiii 13 // xxxiv 20), mais ne pourront eux-mêmes être sacrifiés. Des textes tels qu'Es. xl 16, où Yhwh déclare que tous les animaux, *ḥāyāh*, du Liban seraient insuffisants pour servir à un holocauste digne de lui, ou encore Ps. l 10, où il souligne, à l'encontre de ceux qui veulent lui apporter des sacrifices, que tous les animaux sauvages lui appartiennent, relèvent de l'hyperbole et n'impliquent pas qu'ils sont, tous, sacrificiables. Mais tout ce qui est comestible ne peut pas faire pour autant l'objet d'un sacrifice. Gibier, volailles et autres oiseaux, poissons, sauterelles, tous expressément autorisés à la consommation (voir

<sup>28</sup> Ainsi encore H.-P. Müller, “Genesis 22 und das *mlk*-Opfer—Erinnerung an einen religionsgeschichtlichen Tatbestand”, *BZ* 41 (1997), pp. 237–46.

<sup>29</sup> Mais cf. *Livre des Antiquités bibliques* xxxix 11 qui envisage que l'être vivant venant à la rencontre de Jephté aurait pu être un chien.

Lev. xi 1–28; Deut. xiv 1–21), et dont les deux premiers figurent d'ailleurs quotidiennement au menu de Salomon et de sa cour (1 Rois v 3), ne sont jamais sacrifiés. Pas plus d'ailleurs que les produits dérivés de l'élevage, tel que lait ou fromage. En cela, la pratique d'Israël se distingue clairement de celle attribuée à Noé dont l'holocauste comporte des représentants de tous les animaux purs et de tous les oiseaux purs (Gen. viii 20). De même, parmi les produits végétaux offerts en sacrifice ne figurent jamais des légumes, tels que fèves ou lentilles, ni des fruits, tels que raisins, figes, grenades, dattes, ni des pâtisseries.<sup>30</sup> Sont uniquement sacrificables gros et menu bétail, farine, pain, huile d'olive et vin.

Il y a, à cela, plusieurs raisons.

Gros et menu bétail sont les animaux de boucherie par excellence, ceux auxquels on pense tout naturellement, et même exclusivement, lorsque l'on parle d'abattage ou d'abattoir (Deut. xxviii 31; Es. liii 7; Jer. xi 19, xii 3, i 27, li 40; Ps. xlv 23; Prov. vii 22). Ils figurent en tête de la liste des animaux consommables (Deut. xiv 4). Leur consommation a toujours un caractère festif (Es. xxii 13). Si on les trouve quotidiennement à la table de Salomon (1 Rois v 3) et à celle du gouverneur Néhémie (Neh. v 18), et sans doute aussi à la table des riches—qui, selon Am. vi 4, apprécient tout particulièrement la chair des taurillons à l'engrais et des jeunes bœufs—, pour le commun des Israélites ce type de nourriture reste tout à fait exceptionnel. En dehors des trois grands pèlerinages au sanctuaire, de l'offrande des premiers-nés (pour les propriétaires d'un troupeau) ou des fêtes régulières réunissant les anciens du village (voir par ex. 1 Sam. ix 12) ou l'ensemble du clan (voir 1 Sam. xx 6), les occasions de manger du bétail ont sans doute été rares et toujours liées à un événement qui sort de l'ordinaire. Au hasard des textes, on cite l'intronisation d'un roi (1 Chr. xii 40–41), la célébration d'une victoire (1 Sam. xiv 31–34) ou, plus banalement, la tonte des moutons (1 Sam. xxv 11),

<sup>30</sup> Voir les listes d'aliments, par ex. en Deut. viii 8; 1 Sam. xxv 18; 2 Sam. xvi 1–2, xvii 28–29. Pour une liste des produits servant à l'alimentation, voir J. Argand, "Nourriture, boisson", *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (Maredsous, 1987), pp. 907–9; E. Schmitt, *Das Essen in der Bibel* (Münster, Hamburg, 1994) (voir pp. 70–3, 78–9) et, pour les produits agricoles, plus particulièrement O. Borowski, *Agriculture in Iron Israel* (Eisenbrauns, 1987), pp. 85–139; J. Soler, "Sémiotique de la nourriture dans la Bible", *Annales* 28 (1973), pp. 943–55. Pour ce qui est de la nourriture animale, voir W. Houston, *Purity and Monotheism* (Sheffield, 1993), pp. 124–217.

mais aussi l'arrivée d'un hôte. On voit ainsi Abraham faire apprêter un veau tendre et bon, *bèn bāqār rak waṭôb*, à l'intention des trois inconnus venus inopinément chez lui (Gen. xviii 7–8). Et, tout aussi spontanément, la nécromancienne d'Ein-Dôr prépare un taurillon à l'engrais pour Saül et ses compagnons (1 Sam. xxviii 24). Gédéon et Manoach servent à leur hôte mystérieux un chevreau (Jug. vi 19, xiii 15), tandis que le riche de la parabole utilise à cet effet l'agneau qu'il a pris au pauvre (2 Sam. xii 4). Mais on voit aussi Rébecca, dans des circonstances il est vrai très particulières, préparer deux chevreaux pour son mari mourant (Gen. xxvii 9). Apprêter une pièce de bétail pour la servir à un hôte fait partie des règles de l'hospitalité (voir Gen. xliii 16; Job xxxi 31; 2 Chr. xviii 2). Et parce que ce type de repas a un caractère exceptionnel, il est un moyen privilégié pour honorer son hôte.

L'offrande à Dieu de gros et menu bétail s'inscrit dans cette même perspective. L'exclusion de tout autre type de viande montre bien que le sacrifice ne sert pas d'abord et seulement à nourrir Dieu. Il ne s'agit pas de nourrir, mais d'accueillir et d'honorer. Le repas n'est pas une fin en soi. Il est, fondamentalement, un geste d'hospitalité qui permet d'exprimer sa déférence à l'hôte divin.

À l'inverse de la viande, les céréales forment la nourriture habituelle des Israélites, celle que l'on consomme quotidiennement. Pain et eau (Os. ii 7), blé et vin (Os. vii 14; Zach. ix 17; Ps. civ 14–15; Lam. ii 12; cf. Os. ix 2; Qoh. ix 7)—auxquels Os. ii 7, 10 ajoute l'huile—, pain, vin et huile (Ag. ii 12), fleur de farine, miel et huile (Ez. xvi 13) sont présentés comme les éléments caractéristiques de leur alimentation.

Les céréales constituent la nourriture de base (voir 2 Rois vii 1; Neh. v 2–3). Utilisées sous la forme de pains, mais aussi, à l'occasion, de grains grillés (Jos. v 11; 1 Sam. xvii 17, xxv 18; 2 Sam. xvii 28; Ruth ii 14), elles sont présentes à tous les repas (voir Gen. xix 3, xxv 34; 1 Sam. xxx 11–12; Ruth ii 14). Des pains accompagnent, le cas échéant, la viande (Gen. xxvii 17; 1 Sam. xxv 11; 1 Rois xvii 6; 1 Chr. xii 41; cf. 1 Rois v 2) et sont présentés, avec la viande, aux hôtes de passage (Gen. xviii 6; Jug. vi 19; 1 Sam. xxviii 24). Des pains et des grains de céréales sont ainsi offerts à Elisée pour lui servir de nourriture, à lui et à ses disciples (2 Rois iv 42). Céréales et pains figurent parmi les aliments envoyés par Isai à ses fils engagés dans la guerre contre les Philistins (1 Sam. xvii 17), par ses partisans à David et ses hommes en fuite (2 Sam. xvi

1-2, xvii 28-29). Pain et eau sont considérés comme le minimum vital (Deut. xxiii 5; 1 Rois xviii 4, 13; 2 Rois vi 22; Job xxii 7): ne pas manger de pain et ne pas boire d'eau équivaut à refuser toute nourriture (1 Rois xiii 8-9, 16-17). C'est ce que donne Abraham à Agar lorsqu'il la chasse au désert (Gen. xxi 14). Ce sont des pains que réclame Gédéon pour ses troupes lancées à la poursuite des Madianites (Jug. viii 5, 15) et David, lorsqu'avec ses hommes il fuit Saül (1 Sam. xxi 4). Ce sont également des pains que Joseph fait envoyer à son père comme provisions de route (Gen. xlv 23). Et la caravane gabaonite (Jos. ix 12-13), de même que le lévite éphraïmite (Jug. xix 19) avaient emmené du pain et du vin pour assurer leur subsistance. Un pain de farine et d'huile constitue l'unique nourriture d'Elie et de la veuve qui l'accueille pendant toute la durée de la famine (1 Rois xvii 11-16). Pain et eau sont aussi la ration des prisonniers (1 Rois xxii 27 // 2 Chr. xviii 26; Jer. xxxvii 21). Et c'est également la nourriture que Yhwh assigne à Ezéchiel pendant trois cent quatre-vingt-dix jours (Ez. iv 9-12).

Huile, vin, miel, par contre, caractérisent généralement les repas festifs. L'huile, associée à la fleur de farine et au miel (Ez. xvi 13), aux parfums (Ez. xvi 19, xxiii 41), à l'argent et à l'or (Ez. xvi 13; Os. ii 10) évoque la fête (cf. 1 Chr. xii 41), le luxe. Le vin représente la joie (Zach. x 7; Ps. civ 15; Qoh. x 19; cf. aussi Prov. xxi 17; voir *a contrario* Es. xxiv 9, 11). Il accompagne les riches festins (1 Sam. xxv 36; 2 Sam. xiii 28; Es. v 12, xxii 13; Am. vi 4-6; Job i 13, 18; Prov. ix 2, 5; Neh. v 18—voir aussi v. 15—; 1 Chr. xii 41). Le miel, souvent associé au lait, ou à la crème et au vin (Cant. v 1), est considéré, quant à lui, comme une nourriture particulièrement délicate (Es. vii 15, 22; Ps. lxxxi 17; voir aussi Job xx 17; Cant. iv 11).

Vue sur cet arrière-plan, l'offrande végétale ne saurait être considérée simplement comme l'accompagnement naturel du sacrifice animal. Elle ne se réduit pas à ce rôle subsidiaire. Son insignifiance même, comparée à l'opulence du repas de viande, le fait qu'elle puisse consister en de la farine, non consommable telle quelle, donnent à penser qu'elle remplit par rapport au sacrifice animal une fonction distinctive.

De fait, les produits qui forment la matière du sacrifice ne constituent pas seulement la matière habituelle ou exceptionnelle d'un repas. Ils sont aussi porteurs d'une signification symbolique.

Les troupeaux, et singulièrement les troupeaux de gros et de menu

bétail, sont considérés dans l'imaginaire d'Israël comme le signe par excellence de la richesse. Et, de fait, dans l'énumération des biens, ils sont, le plus souvent, cités en premier (mais cf. Jos. vii 24; 2 Rois v 26). La richesse d'Abraham se traduit par une abondance de troupeaux, d'argent et d'or (Gen. xiii 2) ou, selon une autre liste, de menu et de gros bétail, d'argent et d'or, de serviteurs et de servantes, de chameaux et d'ânes (Gen. xxiv 35). Celle d'Isaac se manifeste, de même, par la taille de son cheptel et le nombre de ses serviteurs (Gen. xxvi 14), de même celle de Jacob, constituée de troupeaux de petit bétail, de servantes, de serviteurs, de chameaux et d'ânes (Gen. xxx 43; voir aussi Gen. xxxii 6, avec ici, en plus, des bovins). Nabal doit sa richesse à un troupeau de trois mille moutons et de mille chèvres (1 Sam. xxv 2). Job possède sept mille pièces de petit bétail, trois mille chameaux, cinq cents paires de boeufs, cinq cents ânesses et de très nombreux serviteurs (Job. i 3; cf. Job xlii 12). Et Qohélet, pour illustrer son opulence, cite ses troupeaux de gros et de menu bétail, son or et son argent (Qoh. ii 7-8). Les troupeaux font aussi partie des possessions royales. Le Chroniste attribue ainsi plusieurs troupeaux de gros bétail, de chameaux, d'ânesses et de petit bétail à David (1 Chr. xxvii 29-31; cf. 1 Chr. xxviii 1), d'importants troupeaux à Ozias (2 Chr. xxvi 10) et à Ezéchias (2 Chr. xxxii 29). Les troupeaux sont d'ailleurs souvent les seuls biens expressément mentionnés. Ainsi à propos de Jacob et de son clan (Gen. xxxi 18, xxxiv 23, xlv 10, xlv 6), d'Esau (Gen. xxxvi 6), d'Israël (Ex. xii 32, 38), des tribus de Transjordanie (Nb. xxxii 1, 26; Deut. iii 19; Jos. i 14), de Dan (Jug. xviii 21), des fils de Ruben (1 Chr. v 9), des lévites (Jos. xiv 4). Les troupeaux sont des biens particulièrement convoités et figurent fréquemment dans les listes de butin, parfois en tête de liste (Gen. xxxiv 28-29; Jos. xxii 8; 1 Sam. xxvii 9; 1 Chr. v 21), parfois en deuxième position, aussitôt après les prisonniers (Nb. xxxi 9; Deut. xx 14), l'argent et l'or (Nb. xxxi 21-54; Ez. xxxviii 13). Souvent d'ailleurs, les troupeaux sont la seule partie du butin à faire l'objet d'une mention expresse (Deut. ii 35, iii 7; Jos. viii 2, 27, xi 14; 1 Sam. xiv 32, xv 9, 14-15, xxiii 5, xxx 20; Jer. xlix 32; 2 Chr. xiv 14; cf. Jug. vi 4 et aussi Jos. vi 21; 1 Sam. xv 3, 9, xxii 19).

Ces animaux d'élevage ne constituent pas un simple capital. Ils servent aussi à produire de la richesse. Comme dit le proverbe, "il y a d'abondants revenus dans la force des boeufs" (Prov. xiv 4).



Bœufs et ânes sont employés pour l'agriculture (cf. Ex. xx 10 // Deut. v 14; Ex. xxxiii 12): ils servent à labourer (par ex. Deut. xxii 10; 1 Rois xix 19; Job i 14), à herser (Os. x 11), à fouler les céréales (par ex. Deut. xxv 4; 1 Chr. xxi 20–23), à tirer les chariots (par ex. 1 Sam. vi 7; voir aussi 2 Sam. vi 6 // 1 Chr. xiii 9). De son côté, l'élevage de petit bétail procure du poil et de la laine pour faire des étoffes, des tentures (voir par ex. Ex. xxxv 25–26, xxxvi 14) et des vêtements (voir par ex. Job xxxi 20), des peaux (par ex. Ex. xxxvi 19; Nb. xxxi 20; 1 Sam. xix 13), mais également du lait (par ex. Es. vii 21–22) et de la viande (par ex. Zach. xi 4–5). Des pièces de bétail servent aussi de moyens de paiement: Juda rémunère une prostituée avec un chevreau (Gen. xxxviii 17). Elles servent aussi de présent: Samson apporte à sa femme un chevreau (Jug. xv 1), et Isaï envoie David auprès de Saül avec du pain, une outre de vin et un chevreau (1 Sam. xvi 20). On les utilise pour s'attirer les bonnes grâces: Pharaon offre à Abraham, qu'il croit être le frère de Sarah, du menu et du gros bétail, des ânes, des serviteurs, des servantes, des ânesses et des chameaux (Gen. xii 16). Le roi philistin Abimélech lui remet, à titre de réparation, du menu et du gros bétail ainsi que des serviteurs et des servantes (Gen. xx 14). La remise de pièces de bétail permet d'exprimer le désir d'établir des relations pacifiques: Abraham donne à ce même Abimélech du petit et du gros bétail avant de conclure une alliance avec lui (Gen. xxi 27–30). On offre du bétail pour apaiser la colère: Abigaïl va à la rencontre de David, que son mari avait éconduit, pour lui apporter des pains, du vin, cinq moutons apprêtés, des grains grillés, des raisins secs et des figues séchées (1 Sam. xxv 18), et Jacob, qui appréhendait sa rencontre avec Esaü, se fait précéder d'un important troupeau de deux cents chèvres, vingt boucs, deux cents brebis, vingt béliers, trente chamelles et leur petits, quarante vaches, dix taureaux, vingt ânesses et dix ânes, qu'il destine à son frère comme *minhāh* (Gen. xxxii 15–16). Des troupeaux sont aussi la matière d'un tribut: le roi de Moab, Mésha, paye à Israël un tribut de cent mille agneaux et de cent mille béliers (2 Rois iii 4), et les Arabes apportent au roi de Juda, Josaphat, sept mille sept cents béliers et autant de boucs (2 Chr. xvii 11), tandis qu'Esaïe invite Moab à envoyer dans ce but des agneaux à Jérusalem (Es. xvi 1).

On comprend ainsi la recommandation du sage: “aie des agneaux pour te vêtir, des boucs, pour acquérir un champ, et assez de lait

de chèvre pour te nourrir, pour nourrir ta maison et faire vivre tes servantes” (Prov. xxvii 26–27). Le bétail ne sert pas seulement de nourriture. Il a essentiellement une fonction économique, sociale et politique. Il n’y a donc rien d’étonnant à ce que le Code de l’alliance se préoccupe amplement de la protection de ce type de biens (Ex. xxi 37–xxii 3, xxii 8–14; Ex. xxiii 4–5 // Deut. xxii 1–4) et que gros bétail et âne figurent en bonne place dans les prescriptions du décalogue interdisant la convoitise (Ex. xx 17 // Deut. v 21).

Indéniablement, le sacrifice d’un animal représente donc une privation, non seulement actuelle, mais aussi virtuelle, de par le manque à gagner qui en résulte. La matière du sacrifice constitue une richesse effective, et elle coûte à celui qui l’offre. Lorsque l’on voit le prophète Esaïe illustrer l’abondance future par le fait que chacun possédera une vache et deux pièces de menu bétail (Es. vii 21), on mesure l’importance du renoncement que représente, du moins pour le commun des Israélites, l’offrande d’un animal.<sup>31</sup> Pourtant, cette dimension de la privation n’a pas été considérée par l’Ancien Testament comme centrale. S’il en avait été ainsi, la victime aurait normalement dû être fonction du statut social et de la fortune du sacrifiant. Or, on ne trouve aucune indication dans ce sens. Et l’effet du sacrifice aurait dû être proportionnel à l’importance de la victime. Mais tel n’est pas non plus le cas: une telle idée est expressément combattue par Michée (Mi. vi 6–7), tandis que P, de son côté, attribue le même effet sur Yhwh à tous les holocaustes et à tous les sacrifices de communion privés, quel que soit l’animal sacrifié, et même si la victime de l’holocauste n’est qu’une simple colombe.

De toute évidence, une telle interprétation conviendrait encore moins pour les offrandes végétales, dont la valeur réelle est minime. L’importance de ces offrandes se situe ailleurs. Car non seulement leur matière forme la base de la nourriture des Israélites, elle est aussi étroitement associée à la terre d’Israël que Deut. viii 8 décrit comme un pays de “blé et d’orge, de vignes, de figuiers et de grenadiers . . . d’huile d’olive et de miel” (cf. aussi 2 Rois xviii 32 // Es. xxxvi 17; Jo. i 10–12) et Deut. xxxiii 28, comme un terroir “de céréales et de vin nouveau” (cf. aussi Gen. xxvii 28, 37; Lev. xxv 3–5). *Dāgān*, céréales, *tîrôš*, vin nouveau, *yîšhār*, huile sont les pro-

<sup>31</sup> Le pauvre de la parabole ne possède qu’une agnelle (2 Sam. xii 3), et la veuve dont Job parle dans sa plainte, qu’un boeuf (Job xxiv 3).

duits par excellence de son agriculture (Deut. vii 13, xi 14; Os. ii 10) dont Yhwh privera Israël pour le châtier (Deut. xxviii 38–40, 51; Jo. i 10; Mi. vi 15; Ag. i 11; cf. Os ii 11), mais qu’il lui rendra lorsqu’il voudra le bénir (Jer. xxxi 12; Os. ii 24; Jo. ii 19, 24). Produits que pilleront pendant l’exil les vainqueurs (Es. lxii 8; Jer. v 17; Neh. ix 36–37; cf. aussi Deut. xxviii 51). Ces produits constituent aussi la principale ressource d’Israël pour son commerce extérieur. Blé, miel et huile sont exportés vers Tyr (Ez. xxvii 17), l’huile, vers l’Egypte (Os. xii 2). Céréales et huile serviront à Salomon, et plus tard aux Israélites revenus d’exil, de monnaie d’échange pour acheter à Tyr le bois nécessaire à la construction du Temple (1 Rois v 25; Esd. iii 7; 2 Chr. ii 9, 14). Leur importance économique en fait des produits stratégiques auxquels les rois s’intéressent tout particulièrement. Selon le Chroniste, David aurait nommé des administrateurs pour la production des céréales et du vin du domaine royal et aurait constitué des stocks (1 Chr. xxvii 26–28), ce en quoi il sera imité par Roboam (2 Chr. xi 11) et par Ezéchias (2 Chr. xxxii 28). Parce qu’ils condensent en eux les principales ressources agricoles du pays, pain et vin sont susceptibles de symboliser le pays lui-même, et leur remise peut, de ce fait, marquer la soumission et signifier la remise symbolique du pays à celui que l’on reconnaît comme son suzerain.<sup>32</sup>

L’offrande végétale n’est donc pas un simple substitut au sacrifice animal. Elle remplit une fonction spécifique. De par sa matière qui représente à la fois le minimum vital nécessaire à la subsistance et les productions caractéristiques du pays, elle exprime de manière privilégiée la soumission, la disposition de l’offrant à remettre à son divin hôte son existence même. Elle est, comme l’indique son nom, *minhāh* par excellence.

Parce qu’ils sont donnés par Yhwh à Israël, les produits de l’élevage et de l’agriculture portent aussi en eux une charge symbolique. Ils n’ont pas que leur valeur marchande. Référés à la transcendance, ils sont des signes de la bénédiction de Yhwh qui communique la vie à son peuple et crée sa richesse.

<sup>32</sup> Voir Marx (1994), pp. 64–8. Cf. aussi l’expression “le pain et l’eau”, utilisée fréquemment par les Perses qui les réclament des peuples dont ils exigent la soumission (Judith ii 7; voir surtout Hérodote, *Histoire*, par. ex. iv 126; v 17–18; vi 48; vii 131).

Car, et c'est là une conviction qui traverse tout l'Ancien Testament, la terre d'Israël et tout ce qu'elle produit, tout ce qui fait la richesse d'Israël et constitue la base de son existence, appartiennent à Yhwh. Les troupeaux, les céréales, le vin, l'huile d'olive sont les "biens de Yhwh", *tûb yhwh* (Jer. xxxi 12), que Yhwh met à la disposition de son peuple. Cette conviction, l'auteur du cantique de Moïse l'a exprimée au moyen d'une métaphore sacrificielle. Après avoir évoqué en termes particulièrement imagés l'opulence de la terre que Yhwh donne à son peuple—"il lui fait sucer le miel de la roche . . ."—, il poursuit: ". . . avec la graisse des jeunes bœufs, des bœufs de Basan et des boucs, avec la graisse des rognons, *hélèb kilyôt*, du blé; et le sang, *dam*, du raisin, tu le bois fermenté" (Deut. 32, 13b-14). L'allusion au sacrifice est parfaitement transparente. Les animaux cités, *kārîm*, *'êlîm* et *'attûdîm*, appartiennent aux catégories sacrificiables et sont associés comme tels en Es. xxxiv 6; Jer. li 40; Ez. xxxix 18. Quant à la graisse et au sang, ce sont les parts strictement réservées à Yhwh dans le cas d'un sacrifice de communion. Grâce à cette métaphore osée qui associe la graisse des rognons au blé, et le sang au vin, l'auteur superpose sacrifice animal et sacrifice végétal et les réunit en un unique sacrifice de communion. Or, ce sacrifice, dont la matière est constituée des principales productions d'Israël, c'est Yhwh qui l'offre, et le destinataire en est Israël.

Cette métaphore exprime admirablement ce qu'est véritablement l'enjeu du sacrifice.

Elle souligne d'emblée que le sacrifice qu'Israël offre à son Dieu n'est pas premier, mais qu'il répond à une initiative divine, plus précisément, au don que Yhwh fait à son peuple de ce qui croît sur son sol et dont il tire son existence (cf. aussi Ez. xvi 18-21). Le sacrifice n'est donc pas offert dans la perspective d'un *do ut des*—dans la métaphore deutéronomique, c'est Yhwh qui sacrifie dans cette optique—, mais dans celle d'un *do quia dedisti*. Israël ne donne pas, il restitue. Le sacrifice donne ainsi lieu à un échange. Mais cet échange est inégal, car ce que Yhwh donne dépasse infiniment ce qu'Israël peut donner à Yhwh en retour, et ce don entraîne de la part de Yhwh un contre-don encore plus important (voir, à propos des prémices et de la dîme, Mal. iii 7-12 ou encore 2 Chr. xxxi 4-10). Cette non-équivalence indique que l'on ne se trouve pas dans un système de type marchand où, à l'issue de la transaction, les deux parties sont quittes. Car Israël ne peut jamais véritablement rendre. Le déséquilibre obligé entre ce qui est reçu et ce qui est donné en

échange manifeste la disproportion entre les deux partenaires de l'échange et signifie clairement leur hiérarchie. Celui qui seul peut véritablement donner est Yhwh. Et parce que le contre-don ne saurait atteindre le niveau du don, il oblige Israël, non Yhwh. Mais le sacrifice n'est pas simplement un échange de biens. Par l'utilisation de la métaphore du sacrifice de communion l'auteur du cantique de Moïse indique que le sacrifice vise fondamentalement à établir une relation de convivialité. Par-delà l'échange de biens, il vise à créer des liens qui, par ce jeu incessant d'échange, vont se renforçant.

Cet échange ne porte pas sur de simples biens. Il met en mouvement une circulation de vie. Yhwh offre à Israël la graisse (des animaux et des végétaux) et le sang (de la vigne), et donc les produits qui symbolisent la vie. Israël, de son côté, offre à Yhwh la graisse et le sang des animaux. Ce qui donne lieu à l'échange est à proprement parler une nourriture divine—la graisse et le sang, qui sont réservés à Yhwh—, une nourriture chargée de vie, la vie contenue dans le sang, pour ce qui est de la part de Dieu,<sup>33</sup> et celle qu'apporte un repas préparé à partir de ses principales productions, pour ce qui est d'Israël. En consommant ces produits que lui donne Yhwh, Israël ingère ainsi en quelque sorte de la vie. Dans cette perspective, sacrifier aux idoles (Deut. xxxii 15–18, 38) n'est donc pas seulement détourner un bien qui revient à Dieu. C'est aussi, au fond, diminuer la vie et augmenter la part de mort, dans la mesure où on interrompt ainsi ce courant d'échange, puisque les idoles, qui ne sont pas Dieu, ne peuvent rien donner en retour. Chaque Israélite, en offrant un sacrifice à Yhwh, participe à, et entretient ce cycle de vie. Chaque sacrifice individuel est donc au bénéfice de la communauté toute entière.

Le sacrifice s'inscrit dans la même perspective que la remise des premiers-nés, des prémices ou le paiement de la dîme.<sup>34</sup> Comme ces autres prestations, il sert à marquer l'allégeance à Yhwh qui, par là-même, est reconnu comme le souverain à qui appartient le pays, tout ce qui s'y trouve et tout ce qu'il produit. Mais le sacrifice se

<sup>33</sup> Ce qui a pu laisser croire que Yhwh dépendait lui aussi de cette circulation de vie (voir Es. xl 16; Ps. l 10–13).

<sup>34</sup> Sur ces différentes prestations, voir O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament* (Leipzig, 1917); S. Herner, *Vegetabilisches Erstlingsopfer im Pentateuch* (Lund, 1918).

situe sur un registre plus familial. Car en prenant la forme d'un repas, il fait également de Yhwh l'hôte de marque que l'on honore, que l'on reçoit à sa table et avec lequel on crée des liens de commensalité. En acceptant l'invitation qui lui est adressée, en partageant la même nourriture qu'Israël, celle que produit sa terre, et en participant à cet échange de vie Yhwh manifeste aussi sa familiarité et sa solidarité avec Israël.

### CHAPITRE III

#### LE RITUEL SACRIFICIEL

L'étude de la matière sacrificielle l'a clairement montré, le sacrifice est fondamentalement un repas préparé tout spécialement à l'intention du divin hôte. Il est une marque d'hospitalité à son endroit, un moyen de l'honorer et de lui exprimer sa déférence. Le repas qui lui est présenté ne sert donc pas simplement à le nourrir. Il est principalement un geste d'hommage destiné à lui signifier cette déférence.

L'accueil de Dieu, comme l'accueil de tout hôte, suit un protocole rigoureux. Celui-ci, dans le cas de Dieu, doit répondre à des exigences spécifiques. C'est qu'on ne s'approche pas de Dieu comme on s'approcherait d'un homme, fût-il un roi. Car même si Yhwh est perçu comme un familier qui, à l'occasion d'un sacrifice, vient partager la même nourriture que les Israélites, il n'en est pas moins, et d'abord, l'Autre. Il est le Saint.<sup>1</sup> Et cette sainteté exige un certain nombre de précautions pour éviter que la rencontre avec Dieu n'entraîne la mort. On voit ainsi Moïse se déchausser à cause de la sainteté du lieu où il se tient, puis, à la voix de Dieu, couvrir son visage (Ex. iii 5-6). Esaïe ne peut survivre à la vision de Yhwh que parce qu'un séraphin vient le purifier de son péché (Es. vi 5-7). Pour se préparer à la théophanie du Sinaï, les Israélites doivent se sanctifier, *qādaš pi*, en lavant leurs vêtements (Ex. xix 10, 14) et en s'abstenant de toute relation sexuelle (v. 15). Et, au *yôm hakkippurīm*, le grand prêtre doit s'entourer d'un nuage de parfum afin de pouvoir pénétrer sans risque dans le Saint des saints (Lev. xvi 12-13). La proximité de Dieu est éminemment dangereuse, ce qui conduira d'ailleurs à faire appel à la médiation des prêtres. À cela s'ajoute un autre problème plus spécialement lié à l'altérité de Dieu. Parce que Dieu ne mange pas à la manière des hommes, il faut que les

---

<sup>1</sup> Voir à ce propos E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel, 1955), p. 69: "la sainteté n'est pas une qualité divine parmi d'autres, voire la qualité supérieure, elle exprime ce qu'il y a de caractéristique en Dieu et correspond assez exactement à sa déité".

mets lui soient présentés sous une forme qui lui permette de les absorber. Et parce qu'il a sa résidence au ciel, il est indispensable de prévoir un moyen de les lui faire parvenir et ainsi franchir cet espace qui sépare le monde des hommes de celui des dieux.

Le repas a également une fonction sociale. La place assignée à chacun des convives, le moment où il est servi, la répartition des parts ne sont pas laissés au hasard mais se font selon des règles précises. L'étiquette de table classe, hiérarchise, sépare et unit. Celle-ci n'est pas uniforme, mais est fonction du degré de déférence que l'on veut exprimer à son hôte, selon que l'on prépare le repas à son intention exclusive ou qu'on le reçoit à sa table comme hôte d'honneur. Le repas, s'il a d'abord une fonction nourricière, est aussi un code qui permet de manifester le rang de chacun des convives. Il n'en va pas autrement pour le repas sacrificiel. Le rituel est au sacrifice ce que l'étiquette de table est au repas.<sup>2</sup>

Le rituel n'est donc pas simplement description d'une technique. Il est aussi un langage. Il indique la conception que l'on se fait de Dieu. Il souligne la fonction respective des différents types de sacrifices. Il indique en somme les caractéristiques distinctives du sacrifice israélite.<sup>3</sup>

#### A. *Les données isolées*

Même si narrations, oracles prophétiques, écrits de sagesse ou prières ne constituent pas, à l'évidence, les sources principales pour l'étude du rituel sacrificiel, ils n'en permettent pas moins de recueillir un certain nombre d'indications sur la procédure sacrificielle. Ces

---

<sup>2</sup> Voir sur ce point M. Douglas, "Deciphering a Meal", *Daedalus* 101 (1972), pp. 61-81. En ce qui concerne les exigences de pureté, voir K. Van der Toorn "La pureté rituelle au Proche-Orient ancien", *RHR* 206 (1989), pp. 339-56 qui montre que ces exigences relèvent de l'étiquette.

<sup>3</sup> Sur le rituel comme langage, voir E.T. Lawson, "Ritual as Language", *Religion* 6 (1976), pp. 123-39 et, plus généralement, Leach (1976). Les données relatives au rituel des différents types de sacrifices sont rassemblées dans Rendtorff (1967), pp. 89-115, 144-8, 182-90, 212-28. Voir aussi Willi-Plein (1993), pp. 71-127 et, pour ce qui est de P, Eberhart (2002), pp. 16-186. Pour un vaste panorama des rituels dans des religions de l'Antiquité et des religions contemporaines, voir A.-M. Blondeau, K. Schipper, *Essais sur le rituel* (Louvain-Paris, 1988, 1990 et 1995). Pour une réflexion plus générale sur la fonction sociale du rituel dans les sociétés contemporaines, voir R.L. Grimes, *Ritual Criticism* (Columbia, 1990).



indications sont d'autant plus intéressantes qu'elles ne sont données que de façon oblique, comme en passant, non pour instruire sur la manière de sacrifier, mais pour enrichir une narrations de détails qui la rendent plus vivante ou mettre en exergue un rite afin de mieux, le cas échéant, le stigmatiser. Elles révèlent ainsi quels sont pour ces auteurs les traits les plus significatifs des différents sacrifices.<sup>4</sup>

S'agissant des modalités de transmission de la matière sacrificielle à Yhwh, ces indications ne sont pas très nombreuses. Leur relative rareté ne tient sans doute pas seulement au genre littéraire des textes considérés. Elle résulte peut-être aussi de ce que l'on n'a pas attribué au rituel en tant que tel une valeur particulière. Alors que pour P le rituel sacrificiel a été révélé par Yhwh à Moïse, que chez Ez. xl–xlviii la répartition des rites entre les différents acteurs a été décidée par Yhwh (voir Ez. xlvi 10–16), il ne semble pas qu'on l'ait considérée dans les textes plus anciens comme étant d'origine divine. Il est significatif à cet égard que les instructions sacrificielles données par Yhwh à Moïse au Sinaï en Ex. xx 22–26 portent uniquement sur la construction de l'autel et ne font pas la moindre allusion au rituel, alors même qu'elles mentionnent les deux catégories de sacrifices animaux et leur matière. Le rituel semble ici simplement être conçu comme une technique, naturellement connue de tout un chacun, et sur laquelle il n'était pas nécessaire d'épiloguer.

Nos textes font clairement la différence entre un holocauste et un sacrifice de communion.

La plupart des renseignements concernant le rituel de l'holocauste sont concentrés sur deux narrations, Gen. xxii 1–19 et 1 Rois xviii 20–40. Mais ni dans le premier cas ni dans le second, l'intérêt que les narrateurs portent au rituel ne relève d'un souci didactique. L'énumération des différents rites y est d'abord un procédé qui leur permet de ralentir le rythme de la narration et d'en accentuer par ce moyen l'intensité dramatique. En Gen. xxii on voit ainsi Abraham édifier un autel, puis y disposer, *'ārak*, le bois qu'il avait emmené avec lui, lier, *'āqad*, ensuite son fils et le poser, *śm 'al*, sur l'autel (v. 9). Après quoi il aurait normalement dû l'immoler, *šāḥaṭ*, à l'aide d'un couteau (v. 10), puis enflammer le bûcher avec le feu qu'il avait emporté à cet effet (v. 6). En 1 Rois xviii, Elie commence, lui aussi,

---

<sup>4</sup> Sur le rituel sacrificiel dans ce groupe de textes voir Zwickel (1994), pp. 285–339.

par construire un autel ou, plus précisément, par restaurer celui qui avait été détruit (v. 30–32) et y disposer, *‘arak*, ensuite pareillement le bois. Puis il dépèce, *nātaḥ pi*, la victime et dépose, *šim ‘al* (*nātan ‘al*, v. 23b) les morceaux sur l’autel (v. 23a, 33). La suite normale aurait été de mettre le feu, *šim ’ēš*, au bois (v. 23, 25).

Les deux rituels diffèrent sur plusieurs points.

On constate, tout d’abord, que l’immolation n’y occupe pas la même place. En Gen. xxii, elle est censée intervenir immédiatement avant la mise à feu, à même l’autel. En 1 Rois xviii, par contre, l’immolation n’est pas mentionnée et se fait apparemment en un lieu distinct de l’autel, lequel n’est mis expressément en relation qu’avec la disposition des morceaux de viande. La différence sur ce point entre les deux narrations peut éventuellement s’expliquer par le fait que dans le premier cas il s’agit d’un sacrifice humain, dans le second, d’un sacrifice animal, ce qu’en l’absence d’éléments de comparaison il est impossible de trancher. On peut aussi penser à deux formes différentes de l’holocauste. Mais on notera, surtout, que l’auteur de 1 Rois xviii ne semble attacher aucune importance particulière à l’immolation. De fait, Gen. xxii est, avec 1 Sam. i 25,<sup>5</sup> le seul texte non sacerdotal à faire explicitement référence à l’immolation dans le cadre d’un sacrifice destiné à Yhwh. Dans tous les autres cas où le verbe *šāḥaṭ* désigne l’abattage de la victime sacrificielle, il est employé dans un contexte polémique, pour critiquer le culte sacrificiel (Es. lxvi 3) et, surtout, pour condamner les sacrifices humains offerts aux idoles, la mention de l’immolation servant à souligner l’inacceptable barbarie de ces sacrifices (Es. lvii 5; Ez. xvi 21, xxiii 39). Il est ainsi parfaitement clair que l’abattage de la victime n’a pas été considéré comme un rite majeur de l’holocauste.<sup>6</sup> Il s’agit bien d’ailleurs d’un préalable nécessaire, qui va de soi, et qu’il est donc superflu de citer.

Les deux récits divergent également en ce qui concerne la forme sous laquelle la matière sacrificielle est présentée sur l’autel. En Gen. xxii, la victime, préalablement liée, est directement déposée sur l’autel, ce qui, ici encore, pourrait être une caractéristique propre aux sacrifices humains. Cette même procédure pourrait, toutefois, égale-

<sup>5</sup> Mais *šāḥaṭ* est peut-être ici, et comme en Ex. xxiii 18 // xxxiv 25; Es. lxvi 3 (voir aussi Ez. xvi 20–21), un équivalent de *zābaḥ*.

<sup>6</sup> Voir, de même, Rendtorff (1967), p. 95.

ment avoir été utilisée dans le cas d'un (*olāh*) *kālil* où, comme le nom l'indique, la victime est intégralement offerte sur l'autel. De là, d'ailleurs, le fait que l'on offre cette forme de l'holocauste lorsque l'extrême urgence de la situation (voir 1 Sam. vii 9) interdit toute préparation de la victime. En revanche, en 1 Rois xviii la victime est d'abord débitée en morceaux, lesquels sont ensuite disposés sur l'autel. Certes, dans le cas particulier où la victime est un taureau, on pourrait penser que le débitage résulte simplement d'une nécessité pratique, liée à la difficulté de manipuler un taureau entier. Il est, cependant, plus probable que nous nous trouvons en présence d'une autre tradition, où la matière sacrificielle de l'holocauste n'est plus constituée de l'intégralité de la victime, mais seulement de sa chair. 1 Rois xviii est malheureusement le seul texte de notre corpus à mentionner le débitage de la victime. Mais une semblable tradition, qui présuppose une forme de préparation de la matière sacrificielle, est expressément attestée, sur le mode prescriptif, en Deut. xii 27. Ce passage est tout particulièrement intéressant car il met l'holocauste en contraste avec le sacrifice de communion, et cela de manière lapidaire: dans le cas d'un holocauste, la chair, *bāsār*, de la victime et son sang sont pour l'autel, dans le cas d'un sacrifice de communion, la chair est consommée par l'offrant, et le sang est versé sur l'autel. Autrement dit, n'est matière de l'holocauste, en plus du sang, que la seule partie comestible de l'animal. Une tradition analogue se retrouve, au demeurant, en Jug. vi 19–20 où la matière sacrificielle consiste de même en la chair, *bāsār*, de la victime, laquelle a fait ici, en plus, l'objet d'une préparation culinaire au domicile de l'offrant—et non au lieu du sacrifice—, de sorte que c'est la viande bouillie, avec son jus, *māraq*, qui est offerte en sacrifice.

Gen. xxii et 1 Rois xviii s'accordent, par contre, sur le rite initial—la construction d'un autel—et le rite final—la combustion de la matière sacrificielle. Cette concordance est d'autant plus significative que ce sont justement là les deux rites les plus fréquemment cités par les narrateurs en relation avec l'holocauste.

Aussi bien en Gen. xxii qu'en 1 Rois xviii, le tout premier geste de l'offrant, une fois arrivé sur le lieu du sacrifice, est d'édifier un autel. Sans doute, dans le cas particulier, la mention expresse de cette action est induite par le contexte narratif: en Gen. xxii, elle peut apparaître comme un élément retardateur au service de la dramatisation du récit; et en 1 Rois xviii, la description détaillée de la construction de l'autel par Elie (v. 30–32) s'explique notamment par

la volonté du narrateur de souligner la continuité avec un ancien autel qui avait été détruit, et dont la reconstruction prend ainsi la forme d'une revanche. Dans d'autres récits de sacrifices, de même, cette précision est demandée par la suite de la narration. En Ex. xxiv 4 la construction de l'autel est nécessaire, non seulement au sacrifice, mais aussi au rite du sang destiné à sceller l'alliance entre Yhwh et Israël (v. 6 et 8). En Deut. xxvii 5–8 et Jos. viii 30–32, l'autel a pour autre fonction de servir de support sur lequel est écrite la *tôrāh*. En Jug. vi 25–26, l'autel construit par Gédéon remplace un autel dédié à Baal et marque ainsi un point de rupture. Dans chacun de ces cas, l'autel n'est donc pas exclusivement édifié en vue d'y offrir des sacrifices, de sorte que l'on peut comprendre que le narrateur ait voulu insister sur sa construction. Mais il se trouve que la construction de l'autel est aussi mentionnée dans des cas où elle n'apparaît pas comme indispensable à la cohésion de la narration. En fait, en plus des textes déjà cités, elle est signalée quasi systématiquement dans toutes les narrations qui détaillent quelque peu le rituel, en relation avec l'holocauste seul (Gen. viii 20; Nb. xxiii 1, 4, 14, 29), avec l'holocauste et les *šēlāmîm* (Ex. xxxii 5; Jug. xxi 4; 2 Sam. xxiv 18, 21, 25 // 1 Chr. xxi 18, 22, 26). Dans toutes ces narrations l'autel n'est construit qu'en vue de cet unique sacrifice. Cet autel peut aussi prendre la forme d'un simple rocher (Jug. vi 20, 21, xiii 19—que le v. 20 qualifie d'autel—; 1 Sam. vi 14). Là encore, il est significatif que l'on précise le lieu sur lequel s'effectue le sacrifice. Ce lien étroit entre l'holocauste et l'autel s'explique aussi par le fait que l'holocauste n'est pas lié à un sanctuaire, mais peut être offert en tout lieu, ce qui, d'ailleurs, conduira le Deutéronome à insister plus particulièrement, dans le cadre de sa loi de centralisation, sur le cas de l'holocauste (Deut. xii 13). Ce lien trouvera sa traduction chez P dans l'expression "autel de l'holocauste" par laquelle P désigne le lieu de tout sacrifice animal ou végétal.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Ainsi que le souligne A. Schenker, "Die Stiftungserzählung des Brandopfers. Wie versteht Gen 8:20–21 das Brandopfer?", in *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (Stuttgart, 2003), pp. 143–54, la construction d'un autel est une innovation introduite par Noé (voir p. 148). Si J n'en fait pas mention à propos des sacrifices offerts par Caïn et Abel, c'est sans doute parce que, de son point de vue, un autel n'était pas nécessaire, Yhwh étant considéré comme physiquement présent: sa réaction aux deux sacrifices se lit sur son regard (Gen. iv 4b–5a) et, aussitôt après, on le voit converser avec Caïn. L'offrande pouvait donc se faire simplement en la déposant devant Yhwh, sans passer par la médiation d'un autel et d'une combustion. L'holo-

L'autre rite commun à nos deux récits est la combustion de la matière sacrificielle sur l'autel. Sans doute, en 1 Rois xviii la référence à la combustion est demandée par la narration, dans la mesure où c'est en enflammant le bûcher que Yhwh se révèle comme Dieu (v. 24, 38). Elle l'est, de même, en Jug. vi 21-22 et xiii 20-21 où le feu sacrificiel sert de révélateur aux héros pour leur indiquer que leur interlocuteur anonyme est en réalité un ange de Yhwh. Mais Gen. xxii précise clairement que, nonobstant ces fonctions particulières, le feu (v. 6, 7) comme le bois (v. 3, 6, 7, 9; voir aussi Jug. vi 26; 1 Sam. vi 14; 2 Sam. xxiv 22 // 1 Chr. xxi 23) sont des éléments indispensables à l'offrande d'un holocauste.

Autel et feu, sont, en fait étroitement liés, tous deux ayant un rapport étroit à la théophanie. L'autel, en effet, n'est pas simplement un lieu où l'on dépose l'offrande, ni même le moyen pour la faire parvenir au ciel. Il est, par excellence, le lieu où Yhwh vient à la rencontre de son peuple, et même, selon Am. ix 1; Ps. xliii 4, le lieu où il est présent. La loi dite sur l'autel d'Ex. xx 22-26, dont l'importance pour la compréhension du sacrifice a été largement méconnue, est parfaitement explicite sur ce point: c'est là où Israël offre ses sacrifices que Yhwh vient, *bô'* (v. 24b). Et, ainsi que le suggère la correspondance très précise établie entre l'introduction du v. 22 et celle qui, en Ex. xix 3b-4a, annonçait la théophanie du Sinaï, cette venue est du même ordre que celle au sommet du Sinaï, et d'ailleurs Ex. xix 9a utilise, pour la décrire, le même verbe *bô'*.<sup>8</sup> Mais tandis qu'au Sinaï cette théophanie constituait un événement unique, spectaculaire et terrifiant, dont Yhwh avait pris l'initiative, elle intervient ici de manière plus discrète, et ce, chaque fois qu'Israël offre des holocaustes et des *šēlāmîm*.<sup>9</sup> Le lien entre autel et théophanie est également démontré par ces multiples notices où la construction d'un autel sert à marquer une apparition de Yhwh (Jug. vi 24), que ce soit pour adresser une promesse à son fidèle (Gen. xii 7, xxvi 25, xxxv 7; voir aussi Gen. xiii 18) ou pour délivrer son peuple de

---

causte de Noé, par contre, présuppose l'absence de Yhwh, ce qui rend indispensable une double médiation, celle d'un autel, afin de créer, dans ce monde dévasté, un lieu où Yhwh puisse venir, et celle d'une combustion, afin de réaliser un pont entre la terre et le ciel.

<sup>8</sup> Sur l'emploi du verbe *bô'* en relation avec une théophanie, voir H.D. Preuss, "*bô'*", *ThWAT* I 1973, col. 536-68 (voir col. 562-8).

<sup>9</sup> Pour une présentation de ce texte fondamental, voir Marx (1997), pp. 209-13.

ses ennemis (Ex. xvii 15 et peut-être 1 Sam. vii 17, xiv 35). Il l'est également là où un autel est construit en vue d'invoquer Yhwh (Gen. xii 8, xxxiii 20; cf. Es. xix 19–20).<sup>10</sup> Le feu, de même, ne sert pas uniquement à la transmutation de la matière sacrificielle en fumée, de manière à la rendre consommable par Dieu et à la lui faire parvenir. Il est aussi le signe visible de la venue de Yhwh et intervient, en tant que tel, dans les récits de théophanie (ainsi, par ex. Ex. iii 2, xix 16, 18, xx 18; 2 Sam. xxii 9–15 // Ps. xviii 9–15). En Jug. vi 21–22, xiii 20–21, il manifeste la nature divine du visiteur. Le feu qui, en 1 Rois xviii 38, tombe du ciel pour dévorer l'offrande (cf. 1 Chr. xxi 26; 2 Chr. vii 1 et aussi Lev. ix 24) est, à cet égard, paradigmatique de la fonction théophanique du feu sacrificiel.<sup>11</sup>

À l'inverse, autel et feu ne sont jamais mis spécifiquement en relation avec un sacrifice de communion. Ce qui est très largement relevé comme étant la caractéristique de ces sacrifices est qu'ils donnent lieu à un repas de fête.<sup>12</sup> Offrir un sacrifice de communion équivaut à inviter à un festin. *ʒābaḥ*, sacrifier, et *ʾākal*, manger, vont de pair—en Deut. xv 20–21 “sacrifier à Yhwh” et “manger devant Yhwh” sont quasiment synonymes. L'un débouche sur l'autre, comme on le voit en Gen. xxxi 54; Ex. xxxiv 15; Deut. xvi 6–7, xxvii 7; 1 Rois i 25, xix 21; Es. lxv 3–4; Os. viii 13 (cf. aussi Ex. xviii 12; 1 Rois iii 15; Jer. vii 21; Os. ix 4 et, à propos de sacrifices à d'autres dieux, Ex. xxxiv 15; Nb. xxv 2). Car, ainsi que le souligne Deut. xii 27, si dans le cas d'un holocauste la chair de la victime est pour l'autel, dans le cas d'un sacrifice de communion elle revient à l'offrant.

Les nombreux détails que donnent nos auteurs nous permettent de nous faire une image assez précise de ces repas sacrificiels. Ils témoignent aussi, au demeurant, de leur importance.

Les repas sacrificiels sont toujours des repas collectifs qui rassemblent des groupes de dimension variable: la famille au sens étroit

<sup>10</sup> Sur ces différents textes, voir W. Zwickel, “Die Altarbaunotizen im Alten Testament”, *Bib.* 73 (1992), pp. 533–46 (voir pp. 538–9 et 544 la liste complète de ces notices). Pour Zwickel, ces constructions servent essentiellement à manifester la piété de leurs fondateurs.

<sup>11</sup> Sur le lien entre le feu et la théophanie, voir notamment V. Hamp, “עֵשׂ”, *ThWAT* I, 1973, col. 457–63 (voir col. 459–62).

<sup>12</sup> Sur ce thème du repas (et, plus généralement, pour la question de la participation des femmes) voir Braulik, G. “Durften auch Frauen in Israel opfern? Beobachtungen zur Sinn- und Festgestalt des Opfers im Deuteronomium”, *LJ* 48 (1998), pp. 222–48.

(1 Sam. i 4–5, 21, ii 19), la maison (Deut. xii 7, 12, 18, xiv 26, xv 20), les anciens du village (1 Sam. xvi 4–5a; et sans doute 1 Sam. ix 12, 22, 24—ici au nombre de trente—cf. 1 Rois xix 21, où l'on utilise le qualificatif *‘ām*, peuple), le clan (1 Sam. xx 6, 29), tous les anciens d'Israël (Ex. xviii 12), les princes philistins (Jug. xvi 23), l'ensemble des fidèles de Baal (2 Rois x 19), mais aussi des groupes plus informels réunis pour la circonstance (Gen. xxxi 54; 2 Sam. xv 11; 1 Rois i 9–10, 19, 25–26). Dans le cas de *šēlāmîm*, ce repas réunit la cour (1 Rois iii 15) et même tout le peuple (Ex. xxxii 6; Deut. xxvii 7; 1 Sam. xi 15). Peuvent aussi participer au repas des personnes extérieures aux groupes constitués et invitées tout spécialement pour cette occasion. On voit ainsi Samuel convier Saül et son serviteur (1 Sam. ix 19, 23–24), Isaï et ses fils (1 Sam. xvi 3a, 5b), et le Deutéronome commander expressément d'associer, selon le cas, les lévites (Deut. xiv 27; voir aussi Deut. xii 12, 18), les immigrants, les orphelins et les veuves (cf. Deut. xvi 11, 14) au repas sacrificiel de la maison. Cette pratique d'hospitalité (voir également Deut. xxxiii 19; cf. Ps. xxii 26–27) a dû être suffisamment habituelle pour que le législateur s'en inquiète et justifie son interdiction d'établir des relations avec les anciens habitants du pays par le fait qu'ils pourraient inviter les Israélites à leurs sacrifices (Ex. xxxiv 15; voir Nb. xxv 2; Ps. cvi 28). Inversement, la participation peut être strictement restreinte aux seuls membres du groupe, comme on le voit dans le cas du sacrifice offert à Baal où Jéhu fait vérifier qu'aucun fidèle de Yhwh ne figure parmi les adorateurs (2 Rois x 23). Quoi qu'il en soit, le sacrifice ne peut commencer que si tous sont présents: Samuel attend que tous les fils d'Isaï soient là (1 Sam. xvi 11) et Jéhu exige la présence de l'ensemble des serviteurs de Baal au sacrifice qu'il prétend offrir en son honneur (2 Rois x 19, 21). Le prétexte d'un sacrifice clanique constitue aux yeux de Saül, et de David, un motif parfaitement valable pour justifier l'absence de David (1 Sam. xx 6, 29).

Sauf dans le cas des sacrifices réguliers, les convives, et en particulier les invités, sont expressément conviés par l'organisateur du sacrifice. Cette invitation est exprimée par l'expression *qārā' le . . ba/laz-zēbaḥ* (1 Sam. xvi 3, 5), *qārā' l'ēkāl lēhēm* (Gen. xxxi 54) ou simplement *qārā' le* (Ex. xxxiv 15; Nb. xxv 2; 1 Rois i 9bβ, 19, 25–26; Os. xi 2), *qārā' 'et* (1 Rois i 9bα, 10) ou *qārā'* (Ex. xxxii 5; Deut. xxxiii 19; 1 Sam. ix 24; 2 Rois x 19, 20), plus rarement *'ākal 'im* (1 Sam. ix 19), *bō' 'itī baz-zēbaḥ* (1 Sam. xvi 5). Ceux qui se rassemblent

ainsi autour du sacrifice sont indistinctement qualifiés de *geru'îm* (1 Sam. ix 13, 22; 2 Sam. xv 11; 1 Rois i 41, 49; Soph. i 7), parfois de frères, *'āhîm* (Gen. xxxi 54; 1 Rois i 9). Tous les participants au repas sacrificiel doivent être en état de pureté, *ṭāhōr* (1 Sam. xx 26; cf. 1 Sam. xxi 5–7; Qoh. ix 2), et donc s'être préalablement sanctifiés, *qādaš* (*pi* 1 Sam. xvi 5b; *hiṭp* 1 Sam. xvi 5a; cf. Es. lxvi 17; *hi* Soph. i 7; cf. Gen. xxxv 2). Soph. i 8 présuppose même l'existence de vêtements spéciaux (voir aussi 2 Rois x 22; cf. Gen. xxxv 2). Selon Deut. xii 15, 21–22, xv 22, cette exigence de pureté est l'un des éléments qui distingue le repas sacrificiel du repas profane.

Le repas sacrificiel est préparé selon le cas par un cuisinier, *ṭabbāḥ* (1 Sam. ix 23–24; mais voir 1 Rois xix 21). La chair de la victime est cuite à l'eau, *bāšal pi* (Deut. xvi 7; 1 Rois xix 21; cf. Ex. xxiii 19b = xxxiv 26b = Deut. xiv 21b) dans des chaudrons, *sîr* (Zach. xiv 21),<sup>13</sup> marmites, cuves, pots ou autres récipients (1 Sam. ii 13–15), ce qui présuppose, bien évidemment, que la victime a été dépecée auparavant.<sup>14</sup> Cette chair est considérée comme sainte (voir Ag. ii 12). Après que les différents participants au repas ont pris place, *sābab* (1 Sam. xvi 11) selon leur rang (voir 1 Sam. ix 22, xx 24–25) et que le repas a été béni, *bārak pi hazzèbaḥ* (1 Sam. ix 13), le cuisinier ou l'ordonnateur du sacrifice répartit les parts, *mānāh*, entre les convives (1 Sam. i 4–5, ix 23; 1 Rois xix 21), la part d'honneur, constituée du gigot, *šôq* (et de la queue, *'alyāh?*),<sup>15</sup> étant réservée à l'hôte de marque (1 Sam. ix 24). Le récit de 1 Sam. ix laisse entendre que les invités—et l'ensemble des convives?—ne participent qu'à cette phase du sacrifice, ce que pourrait également suggérer la séquence *zābaḥ—qārā'* qui place la convocation après le sacrifice (Gen. xxxi 54; Ex. xxxiv 15; 1 Rois i 9, 19, 25; cf. aussi Nb. xxii 40). Ce repas, qui se déroule dans une salle, *liškāh*, du sanctuaire (1 Sam. ix 22), est un repas joyeux, *šāmaḥ* (Deut. xii 7, 18, xiv 26, xxvii 7; voir aussi Deut. xii 12; Jug. xvi 23; 1 Sam. xi 15; Es. lvi 7 et, avec le verbe *šāḥaq*, Ex. xxxii 6). De là les soupçons d'Éli à l'encontre d'Anne (1 Sam. i 14).

<sup>13</sup> Voir à ce propos R.P. Gordon, "Inscribed Pots and Zechariah xiv 20–1", *VT* 42 (1992), pp. 120–3.

<sup>14</sup> Zwickel (1990) p. 174 estime sur la base de 1 Sam. i 4–5 que la victime, sans doute là une pièce de petit bétail, a dû être divisée en une vingtaine de morceaux. Pour une description de ce mode de cuisson, voir Ez. xxiv 3–5.

<sup>15</sup> Mais voir Barthélemy, *CTAT 1*, 1982, pp. 160–1.



Enfin, et c'est là le plus important, ce repas est consommé devant Dieu (Ex. xviii 12; Deut. xii 7, 18, xiv 23, 26, xv 20, xxvii 7) et plus précisément, selon Am. ii 8, à côté de l'autel, lieu où Yhwh est présent (voir Am. ix 1). Souvent, on précise expressément qu'il se déroule dans un sanctuaire, haut-lieu local (1 Sam. ix 12) ou sanctuaire d'importance régionale ou nationale: Silo (1 Sam. i 3), Hébron (2 Sam. xv 7), Gilgal (1 Sam. xi 15), Jérusalem (1 Rois iii 15). Ce type d'indication n'est jamais donné dans le cas où un holocauste est offert seul.

Cette abondance de détails sur le repas sacrificiel des hommes ne fait que davantage ressortir l'absence quasi totale d'indications sur la part spécifique du sacrifice de communion qui revient à Dieu et sur la manière dont elle lui est transmise. Et c'est principalement dans des textes qui utilisent la métaphore sacrificielle (Deut. xxxii 14; Es. xxxiv 6; Ez. xxxix 19) ou qui critiquent les sacrifices aux idoles (Deut. xxxii 38) que l'on apprend au passage que cette part spécifique consiste en la graisse, *hélèb*, de la victime (voir aussi Ex. xxiii 18; 1 Rois viii 64 // 2 Chr. vii 7; Es. i 11, xliii 24).

Le seul texte à apporter quelques indications rituelles un peu plus précises est le récit que fait 1 Sam. ii 12–17 du comportement scandaleux des prêtres de Silo.<sup>16</sup> Ce texte nous apprend notamment que les prêtres de Silo avaient coutume de faire prélever leur part par leurs serviteurs, lesquels piquaient avec leur trident dans la marmite où cuisait la viande, tout ce que le trident ramenait à lui étant considéré comme part des prêtres. Ainsi que l'a souligné Zwickel, cette procédure n'a rien d'illégitime,<sup>17</sup> et n'est d'ailleurs pas critiquée comme telle. En laissant le hasard déterminer leur part, les prêtres laissaient, en fait, à Dieu le soin de faire la répartition. Ce qui, par contre, est condamné est que ce prélèvement est effectué avant la combustion, *qāṭar*, de la graisse. Mais il ne s'agit pas seulement de critiquer l'impatience des prêtres qui exigent leur part du sacrifice avant même que Dieu ait reçu la sienne. L'argument avancé par les prêtres, à savoir qu'ils veulent de la viande crue, et non de la viande déjà cuite, et l'objection faite à cette demande au motif qu'on n'a pas

<sup>16</sup> Sur ce texte voir Zwickel (1990), pp. 171–5; (1994), pp. 288–90; C. Eberhart, “Beobachtungen zum Verbrennungsritus bei Schlachtopfer und Gemeinschafts-Schlachtopfer”, *Bib.* 83 (2002), pp. 88–96 (voir pp. 88–93).

<sup>17</sup> Zwickel (1990), p. 172; (1994), p. 289; voir aussi Eberhart, “Beobachtungen . . .”, pp. 89 et 90.

encore fait brûler la graisse, n'ont de sens que si la cuisson de la viande constitue un préalable nécessaire à la combustion de la graisse, et, plus précisément, que si la graisse ne peut être obtenue que grâce à la cuisson. Or, comme le note Zwickel, la cuisson a pour effet de faire fondre une partie de la graisse, laquelle se concentre en un bouillon gras sur la surface de l'eau. Selon Zwickel, ce bouillon était ensuite recueilli, vraisemblablement par les prêtres, pour être brûlé sur l'autel,<sup>18</sup> une interprétation que semble conforter l'emploi de *qāṭar hi*. Mais ce qui frappe, justement, dans tous les textes qui font référence au seul sacrifice de communion, c'est que jamais ils ne mettent ce sacrifice en relation avec l'autel, un constat d'autant plus remarquable que dans le cas de l'holocauste, l'autel est, à l'inverse, presque toujours mentionné. On peut donc réellement se demander si un autel était absolument nécessaire à la combustion des graisses. On peut, en effet, parfaitement imaginer que cuisson des viandes et combustion de la graisse étaient considérées comme concomitantes, autrement dit, que c'était au cours du processus même de cuisson que la graisse parvenait à Dieu, le bouillon, qui est comme la graisse de la graisse, le meilleur de la graisse, venant à Dieu sous la forme de cette fumée grasse qui s'élevait de la marmite où bouillait la viande. Il est d'ailleurs tout à fait frappant que les deux seuls textes qui citent les rites effectués sur l'autel ne mettent pas la graisse en relation avec l'autel: selon Deut. xii 27 (qui, il est vrai, s'inscrit dans un contexte où le problème est uniquement celui de l'usage qui doit être fait de la chair et du sang) et 2 Rois xvi 13, 15, l'autel sert à la combustion de la viande de l'holocauste (et de l'offrande végétale et à la libation), et il sert au rite du sang. Ce qui laisse ainsi entendre que les modalités de transmission des graisses, sans le moyen d'un autel, n'étaient pas propres au sanctuaire de Silo, mais correspondaient, jusqu'aux réformes postexiliques (voir 1 Rois viii 64 // 2 Chr. vii 7), à une pratique habituelle.<sup>19</sup> La célébration des

<sup>18</sup> Zwickel (1990), pp. 174–5; (1994), p. 288 et, de même, Eberhart, “Beobachtungen . . .”, pp. 91–2. Sur la base de la description qui est faite de l'holocauste en Jug. vi 19–20, on pourrait d'ailleurs reconstituer une forme théorique du sacrifice de communion où le jus de cuisson était versé sur l'autel, tandis que la viande bouillie était partagée entre l'offrant et ses invités.

<sup>19</sup> La règle énoncée en Ex. xxiii 18b, qui interdit de laisser la graisse du sacrifice jusqu'au matin, pourrait aller dans le même sens. Ainsi que l'indique sa retranscription en Lev. xxii 30 (voir aussi les v. 27–28 qui semblent être un commentaire d'Ex. xxiii 19b), cette règle concerne plus précisément les délais de consommation, et donc, implicitement, de cuisson, de la viande sacrificielle.

sacrifices de communion de préférence dans un sanctuaire pourrait ainsi s'expliquer aussi, en dehors même de considérations plus théologiques, par des nécessités pratiques, et en particulier par la présence d'installations pour la cuisson de la viande et d'un cadre permettant de la consommer en état de pureté.

Une dernière caractéristique des sacrifices de communion est la participation des prêtres au repas sacrificiel. Nous ne savons pas si le mode de prélèvement opéré à Silo était d'usage courant. Toujours est-il que son sens premier semble avoir été oublié. La réforme deutéronomique, qui fixe la part des prêtres et leur attribue l'épaule, *zerôa'*, les joues, *lehāyayîm*, et l'abdomen, *qēbāh* (Deut. xviii 3)<sup>20</sup> semble destinée à mettre fin à une procédure probablement jugée arbitraire.

Les caractéristiques distinctives des deux formes du sacrifice animal sont ainsi clairement marquées: dans le cas d'un holocauste, Dieu reçoit la chair de la victime, dans le cas d'un sacrifice de communion, la chair est partagée entre les convives rassemblés autour de l'organisateur du sacrifice et les prêtres, tandis qu'à Dieu est réservée la graisse. Or, ces deux formes de sacrifices correspondent aux deux formes que peut prendre l'hospitalité dans l'ancien Israël. L'une, la plus déférente, est celle que l'on voit pratiquée en Gen. xviii 1-8 et 1 Sam. xxviii 22-25, où le repas est apprêté à l'intention exclusive de l'hôte de marque que l'on entend ainsi honorer, et où l'invité, qui ne prend pas part au repas, n'est présent que pour se tenir à la disposition de son hôte. Cette première forme d'hospitalité trouve sa traduction au plan sacrificiel dans l'holocauste. L'autre, la plus familière, et sans doute la plus répandue, met l'accent sur la convivialité, le repas étant ici partagé avec l'invité que l'on honore en lui assignant la place d'honneur et en lui attribuant les morceaux de choix (voir, par ex., 1 Sam. ix 22-24). À cette forme d'hospitalité correspond, au plan sacrificiel, le sacrifice de communion.

Restent deux questions: celle de l'usage qui est fait du sang et celle du rôle des prêtres.

Les lacunes de nos informations sont encore plus sensibles ici, de sorte qu'on en est réduit, pour une grande part, aux conjectures.

Comme c'était déjà le cas pour la graisse du sacrifice de communion, ce sont principalement les métaphores sacrificielles (Deut. xxxii

---

<sup>20</sup> Voir aussi Mal. ii 3 lxx et l'étude de L. Vianès, "L'épaule comme part des lévites: le *Rouleau du Temple* et Mt 2,3", *RB* 104 (1997), pp. 512-21.

42 et Jer. xlvii 10, à propos de l'holocauste, Deut. xxxii 14; Es. xxxiv 6 et Ez. xxxix 17, 19, pour ce qui est des sacrifices de communion) et les textes polémiques (Es. i 11, pour les sacrifices animaux en général, et Ps. l 13, à propos des sacrifices de communion) qui, incidemment, nous apprennent que le sang revient normalement à Dieu. Ce que corroborent Ex. xxiii 18 // xxxiv 25, où Yhwh parle du sang comme de "mon sang sacrificiel", *dam zibhî*. Mais, mis à part Ex. xxiv 6 et 8, où le sang des holocaustes et des *šēlāmîm* sert à un rite d'alliance, on ne précise quasiment jamais quelle en est la destination. Et ce n'est que par deux textes que nous connaissons les modalités de transmission à Dieu. Des textes, il est vrai, particulièrement importants puisqu'il s'agit, cette fois-ci, de textes prescriptifs. Le premier, Deut. xii 27, distingue deux formes du rite du sang selon qu'il s'agit d'un holocauste ou d'un sacrifice de communion. Dans le premier cas, le sang, avec la chair, est mis, *ʿāsāh ʿal*, par l'offrant sur l'autel, dans le second, il y est versé, *šāpak (ni) ʿal*, l'emploi du *ni* pouvant suggérer l'intervention d'un tiers, qui est sans doute un prêtre.<sup>21</sup> En revanche, d'après le second texte, 2 Rois xvi 15, le rite du sang est identique pour ces deux types de sacrifices, le sang étant dans l'un et l'autre cas aspergé, *zāraq ʿal*, contre l'autel.

Le témoignage de Deut. xii 27 est particulièrement intéressant puisqu'il laisse entendre que le rite du sang n'a pas la même portée dans les deux formes du sacrifice animal, et qu'il joue un rôle plus important dans le cas d'un sacrifice de communion.<sup>22</sup> Ce que semblent aussi attester Ex. xxiii 18 // xxxiv 25 qui font référence plus précisément au sang du sacrifice de communion. De cette association particulière du sang avec le sacrifice de communion, 2 Rois xvi 13 semble d'ailleurs avoir également gardé la trace en caractérisant l'holocauste par le rite de combustion, *qāṭar hi*, et le sacrifice de communion, plus précisément les *šēlāmîm*, par le rite du sang. On peut ainsi se demander si, dans le cas de l'holocauste, on ne laissait pas simplement s'écouler le sang—sur l'autel, là où le lieu de l'immolation coïncide avec le lieu de la combustion, à terre (en le couvrant de terre? voir Ez. xxiv 7), dans les autres cas—, sans attribuer à ce

<sup>21</sup> Il est à noter que dans le cas d'un repas profane, où le sang est simplement versé à terre, le Deut. utilise le verbe *šāpak* au *qal*, avec comme sujet celui qui prépare le repas (Deut. xii 15–16, 20–25, xv 22–23; cf. aussi Ez. xxiv 7).

<sup>22</sup> Cf. Zwickel (1994), pp. 200–1.

geste une valeur particulière. Ce que suggèrent des récits tels que 1 Rois xviii 20–40 et surtout Jug. vi 19–20 (où la composition du sacrifice est détaillée), qui ne font aucune mention du sang. En ce qui concerne le sacrifice de communion, le traitement différent du sang provient peut-être de ce que, cette forme de sacrifice donnant lieu à un repas, il convenait de prévoir expressément des dispositions concernant son utilisation. L'épisode rapporté en 1 Sam. xiv 32–35<sup>23</sup> pourrait bien indiquer l'origine de ce rite du sang. On y voit Saül faire abattre sur un grand rocher les pièces de bétail qui serviront au festin de ses troupes, ceci afin que l'on ne les mange pas “sur le sang”. Alors que l'immolation des victimes par terre, *'āršāh*, est considérée comme un péché (v. 32–33), l'immolation sur un rocher, *'ēbēn*, permet, par contre, de consommer normalement ces victimes (v. 34). Puis Saül construit un autel à Yhwh (v. 35). La séquence suggère une relation entre le rocher et l'autel. Ce qui semble ainsi rendre légitime la consommation de la viande n'est pas tant le fait de ne pas manger le sang—dans les deux cas, qu'on le laisse s'écouler à terre ou sur un rocher, le sang est soustrait à la consommation—, mais que, en le répandant sur le rocher, on le remet à Yhwh. Ce n'est qu'après que Yhwh a reçu la part qui lui revient en propre que le repas devient légitime.

L'autre question est celle du rôle des prêtres. Si leur intervention est expressément mentionnée pour les sacrifices au Temple (2 Rois xvi 15; Jer. xxxiii 18; voir aussi Deut. xxxiii 10 et cf. 1 Rois xiii 2), elle ne l'est, par contre, jamais ailleurs. Samuel, dont il est dit qu'il bénit le sacrifice (1 Sam. ix 13) n'est pas présenté comme prêtre, mais comme prophète (v. 9). En 1 Rois i 19, 25, le prêtre Abiathar figure, certes, parmi les invités, mais ne semble pas exercer ici une fonction sacerdotale. Et dans le récit que fait 1 Sam. ii 12–17 des abus des fils d'Eli, seule est citée l'intervention de leurs serviteurs, pour prélever leur part. Tout au plus pourrait-on renvoyer à Deut. xii 27 où l'emploi de *šāpak* au *ni* laisse supposer l'intervention d'un tiers pour le rite du sang, sans préciser qui il est, mais qui pourrait être un prêtre. En somme, l'impression qui se dégage de nos textes

<sup>23</sup> Sur ce texte, voir J.M. Grintz, “«Do not Eat on the Blood». Reconsiderations in Setting and Dating of the Priestly Code”, *ASTT* 8 (1970–71), pp. 78–105, qui met cette interdiction en rapport avec celle de pratiquer la divination (voir de même A. Caquot, Ph. De Robert, *Les livres de Samuel*, Genève, 1994, p. 167).

est plutôt que, antérieurement à la réforme deutéronomique, les prêtres avaient des fonctions divinatoires (voir 1 Sam. i 17), que leur fonction principale était celle de gardiens du sanctuaire, qu'ils étaient aussi chargés, à ce titre, du culte régulier (cf. 1 Sam. ii 28, xxi 5, 7), mais qu'ils n'intervenaient pas dans le rituel sacrificiel pour les sacrifices privés, lequel était entièrement effectué par le sacrifiant. Ce qui conduit à penser que c'est en tant que gardiens du sanctuaire que leur était attribuée une part du sacrifice de communion, en rémunération de la mise à la disposition de l'offrant et de ses invités des installations du sanctuaire.

Les indications rituelles relatives aux offrandes végétales et aux libations sont infimes. De l'offrande végétale, on apprend seulement, à travers l'emploi du verbe *qāṭar* en 2 Rois xvi 13, 15 et Jer. xxxiii 18, qu'elle est brûlée sur l'autel. Jug. vi 20–21, xiii 19–20 montrent qu'elle est intégralement brûlée. Mais, ainsi qu'il semble ressortir de 2 Rois xxiii 9, il existe peut-être une autre tradition où une partie de l'offrande végétale était attribuée aux prêtres. Ce texte, qui rapporte les dispositions prises par Josias, suite à la centralisation du culte, en faveur des prêtres des sanctuaires locaux désormais privés du droit d'offrir des sacrifices, précise, en effet, que ceux-ci pourront toutefois "manger des pains azymes au milieu de leurs frères". Une telle disposition n'aurait pas beaucoup de sens si l'auteur avait simplement en vue les pains consommés pendant la fête des *maṣṣôt*, puisque la consommation de ce type de pains est imposée à tout Israël. Dans ce contexte où il est question du rapport de ces prêtres avec l'autel, il est vraisemblable qu'il est fait référence aux retombées qui en résultent pour les prêtres et donc, puisqu'il s'agit de pains, d'une part de l'offrande végétale dont ceux-ci bénéficieraient.<sup>24</sup> Quant à la libation, seul 2 Rois xvi 13, 15 apporte une précision d'ordre rituel, à savoir qu'au Temple de Jérusalem elle est versée, *nāsak*, par le grand prêtre sur l'autel. Am. ii 8 laisse entendre que les convives ont habituellement part au vin.

---

<sup>24</sup> Voir de même D. Kellermann, "*maṣṣāh*", *ThWAT* IV, 1984, col. 1074–81 (voir col. 1077–8) et Milgrom (1991), p. 187.

B. *Les textes sacerdotaux*

La source principale pour l'étude du rituel sacrificiel est, fort logiquement, constituée par les textes sacerdotaux et, parmi eux, essentiellement les données réunies par P, tout spécialement celles que l'on trouve en Lev. i–vii.<sup>25</sup> Dans cette vaste présentation du système sacrificiel sont précisées, de manière claire et rigoureuse, quelles sont les différentes catégories de sacrifices et, à propos de chacune d'entre elles, quelle en est la matière et quels sont les rites à effectuer. Cet inventaire détaillé ne doit, toutefois, pas faire illusion. Car non seulement la liste des sacrifices y est loin d'être complète—ainsi on n'y traite pas des *millu'im*, pourtant mentionnés en Lev. vii 37, pas plus que de la libation—, mais même les indications d'ordres rituel sont bien trop insuffisantes pour permettre de reconstituer avec précision le déroulement d'un sacrifice.<sup>26</sup> Cela, les exégètes du sacrifice israélite du xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> s. l'avaient d'ailleurs déjà reconnu, qui, pour cette raison, n'avaient pas hésité à puiser très largement dans les traités de la mishnah afin de compléter leur information.<sup>27</sup> C'est que, comme l'a fort justement souligné Rolf Knierim, Lev. i–vii n'est pas un texte descriptif. Selon Knierim, son genre littéraire n'est d'ailleurs pas le rituel, mais celui des lois casuistiques, lesquelles portent plus précisément sur la procédure rituelle nécessaire à la bonne exécution des sacrifices. La fonction première de cet ensemble serait, en fait, de standardiser et de systématiser la procédure sacrificielle, les détails de celle-ci étant supposés connus du lecteur.<sup>28</sup> Quoi qu'il en

<sup>25</sup> Les renseignements apportés sur ce point par le Chroniste et par Ez. xl–xlviii sont peu nombreux et seront, de ce fait, regroupés avec ceux de P.

<sup>26</sup> Voir aussi A. Caquot, "De la connaissance des anciens rituels sémitiques", in Blondeau, Schippert (1988), pp. 31–9. Ainsi, rien n'est dit des modalités de l'immolation, du lieu exact où se déroulent les différents rites, du rôle et de la posture du sacrifiant pendant la combustion (mais voir, à propos du prince, Ez. xlvi 2, 12, et, pour l'ensemble des participants, 2 Chr. xxix 26–30) ou encore des rites oraux éventuels, tels que formules liturgiques, prières, chants, ou de la musique qui les accompagnaient (voir Nb. x 10; voir aussi Jer. xxxiii 11; Am. v. 22–23; Jon. ii 10 et, surtout le Chroniste, et notamment 1 Chr. xxiii 30–31 et 2 Chr. xxix 27–36).

<sup>27</sup> Voir, par exemple, J. Lundius, *Die alten jüdischen Heiligtümer, Gottesdienste und Gewohnheiten* (Hamburg, 1738<sup>3</sup>).

<sup>28</sup> Knierim (1992). Mais cf. Rendtorff (1985ss.), pp. 18–21 et K. Koch, "Alttestamentliche und altorientalische Rituale", in E. Blum, C. Macholz, E.W. Stegemann (ed.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (Neukirchen-Vluyn, 1990), pp. 75–85 et la réponse de Knierim (Knierim, 1992, pp. 106–11). Selon J.W. Watts,

soit, il est manifeste que nous ne nous trouvons pas en présence d'une description telle que pourrait la faire un ethnologue. Au demeurant, ces textes ne constituent pas non plus des extraits d'un manuel pour prêtres, comme le pensait Rainey:<sup>29</sup> ils ne sont pas destinés aux prêtres, pour leur servir d'éventuel aide-mémoire, mais aux "fils d'Israël", auxquels ces instructions sont expressément adressées (Lev. i 2, vii 38). En fait, ce que nous présentent ces chapitres, ce sont les rites les plus significatifs, ceux qui marquent les principales articulations du rituel, ceux-là aussi qui impriment à chaque catégorie de sacrifice sa spécificité.

Tous ces rites sont expressément prescrits par Yhwh.

### 1. *Le sacrifice animal*

P distingue clairement deux séries de rites.

La première série de rites est commune à l'ensemble des sacrifices animaux. Elle comporte trois rites.

D'abord la présentation de la victime. Le sacrifiant commence par amener sa victime, une action que P désigne habituellement par les verbes *qārab hi* ou *bō' hi*.<sup>30</sup> Ces deux verbes étant utilisés aussi bien pour indiquer ce rite précis que pour signifier l'action même d'offrir un sacrifice, la différenciation entre les deux emplois n'est pas toujours aisée à faire, notamment là où ces verbes ne sont pas expressément suivis d'un complément de lieu. Compte tenu de cette part d'incertitude, on peut constater que P privilégie le verbe *qārab hi* là où les victimes sont destinées à un holocauste (Lev. i 3, viii 18, ix 16; voir aussi Ez. xliii 24) ou à un sacrifice de communion (Lev. iii 1, 7, 12, viii 22)—tout en l'employant aussi à propos d'un *ḥaṭṭā't* en Ex. xxix 10; Lev. ix 2 (associé ici à un holocauste), 15 et xvi 9—, que, par contre, il lui préfère *bō' hi* dans le cas où la victime sert à un *ḥaṭṭā't* (Lev. iv 4, 14, 23, 28, 32b et, avec une seconde victime

---

"The Rhetoric of Ritual Instruction in Leviticus 1–7", in Rendtorff, Kugler (2003), pp. 79–100, leur genre littéraire serait celui du discours persuasif, destiné à convaincre les lecteurs du caractère normatif des instructions données.

<sup>29</sup> A.F. Rainey, "The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts", *Bib.* 51 (1970), pp. 485–98 (voir p. 487).

<sup>30</sup> Sont également utilisés, à l'occasion, dans ce sens *lāqah 'el* (Lev. ix 5), *nāgaš hi* (Lev. viii 14; 2 Chr. xxix 23), *nātan* (Lev. xv 14; Ez. xliii 19), *āmad hi liphē* (Lev. xiv 11).



servant à un holocauste, Lev. v 8, xiv 23—à quoi s'ajoute ici celle pour le sacrifice de réparation—, Lev. xv 29; cf. v. 14; Nb. vi 10; voir aussi 2 Chr. xxix 21) ou avec un sacrifice de réparation (Lev. v 18, 25, xix 21). Avec un holocauste ou un sacrifice de communion, ce dernier verbe n'est employé qu'en Lev. xvii 4, 5, 9 et, chez le Chroniste, en 2 Chr. xxix 31, 32.<sup>31</sup> Cette présentation intervient à l'entrée de la Tente de la Rencontre (Ex. xxix 10; Lev. i 3, iv 4, 14, ix 5, xii 6, xiv 11, 23, xv 14, 29, xvii 4, 5, 9, xix 21; Nb. vi 10). La victime y est amenée au prêtre (une indication qui, sauf en Lev. xvii 5 et Ez. xliii 19, est uniquement donnée à propos des sacrifices destinés au *kappér*, Lev. v 8, 18, 25, xii 6, xiv 23, xv 14, 29; Nb. vi 10), à Yhwh (Lev. v 25, xvi 9, xvii 5, xix 21). Cette présentation se fait devant, *lîpnê*, Yhwh (Lev. i 3, iii 1, 7, 12, iv 4, xii 7, xiv 11, 23; voir Ez. xliii 24).

Le sacrifiant appuie ensuite sa main, *sāmak yād 'al*, sur la tête de la victime (Ex. xxix 10, 15, 19 // Lev. viii 14, 18, 22; Lev. i 4, iii 2, 8, 13, iv 4, 15—ici, avec la précision “devant Yhwh”—, Lev. iv 24, 29, 33; Nb. viii 12; 2 Chr. xxix 23).<sup>32</sup> Jamais mentionné en Ez. xl–xlviii, ce rite semble constituer, chez le Chroniste, une caractéristique distinctive du *ḥattā't*. Toujours est-il qu'en 2 Chr. xxix 21–24 le Chroniste n'en fait mention qu'à propos des victimes destinées au *ḥattā't*, mais pas de celles offertes en holocauste.

Enfin, le sacrifiant immole, *šāḥaṭ*, sa victime (Ex. xxix 11, 16, 20 // Lev. viii 15, 19, 23; Lev. i 5, 11, iii 2, 8, 13, iv 4, 15, 24, 29, 33, vii 2, ix 8, 12, 15, 18, xiv 13, 19, 25, xvi 11, 15, xxii 28; Ez. xl 39, 41–42, xlv 11; Esd. vi 20; 2 Chr. xxix 22, 24 et, à propos de la pâque, 2 Chr. xxx 15, 17, xxxv 1, 6, 11). Cette immolation intervient en un lieu saint (Lev. xiv 13), devant Yhwh (Ex. xxix 11; Lev. i 5, 11, iv 4, 15, 24, vi 18), devant la Tente de la Rencontre (Lev. iii 8, 13) et, plus précisément, à l'entrée de la Tente (Ex. xxix

<sup>31</sup> En Lev. xii 6–7, *bô' hi* et *qārab hi* désignent deux actions successives: le sacrifiant apporte sa victime, puis il la fait approcher.

<sup>32</sup> Pour le sens concret de *sāmak 'al*, voir 2 Rois xviii 21 // Es. xxxvi 6. P ne mentionne pas ce rite dans sa présentation du sacrifice de réparation en Lev. vii 1–7. Il n'est pas sûr, pour autant, qu'il faille voir là une caractéristique distinctive de ce type de sacrifice, comme le pensent notamment N. Snaith, “The Sin-Offering and the Guilt-Offering”, *VT* 15 (1965), pp. 73–80 (voir pp. 74–5) ou encore J. Milgrom, *Cult and Conscience* (Leiden, 1976), p. 15 (voir aussi Milgrom, 1991, pp. 151–2). On notera, en effet, qu'en dehors de Lev. i–iv (et Ex. xxix // Lev. viii) ce rite n'est quasiment jamais mentionné.

11; Lev. iii 2), sur le côté nord de l'autel (Lev. i 11). Ceci en tout cas pour ce qui est de l'holocauste, mais aussi du *ḥattā't* et du sacrifice de réparation à propos desquels P précise invariablement que le lieu où la victime est immolée est le même que dans le cas d'un holocauste (Lev. iv 24, 29, 33, vi 18, vii 2, xiv 13). Lev. xvii 3-4 interdit formellement, sous peine de bannissement, de le faire ailleurs qu'au sanctuaire. Ez. xl 39-43 prévoit, à cet effet, des tables disposées dans le parvis.

Tous ces rites sont normalement effectués par le sacrifiant. Par contre, dans le cas de sacrifices d'intérêt général, et pour autant que les lacunes de notre documentation permettent de le dire, il semble que l'imposition de la main est effectuée par ceux au bénéfice desquels le sacrifice est offert (prêtres: Ex. xxix 10, 15, 19 // Lev. viii 14, 18, 22; lévites: Nb. viii 12; les anciens: Lev. iv 15; le roi et tout le peuple: 2 Chr. xxix 23), mais l'immolation, par le prêtre officiant (Ex. xxix 11, 16, 20 // Lev. viii 15, 19, 23; Lev. iv 15, ix 15, 18, xvi 15; Esd. vi 20; 2 Chr. xxix 22, 24, xxx 17, xxxv 11). Le prêtre officiant procède également à l'abattage de la victime lors du rituel de réintégration du lépreux guéri (Lev. xiv 13, 19, 25).

Que signifient ces rites?

L'attention des exégètes s'est principalement portée sur les deux derniers rites de la série. Selon la théorie traditionnelle de la satisfaction vicaire, largement prédominante jusqu'au début du xix<sup>e</sup> s., l'imposition de la main exprime le transfert des péchés du sacrifiant à la victime, laquelle, prenant la place du coupable, subit, par l'immolation—selon les uns, réellement, selon les autres, symboliquement—le châtement qu'il aurait dû lui-même subir.<sup>33</sup> D'après une autre théorie, développée par Bähr et qui a connu une extraordinaire fortune dans le deuxième tiers du xix<sup>e</sup> s., l'imposition de la main exprimerait la volonté du sacrifiant de se donner et de donner tout ce qu'il possède à Dieu, une aspiration qui se réalise à travers l'immolation de la victime.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> On retrouve encore cette interprétation de l'imposition de la main, par exemple chez Wenham (1979), p. 62; Gerstenberger (1993), pp. 29, 44 (cf. aussi Hartley, 1992, p. 21, pour qui le sacrifiant, par ce geste, reconnaît que la victime doit servir au châtement de ses péchés). Voir aussi K. Koch, "*ḥāṭā'*", *ThWAT* II, 1977, col. 867 et 869. Pour une présentation critique de la théorie vicaire, voir Metzinger (1940).

<sup>34</sup> Bähr (1837 et 1839). Voir aussi H. Gese, *Zur biblischen Theologie* (München, 1977), pp. 91-106; Janowski (1982), pp. 215-21, 247.

L'interprétation traditionnelle, qui voulait à tout prix voir dans le sacrifice de l'ancienne alliance la préfiguration du sacrifice de la croix, mais également René Girard<sup>35</sup> se sont tout particulièrement focalisés sur la mise à mort de la victime, considérée comme le rite central, celui qui exprime la fonction même du sacrifice. Il n'est pourtant pas sûr qu'une telle conception corresponde à l'appréciation qu'en ont eue les auteurs de l'Ancien Testament. Un passage des visions d'Ez. xl–xlviii, à savoir Ez. xlv 10–16, est tout à fait significatif de leur point de vue. Dans ce bref oracle, on voit les lévites être en quelque sorte dégradés pour s'être éloignés de Yhwh et condamnés à pratiquer désormais eux-mêmes l'abattage de la victime, à la place des Israélites (v. 11). Cette tâche est présentée comme service du peuple (v. 11) et est opposée au service de Dieu, lequel consiste en l'offrande à Dieu de la graisse et du sang, un privilège dorénavant réservé aux seuls prêtres (v. 15–16). Cette banalisation de l'abattage se traduit, chez P, par le fait que ce rite est le seul auquel il n'attribue jamais un quelconque effet.

On n'a pas assez prêté attention au fait que, pour P, le rituel sacrificiel constitue un lent mouvement d'approche progressive de l'autel, décrit par les verbes *qārab hi* ou encore *bō' hi*, dont le point d'aboutissement est la combustion de la matière sacrificielle. Un mouvement dont la première phase est impulsée par le sacrificiant, la seconde, par les seuls prêtres, celle-là se déroulant en marge de l'autel, celle-ci, en relation avec l'autel. Les rites effectués par le sacrificiant ne représentent donc, en réalité, que la phase préliminaire du sacrifice. Ainsi que l'indiquent leur place dans la séquence rituelle, ils décrivent les trois principaux moments de la phase négative du don, celle de la renonciation: le premier, où le sacrificiant présente la victime qu'il a l'intention de sacrifier, le deuxième, où son propriétaire exprime formellement sa volonté de se dessaisir de son bien au profit de Yhwh,<sup>36</sup> le troisième, où, par sa mise à mort, il soustrait définitivement

<sup>35</sup> R. Girard, notamment dans *La violence et le sacré* (Paris, 1972). Voir à ce propos Marx (1992), pp. 1–5.

<sup>36</sup> Cette interprétation de l'imposition de la main est, au demeurant, fort ancienne et se trouve déjà notamment chez A. Sykes, *Versuch über die Natur, Absicht und den Ursprung der Opfer* (traduit de l'anglais, Halle, 1778), p. 37 et Bauer (1805), p. 133. Elle est devenue classique dans l'exégèse critique de la fin du xix<sup>e</sup> et du début du xx<sup>e</sup> s. Voir aussi F.H. Gorman, *The Ideology of Ritual* (Sheffield, 1990), pp. 121–2; Knierim (1992), pp. 34–40. Comme l'on noté Wright, Milgrom (D.P. Wright, J. Milgrom, H.-J. Fabry, "sāmak", *ThWAT* V, 1986, col. 880–9, voir col. 887), ce

ce bien à tout autre usage. L'immolation de la victime marque le tournant du rituel. Associant le sacrifiant, qui procède à l'abattage, au prêtre, qui recueille le sang, elle constitue le moment précis où le prêtre prend le relais. Point final de la première phase du rituel, elle est le lieu où se fait véritablement le passage entre le profane et le sacré.

Le fait que P désigne par les verbes *qārab hi* et *bō' hi* aussi bien la présentation de la victime que l'acte même de sacrifier donne à penser que pour P cette offrande est en fait déjà virtuellement réalisée dès le moment où le sacrifiant apporte sa victime au sanctuaire.

La seconde série de rites a pour fonction de transmettre la matière sacrificielle à Yhwh, ceci par le moyen de l'autel. C'est la phase positive du sacrifice. Ses acteurs en sont exclusivement les prêtres. Cette phase comporte toujours un rite du sang et un rite de combustion. Toutefois, l'importance et la forme de ces rites varient selon le type de sacrifice.

Dans le cas d'un holocauste, le rite du sang est réduit à sa forme minimale, qui est commune aux sacrifices de communion et au sacrifice de réparation, la combustion de la matière sacrificielle prenant ici, par contre, son extension maximale.<sup>37</sup> Cette combustion de la totalité de la victime marque la spécificité de l'holocauste par rapport aux autres sacrifices.

Aussitôt après que l'offrant a immolé sa victime, les prêtres en recueillent, *lāqah* (Ex. xxix 16), *qābal 'et* (2 Chr. xxix 22)<sup>38</sup> le sang—qui, dans le cas où le grand prêtre officie, lui a été remis par les

---

même rite est effectué par les fils d'Israël sur les lévites, préalablement à leur ordination, pour exprimer leur volonté de les mettre à la disposition de Yhwh (Nb. viii 10). Ce rite a été très abondamment discuté. Voir par ex. R. Péter, "L'imposition des mains dans l'Ancien Testament", *VT* 27 (1977), pp. 48–55; Janowski (1982), pp. 199–221; *id.* "Handauflegung. II. Altes Testament", *RGG<sup>4</sup>* III, 2000, col. 1408–9; M.C. Sansom, "Laying On of Hands in the Old Testament", *ET* 94 (1982/3), pp. 323–6; D.P. Wright, "The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and the Hittite Literature", *JAOs* 106 (1986), pp. 433–46; Kiuchi (1987), pp. 112–9; Rendtorff (1985), pp. 32–48; Milgrom (1991), pp. 150–3; Hartley (1992), pp. 19–21.

<sup>37</sup> Sur le rituel de l'holocauste, voir tout spécialement Knierim (1992). Pour la répartition des tâches entre offrant et prêtre, voir N.M. Loss, "La partecipazione dei laici al rito dell' olocausto sec. Lev. 1,3–13", *Saesianum* 23 (1961), pp. 353–62.

<sup>38</sup> Sur cette expression, voir A. Hurvitz, "Once Again: The Linguistic Profile of the Priestly Material in the Pentateuch and its Historical Age. A Response to J. Blenkinsopp"; *ZA W* 112 (2000), pp. 180–91 (voir pp. 181–5); voir aussi *id.*, "The Evidence of Language in Dating the Priestly Code. A Linguistic Study in Technical Idioms and Terminology", *RB* 81 (1974), pp. 24–56 (voir pp. 43–5).

prêtres (*māšā' hi*, Lev. ix 12)—, le font approcher, *qārab hi* (Lev. i 5), puis l'aspergent, *zāraq 'al*, contre l'autel (*zāraq mizbehāh*, 2 Chr. xxix 22; *zāraq 'et*, 2 Chr. xxx 16), tout autour, *sābīb* (Ex. xxix 16 // Lev. viii 19; Lev. i 5, 11, ix 12). Lorsque la victime est une colombe, le prêtre en exprime, *māšāh nī*, le sang contre la paroi de l'autel (Lev. i 15).

Puis le prêtre procède à la combustion. Celle-ci se fait en deux temps. Une fois effectué le rite du sang, l'offrant écorche, *pāšaṭ hi*, le cadavre<sup>39</sup> (Lev. i 6; une tâche exécutée par les prêtres en 2 Chr. xxix 34) et le dépèce, *nātaḥ pi lintāhīm* (Ex. xxix 17a // Lev. viii 20; Lev. i 6, 12). De leur côté, les prêtres mettent le feu sur l'autel et y disposent, *'ārak*, le bois<sup>40</sup> (Lev. i 7; voir aussi Lev. vi 5), puis ils y disposent, *'arak* (font brûler, *qāṭar hi*, Lev. viii 20, ix 13) les quartiers de viande, *netāhīm*, et la tête (Lev. ix 13; voir aussi Ex. xxix 17b et cf. Lev. vi 5) ainsi que la graisse (des reins? ainsi *HALAT*), *pèdèr* (Lev. i 8, 12, viii 20)—terme qui n'est utilisé qu'à propos des graisses de l'holocauste. Cette première part est qualifiée de *'olāh* en Lev. ix 14. Elle constitue l'holocauste proprement dit. L'offrant lave, *rāḥaṣ* (*dūaḥ*, Ez. xl 38) ensuite les intestins, *qèrèb*, et les pattes, *kerā'im* (Ex. xxix 17b // Lev. viii 21; Lev. i 9, 13, ix 14), puis les prêtres font brûler, *qāṭar hi*, cette autre part sur l'autel (Ex. xxix 18 // Lev. viii 21; Lev. i 9, 13, ix 14).<sup>41</sup> Il est à noter que Lev. i n'utilise le verbe *qāṭar hi* qu'à propos de cette seconde combustion, celle qui marque le point final du sacrifice, la première combustion n'étant signalée que sur le mode périphrastique: disposer sur les (morceaux de) bois qui sont sur le feu qui est sur l'autel. Dans le cas d'un holocauste de colombe, la combustion se fait, de même, en deux temps: d'abord la tête, puis, après le rite du sang, le reste de la colombe préalablement déchirée, *šāsa' pi*, entre les ailes (Lev. i 15 et 17). Le jabot et son contenu sont, par contre, jetés à côté de l'autel, dans les cendres (Lev. i 16).<sup>42</sup> La combustion de cette offrande constitue un

<sup>39</sup> La peau revient au prêtre officiant (Lev. vii 8).

<sup>40</sup> La nature de ce bois sera strictement définie en *Jubilés* xxi 12–14; *Testament de Lévi* ix 12 (cf. 4Q 214b fg. 3–7). Selon Neh. x 35 (voir aussi xiii 31), l'approvisionnement du bois est déterminé par tirage au sort.

<sup>41</sup> Ez. xliii 24 prescrit de saler préalablement la matière de l'holocauste (ceci du moins pour l'holocauste du rituel de consécration de l'autel). Mais voir aussi, plus généralement, Lev. ii 15.

<sup>42</sup> Pour l'histoire de l'interprétation de ce verset, principalement dans l'exégèse rabbinique, voir H.P. Rüger, «Dann entfernt er seinen Kropf samt dessen Federn».

parfum lénifiant, *rêah nîhoah*, pour Yhwh (Ex. xxix 18 // Lev. viii 21; Lev. i 9, 13, 17; cf. Ex. xxix 41).

Cette combustion en deux temps est propre à l'holocauste. La première combustion associe les morceaux habituellement consommés, à savoir viande et tête (pour les joues, voir Deut. xviii 3) et la part réservée à Yhwh, à savoir la graisse. La seconde combustion porte sur des morceaux qui, comme le suggère l'insistance sur ce point en Ex. xii 9b, ne sont normalement pas mangés, savoir les intestins et les pattes. Chaque holocauste donne ainsi lieu, en quelque sorte, à un double holocauste, d'importance décroissante. Ce double holocauste résulte, peut-être, du souci de P de combiner deux traditions différentes, l'une attestée notamment en Deut. xii 27, où seule la viande de la victime est offerte à Yhwh, l'autre, celle du *kālîl*, où l'intégralité de la viande est matière du sacrifice.<sup>43</sup>

Le rituel de l'holocauste souligne tout particulièrement la dimension du don sous son double aspect de la cession et de la transmission. Les rites de cession de la première phase du rituel font ici l'objet d'une valorisation toute spéciale: la présentation de la victime obtient l'agrément de Yhwh, *lirsono* (Lev. i 3); de même l'imposition de la main, laquelle réalise en plus l'absolution, *kāpar pi 'al* (Lev. i 4). Bien que ces effets ne soient mentionnés qu'à propos de l'holocauste, et même uniquement de l'holocauste de gros bétail, il paraît vraisemblable qu'ils s'appliquent aussi aux autres types de sacrifices animaux. Que, par contre, aucun effet particulier n'est expressément attribué à l'abattage de la victime peut difficilement être pris pour un simple oubli. La seconde phase du rituel, qui culmine dans la combustion de la matière sacrificielle dans son intégralité, fait de l'holocauste l'expression la plus accomplie du don sacrificiel.

À l'inverse de l'holocauste, les sacrifices de communion se caractérisent par une réduction, sinon qualitative, du moins quantitative, de la matière sacrificielle transmise à Yhwh, ramenée à son strict

---

Zur Auslegungsgeschichte von Lev. 1,16", in H. Gese, H.P. Rüger (ed.), *Wort und Geschichte* (Neukirchen-Vluyn, 1973), pp. 163-72.

<sup>43</sup> Mary Douglas (1999), pp. 66-86, propose une interprétation fort intéressante de l'ordre d'empilement des différentes parts sur l'autel. Selon M. Douglas, il convient de distinguer trois parts: d'abord la tête et la viande, puis la graisse, enfin les intestins et les "pieds"—en réalité, les organes génitaux—qui sont posés sur le tout (voir Ex. xxix 17b). Ces trois parts correspondent aux trois parties de la Tente de la Rencontre, respectivement le parvis, le Saint et le Saint des saints, laquelle, de son côté, représente les trois zones du Mt. Sinaï.

minimum, sang et graisse Il n'y a, en effet, sacrifice que si le sang de la victime est mis en relation avec l'autel et si pour le moins sa graisse y est brûlée. Ces parts, qu'Ez. xlv 7 qualifie de pain de Dieu, *lèhèm* (voir aussi v. 15 et, mais uniquement à propos de la graisse, Lev. iii 11, 16), sont strictement interdites, en toutes circonstances, à la consommation humaine (Lev. iii 17; pour le sang, voir aussi Gen. ix 4), sous peine de bannissement (Lev. vii 23-27). Cette combustion des seules graisses est expressément présentée comme la caractéristique distinctive des sacrifices de communion par rapport à l'holocauste (Lev. vi 5, ix 24; 2 Chr. vii 7 // 1 Rois viii 64; 2 Chr. xxix 35, xxxv 14). Ceux-ci peuvent, de ce fait, être désignés par le terme *ḥalābîm* (Lev. x 15; 2 Chr. vii 7b, xxxv 14).

De même que pour un holocauste, le prêtre officiant prend, *lāqah*, le sang (Ex. xxix 20 // Lev. viii 23) qui, le cas échéant, lui a été remis, *māsā' hi*, par les autres prêtres (Lev. ix 18), l'aspersion, *zāraq 'al*, contre l'autel (Lev. xvii 6; Nb. xviii 17; Ez. xliii 18; *zāraq 'èt*, Lev. vii 14; voir aussi 2 Chr. xxxv 11), tout autour, *sābîb* (Ex. xxix 20 // Lev. viii 24; Lev. iii 2, 8, 13, ix 18). Puis il entreprend la combustion des graisses.

La graisse, *ḥèlèb*, comme le sang, appartient à Yhwh (Lev. iii 16). Ce qui frappe, c'est la définition méticuleuse, pointilleuse même, inlassablement répétée, de ce qui est considéré comme graisse. Celle-ci consiste, énumérée dans l'ordre du dépeçage, en: la graisse qui recouvre les intestins, *qèrèb*, et qui est au-dessus des intestins, les deux rognons, *kelāyôt*, avec leur graisse et avec la graisse des lombes, *kesalîm*, le foie, *kābéd*, avec son lobe, *yotèrèt* (Lev. iii 3-4, 9-10, 14-15; voir aussi Ex. xxix 22 // Lev. viii 25; Lev. ix 19), à quoi s'ajoute, dans le cas d'un ovin, la queue, *'alyāh* (Ex. xxix 22 // Lev. viii 25; Lev. iii 9, ix 19). L'offrant, après avoir détaché, *sûr hi*, ces graisses (Lev. iii 4, 10, 15; voir aussi Lev. iv 31, 35 et, avec *rûm hi*, Lev. iv 10), les présente au prêtre posées sur la poitrine (Lev. vii 30, ix 20), lequel les fait ensuite brûler, *qāṭar hi*, sur l'autel (Ex. xxix 25 // Lev. viii 28; Lev. iii 5, 11, 16, vi 5, vii 31, ix 20, xvii 6; Nb. xviii 17). Tout comme dans le cas d'un holocauste, cette combustion est pour Yhwh un parfum lénifiant, *rêaḥ nîḥoaḥ* (Ex. xxix 25 // Lev. viii 28; Lev. iii 5, 16; Nb. xviii 17).

La viande de l'animal est destinée aux partenaires humains du sacrifice. Elle est répartie en trois parts.

La première part est attribuée au corps des prêtres. Elle consiste en la poitrine, *ḥāzèh*. Celle-ci est préalablement balancée, *nûp hi*

*tenûpāh*, devant Yhwh (Lev. ix 21, x 15; cf. Ex. xxix 27; Nb. vi 20)—de là le qualificatif de *hazēh hattenûpāh* (Ex. xxix 27; Lev. vii 34, x 14, 15; Nb. vi 20, xviii 18)—avec les graisses posées dessus (Lev. vii 30; cf. Ex. xxix 24 // Lev. viii 26–27), puis leur est remise, après que les graisses ont été brûlées sur l’autel (Lev. vii 30–31, ix 20–21). Quelle que soit la forme exacte que prend ce rite, sa fonction semble être de dissocier une part de ce qui est destiné à Yhwh pour la transférer à un tiers auquel Yhwh veut en faire don.<sup>44</sup> Poitrine et graisses sont offertes à Yhwh. Mais Yhwh renonce à une partie de ce qui lui est offert et se dessaisit de la poitrine au profit des prêtres.

La deuxième part, appelée *mānāh* (Lev. vii 33; cf. Ex. xxix 26 // Lev. viii 29), est allouée au prêtre officiant. Elle est constituée du gigot droit (Nb. xviii 18). Qualifiée de *šōq hatterûmāh* (Ex. xxix 27; Lev. vii 34, x 14, 15; Nb. vi 20), cette part est prélevée par l’offrant sur sa propre part et est remise, *nātan*, au prêtre à titre de redevance (Lev. vii 32–33).

Globalement, ces parts (*mišhāh*, Lev. vii 35; *māshāh*, Nb. xviii 8) sont prises par Yhwh sur le sacrifice pour être données, *nātan*, aux prêtres (Lev. vii 34; voir aussi Nb. xviii 11). Ceux-ci, après les avoir fait cuire à l’eau, *bāšal pī*, dans un lieu saint, *qādōš*, pur, *tāhōr*, à l’entrée de la Tente de la Rencontre (Ex. xxix 31–32 // Lev. viii 31;

---

<sup>44</sup> Voir de même, par ex. M. Noth, *Das dritte Buch Mose* (Göttingen, 1962), pp. 52–3 ou encore W. Kornfeld, *Leviticus* (Würzburg, 1983), p. 33. Ainsi que l’a noté Péter-Contesse (1993), p. 123 ceci correspond à l’interprétation traditionnelle de ce rite, que l’on trouve déjà chez, par exemple, A. Knobel, *Die Bücher Exodus und Leviticus erklärt* (Leipzig, 1857), pp. 411–2. La signification de la *tenûpāh* est clairement indiquée dans le rituel d’ordination des lévites (Nb. viii 5–22). Les deux moments de la *tenûpāh* sont ici décomposés. La première *tenûpāh*, effectuée par Aaron devant Yhwh, a pour fonction de séparer les lévites du reste d’Israël afin de les mettre au service de Yhwh (v. 11). On notera que cette première *tenûpāh* est consécutive au rite d’imposition des mains effectué par les fils d’Israël sur les lévites (v. 10). La seconde *tenûpāh*, effectuée par Moïse devant Aaron et ses fils, est destinée à mettre les lévites à la disposition du sacerdoce (v. 13). On voit bien le double transfert réalisé par la *tenûpāh*, d’abord de l’offrant à Yhwh, puis de Yhwh aux prêtres.

Bien que Lev. ix 21 et x 15 appliquent globalement ce rite aussi bien à la poitrine qu’au gigot droit, Lev. vii 29–34 montre clairement que *tenûpāh* et *terûmāh* doivent être distingués. Sur ces termes, voir J. Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology* (Leiden, 1983), pp. 133–72; G.A. Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel* (Atlanta, 1987), pp. 133–44; Th. Seidl, “*teruma* – die Priesterhebe? Ein angeblicher Kulterminus – syntaktisch und semantisch untersucht”, *BN* 79 (1995), pp. 30–6.



Lev. x 14), les consomment, avec leurs enfants, garçons et filles (Lev. x 14; Nb. xviii 11), en état de pureté (Lev. xxii 3-7; Nb. xviii 11).

La dernière part, tout le reste, est pour l'offrant et ses invités. Significativement, aucun rite n'exprime l'attribution de cette part, et aucun terme technique ne la qualifie. P ne dit rien, non plus, de son mode de préparation. On peut penser que, tout comme la part des prêtres, celle-ci est cuite à l'eau. Ce mode de cuisson est signalé en 2 Chr. xxxv 13b (qui cite plusieurs catégories de récipients utilisés dans ce but),<sup>45</sup> tandis qu'Ez. xlvi 24 prévoit expressément un lieu à cet effet, le *bêt hamebaššêlîm*. la cuisson étant assurée par le personnel du Temple. En revanche, P insiste sur les conditions dans lesquelles le repas doit être pris. Il souligne que les participants au repas doivent être en état de pureté, *ṭāhôr* (Lev. vii 19-21; cf., à propos du repas pascal, 2 Chr. xxx 17-19). Il stipule que, dans le cas d'un sacrifice voué ou spontané, la viande doit être consommée dans un délai de deux jours (Lev. vii 16-18; xix 5-8), ramené à un jour dans le cas d'une *tôdāh* ou du sacrifice de consécration (Lev. vii 15, xxii 29-30 et Ex. xxix 34). Et il prescrit de détruire par le feu, *šārap bā'ēš*, les restes éventuels (Ex. xxix 34 // Lev. viii 32; Lev. vii 17, xix 6), car *piggûl*, impurs (Lev. vii 18, xix 7; cf. Ez. iv 14), de même que tous les morceaux qui seraient entrés en contact avec de l'impur (Lev. vii 19). Toute infraction à ces règles étant sanctionnée par la mise au ban du coupable.

À partir de cette base, P a créé plusieurs formes spécialisées de sacrifices de communion qui, chacune, donnent lieu à un partage spécifique.

L'une, le sacrifice de consécration, est utilisée exclusivement pour la consécration des prêtres. Elle se caractérise à la fois par un usage particulier du sang et par une autre répartition des parts. Pour ce qui est du sang, une partie en est appliquée, *nātan*, au lobe de l'oreille

<sup>45</sup> Selon le Chroniste, à l'inverse, la victime pascalle doit être cuite au feu, *bāšal bā'ēš* (2 Chr. xxxv 13a), une bien curieuse disposition qui résulte, comme il est généralement admis (voir, par ex. W. Rudolph, *Chronikbücher* (Tübingen, 1955), p. 327; J.M. Myers, *II Chronicles* (Garden City, 1965), p. 211; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford, 1985), pp. 135-6 et cf. G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes* (Stuttgart, 1930, pp. 52-3) de la volonté du Chroniste de faire la synthèse entre deux traditions, celle du Deut., où la victime est cuite dans l'eau, *bāšal* (Deut. xvi 7) et celle de P, qui prescrit de la faire rôtir au feu, *šeli' ēš* (Ex. xii 9).

droite et au pouce de la main et du pied droits des prêtres, l'autre partie étant, comme il est de règle, aspergée contre l'autel (Ex. xxix 20 // Lev. viii 23–24). En ce qui concerne le partage de la viande, la poitrine constitue ici la part, *mānāh*, de l'officiant—et non du sacerdote, comme dans le cas habituel (Ex. xxix 26 // Lev. viii 29)—, et le gigot droit, qui ici fait l'objet de la *tenûpāh*, est attribué à Yhwh et brûlé sur l'autel en même temps que les graisses (Ex. xxix 22–25 // Lev. viii 25–28).

Une autre forme du sacrifice de communion est le sacrifice des premiers-nés du troupeau, lesquels reviennent à Yhwh en sa qualité de suzerain. Contrairement au modèle de référence, aucune part n'y est laissée au sacrifiant, et la chair est intégralement attribuée aux prêtres (Nb. xviii 17–18). Elle leur est donnée, *nātan*, par Yhwh (Nb. xviii 19). Tel est également le cas, mais ici après *tenûpāh*, de la viande des sacrifices de communion qui sont offerts en conclusion de la période des moissons (Lev. xxiii 19–20).

Une dernière forme du sacrifice de communion est mise en oeuvre dans le cadre du rituel de désécration du nazir. Elle a pour caractéristique l'attribution au prêtre officiant d'une part supplémentaire consistant en l'épaule, *zerôa'*, laquelle lui est remise, non pas crue, comme il est de règle, mais cuite dans l'eau, *bešēlāh* (Nb. vi 19–20). Le transfert de cette part au prêtre se fait au moyen d'une *tenûpāh* (Nb. vi 19–20).

Le sacrifice de communion est donc essentiellement partage. Mais ce partage est inégal. Son rituel associe, mais dans le même temps, il distingue. Il soude, tout en hiérarchisant. À l'intérieur de la communauté que forment Yhwh, les prêtres et les Israélites laïcs, il assigne à chacun sa place distinctive, tout en renforçant les liens qui les unissent.

Yhwh est clairement mis à part. Il est l'hôte de marque, celui en l'honneur duquel le sacrifice a été offert. La portion qui lui est assignée, à savoir la graisse, est non seulement considérée comme la meilleure, celle qui concentre en elle toute la saveur de la viande:<sup>46</sup> elle représente également la nourriture dans sa forme la plus sophistiquée, la plus onctueuse, celle que l'on n'a pas besoin de mastiquer, mais que l'on suce, qui fond sur la langue. Mais l'attribution à Yhwh

<sup>46</sup> Voir J. Heller, "Die Symbolik des Fettes im Alten Testament", *VT* 20 (1970), pp. 106–8; G. Munderlein, "*heleob*", *ThWAT* II, 1977, col. 951–8.

de cette part souligne, surtout, l'altérité de Yhwh.<sup>47</sup> Car cette part lui est non seulement réservée en propre, elle est aussi strictement interdite à la consommation humaine. Parce que cette part est de nature radicalement différente de celle octroyée aux partenaires humains, la communion réalisée par la commensalité n'est que partielle. La graisse est pour Yhwh, la viande, pour les hommes. Ce n'est qu'à l'occasion du rituel de consécration des prêtres, lorsque Yhwh reçoit en plus de la graisse le gigot droit, et que donc il partage avec eux la viande de l'animal, que cette communion devient plus étroite, sans être complète pour autant, puisque la part de Yhwh est brûlée crue sur l'autel tandis que celle des prêtres est consommée cuite. Ce lien plus étroit avec le sacerdoce s'exprime aussi dans le fait qu'à l'occasion de tout sacrifice de communion, Yhwh leur donne la part de viande qui lui est dédiée par l'offrant, faisant ainsi des prêtres ses invités personnels.

Prêtres et laïcs partagent une viande devenue sacrée du fait de sa mise en contact avec la sphère du sacré. Le rituel n'en établit pas moins une nette distinction entre eux. Car, bien que partageant la viande du même animal, prêtres et laïcs ne sont pas pour autant mis sur le même plan. Et même si le prêtre officiant, auquel l'offrant remet une part spécifique, apparaît comme son invité de marque, au plan humain, les limites de la communion sont clairement marquées par le fait que cette viande est préparée et consommée dans des lieux distincts. Seul l'offrant et ses invités, qui consomment ensemble une viande apprêtée de la même manière, dans un même chaudron, sont unis par une commensalité parfaite. Une place intermédiaire revient au nazir qui, à la fin de son naziréat, remet au prêtre officiant une part qu'il a préparée avec les parts qui lui reviennent, à lui et à ses invités.

Le rituel du sacrifice de communion décrit ainsi un mouvement ascendant, qui aboutit à la combustion des graisses sur l'autel, suivi d'un mouvement descendant allant, par cercles concentriques successifs, du sacerdoce au prêtre officiant puis à l'offrant et à ses invités. Il a pour particularité de tisser, à travers le mode de partage de la matière sacrificielle, un réseau complexe de relations entre ces différents partenaires.

---

<sup>47</sup> Voir, de même, Kornfeld (1983), p. 20; R.S. Hendel, "Sacrifice as a Cultural System: The Ritual Symbolism of Exodus 24,3-8", *ZAW* 101 (1989), pp. 366-90 (voir p. 389).

Cette forme de sacrifice a servi de canevas à P pour créer deux nouvelles formes aux fonctions très différentes: le *ḥaṭṭā't* et le sacrifice de réparation, destinés tous deux à réaliser l'absolution.

Le sacrifice qui se rapproche le plus du sacrifice de communion est le sacrifice de réparation. Son rituel, décrit en Lev. vii 1–7, est identique au rituel du sacrifice des premiers-nés. Comme pour ce dernier, le sang de la victime est aspergé par le prêtre sur le pourtour de l'autel, *zāraq 'al/sābīb* (Lev. vii 2), tandis que sa graisse est brûlée, *qātar*, sur l'autel (Lev. vii 3–5), la viande étant, quant à elle, dévolue aux prêtres (Nb. xviii 9; Ez. xlv 29), et plus précisément au prêtre officiant (Lev. vii 7, xiv 13).<sup>48</sup> Toutefois, cette viande est ici considérée comme sacro-sainte, *qodēš qodāšīm* (Lev. vii 6, xiv 13; Nb. xviii 9; Ez. xlii 13; voir aussi Lev. vi 10, vii 1) et seuls les prêtres, à l'exclusion de leurs femmes et de leurs filles, pourront la consommer (Lev. vii 6; Nb. xviii 9–10), après qu'elle aura été cuite, *bāšal pi* (Ez. xlv 20) en un lieu saint, *qādōš* (Lev. vii 6; Ez. xlii 13, xlv 19–20), et même sacro-saint, selon Nb. xviii 10. Dans le cas du sacrifice de réparation utilisé pour le rituel de réintégration du lépreux guéri, une partie du sang est concédée par Yhwh pour être appliquée à celui-ci (Lev. xiv 14 // 25), la victime, vivante, faisant, de ce fait, l'objet d'un rite de *tenûpāh* (Lev. xiv 12 // 24; voir aussi v. 21).

L'apparement du sacrifice de réparation au sacrifice des premiers-nés, de préférence à toute autre forme du sacrifice de communion, n'est pas purement fortuit. Il permet à P d'inscrire d'emblée ce sacrifice dans le domaine du droit. Le sacrifice de réparation constitue, en effet, non une offrande libre, mais une prestation imposée par Yhwh, celle-ci étant exigée, non plus dans le cadre des droits seigneuriaux, mais à titre de réparation—d'où son nom, *'āšām*—, à la suite d'un certain type de délits civils ou cultuels portant sur des biens physiques ou moraux (Lev. v 14–26, xiv 10–31, xix 20–22; Nb. vi 9–12).

La singularité du sacrifice de réparation apparaît tout particulièrement dans le cas d'une atteinte à des biens physiques (Lev. v 14–26). Contrairement aux autres sacrifices passés en revue en Lev. i–v, l'accent est mis ici, non pas sur le rituel sacrificiel—celui-

<sup>48</sup> On notera aussi que, comme le sacrifice des premiers-nés, le sacrifice de réparation n'est jamais directement associé à une offrande végétale.

ci n'est décrit qu'en Lev. vii 1-7—, mais sur la sanction pénale imposée au voleur. Celui-ci devra restituer, *šālam pi*, son bien à la victime, en y ajoutant vingt pour cent de sa valeur, à titre de dédommagement (Lev. v 16, 24). Comme nous avons tenté de le démontrer, cette procédure correspond en réalité à un rachat de ce bien (voir Lev. xxii 14, xxvii 13, 15, 19, 27, 31), que le voleur rachète ainsi fictivement à son propriétaire, avant de le lui restituer.<sup>49</sup> Ce n'est qu'à la suite de cette restitution qu'intervient le sacrifice de réparation, en complément de la sanction pénale. Le bœuf exigé pour le sacrifice représente l'équivalent symbolique du bien dérobé, la référence à sa valeur estimative, *be'ērkekā* (Lev. v 15, 25) portant sur la valeur de ce qui a été dérobé, non sur celle de l'animal.<sup>50</sup> Il est apporté à Yhwh qui, en tant que propriétaire ultime de tous biens, a été indirectement lésé, et est remis au prêtre. C'est plus précisément à la remise du bœuf au prêtre qu'est lié le constat d'absolution, *kāpar pi* (Lev. v 16, 18, 25-26, xix 22). Le sacrifice de réparation est le seul sacrifice à être ainsi associé, dans certains cas, à d'autres prestations. C'est sans doute afin de mettre l'accent sur cette singularité que P énonce ces règles dans le cadre de Lev. i-v et ne traite de son rituel qu'en Lev. vii.

Toute autre est la fonction du *ḥaṭṭā't*, ce qui se traduit au niveau du rituel par un extraordinaire développement du rite du sang, de forme variable selon la destination du *ḥaṭṭā't* et/ou la nature du bénéficiaire du rituel, et un usage de sa viande, diversifié de même.<sup>51</sup>

Le système élaboré par P pour le rite du sang est particulièrement complexe. P en distingue, en gros, trois formes.

Dans le cas du *ḥaṭṭā't* apporté annuellement au *yôm hakkippurīm* le rite du sang se fait en trois temps. Le premier et le deuxième temps se déroulent dans le Saint des saints. Le grand prêtre prend tout d'abord du sang de la victime de son *ḥaṭṭā't* et, avec son doigt, le projette, *nāzāh hi 'al*, contre la face orientale du *kapporèt* puis, sept

<sup>49</sup> Marx (1988), pp. 183-98. Voir aussi Milgrom (1976), pp. 44-55 qui, de même, met l'exigence des 20% en rapport avec la procédure de rachat décrite en Lev. xxvii, sans toutefois en tirer les mêmes conséquences.

<sup>50</sup> Voir aussi B.S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law* (Oxford, 1972), pp. 174-5.

<sup>51</sup> Pour le rituel du *ḥaṭṭā't*, voir Kiuchi (1987), pp. 119-42. Pour son rite du sang, voir plus précisément Janowski (1982), pp. 222-49 et Eberhart (2002), pp. 222-88.

fois, en direction, *lîpnê*, du *kapporèt* (Lev. xvi 14). Il refait ensuite ces mêmes rites avec le sang du *ḥaṭṭā't* du peuple (v. 15). Le troisième et dernier temps du rite se situe, par contre, sur le parvis. Il se fait avec le reste du sang des deux *ḥaṭṭā't* réunis. Le grand prêtre commence par en appliquer, *nātan 'al*, une partie sur les cornes de l'autel puis, avec son doigt, procède à une septuple projection, *nāzāh hî 'al*, du sang contre l'autel (v. 18–19).

Lorsque le *ḥaṭṭā't* est exigé suite à une transgression inconsciente ou inadvertante d'un interdit divin par le grand prêtre ou la communauté, le rite du sang se fait en deux temps. Le premier temps intervient cette fois-ci dans le Saint. Le grand prêtre, après avoir pris du sang, en fait avec son doigt une septuple projection, *nāzāh hî 'al/'èt penê*, en direction du rideau qui sépare le Saint du Saint des saints, puis en applique, *nātan 'al*, sur les cornes de l'autel des parfums (Lev. iv 5–7a, 16–18a).<sup>52</sup> Le second temps se situe, comme dans le cas précédent, sur le parvis et consiste en une libation, *šāpak 'èl*, du reste du sang au pied de l'autel, plus précisément, sur son fondement, *yesôd* (v. 7b, 18b).<sup>53</sup>

Dans tous les autres cas où un *ḥaṭṭā't* est exigé, le rite du sang se fait sur le parvis. Il est normalement effectué par un simple prêtre. Avec son doigt, celui-ci applique, *nātan 'al*, du sang sur les cornes de l'autel de l'holocauste, puis en verse, *šāpak 'èl* (*yāšaq 'èl*, Lev. viii 15, ix 9) le reste au pied de l'autel (Ex. xxix 12 // Lev. viii 15; Lev. iv 25, 30, 34, ix 9). Si la victime du *ḥaṭṭā't* est une colombe, le prêtre projette, *nāzāh hî 'al*, une partie de son sang contre la paroi de l'autel et exprime, *māzāh nî 'èl*, le reste sur sa base (Lev. v 9).

Ces différentes formes du rite du sang s'articulent les unes aux autres selon un principe gigogne, chacune des formes successives

<sup>52</sup> Ce dernier rite est également effectué, au *yôm hakkippurîm*, sur les cornes de l'autel des parfums (Ex. xxx 10). Sur les cornes de l'autel, voir P. Heger, *The Three Biblical Altar Laws* (Berlin, New York, 1999), pp. 207–32. Pour Heger, les cornes de l'autel représentent les quatre extrémités du monde et la domination de Dieu sur l'univers symbolisé par ces cornes (pp. 213–4).

<sup>53</sup> Sur cette partie de l'autel, voir Z. Zevit, "Philology, Archaeology, and a Terminus a Quo for P's *ḥaṭṭā't* Legislation", in D.P. Wright, D.N. Freedman, A. Hurvitz (ed.), *Pomegranates and Golden Bells* (Winona Lake, 1995), pp. 29–38 (voir pp. 32–5). Il est à noter que Deut. xii 27 lxx a mis également le rite du sang du sacrifice de communion en relation avec la base de l'autel, mais en lui donnant la forme d'une aspersion. Voir P.E. Dion, "Early Evidence for the Ritual Significance of the 'Base of the Altar'. *Around Deut 12:27 lxx*", *JBL* 106 (1987), pp. 487–90, qui fait le rapprochement avec *Rouleau du Temple* lii 21.

dérivant de la précédente en omettant le premier rite et en se situant dans un lieu de moindre sainteté. La deuxième forme du rite du sang commence ainsi par le second rite effectué au *yôm hakkippurîm* par le grand prêtre dans le Saint des saints—savoir la septuple projection du sang en direction du *kapporèt*—, mais le situe dans le Saint. Tandis que la troisième forme du rite débute par le second rite effectué dans le cas précédent à l'intérieur du Saint—savoir l'application aux cornes de l'autel des parfums—, mais en le transposant sur l'autel de l'holocauste du parvis. Parallèlement, le nombre de rites distincts diminue à chaque fois, passant de quatre, dans le cas du *ḥaṭṭā't* du *yôm hakkippurîm*, à trois, dans la deuxième forme du rite du sang, pour se réduire à deux, dans la dernière, ces rites étant, par ailleurs, répartis sur trois temps dans le premier cas, deux, dans le deuxième, pour se limiter à un seul, dans le troisième.<sup>54</sup> On notera, par ailleurs, que, sous ses deux premières formes, le rite du sang décrit un mouvement qui va de l'intérieur vers l'extérieur, du plus saint au moins saint. Dans sa deuxième forme, ce premier mouvement se combine avec un mouvement de haut en bas, des cornes de l'autel des parfums à la base de l'autel de l'holocauste, la troisième forme du rite se bornant au mouvement de haut en bas effectué sur le seul autel de l'holocauste.

Tout comme le fait P, Ez. xl–xlviïi distingue le rite du sang du *ḥaṭṭā't*—le seul, en fait, qu'il décrit avec précision—de celui du sacrifice de communion. Ce rite prend ici une double forme.

Dans le cadre du rituel de consécration de l'autel, le sang, qui est recueilli par le prophète, est appliqué, *nātan 'al/ʾèl*, aux quatre cornes de l'autel, puis aux quatre angles du socle, et enfin sur le pourtour de son rebord, *gebûl sâbîb* (Ez. xliii 20).<sup>55</sup>

Lors du rituel annuel de purification du sanctuaire, le rite du sang est effectué par le prêtre, lequel applique, *nātan 'al/ʾèl*, successivement le sang au montant de la porte d'accès de la “Maison”, aux quatre angles du socle de l'autel et au montant de la porte d'entrée du parvis intérieur (Ez. xlv 19).

<sup>54</sup> Ce même principe préside à l'élaboration du rite du sang qui est mis en oeuvre dans le cadre du rituel de préparation de l'eau lustrale en Nb. xix 2–6, lequel ne comporte plus qu'un unique rite, décrit de même par le verbe *nāzāh hî*, et effectué cette fois-ci en dehors du camp (v. 4).

<sup>55</sup> Sur la forme de cet autel, voir notamment M. Dijkstra, “The Altar of Ezekiel: Fact or Fiction?”, *VT* 42 (1992), pp. 22–36.

De même que chez P, le rite du sang décrit ainsi un double mouvement, dans le premier cas, de haut en bas, et, dans le second, de l'intérieur vers l'extérieur.<sup>56</sup>

Le Chroniste, pour sa part, met l'accent sur la fonction du rite, à savoir *ḥāṭā' pi*, sans préciser la manière dont le sang est mis en rapport avec l'autel (2 Chr. xxix 24), alors que pour le rite du sang de l'holocauste il précise qu'il y est aspergé, *zāraq* (v. 22).

Autant Ez. que P et le Chroniste ont donc très nettement différencié le rite du sang du *ḥāṭā't* et celui mis en oeuvre pour les autres sacrifices. Cela se traduit chez P et Ez. par une forme distincte donnée à ce rite, toujours multiforme dans le premier cas, toujours uniforme dans le second. Cela se traduit aussi par l'usage d'une terminologie différente. Quoi qu'il en soit de la forme exacte du *zāraq* et du *nāzāh*,<sup>57</sup> jamais ils n'utilisent le verbe *zāraq* pour le premier, et jamais ils n'utilisent pour les seconds le verbe *nāzāh*, ni d'ailleurs aucun des autres verbes qui servent à décrire le rite du sang du *ḥāṭā't*. Un souci à ce point méticuleux de distinguer ces deux types de rites donne à penser qu'ils leur ont attribué des fonctions bien distinctes.<sup>58</sup>

Dans le cas de l'holocauste, des sacrifices de communion et du sacrifice de réparation, le rite du sang n'a qu'une fonction subordonnée. Au demeurant, P ne lui attribue aucun effet spécifique. Comme le fait observer à juste titre Knierim, le sang n'est pas pour P matière du sacrifice. Parce que, par essence, il appartient à Yhwh, il ne peut lui être offert. Et de fait, il n'est pas versé sur l'autel, mais aspergé contre ses parois, et ne fait pas l'objet d'une combustion,<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Par contre, chez Ez. aucun rite n'est effectué à l'intérieur de la Demeure, ce qui résulte sans doute, ainsi que l'a souligné Kasher, d'une conscience plus aigüe de la sainteté du Temple, R. Kasher, "Anthropomorphism, Holiness and Cult: A New Look at Ezekiel 40-48", *ZA* 110 (1998), pp. 192-208 (voir pp. 199-200).

<sup>57</sup> Sur ce verbe, voir T.C. Vriezen, "The Term *Hizza*: Lustration and Consecration", *OTS* 7 (1950), pp. 201-35.

<sup>58</sup> Sur le sang et son usage cultuel, voir J. McCarthy, "The Symbolism of Blood and Sacrifice", *JBL* 88 (1969), pp. 166-76; "Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice", *JBL* 92 (1973), pp. 205-10; J. Bergman, B. Kedar-Kopfstein, "dām", *ThWAT* II, 1977, col. 248-66; F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia biblica* (Roma, 1981); M. Vervenne, "The Blood is the Life and the Life is the Blood". Blood as Symbol of Life and Death in Biblical Tradition (Gen. 9,4)", in Quaegebeur (1993), pp. 451-70.

<sup>59</sup> Knierim (1992), pp. 56-7. Voir aussi Eberhart (2002), pp. 228-9.



ni d'ailleurs d'une libation. La distinction entre rite du sang et combustion est d'ailleurs clairement établie en Lev. i où le feu n'est mis sur l'autel (v. 7) qu'après l'exécution du rite du sang (v. 5). Significativement, P, contrairement à Ez. xl–xlviii (voir Ez. xlv 7), ne qualifie jamais le sang de nourriture de Yhwh. Pour P, et tout comme dans le rituel d'alliance du Sināi (Ex. xxiv 6 et 8) et dans le rituel de consécration des prêtres (Ex. xxix 20b // Lev. viii 24)—les seuls autres rituels où *zāraq* est utilisé en contexte sacrificiel—, l'aspersion du sang contre l'autel est, en réalité, destinée à relier: en Ex. xxiv, il relie l'autel, qui représente Yhwh, aux Israélites, en Ex. xxix // Lev. viii, les prêtres à l'autel, et dans le cas de l'holocauste, des sacrifices de communion et du sacrifice de réparation, la victime à l'autel. L'aspersion du sang n'établit, dans tous ces cas, qu'une relation médiate et prépare une relation plus intime: en Ex. xxiv, le repas des représentants d'Israël en présence de Dieu (Ex. xxiv 9–11); en Ex. xxix // Lev. viii, le partage des prêtres avec Yhwh de la viande et des pains, dans les autres cas, la combustion sur l'autel. Le rite du sang s'inscrit ainsi dans ce mouvement d'approche progressive de l'autel, qui avait débuté par la présentation de la victime à l'entrée de la Tente de la Rencontre et dont le point d'aboutissement est la mise en contact directe de la matière sacrificielle—viande ou graisses—avec l'autel en vue de sa combustion.<sup>60</sup>

La fonction du rite du sang dans le cas d'un *ḥaṭṭā't* est toute autre. Le sang y est expressément destiné au *kāppēr* (Ex. xxx 10; Lev. vi 23, viii 15, xvi 16–18; Ez. xliii 20, xlv 19–20; 2 Chr. xxix 24). Ce que cela signifie concrètement peut être établi à partir du rituel du *yôm ḥakkippurīm*, dont le rite du sang propre au *ḥaṭṭā't* a servi, comme nous l'avons vu, de point de référence auquel se rattachent toutes les autres formes de ce rite.

Ce rituel se subdivise en trois phases réparties sur deux temps. Le premier temps a pour fonction d'éliminer le péché et l'impureté. Cette élimination se fait en deux phases, la première, au cours de laquelle le sanctuaire est débarrassé de tous les péchés et impuretés

<sup>60</sup> Selon Rendtorff (1985ss.), pp. 52–3 (voir de même Janowski, 1982, p. 224), l'aspersion du sang serait destinée à en empêcher la consommation et servirait à l'éliminer rituellement (Rendtorff parle de "rituelle Beseitigung", p. 157). Mais, ainsi que le fait remarquer Knierim (1992), p. 56, si telle était la fonction de ce rite, il eût été beaucoup plus simple de verser le sang directement à terre, au moment de l'abattage.

qui l'ont souillé pendant l'année écoulée (Lev. xvi 14–19), la seconde, qui a pour objet de les expulser en dehors de la terre habitée, vers le désert (v. 20–22).<sup>61</sup> Le second temps du rituel, qui en est le pendant positif, réalise la relation avec Yhwh par l'intermédiaire de la combustion de la chair de l'holocauste et des graisses du *ḥaṭṭā't* (v. 24–25), relation qui, désormais, est de nouveau pleinement possible.

Le rite du sang du *ḥaṭṭā't* se situe dans la toute première phase, celle de la purification du sanctuaire. Ce rite, qui décrit un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, a très précisément pour fonction de nettoyer le sanctuaire des péchés et impuretés qui s'y étaient agglutinés, ce qui est exprimé par la construction *kāpar pi 'al* (Lev. xvi 16, 17, 18, 20). Il ne sert ni à les “couvrir”, ni à les “effacer”, comme le suggèrent les étymologies classiques de *kāpar*. Si tel était le cas, la deuxième phase n'aurait plus lieu d'être. Il sert seulement à les repousser à l'extérieur du sanctuaire. C'est là que, par l'imposition des deux mains, ils seront placés par le grand prêtre sur un bouc chargé de les transporter vers un lieu où ils ne pourront plus menacer Israël. Dans la mesure où toutes les autres formes du rite du sang découlent du rite du sang du *yôm hakkippurīm* on peut en conclure que ce qui est valable pour celui-ci l'est aussi, à des degrés moindres, pour celles-là.

Cette même fonction du sang comme repoussoir se retrouve, au demeurant, en Ex. iv 24–26, où le sang sert à préserver Moïse de la mort, et, surtout, à propos du sang pascal, mis, *nātan 'al*, sur les deux montants et le linteau des portes afin que la mort ne frappe pas ceux qui se trouvent à l'intérieur de la maison (Ex. xii 7, 12–13 = P).

Le sang du *ḥaṭṭā't* ne détruit pas les péchés et les impuretés. Pas plus que le sang pascal ne détruit la mort. Il a seulement un pouvoir répulsif. Et, parce qu'il constitue une force répulsive, il sépare d'avec l'état antérieur.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> On rapprochera de ce rituel la procédure mise en oeuvre en 2 Chr. xxix 15–17 pour le nettoyage, la “purification”, *tāhar pi*, du sanctuaire: après que les prêtres ont fait sortir, *yāšā' hi*, les impuretés du sanctuaire—en suivant un mouvement qui va du Saint des saints au parvis (v. 16–17)—, les lévites les déversent (litt.: font sortir, *yāšā' hi*) dans le torrent du Cédron (qui est censé les évacuer en dehors du territoire).

<sup>62</sup> Une fonction analogue est attribuée au sang dans le *Livre des Antiquités bibliques*

D'où lui vient ce pouvoir répulsif? La réponse à cette question est donnée en Lev. xvii 11.<sup>63</sup> Encadré par une interdiction de consommer le sang (v. 10 et 12), ce verset est constitué de trois affirmations agencées de manière concentrique. La première et la troisième affirmation, introduites chacune par *kî*, portent sur le rapport entre la *nèpèš* et le sang. Le sang, est-il dit, contient la *nèpèš* (voir aussi Lev. xvii 14 et Deut. xii 23), et c'est grâce à cette *nèpèš* qu'il a le pouvoir de *kāpar pi 'al*. Cet effet n'est associé qu'au seul sang du *ḥattā't*, ce qui indique clairement que le sang en question est celui d'une victime apportée en *ḥattā't*. C'est parce qu'il contient le principe vital, qu'il peut servir d'antidote à la mort. Ces deux affirmations servent de cadre à l'affirmation centrale: ce sang qui, parce qu'il est la vie, appartient à Yhwh, Yhwh l'a donné, *nātan*, spécifiquement à Israël pour servir au rite d'absolution. Le sang ne constitue donc pas une offrande particulièrement précieuse qui aurait, de ce fait, le pouvoir d'apaiser la colère de Yhwh. Au demeurant, jamais P ne fait de Yhwh l'objet du verbe *kāpar pi*. Mais, ainsi que l'a fortement souligné Schenker, il est mis par Yhwh à la disposition d'Israël, comme une offre de réconciliation, afin de lui permettre de réaliser l'absolution.<sup>64</sup>

---

xxvii 11. On y voit le sang chaud d'un ennemi versé sur la main du héros afin qu'il puisse en détacher l'épée qui y était indissolublement attachée après le carnage qu'il venait d'opérer.

<sup>63</sup> Ce texte, qui a été considéré comme central pour la fonction du sacrifice, a fait l'objet d'abondants commentaires. En plus de l'étude classique de Metzinger (1940), pp. 40–55, voir aussi L. Sabourin, "Nefesh, sang et expiation (Lv 17,11.14)", *Sciences Ecclésiastiques* 18 (1966), pp. 25–45; J. Milgrom, "A Prolegomenon to Lev. 17:11", *JBL* 90 (1971), pp. 149–56; H.C. Brichto, "On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement", *HUCA* 47 (1976), pp. 19–55 (voir pp. 22–36); N. Fuglister, "Sühne durch Blut. Zur Bedeutung von Leviticus 17,11", in G. Braulik (ed.), *Studien zum Pentateuch* (Wien, 1977), pp. 143–64; A. Schenker, "Das Zeichen des Blutes und die Gewißheit der Vergebung im Alten Testament. Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev. 17.10–12", *MTZ* 34 (1983), pp. 195–213; Kiuchi (1987), pp. 101–9; Gorman (1990), pp. 181–9; B.J. Schwartz, "The Prohibitions Concerning the 'Eating' of Blood in Leviticus 17", in G.A. Anderson, S.M. Olyan (ed.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (Sheffield, 1991), pp. 34–66; R. Rendtorff, "Another Prolegomenon to Leviticus 17:11", in Wright, Freedman, Hurvitz (1995), pp. 23–8.

<sup>64</sup> Ainsi Schenker (1981), pp. 102–10; (1983), pp. 201–4; ou encore Schenker (1994), pp. 89–105, dont l'opinion est fort bien résumée dans la phrase suivante: "Le sang rapproché de YHWH atteste qu'Israël a effectivement saisi et mis en oeuvre le moyen que YHWH, dans sa grâce, met à la disposition de son peuple pour se faire pardonner ses péchés" (p. 101 = Freiburg, Göttingen, 2000, pp. 7–21, voir pp. 17–8). Voir aussi Schwartz (1991), pp. 50–1.

Le rite du sang n'est lui-même qu'un élément du *ḥaṭṭā't* et fait partie, tout comme dans le rituel du *yôm hakkippurîm*, de la phase négative. Car le point culminant du *ḥaṭṭā't*, comme d'ailleurs de tout sacrifice, est constitué par la combustion de la matière sacrificielle sur l'autel. Celle-ci s'effectue dans les mêmes conditions que dans le cas d'un sacrifice de communion (comme le soulignent Lev. iv 10, 26, 31, 35) et consiste, de même, en la combustion des graisses (Ex. xxix 13 // Lev. viii 16; Lev. iv 8–9, ix 10). Après avoir prélevé, *rûm hi*, resp. détaché, *sûr hi*, les graisses (Lev. iv 8, 19 et Lev. iv 9, 31, 35), le sacrifiant les remet au prêtre, lequel les fait brûler, *qāṭar hi*, sur l'autel (Ex. xxix 13 // Lev. viii 16; Lev. iv 10, 19, 26, 31, 35, ix 10, xvi 25). Cette combustion est qualifiée en Lev. iv 31 de parfum lénifiant, *rêaḥ nîhoah*, pour Yhwh. Même si l'absolution est plus précisément rattachée au rite du sang, c'est en réalité, et comme au *yôm hakkippurîm*, l'ensemble du processus, rite du sang et combustion des graisses, qui la réalise.<sup>65</sup> Et, de fait, dans la présentation du rituel en Lev. iv, ce n'est qu'après la combustion des graisses qu'apparaît la formule *kāpar pi 'al* (Lev. iv 20, 26, 31, 35).

La seconde caractéristique du rituel du *ḥaṭṭā't* porte sur l'utilisation des autres parties de la victime. Tout comme le rite du sang, celle-ci varie selon le type de *ḥaṭṭā't*.

Dans le cas du *ḥaṭṭā't* apporté au *yôm hakkippurîm* et de celui exigé du grand prêtre ou de la communauté suite à une transgression, tout le reste de la victime, peau, chair, tête, pattes, intestins et excréments (Lev. iv 11; voir aussi Ex. xxix 14 // Lev. viii 17; Lev. ix 11, xvi 27) devront être détruits par le feu, *śārap bā'ēs* (Lev. vi 23; voir aussi Lev. x 16; Ez. xliii 21) en dehors du camp (Ex. xxix 14 // Lev. viii 17; Lev. iv 12, 21, ix 11, xvi 27; chez Ez., sur l'esplanade du Temple, à l'extérieur du sanctuaire, Ez. xliii 21). Lev. iv 12 précise: en un lieu pur, *ṭāhōr*, là où sont déversées les cendres (voir Lev. vi 4). Normalement prise en charge par le prêtre officiant, cette destruction est assurée par un tiers au *yôm hakkippurîm* (Lev. xvi 27–28). Cette destruction intervenant au *yôm hakkippurîm* après l'expulsion du bouc au désert, il est clair qu'elle ne saurait avoir pour objet d'anéantir par le feu les péchés et impuretés: ils ne sont plus à l'intérieur du territoire, mais sont déjà rejetés au dehors, dans le désert.

Dans tous les autres cas—là où le sang ne pénètre pas à l'inté-

<sup>65</sup> Voir, de même, Brichto (1976), p. 35; Eberhart (2002), pp. 135–6, 262.

rieur du sanctuaire (Lev. x 18, voir aussi, *a contrario*, Lev. vi 23, xvi 27)—la chair de la victime est remise aux prêtres. Cette chair qui, comme la chair du sacrifice de réparation, est sacro-sainte, *qodēš qodāšim* (Lev. vi 22, x 17; Nb. xviii 9; Ez. xlii 13) devra être consommée de même par le prêtre officiant (Lev. vi 19) et ses fils (Lev. vi 22; Nb. xviii 9–10), après avoir été cuite à l'eau, *bāšal pi* (Ez. xlii 20; voir aussi Lev. vi 21) en un lieu saint, *qodēš* (Lev. x 17, 18; Ez. xlii 13)—le parvis de la Tente de la Rencontre, Lev. vi 19)—et même, selon Nb. xviii 10, sacro-saint. Ez. prévoit à cet effet des salles spéciales situées au nord et au sud du parvis intérieur (Ez. xlii 13, xlii 19–20). À la différence du sacrifice de réparation, la consommation de la chair du *ḥattā't* ne relève pas simplement des privilèges sacerdotaux. Elle n'est pas non plus à considérer comme une rétribution.<sup>66</sup> Ainsi que le montre la très vive réaction de Moïse en Lev. x 16–20,<sup>67</sup> elle relève du devoir des prêtres de porter l'iniquité de la communauté, *nāšā' 'awon*, elle participe au *kappér*.

Dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'éliminer une matière sainte, éminemment contagieuse (voir Lev. vi 20).<sup>68</sup> Sainte, et pas impure, et qui serait devenue impure parce qu'elle aurait absorbé péché ou impureté. Ce qui, soit dit en passant, s'oppose à l'interprétation de l'imposition de la main comme un geste de transfert des péchés. Le rituel du *yôm hakkippurim* est parfaitement clair sur ce point. Péché et impureté ne sont pas anéantis par l'effet de l'incinération de la chair du *ḥattā't*, ils le sont parce qu'ils ont été chargés sur un bouc, lequel les emporte au désert. Ils n'ont donc plus à être brûlés. Si la chair doit être brûlée en dehors du camp et non, par exemple, sur l'autel (comme dans le cas des cheveux du nazir), c'est afin d'éviter la confusion avec un holocauste.

<sup>66</sup> Pour cette interprétation, voir Levine (1974), p. 104; Milgrom, "Two Kinds of *hattā't*", *VT* 26 (1976), pp. 333–7, mais cf. Milgrom (1991), p. 625; D.P. Wright, *The Disposal of Impurity* (Atlanta, 1987), pp. 132–3.

<sup>67</sup> Sur ce passage, voir Kiuchi (1987), pp. 46–52, 67–85. Selon Kiuchi, le fait de manger le *ḥattā't* ne fait pas partie de l'expiation, mais constitue simplement un privilège sacerdotal auquel Aaron renonce (voir pp. 72–3, 77).

<sup>68</sup> Voir, de même, A.I. Baumgarten, "The Paradox of the Red Heifer", *VT* 43 (1993), pp. 442–51 (voir pp. 446–9). Lors du rituel de désécration du nazir, le même type de rite, ici effectué sur l'autel, sert à éliminer les cheveux du nazir (Nb. vi 18), cheveux qui sont la marque de sa sainteté (voir v. 5 et 11). Pour Wright (1987), pp. 129–46, il s'agit surtout d'éliminer une matière impure contagieuse et d'en empêcher une possible désécration. Sur ce caractère contagieux, voir J. Milgrom, "Sancta Contagion and Altar/City Asylum", in J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume. Vienna 1980* (Leiden, 1981), pp. 278–310 (voir pp. 278–99).

Selon le principe de dégradation propre au rituel du *ḥattāʾt*, la consommation de la chair par les prêtres est le correspondant de cette destruction, à un degré inférieur. La fonction attribuée aux prêtres de porter l'iniquité du peuple, *nāšāʾ* 'awon,<sup>69</sup> n'implique pas qu'ils consomment une matière impure, ce qui les conduirait, conformément au principe énoncé en Ag. ii 13, à se rendre eux-mêmes impurs et donc à introduire de l'impureté dans le sanctuaire. Et d'ailleurs on ne voit pas pourquoi dans ce type de *ḥattāʾt* la chair de la victime serait devenue impure, alors qu'elle ne l'est pas dans le cas précédent. Pas plus que le *kappér*, *nāšāʾ* 'awon ne suppose que les prêtres sont les agents actifs de l'absolution. C'est le sang, avec la combustion, et non les prêtres, qui réalisent le *kappér*. Ce qui est exigé d'eux est qu'ils accomplissent l'ensemble des rites nécessaires au *kappér*.

## 2. Les offrandes végétales

Comme dans le cas d'un sacrifice animal, le sacrifice commence par la présentation de l'offrande, *qārab hi* (Lev. ii 8), *bōʾ hi* (Lev. ii 2, v 12; Nb. v 15) au prêtre.<sup>70</sup> Dans le cas d'une offrande de farine, celle-ci est probablement apportée dans des récipients purs (voir Es. lxvi 20), comme le suggère Nb. vii 13 *passim* où l'on voit les princes présenter leur offrande dans des bols, *qēʿārāh*, et des coupes, *mizrāq*, en argent. Les pains, quant à eux, le sont vraisemblablement dans des paniers, *sal* (ainsi expressément Ex. xxix 3, 23, 32 // Lev. viii 2, 26, 31; Nb. vi 15, 17, 19). Après avoir reçu cette offrande, le prêtre la fait approcher, *nāgaš hi* (Lev. ii 8), *qārab hi* (Ex. xxix 3; Lev. vi 7, ix 17; Nb. v 25) devant Yhwh (Lev. vi 7; voir aussi Ex. xxix 23 // Lev. viii 26), devant l'autel (Lev. ii 8, vi 7; Nb. v 25), puis il en prélève la part destinée à Yhwh. L'importance de cette part est variable. S'agissant de farine ou de grains grillés, le prêtre en prélève, *qāmaš min* (Nb. v 26) une poignée, *qāmaš min . . . meloʾ qumšô* (Lev. ii 2, v 12), *rûm hi min . . . bequmšô* (Lev. vi 8), *mālāʾ pi kappô min* (Lev. ix 17) ainsi que, le cas échéant, la totalité de l'encens (Lev. ii

<sup>69</sup> Sur cette expression, voir R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament* (Gütersloh, 1965), pp. 217–22; D.N. Freedman, B.E. Willoughby, “*nāšāʾ*”, *ThWAT* V, 1986, col. 633–40; B.J. Schwartz, “The Bearing of Sin in the Priestly Literature”, in Wright, Freedman, Hurwitz (1995), pp. 3–21.

<sup>70</sup> Pour une analyse détaillée du rituel, voir Marx (1994), pp. 70–84.

2, 16, vi 8). Si l'offrande consiste en pains, le prêtre en prélève, *rûm hi* . . . *min*, une fraction (Lev. ii 9). Par contre, dans le cas où l'offrant est un prêtre, l'intégralité de l'offrande revient à Yhwh (Lev. vi 15, 16). Cette part de Yhwh est, comme dans le cas d'un sacrifice animal, brûlée, *qāṭar hi*, par le prêtre sur l'autel (Lev. ii 16, vi 15, ix 17; Nb. v 26). Elle constitue un sacrifice au parfum lénifiant (Ex. xxix 25 // Lev. viii 28; Lev. ii 2, 9, 12, vi 8, 14). Dans le cas du *ḥattā't* végétal, elle sert au *kappér* (Lev. v 12). Elle est qualifiée de *'azkārāh* (Lev. ii 2, 9, 16, v 12, vi 8; Nb. v 26) là où cette offrande n'est pas associée à un sacrifice animal. Toute le reste, *hannôtèrèt*, revient aux prêtres (Lev. ii 3, 10, vi 9, x 12; cf. Lev. v 13), la farine au corps des prêtres, les pains, au prêtre officiant (Lev. vii 9–10; voir aussi Lev. vii 14; Nb. vi 19–20). C'est la part, *ḥélèq* (Lev. vi 10), le prélèvement, *terûmāh* (Lev. vii 14) que leur donne, *nātan*, Yhwh (Lev. vi 10; cf. Ez. xlv 29). Cette part est qualifiée de sacro-sainte, *godēš godāšim* (Lev. ii 3, 10, vi 10, x 12; Nb. xviii 9; Ez. xlii 13), comme l'est aussi la chair des sacrifices d'absolution. De même que pour cette dernière, cette part, après avoir été, le cas échéant, cuite, *bāšal pi*, en pains azymes (Lev. vi 9–10, x 12; Ez. xlv 20), est consommée par les prêtres (Ez. xlii 13, xlv 29) et leurs fils (Lev. vi 9, 11, x 12–13; Nb. xviii 9–10) en un lieu saint, *qādōš* (Lev. x 13)—sacro-saint, selon Nb. xviii 10: pour P, le parvis de la Tente de la Rencontre (Lev. vi 9) et, plus précisément à côté de l'autel, *'ēšèl hammizbéah* (Lev. x 12–13), pour Ez., dans des salles disposées au nord et au sud du parvis intérieur (Ez. xlii 13, xlv 19–20).

La consommation de la matière sacrificielle par les prêtres prend ici un relief tout particulier. L'importance qui lui est attribuée est signalée d'emblée par son étroite mise en relation avec la combustion de la part de Yhwh sur l'autel. Sur un plan purement formel, cela se traduit par la référence expresse à la part des prêtres en Lev. ii, alors que tous les autres rituels de Lev. i–v ne traitent que de la part de Yhwh, et, inversement, par le rappel en Lev. vi du rituel sacrificiel de Lev. ii, dans un contexte où l'accent est mis sur la part des prêtres. Combustion sur l'autel et consommation par les prêtres apparaissent ainsi comme indissociables. Ce privilège accordé aux prêtres de partager avec Yhwh la matière du sacrifice les situent dans la proximité de Yhwh, ce qui se traduit par le fait qu'ils mangent leur part directement à côté de l'autel et, surtout, que cette part est de même nature que la part de Yhwh.

Fort curieusement, l'importance de cette part n'est précisée que

dans certains cas, et encore de manière indirecte, en procédant par soustraction de la part de Yhwh. Elle est de x épha de farine (voir Nb. xv 3–12) moins une poignée, dans le cas des offrandes végétales qui accompagnent les sacrifices animaux, de celle qui peut se substituer, en cas de pauvreté, au *ḥaṭṭā't* animal (Lev. v 11–13) et de l'offrande de jalousie (Nb. v 15, 26). Elle est, par contre, fixée à un pain de chacune des variétés offertes à Yhwh pour accompagner une *tôdāh*, le sacrifice de communion du rituel de désécration du nazir (Lev. vii 14; Nb. vi 19) ainsi que le sacrifice de consécration des prêtres, ceux-ci les offrant toutefois à Yhwh (Ex. xxix 23–25 // Lev. viii 26–28). Elle est, dans tous les autres cas, indirectement déterminée par l'offrant puisque, la part de Yhwh étant uniformément fixée à une poignée de farine ou une fraction de pain, tout ce que l'offrant apporte en plus revient au prêtre.

L'offrant lui-même n'a, normalement, aucune part à l'offrande végétale. Il n'y participe, de manière oblique, qu'à l'occasion d'une *tôdāh*, en recevant les pains levés, *ḥāmés*, qui l'accompagnent (Lev. vii 13)—lesquels ne peuvent être ni brûlés sur l'autel (Lev. ii 11–12) ni consommés par les prêtres (Lev. vi 10)—ainsi que le reste des pains azymes. Ou encore, s'il s'était consacré au naziréat, en recevant au moment du rituel de désécration ceux des pains azymes qui n'ont pas été offerts à Yhwh ni attribués au prêtre (Nb. vi 19).<sup>71</sup> Et ce, tout comme les prêtres, au moment de leur consécration (Ex. xxix 32 // Lev. viii 31). On peut penser que la consommation de ces pains se faisait dans les mêmes conditions que la consommation de la viande sacrificielle et que, comme pour les pains accompagnant les *millū'im*, les restes éventuels étaient détruits par le feu (Ex. xxix 34 // Lev. viii 32).

Le rituel de l'offrande végétale se présente ainsi sous des formes variables qui, toutes, ont leur équivalent dans le sacrifice animal. Il prend la forme d'un holocauste chaque fois que ceux qui l'offrent sont des prêtres. Il prend la forme d'un sacrifice de communion là où il accompagne un sacrifice de consécration, un sacrifice de désécration ou une *tôdāh*. Et, dans sa forme la plus commune, il s'apparente au sacrifice des premiers-nés, dont il est comme le correspondant

<sup>71</sup> Cela n'est pas expressément dit, mais peut être déduit du fait que si, à l'issue de la procédure sacrificielle et après que le prêtre a prélevé sa part, il reste encore des pains dans le panier, ceux-ci ne peuvent que revenir à l'offrant.



végétal. Son rituel s'inscrit plus précisément dans le prolongement des autres prestations végétales et se situe au point culminant d'un système à étage, dont le premier est formé par la remise de la dîme aux lévites (Nb. xviii 21–32) et le deuxième, par celle des prémices aux prêtres (Nb. xviii 11–19). Tandis que la dîme est assignée aux lévites, qui eux-mêmes devront en donner dix pour cent aux prêtres (Nb. xviii 26–29), et les prémices, aux prêtres, l'offrande végétale est, quant à elle, affectée dans sa majeure partie aux prêtres, qui devront en offrir une part à Yhwh. Et tandis que les lévites, avec leur famille, pourront consommer la dîme en tout lieu (Nb. xviii 31), que les prêtres et leur famille devront consommer les prémices en état de pureté (Nb. xviii 11, 13) comme nourriture sainte (Nb. xviii 19), l'offrande végétale est, elle, nourriture sacro-sainte, réservée aux prêtres et à leurs seuls fils, et consommée en un lieu saint.

Mais l'offrande végétale n'est pas, pour autant, un simple équivalent végétal du sacrifice animal. Elle s'en distingue par le fait que dans certains cas la part destinée à Yhwh est dénommée, par l'extrême modicité de cette part, dont l'importance, dans le cas des pains, est entièrement laissée à l'appréciation des prêtres, par la place attribuée à la consommation par les prêtres de leur part. Elle se singularise, surtout, par le fait que ces différentes parts sont très largement indifférenciées, soit que, dans le cas d'une offrande de farine, seule la forme, crue ou cuite, distingue les parts de chacun des partenaires, soit que, dans le cas des pains, le seul élément de différenciation est le lieu où ces parts sont consommées. L'offrande végétale permet ainsi aux prêtres d'établir avec Yhwh la communion la plus intense possible, celle qui résulte d'une commensalité parfaite grâce au partage d'une nourriture rigoureusement identique. Il est à noter qu'une telle commensalité n'est possible que grâce à un Israélite laïc, puisque ce n'est que lorsque celui-ci apporte une offrande végétale qu'il peut y avoir partage entre Yhwh et les prêtres. À un degré moindre, car liée à des éléments de différenciation, l'offrande végétale permet aussi, dans le cas où elle accompagne une *tôdāh*, d'associer l'Israélite ordinaire à cette commensalité. Tandis que les sacrifices animaux différencient et hiérarchisent, l'offrande végétale rapproche et manifeste l'appartenance des différents partenaires à une même communauté.

À bien des égards, l'offrande végétale représente le sommet du système sacrificiel en ce qu'elle renvoie à ce qui en est la visée ultime, à savoir la communion avec Dieu.

Aucune précision n'est donnée concernant la libation. Nb. xxviii 7, qui met la libation en rapport avec le Saint, *goděš*, laisse entendre qu'elle se fait sur l'autel des parfums, ce qui d'ailleurs expliquerait que Lev. i–vii n'en fasse pas mention. Selon Sir. I 15 lxx, par contre, elle est répandue au pied de l'autel du parvis. Mais dans le *Rouleau du Temple*, elle est versée, lors de la fête de l'offrande du bois, sur la viande des holocaustes (RT xxiv 6, 8).<sup>72</sup>

### C. *Conclusions*

La disparité de la documentation, le caractère lacunaire des sources autres que P, ajoutés à l'incertitude des datations, ne permettent guère de suivre dans le détail le développement du rituel sacrificiel. Ce que l'on peut constater, par contre, est la grande diversité des systèmes rituels antérieurement à P, tant pour ce qui est de la composition et de la nature exacte de la matière sacrificielle, de la forme et de l'importance du rite du sang, que de la répartition des parts et des modalités de transmission de la matière sacrificielle à Yhwh dans le cas d'un sacrifice de communion.

L'intervention de P sur le système sacrificiel semble s'être tout particulièrement concentrée sur le rituel. L'impression qui se dégage de la comparaison entre les données isolées et celles de P donne à penser que l'auteur sacerdotal aura essentiellement voulu à la fois uniformiser, standardiser et systématiser la procédure sacrificielle, et intégrer au système sacrificiel des rites qui, jusque là, n'avaient pas ce caractère.

Avec toute la prudence qu'impose la nature des sources, on peut penser que cette intervention a porté principalement sur les points suivants.

P a, tout d'abord, introduit, pour tous les types de sacrifices, une nette distinction entre les rites préparatoires et les rites sacrificiels proprement dits, ce qui l'a amené à préciser la répartition exacte

---

<sup>72</sup> P. Carstens "The Golden Vessels and the Song to God: Drink-offering and Libation in Temple and on Altar", *SJOT* 17 (2003), pp. 110–40, constatant la présence sur la table du Saint de coupes (Ex. xxv 29 // xxxvii 16), se demande si, de même que les pains de proposition, le vin qu'elle contenait peut-être n'était pas simplement présenté à Yhwh. Carstens distingue ainsi la présentation du vin, dans le Saint, et la libation du vin, sur le parvis (voir pp. 117–24).

des rôles des offrants et des prêtres. Aux offrants, P n'a laissé que les rites préparatoires, et il a réservé les rites de transmission de la matière sacrificielle aux seuls prêtres. Selon toute probabilité, cette exclusion des offrants de la phase sacrificielle a conduit P à ajouter au rituel un rite destiné à représenter la transmission virtuelle de la matière sacrificielle par l'offrant à Yhwh, en l'occurrence le rite de l'imposition de la main.

Par ailleurs, P a harmonisé le mode de transmission de la matière sacrificielle à Yhwh. Il a prescrit pour tous les sacrifices sanglants, à l'exception du *ḥattā't*, le même rite du sang. Et il a étendu à l'ensemble des sacrifices la procédure utilisée pour l'holocauste, à savoir la combustion sur l'autel.

En ce qui concerne plus précisément le sacrifice de communion, P a codifié la répartition des parts entre les différentes parties prenantes. S'agissant de la part de Yhwh, il a défini la nature exacte de ce qui devait être considéré comme graisse. Il a fixé, différemment que le Deutéronome, la part destinée aux prêtres et a spécifié sous quelle forme cette part devait leur être remise. Il en a déterminé le mode de préparation et précisé les modalités de consommation. Par contre, P n'a manifesté que peu d'intérêt pour la participation de l'offrant et de ses invités au repas sacrificiel, se contentant d'insister, comme on l'avait fait avant lui, sur l'exigence de pureté.

Ces différentes réformes vont, toutes, dans le même sens. Elles visent à majorer la dimension proprement sacrificielle, et donc à mettre l'accent sur la transmission de la matière sacrificielle à Yhwh. Elles visent aussi à souligner l'importance des prêtres. Ceux-ci ne sont pas simplement des gardiens du sanctuaire et des techniciens du culte. Ils sont, au contraire, étroitement associés à Yhwh, invités à partager avec lui les sacrifices de communion et les offrandes végétales que lui apportent les fidèles, et à renforcer par là-même les liens qui les unissent à lui. Du fait de cette proximité, ils peuvent jouer le rôle de représentant de Yhwh auprès d'Israël, et ainsi percevoir à sa place les redevances qui lui reviennent, premiers-nés, prémices et dîmes, ou les réparations qui lui sont dues. Mais les prêtres sont aussi étroitement associés aux autres Israélites avec lesquels ils partagent la chair du sacrifice de communion et dont ils reçoivent la matière de l'offrande végétale qui leur permet d'établir avec Yhwh des liens de commensalité particulièrement étroits. Unis à la fois à Yhwh et aux Israélites laïcs, ils sont tout spécialement en mesure d'exercer une fonction de médiateurs entre Israël et Yhwh, pour

faire parvenir à Yhwh les offrandes de son peuple et relayer à Israël la bénédiction ou l'absolution de son Dieu. L'insistance sur la nécessité de la médiation des prêtres permet également à P de mettre l'accent sur la transcendance de Yhwh.

Le second volet de la réforme entreprise par P porte sur l'intégration d'un certain nombre de rites au système sacrificiel. De cette intégration sont issus le sacrifice de réparation et le *ḥaṭṭā't*.

Ainsi que l'indique la nature des manquements visés et de la sanction infligée au coupable, le sacrifice de réparation se rattache à la législation sur le droit de propriété.<sup>73</sup> Celle-ci prévoit, en cas de vol, en plus de la restitution du bien dérobé, un dédommagement de valeur équivalente (Ex. xxii 3, 6, 8) et même, s'agissant d'une pièce de gros ou de menu bétail, si celle-ci a été tuée ou vendue, une restitution au quintuple ou au quadruple (Ex. xxi 37). À cette dimension pénale s'ajoute une dimension religieuse, vraisemblablement reprise d'un ancien rite de levée de sanction dont Jug. xvii 1-4 a donné une description précise. On voit là la victime, après que le bien dérobé lui a été restitué, rendre ce bien au voleur qui le retrocède aussitôt à la victime, laquelle en consacre vingt pour cent à la fabrication d'une image cultuelle. Par ce mécanisme, le bien qui avait été dérobé refait le même circuit, mais cette fois-ci au grand jour et avec le libre consentement des deux partis. En faisant faire au bien dérobé le même chemin, le vol est ainsi effacé, dé-fait, et fictivement remplacé par un don. Et cela, à l'initiative de la victime et sous la caution de la divinité, laquelle est indirectement concernée, et donc dédommée. Le sacrifice de réparation combine de manière originale ces deux dimensions. Il emprunte au Code de l'alliance le principe de la restitution au double, mais en attribuant à Yhwh, et non à la victime, la réparation prescrite, qui prend indifféremment la forme d'un bétail considéré comme l'équivalent symbolique du bien dérobé. Et au rite de levée de sanction, il emprunte le principe de l'annulation conventionnelle du vol, mais en utilisant la fiction du rachat et en faisant porter le poids de la réparation sur le coupable.

Le cas du *ḥaṭṭā't* est plus incertain. 2 Rois xii 17, qui fait référence à l'argent du *ḥaṭṭā't*—ou plutôt, des *ḥaṭṭā'ôt*—pourrait donner

<sup>73</sup> Pour le détail de l'argumentation, voir Marx (1988).

à penser que, de même que le sacrifice de réparation auquel il est associé, le *ḥatṭā't* prenait auparavant la forme d'une prestation financière, comme l'estime notamment Schenker.<sup>74</sup> Mais l'argent dont il est question ici n'est pas nécessairement le moyen de l'absolution. Dans une société en partie urbaine, où tous ne disposaient pas de pièces de bétail, il peut tout aussi bien être le prix payé pour les victimes vendues par les prêtres en vue de servir au rite d'absolution.<sup>75</sup> Et il peut également provenir de la rétribution de leurs services. Cet argent, au demeurant, est destiné aux prêtres, et non à Yhwh, et n'est donc pas versé au trésor du Temple, ainsi que cela est noté expressément. Dans l'hypothèse de Schenker, cet argent aurait été remplacé par le sang d'un animal, et donc par un présent tout particulièrement précieux. Mais si ce sang devait simplement être remis à Yhwh, on ne voit pas pourquoi P aurait prescrit ces formes diversifiées du rite du sang, et non ce qui est la procédure habituelle de transmission de la matière sacrificielle à Yhwh, à savoir la combustion ou, comme en Deut. xii 27, la libation du sang sur l'autel.

La place attribuée au rite du sang et la forme habituelle donnée à ce rite conduisent plutôt à penser que P a repris un ancien rite où le sang était appliqué aux cornes de l'autel, sans que l'animal dont le sang a été prélevé serve pour autant à un sacrifice. Le rituel J de la pâque (Ex. xii 21–22) démontre que l'on peut fort bien tuer un animal uniquement pour faire usage de son sang. La référence, en Am. iii 14 et Jer. xvii 1, aux cornes de l'autel, lesquelles sont, dans les deux cas, mises en rapport avec le péché du peuple—respectivement *pěša'* et *ḥatṭa't*—laisse entendre qu'il devait exister, antérieurement à l'Exil, un rite collectif d'absolution effectué sur les cornes de l'autel, et ce, sans doute par analogie avec le rituel pascal, avec du sang. Car on voit mal, en dehors du sang, quel autre élément pourrait être mis spécialement en rapport avec les cornes de l'autel. Ce rite pourrait être plus précisément à l'arrière-plan du rituel du *yôm hakkippurīm*. 2 Rois xii 17 en évoque peut-être le pendant individuel.

Il est remarquable qu'en dépit de son souci de centralisation (voir Lev. xvii 3–9) P, contrairement au Deutéronome (voir Deut. xvi 1–7), n'a pas transféré au sanctuaire central le rite de la pâque et lui a

<sup>74</sup> Schenker (1981), pp. 102–4 et (1994), p. 100.

<sup>75</sup> Ainsi Milgrom (1991), pp. 287–8.

conservé le caractère d'un rite domestique (Ex. xii 3–11). Cela est d'autant plus étonnant que, comme nous l'avons vu, la forme de ce rite est très proche de celle du rite ordinaire du sang du *ḥaṭṭā't*. On peut ainsi se demander si l'intention de P n'était pas, par delà la remémoration de la sortie d'Égypte, de faire aussi du rite pascal un principe heuristique pour permettre aux Israélites de mieux comprendre, par analogie, le sens du *ḥaṭṭā't* et de rapprocher de la sorte ces deux types de passages de la mort à la vie.

L'importance des réformes de P ne doit, toutefois, pas masquer le fait qu'il y a aussi, dans le rituel, un certain nombre de constantes. C'est ainsi que les caractéristiques distinctives de l'holocauste et du sacrifice de communion restent, tout au long, en grande partie les mêmes: la matière de l'holocauste est entièrement brûlée sur l'autel, celle du sacrifice de communion est répartie entre Yhwh, à qui sont attribuées les graisses, et les partenaires humains, qui reçoivent la viande, et donne ainsi lieu à un partage de nourriture.

Parmi ces constantes, deux sont particulièrement importantes, parce qu'elles révèlent plus spécialement quelle est la fonction du sacrifice dans l'ancien Israël.

La première est le peu d'importance attribuée à l'immolation de la victime. Très rarement mentionnée en dehors des textes sacerdotaux, elle est classée chez P comme en Ez. xl–xlviii parmi les rites préparatoires normalement effectués par l'offrant et qui se font en marge de l'autel. Rappelons aussi que c'est le seul rite auquel P n'attribue jamais un quelconque effet. On ne voit pas, dans ces conditions, comment on pourrait faire de la mise à mort de la victime l'acte central du sacrifice.<sup>76</sup>

Il n'est pas question, pour autant, de nier qu'il y a, dans le sacrifice animal, une dimension de violence. Tout abattage d'un animal, que ce soit pour le sacrifier ou pour le manger, est un acte violent, comme le montrent aussi, si besoin était, les emplois non-sacrificiels du verbe *šāḥaṭ* pour désigner la violence brute.<sup>77</sup> Parce que l'abat-

<sup>76</sup> Voir de même Eberhart (2002), pp. 180–2, 203–216. Le Chroniste semble attribuer davantage d'importance à l'abattage de la victime qu'il mentionne expressément en 2 Chr. xxix 22, 24 (et, à propos de la pâque, Esd. vi 20; 2 Chr. xxx 15, 17, xxxv 1, 6, 11, mais il s'agit sans doute là d'une expression stéréotypée empruntée à Ex. xii 21).

<sup>77</sup> Ainsi Nb. xiv 16; Jug. xii 6; 1 Rois xviii 40; 2 Rois x 7, 14, xxv 7; Jer. xxxix 6, xli 7, lii 10; Os. v 2.

tage d'un animal est, justement, un acte violent, il a pu servir de dérivatif à la violence. Il a, pour cette raison même, été autorisé par Dieu, au terme du déluge, après avoir constaté qu'en l'absence de dérivatif la violence destructrice ne pouvait que proliférer (Gen. vi 11). Car tuer un animal et le manger permettent de transférer sur un animal les deux faces de la violence, la volonté de détruire et la volonté de posséder, dont l'anthropophagie est la forme paroxysmique. Selon P, ce constat a amené Dieu à rompre avec les dispositions prises au terme de la création, qui attribuaient à l'ensemble des êtres vivants une nourriture exclusivement végétale, et ainsi à renoncer à absolutiser les valeurs de solidarité et de respect de la vie qui les sous-tendaient (Gen. i 29–30) pour adopter une position à la fois plus réaliste et prophylactique contre la violence inhérente à la nature humaine (Gen. ix 1–3).<sup>78</sup> Il n'en est que plus révélateur que, dans le cas du sacrifice, P non seulement n'a pas mis en valeur cet aspect, mais a réduit l'immolation de la victime à une fonction subsidiaire. Si le sacrifice animal, dans la mesure même où il suppose la mise à mort de la victime, comprend cette fonction dérivative, ce n'est que de manière seconde.

Il existe, pourtant, dans l'Ancien Testament, quelques textes qui font de la mise à mort de la victime le coeur du sacrifice. Ces textes, sur lesquels Grill avait autrefois attiré l'attention, utilisent la métaphore sacrificielle pour décrire l'intervention guerrière de Yhwh contre ses ennemis.<sup>79</sup> Ils se caractérisent par leur brutalité. On y voit Yhwh, assoiffé de vengeance (Deut. xxxii 41, 43; Es. xxxiv 8; Jer. xli 10, li 36), faire un sacrifice de ses ennemis, représentés métaphoriquement sous la forme de victimes sacrificielles (Es. xxxiv 6; Jer. li 40; Ez. xxxix 18), pour donner leur chair à manger aux bêtes des champs et aux oiseaux du ciel (Ez. xxxix 17), ou encore l'épée de Yhwh (ses flèches, en Deut. xxxii 42) se rassasier de leur sang (Es. xxxiv 6; Jer. xli 10) et dévorer leur chair (Jer. xli 10; Deut. xxxii 42). Es. xxxiv 5–8 constitue l'illustration la plus saisissante de cette métaphore et

<sup>78</sup> Pour le mythe sumérien correspondant, voir Hallo in P.D. Miller, P.D. Hanson, S.D. McBride (1987), pp. 3–13.

<sup>79</sup> S. Grill, "Der Schlachttag Jahwes", *BZ* 2 (1958), pp. 278–83; voir aussi A. Marx, "Le Dieu qui invite au festin. À propos de quelques métaphores sacrificielles de l'Ancien Testament" in C. Grappe (éd.), *Le repas de Dieu* (Tübingen, 2004), pp. 35–50 (voir pp. 36–41). Il s'agit principalement de Deut. xxxii 41b–43; Es. xxxiv 5–8; Jer. xli 10; Ez. xxxix 17–21; Soph. i 7–13.

permet de mettre tout particulièrement en évidence le mécanisme sacrificiel. Subdivisé en deux parties articulées autour du v. 6b, ce texte établit une parfaite corrélation entre le sacrifice que Yhwh offre à son épée (v. 5–6a) et le carnage qui en résulte pour Edom (v. 7–8): au *zèbah* de Yhwh correspond le carnage, *ṭèbah*, dans le territoire d'Edom; à l'épée de Yhwh abreuvée, *rāwāh pī*, du sang et dégoulinante, *dāšan hotp'al*, de la graisse des victimes (v. 5a, 6a), correspond le pays d'Edom qui s'abreuve, *rāwāh pī*, du sang et dégouline, *dāšan pu*, de la graisse de ses habitants (v. 7b); aux ovins et caprins offerts en sacrifice (v. 6) correspondent les ennemis symbolisés par des buffles et des pièces de gros bétail (v. 7a). L'épée céleste divinisée qui descend, *yārad*, sur l'autel (v. 5b) abat, *yārad*, par ricochet les puissants d'Edom (v. 7a). Les gestes qu'effectue le sacrifiant sur les victimes sont répercutés, mais avec un formidable effet multiplicateur, sur les ennemis.

Cette conception du sacrifice vient, en fait, d'Égypte où, outre leur fonction traditionnelle de servir de nourriture à la divinité, les victimes sacrifiées par le pharaon représentent aussi les ennemis mythiques du dieu, lequel, en retour, anéantit les ennemis du pharaon. Une conception que Françoise Labrique résume en ces termes: "les animaux ne sont pas tous destinés à un repas, mais tous symbolisent l'ennemi du dieu ou du roi" et, plus loin, "c'est parce qu'on le tue violemment qu'il (l'animal) en vient à symboliser le désordre qu'il convient de repousser, l'étranger à l'extérieur, le rebelle dans le pays, les fauteurs de troubles cosmiques".<sup>80</sup> Dans l'Ancien Testament, cette fonction n'est attribuée au sacrifice que de manière métaphorique, et uniquement pour les sacrifices qu'offre Yhwh dans les temps eschatologiques pour se venger de ses ennemis. Que des Israélites, en tuant la victime sacrificielle, aient pu donner à ce geste une dimension de violence, est tout à fait possible. Mais l'Ancien Testament n'en a jamais fait l'acte central du sacrifice.

La principale constante du rituel sacrificiel, tel que le décrit l'Ancien Testament, est l'utilisation du feu pour transmettre la matière sacrificielle à Yhwh, que ce soit directement, sur l'autel, ou indirectement, en

<sup>80</sup> F. Labrique, "“Transpercer l'âne” à Edfou", in Quaegebeur (1993), col. 175–89 (voir pp. 179 et 180). Voir aussi H. Altenmüller, "Opfer", *LÄ* IV, 1982, col. 579–84; W. Helck, "Opfertier", *ibid.* pp. 594–6, ou encore J. Quack, "Opfer. II. B Ägypten", *Der Neue Pauly* VIII, 2000, col. 1235–6.



faisant bouillir l'eau du chaudron où l'on avait mis la viande. Ce rite est le seul commun à l'ensemble des sacrifices, animaux et végétaux. Il constitue le point culminant du rituel. Son importance fondamentale a tout particulièrement été soulignée par Eberhart.<sup>81</sup> La mise à feu de la matière sacrificielle n'est pas destinée à la détruire. Comme le note Milgrom, le verbe utilisé pour désigner cette combustion n'est pas le verbe *sārap* (ni d'ailleurs le verbe *bā'ar*), mais *qāṭar hi*,<sup>82</sup> lequel, au demeurant, peut signifier le culte sacrificiel en général. Il n'est pas indifférent que, tout comme son dérivé *qetorèt*, ce verbe puisse désigner à la fois la fumée du sacrifice et celle de substances aromatiques: dans l'un et l'autre cas, la combustion provoque une exhalaison agréable.

Ce mode de transmission de la matière sacrificielle constitue une spécificité de l'ancien Israël (et des autres sémites de l'ouest, du moins à l'époque israélite)<sup>83</sup> par rapport à la pratique mésopotamienne. Bien que ce rituel ne soit jamais expressément décrit, les assyriologues estiment qu'en règle générale la matière sacrificielle était disposée devant les statues divines, puis consommée par le personnel du culte et le roi et sa cour. Une procédure que reflète encore, malgré son caractère polémique, la légende juive de Bel et le dragon (Dan. xiv 1–22 lxx).<sup>84</sup> Ce que les textes mésopotamiens expriment par le mythe—la bonne odeur du sacrifice que hument les dieux (Epopée de Gilgamesh xi 159–161)—, l'ancien Israël le développe et le met en rite. Mais la combustion n'est pas seulement un moyen pour faire parvenir la matière sacrificielle à Yhwh sous une forme sublimée, dans laquelle se concentre l'essence même du repas et qui permet à Yhwh de la consommer. À la différence des humains, Yhwh ne mastique pas la nourriture, il la hume, l'inhale et se nourrit de son effluve. Ce qui, au demeurant, permet d'ajouter un trait anthropomorphique et de rapprocher Yhwh des humains. Mais le feu, de par son ambivalence, en même temps moyen de transmission de la

<sup>81</sup> Eberhart (2002), pp. 289–331, 361–5.

<sup>82</sup> Milgrom (1991), pp. 160–1. Sur ce verbe, voir D. Edelman, "The Meaning of *qittēr*", *VT* 35 (1985), pp. 395–404; Nielsen (1986), pp. 54–9; Zwickel (1990), pp. 336–9; R.E. Clements, "*qtr*", *ThWAT* VII, 1993, col. 10–8; Heger (1997), pp. 27–37.

<sup>83</sup> Zwickel (1994), pp. 71, 198–9, 237, 274, 282 note la présence dans les sanctuaires du BA et jusqu'au Fer I de banquettes destinées à recevoir les offrandes.

<sup>84</sup> Ainsi W.G. Lambert, "Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia", in Quaegebeur (1993), pp. 191–201 (voir p. 200) ou encore J. Bottéro, *La plus vieille religion* (Paris, 1998), p. 258.

matière sacrificielle et élément d'origine divine (voir Lev. ix 24; 2 Chr. vii 1) et signe de la théophanie, permet aussi de matérialiser, de figurer à la fois la communication avec Yhwh et sa présence. Il leur donne la visibilité. L'offrande n'est pas déposée dans la cella de la divinité, à laquelle seuls les prêtres auraient accès. Présentée à Yhwh sur le parvis du Temple, et non à l'intérieur, elle est publiquement consommée par Yhwh.<sup>85</sup> De sorte qu'en voyant la fumée du sacrifice s'élever sur l'autel, les Israélites perçoivent la présence de Yhwh et constatent l'acceptation de leur offrande.

Cette combustion marque le point final de la phase sacrificielle.

Il en résulte un double corollaire.

D'abord, que tous les rites précédents, qu'ils soient effectués par l'offrant ou par le prêtre ne sont, en définitive, que des rites préliminaires. Cela est vrai aussi pour le rite du sang, celui des sacrifices au parfum lénifiant comme celui du *ḥattā't*. Car même si la fonction de ce dernier est de réaliser le *kappér*, cet objectif n'est atteint qu'après la combustion, comme il résulte de l'observation faite par Eberhart que la formule d'absolution n'intervient en règle générale qu'après cette dernière.<sup>86</sup> Le sang du *ḥattā't* ne réalise que la phase négative de l'absolution, en repoussant ce qui fait obstacle à la relation avec Yhwh. Le but final, à savoir le rétablissement de la relation avec Yhwh, se fait par la combustion sur l'autel.

Cette combustion, et c'est là le second corollaire, est un parfum lénifiant pour Yhwh. Et cela, non seulement dans le cas d'un holocauste, d'un sacrifice de communion ou d'une offrande végétale, mais également dans le cas d'un *ḥattā't*. Sans doute, cet effet n'est explicitement attribué qu'à la combustion de la graisse du *ḥattā't* constitué par une chèvre (Lev. iv 31). Mais il est peu plausible qu'il s'agisse là d'une particularité appartenant à ce type de *ḥattā't*. En fait, tout *ḥattā't* réalise, d'une part, le *kappér* et constitue, dans le même temps, un sacrifice au parfum lénifiant. Et même, plus généralement, comme le suggère l'association de l'imposition de la main au *kappér* (Lev. i 4), tous les sacrifices sont articulés autour de ces deux pôles, les uns mettant l'accent sur le premier, les autres, sur le second.<sup>87</sup> Mais tous

<sup>85</sup> Sur ce double type de sacrifice, à l'intérieur du temple et à l'extérieur, dans le monde hellénistique et romain, voir les intéressantes remarques de Gladigow, in Janowski, Welker (2000), pp. 95–8.

<sup>86</sup> Eberhart (2002), pp. 261–3. Ainsi Lev. iv 20, 26, 31, 35, v 13.

<sup>87</sup> Cette bipolarité est suggérée par les emplois intrusifs de *kāpar pi*, associé en

les sacrifices ont pour finalité d'être un parfum lénifiant pour Yhwh.<sup>88</sup> Le rituel sacrificiel rejoint ainsi la promesse faite par Yhwh au Sinaï qu'en tout lieu où Israël lui offrirait des sacrifices il viendra et bénira son peuple.

Accessoirement, le rituel sacrificiel manifeste aussi qui est Yhwh.<sup>89</sup> Comme l'écrit Aldo Haesler à propos du don, "le don semble être le passage obligé pour établir l'identité des personnes et des parties en présence".<sup>90</sup> À plus forte raison le repas, qui associe différents partenaires dans une relation bien plus étroite. Le rituel sacrificiel exprime, pour sa part, à la fois la mêmété et l'altérité de Yhwh. Car en partageant le repas des hommes, en appréciant, comme eux, la saveur et le fumet d'un bon repas, Yhwh se révèle comme leur semblable. En consommant les mêmes nourritures que les Israélites, préparées à partir des produits caractéristiques de son terroir, il manifeste plus particulièrement son appartenance à la même communauté. En acceptant l'invitation des siens, il se manifeste comme un dieu proche, accessible, prêt à tisser avec eux des liens de commensalité. Mais en même temps, parce que la part destinée à Yhwh est radicalement différente de celle des hommes et même, leur est strictement interdite, et qu'elle lui parvient par le moyen de la combustion sur l'autel, le rituel manifeste aussi son altérité. Mêmété et altérité apparaissent ainsi comme les deux caractéristiques de Yhwh, deux

---

Lev. i 4 à l'holocauste, et de *rêah nîhoah layhwh*, associé en Lev. iv 31 au *ḥattā't*. On observera, d'une part, que la référence au *kappér* est donnée à propos du tout premier holocauste mentionné, que celle au *rêah nîhoah* l'est à propos de la dernière catégorie de *ḥattā't*. Ainsi disposés aux deux extrémités de Lev. i-iv, *kāpar pi* et *rêah nîhoah layhwh* encadrent symboliquement les instructions sur le rituel sacrificiel. Et on notera, d'autre part, que *kāpar pi* est rattaché au dernier rite de la phase préparatoire, tandis que *rêah nîhoah layhwh* l'est au dernier rite de la phase proprement sacrificielle.

<sup>88</sup> Sur l'importance de l'odeur, voir C. Houtman, "On the Function of the Holy Incense (Exodus xxx 34-8) and the Sacred Anointing Oil (Exodus xxx 22-33)", *VT* 42 (1992), pp. 458-65; T. Kronholm, "*neh*", *ThWAT* VII, 1993, col. 382-5; J. Kügler (ed.), *Die Macht der Nase* (Stuttgart, 2000) et, pour l'Ancien Testament, U. Bechmann, "Duft im Alten Testament", *ibid.* pp. 49-98; I.D. Ritchie, "The Nose Knows: Bodily Knowing in Isaiah 11.3", *JSTOT* 87 (2000), pp. 59-73 (Ritchie montre, à partir d'Es. xi 3—non corrigé—que sentir est aussi un moyen de distinguer le bien du mal).

<sup>89</sup> Voir A. Marx, "Familiarité et transcendance. La fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament", in Schenker (1992), pp. 1-14 (voir pp. 10-2).

<sup>90</sup> A. Haesler, "La preuve par le don. Approches philosophiques et approches sociologiques", in *Ce que donner veut dire. Don et intérêt* (Paris, 1993), pp. 174-93 (voir p. 187).

caractéristiques complémentaires, qui sont, chacune, indispensables, la mêmeté permettant d'établir une relation avec lui, l'altérité empêchant qu'il ne soit réduit à une simple idole à la merci de ses adorateurs, et ne perde, en définitive, sa divinité. Par-delà sa fonction première, le rituel sacrificiel a ainsi comme fonction seconde d'apprendre à connaître Yhwh et d'imprimer dans les consciences cet équilibre toujours fragile d'un Dieu qui, nécessairement, est à la fois autre et semblable.

## CHAPITRE IV

### PLACE ET FONCTION DU CULTE SACRIFICIEL

Si l'étude du rituel sacrificiel a permis de mieux caractériser chacun des différents types de sacrifices et d'entrevoir quelle en était la fonction, elle n'a pas permis, pour autant, de déterminer l'importance véritable du sacrifice dans la vie d'Israël. À vrai dire, elle a même contribué à en donner une image fausse, ou du moins unilatérale. La nécessaire concentration sur les données de Lev. i-vii a, en effet, eu pour effet pervers de donner à penser que le sacrifice était fondamentalement un rite de piété privé, et ce d'autant plus que chacune des rubriques était introduite par ces *nèpèš kî* ou *'ādām kî* qui mettaient l'accent sur la prestation individuelle. Une piété qui s'exprimait, positivement, par l'oblation d'holocaustes, de sacrifices de communion ou d'offrandes végétales, négativement, en cas de manquement ou d'atteintes à la propriété, par l'obligation faite au coupable d'apporter en vue de son absolution, selon le cas un *ḥaṭṭā't* ou un sacrifice de réparation. Et, de fait, l'offrande d'un sacrifice permet à chaque Israélite d'inviter personnellement Yhwh pour lui offrir un repas et, le cas échéant, d'établir avec lui des relations de commensalité, et de jouir ainsi de la proximité de Dieu. Cette vision très partielle du sacrifice, confortée par la lecture d'oracles prophétiques critiquant cette forme de culte, en a largement déterminé l'interprétation, laquelle a eu tendance à mettre sur le même plan sacrifice, prière et autres pratiques de piété, considérées comme autant d'alternatives. Ou plutôt, parce qu'au fond on était convaincu de la supériorité du culte "en esprit et en vérité" (Jean iv 23), on avait fini par considérer le sacrifice comme une pratique archaïque et barbare, dont on n'était sans doute pas loin de penser, avec Alfred Loisy, qu'il constituait un "gaspillage insensé de biens et de vies".<sup>1</sup> Une pratique, donc, dont l'impact sur la vie sociale et économique était délétère, dont l'on pouvait non seulement se passer sans dommage, mais que l'on devait éradiquer. La thèse de René Girard, qui estimait que le sacrifice

---

<sup>1</sup> A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice* (Paris, 1920), p. 531.

était en réalité le cœur de la religion primitive et même, plus généralement, le fondement de toute société primitive,<sup>2</sup> ne pouvait apparaître, à cet égard, que particulièrement surprenante et provocante. Et ce d'autant plus qu'on avait largement occulté tous ces textes qui inscrivaient le sacrifice dans la vie sociale d'Israël.

Pour parvenir à une appréciation plus juste de la place du sacrifice dans l'ancien Israël, il nous faut donc prendre en compte l'ensemble des données. D'abord, bien sûr, l'ensemble des données de P—dans le reste du Lévitique, mais également dans les livres de l'Exode et des Nombres—relatives au culte régulier ainsi qu'aux multiples rituels occasionnels dans lesquels intervient l'offrande de sacrifices. Celles d'Ez. xl–xlviii portant sur le culte public et régulier. Mais aussi toutes les données dispersées sur le reste de l'Ancien Testament et, singulièrement, ces dizaines de narrations qui sont d'autant plus précieuses dans ce contexte qu'elles apportent de multiples indications sur les situations dans lesquelles on offre un sacrifice, et nous font ainsi entrevoir quelle en est la place effective. Sans doute, du fait même de la disparité de ces données, les renseignements ainsi obtenus ne permettent pas d'aboutir à un inventaire exhaustif et systématique. Mais du moins permettent-ils de se faire une idée des principales fonctions que l'ancien Israël a attribuées au sacrifice, ou du moins, que les auteurs de ces textes ont voulu leur donner. Que ces sacrifices se soient déroulés à l'époque et dans les conditions décrites par les narrateurs importe peu dans cette perspective.

#### A. *Les données isolées*

En parcourant ces différentes données<sup>3</sup> on ne trouve que peu de renseignements sur le culte national régulier. Ce n'est qu'incidemment que l'on apprend l'existence, depuis l'époque d'Achaz, de sacrifices quotidiens offerts au Temple, matin et soir (2 Rois xvi 15aα; voir aussi Ps. 1 8 et les références au *tāmîd* en Dan. viii 11–13, xi 31, xii 11 et, pour l'offrande du matin, 2 Rois iii 20, pour celle du soir, 1 Rois xviii 29, 36; Ps. cxli 2; Dan. ix 21), auxquels s'ajoute le sacrifice royal (2 Rois xvi 15aα; Ps. xx 4; cf. 1 Rois x 5).

<sup>2</sup> Notamment Girard (1972).

<sup>3</sup> Pour une revue de ces différentes circonstances, voir Thompson (1963).

Nos écrits s'intéressent, en fait, davantage aux obligations incombant à chaque Israélite individuellement. Les textes prescriptifs stipulent, de manière répétée, que tout Israélite mâle doit se présenter trois fois par an devant Yhwh (Ex. xxiii 17, xxxiv 23–24; Deut. xvi 16; cf. Deut. xxxi 11; Es. i 12; Ps. xlii 3, lxxxiv 8), sans “avoir les mains vides” (Ex. xxiii 15, xxxiv 20; Deut. xvi 16), autrement dit, en lui apportant un présent, comme le fera Salomon, une fois le Temple construit (1 Rois ix 25). L'exemple d'Elqanah, qui se rend une fois l'an à Silo pour y offrir un *zèbah hayyāmûm* (1 Sam. i 21, ii 19; voir aussi 1 Sam. i 3),<sup>4</sup> pourrait toutefois donner à penser que, dans la pratique, on se contentait d'un seul pèlerinage annuel. À ces sacrifices s'ajoutent, au niveau local ou régional, des sacrifices réguliers rassemblant les anciens d'un village (1 Sam. ix 12; voir aussi 1 Sam. xvi 2–5) ou l'ensemble des membres d'un clan (1 Sam. xx 6, *zèbah hayyāmûm*, qualifié de *zèbah mišpāhāh* au v. 29), mais aussi des groupes réunis par une communauté d'intérêts (2 Sam. xv 7–10; 1 Rois i 9–10).

Ces mêmes textes prescriptifs exigent également de chaque chef de famille qu'il livre à Yhwh, en sa qualité de seigneur, ses premiers-nés mâles:<sup>5</sup> Les premiers-nés du troupeau (Ex. xiii 2, 12–15, xxii 29, xxxiv 19; Deut. xii 6, xv 19) qui, s'agissant de gros ou de menu bétail, lui sont apportés sous la forme d'un sacrifice de communion (Ex. xiii 15; Deut. xii 6–7, 17–18, xiv 23, xv 19–20), une règle à laquelle se conforme déjà Abel (Gen. iv 4); mais aussi les premiers-nés parmi les enfants (Ex. xiii 2, 12–15, xxii 28, xxxiv 19a, 20b; cf. aussi Gen. xxii 2!) qui, eux, sont rachetés par un animal.

On offre aussi des sacrifices pour inaugurer le Temple (1 Rois viii 62–64 // 2 Chr. vii 4–7), un sanctuaire local (Jug. vi 26), un autel (1 Rois xii 32–33; 2 Rois xvi 12–13), une représentation divine (Ex.

<sup>4</sup> Noter la séquence *lehištaḥawot—welizboah*, qui fait du sacrifice l'expression matérielle de l'hommage. Pour cette interprétation du *zèbah hayyāmûm* comme sacrifice annuel, voir M. Haran, “*zèbah hayyāmûm*”, *VT* 19 (1969), pp. 11–22 (voir pp. 11–4) et *Temples and Temple-Service in Ancient Israel* (Oxford, 1978), pp. 304–16 (voir pp. 304–7) qui, toutefois, y voit une référence à un pèlerinage “optionnel”, une coutume familiale. Mais cf. Zwickel (1994), pp. 293–4. Sur le *zèbah hayyāmûm*, voir aussi Levine (1974), pp. 132–5. Selon K. van der Toorn, “Ancestors and Anthroponyms: Kinship Terms as Theophoric Elements in Hebrew Names”, *ZA* 108 (1996), pp. 1–11, ce sacrifice clanique serait lié au culte des ancêtres (voir pp. 9–10).

<sup>5</sup> De même, d'ailleurs, que les prémices des récoltes (Ex. xxiii 19, xxxiv 26; Deut. xviii 4, xxvi 1–11), lesquelles, toutefois, ne sont pas offertes en sacrifice.

xxxii 6), pour accompagner le transfert de l'arche (2 Sam. vi 13, 17-18 // 1 Chr. xv 26 et xvi 1-2; 1 Rois viii 5 // 2 Chr. v 6). Ou, tout simplement, en geste spontané de piété (Jug. xiii 16-19; voir aussi Gen. xxii 5).

Mais l'offrande de sacrifices ne se limite pas à la stricte sphère du culte. On offre des sacrifices pour sceller une alliance entre Yhwh et son peuple (Ex. xxiv 5-8; Deut. xxvii 6-7 // Jos. viii 31; Ps. l 5), mais également entre Israël et des nations déjà apparentées (Gen. xxxi 54; Ex. xviii 12),<sup>6</sup> pour inaugurer un règne (1 Sam. x 8, xi 15; 1 Rois iii 4, 15 // 2 Chr. i 6), en vue de consulter Yhwh (Gen. xlv 1; Nb. xxiii 1-6, 14-17, 30; Jug. xx 26). On en offre en temps de guerre, avant d'engager la bataille ou pour repousser une attaque ennemie (1 Sam. vii 9-10, xiii 9-12; cf. 2 Rois iii 27). On en offre en signe de pénitence (Jug. ii 5, xxi 4; Jer. xli 5), mais aussi en action de grâce, pour célébrer une heureuse issue (1 Sam. vi 15, xv 15, 21; Jon. i 16; Ps. liv 8; cf. Jug. xvi 23), le cas échéant, en accomplissement d'un vœu (Deut. xii 6-7, 11, 17-18, 26; Jug. xi 29-39; 1 Sam. i 21; 2 Sam. xv 7-8; Jon. ii 10; Ps. xxvii 6, lxvi 13-15; Prov. vii 14). On en offre à l'occasion de la venue d'un hôte de marque (Nb. xxii 40) ou encore au moment d'une séparation, qui marque aussi un changement de statut (1 Sam. i 24-25).<sup>7</sup> Le sacrifice a parfois des fonctions plus spécialisées. Ainsi, il intervient dans des rites de levée de sanction (1 Sam. vi 14 et, à titre prospectif, Job xlii 8) et sert à Job à pallier les conséquences des péchés éventuels commis par ses fils (Job i 5).

Esquissons une observation. Il est, bien entendu, toujours délicat de solliciter l'argument par le silence, surtout lorsque, comme ici, les renseignements relatifs au sacrifice sont purement empiriques. On peut, cependant, noter que l'Ancien Testament présente rarement le sacrifice comme un moyen d'apaiser le courroux de Yhwh ou de l'inciter à renoncer à châtier Israël. Ainsi, on ne trouve aucun texte attribuant au sacrifice la fonction de mettre fin à une épidémie, à une sécheresse, à une famine, à une guerre ou à toute autre cala-

<sup>6</sup> Bien que n'étant pas expressément présenté comme tel, le sacrifice offert par Jéthro est sans doute destiné à conclure une alliance avec Israël, comme le suggère la mention des anciens parmi les participants au repas. Voir, de même, Thompson (1963) pp. 70-1 et A. Cody, "Exodus 18,12: Jethro Accepts a Covenant with the Israelites", *Bib.* 49 (1968), pp. 153-66.

<sup>7</sup> Voir aussi *infra* p. 154.



mité. Lorsque Moïse et Aaron prétextent peste et épée pour demander au pharaon l'autorisation de sacrifier (Ex. v 3), il s'agit pour eux d'une mesure préventive, et non d'un moyen de juguler une épidémie en cours. Amos n'envisage pas que des sacrifices auraient pu arrêter les fléaux dont Yhwh frappe Israël (Am. iv 6–11). Et les sacrifices qu'offre David au moment où la peste s'abat sur Israël (2 Sam. xxiv 25 // 1 Chr. xxi 26), le sont à la demande de Yhwh (2 Sam. xxiv 18 // 1 Chr. xxi 18), après que Yhwh a déjà donné l'ordre de stopper sa propagation (2 Sam. xxiv 16 // 1 Chr. xxi 15, mais cf. v. 26–27!).<sup>8</sup> Le récit du sacrifice de Noé a, à cet égard, valeur de paradigme, et ceci même si le narrateur est lié par son modèle mésopotamien: il est offert, non pas lorsque Yhwh annonce à Noé son intention de détruire toute vie sur la terre, dans l'espoir de le faire revenir sur sa décision, mais seulement après le déluge, une fois que l'eau a commencé à se retirer (Gen. viii 20). Au plan individuel, on constate, de même, que jamais on ne voit un homme en péril offrir des sacrifices en vue de sa délivrance, un malade, pour obtenir sa guérison, une femme, pour avoir un enfant. Tel est le rôle de la prière. Pour inciter Yhwh à mettre fin à sa stérilité, Anne n'offre pas de sacrifice, mais intercède auprès de lui et fait un vœu (1 Sam. i 9–18). Il est sans doute significatif que, dans le flot de recommandations que ses amis adressent à Job, jamais ils ne lui conseillent d'apporter des sacrifices à Yhwh pour l'amener à mettre fin à ses souffrances et à le restaurer dans son état premier. Dans l'histoire de Jonas, c'est après que la tempête se soit apaisée que les marins offrent des sacrifices à Yhwh (Jon. i 16): lorsqu'elle se déchaîne, ils prient (Jon. i 5–6). C'est au moment de leur délivrance, et non pendant qu'ils sont dans l'adversité, que les fidèles offrent des sacrifices, en action de grâce, associant ainsi Yhwh à leur joie.

Certes, l'idée que le sacrifice était un moyen d'apaiser la colère Yhwh est expressément attestée. Elle apparaît ainsi en 1 Sam. iii 14,

---

<sup>8</sup> Ce qu'ont reconnu, de fait, Thompson (1963), pp. 116–7 ou encore Fr. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel* (Zürich, 1981) qui postulent une forme ancienne du texte où le sacrifice servait effectivement à inciter Yhwh à arrêter la peste. Sur ce sacrifice, voir A. Schenker, *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids* (Freiburg, Göttingen, 1982), pp. 9–12. Schenker interprète ce sacrifice comme la preuve tangible de la volonté réconciliatrice de Yhwh qui a indiqué à David ce moyen pour obtenir le pardon.

dans la bouche même de Yhwh, pour refuser aux fils d'Eli la possibilité d'un *kāpar hitp* de leurs fautes, et en 1 Sam. xxvi 19, dans celle de David, qui incite Saül à faire “respirer une offrande” à Yhwh afin qu'il renonce à l'exciter contre David. La conviction que telle était la fonction du sacrifice devait même être largement répandue dans l'ancien Israël comme en témoigne la polémique prophétique (ainsi notamment Mi. vi 6–7). Mais pour les auteurs de l'Ancien Testament, ce n'est pas le sacrifice, mais le jeûne, la prière et surtout la conversion qui peuvent conduire Yhwh à pardonner. Pour eux, les sacrifices sont, fondamentalement, des gestes par lesquels on honore, *kābad pi* (Es. xliii 23a; voir 1 Sam. ii 29 et cf. Ps. l 23) et on sert, *ʿabad*, Yhwh (Ex. x 26; 2 Sam. xv 8; Es. xix 21, xliii 23b; voir Ex. iii 12). Ce sont des présents d'hommage, *minhāh*, qu'on lui apporte afin de lui exprimer sa soumission.

Un examen plus approfondi des différentes narrations sacrificielles permet de préciser la fonction attribuée à chaque type de sacrifice.

La place prééminente revient à l'holocauste. J'en fait le tout premier sacrifice offert par l'humanité postdiluvienne. Selon la tradition biblique, de même que dans les autres versions du déluge, le héros rescapé du déluge, dès qu'il pût sortir de l'arche, offre un sacrifice—dans la version biblique, après avoir construit un autel—, dont la bonne odeur attire Yhwh. Mais tandis que là, le héros et sa femme acquièrent l'immortalité et deviennent, sur ce point, semblables aux dieux, dans le récit yahwiste le sacrifice débouche sur l'engagement de Yhwh à ne plus maudire la terre—et donc à lever la malédiction prononcée en Gen. iii 17—, à ne plus détruire l'ensemble des êtres vivants et à garantir l'alternance régulière des temps et des saisons (Gen. viii 20–22).<sup>9</sup> Ce récit peut être véritablement considéré comme le récit fondateur de l'holocauste.<sup>10</sup>

Les motifs qui ont conduit Noé à offrir un holocauste ne sont pas précisés et on ne peut que spéculer sur ce point. Il est clair, cependant, que cet holocauste n'a pas pour fonction d'apaiser la colère divine: celle-ci s'est déjà déchargée dans le déluge et est donc assou-

<sup>9</sup> Sur ce texte, voir en particulier R. Rendtorff, “Genesis 8, 21 und die Urgeschichte des Jahwisten”, *KeDo* 7 (1961), pp. 69–78. L'auteur sacerdotal, quant à lui, semble très soucieux de ne pas faire de l'holocauste un moyen d'exercer une influence sur Dieu, ce qui l'amène à préciser que, dès avant même le déluge, Dieu avait annoncé à Noé sa décision de conclure avec lui une alliance (Gen. vi 18; cf. Gen. ix 9).

<sup>10</sup> Voir Schenker (2003), pp. 143–54.

vie. L'holocauste n'est pas davantage destiné à solliciter pour lui-même la faveur de Yhwh, car dès avant même le déluge, Noé avait trouvé grâce devant lui (Gen. vi 8). Et il ne sert pas non plus à remercier Yhwh de l'avoir sauvé du déluge: ainsi que le montrent les effets qui lui sont attribués, l'enjeu de ce sacrifice dépasse de loin le cas particulier de Noé et de sa famille. Ce que l'on peut constater est que cet holocauste est offert par le seul être au monde à bénéficier de la faveur divine, que l'odeur du sacrifice établit une communication avec Yhwh—Yhwh en respire le parfum lénifiant, *réah nîhoah*—et qu'il en résulte, pour l'ensemble des êtres vivants, le rétablissement des conditions qui permettent à la vie de se déployer. Offert sur fond de mort, qui est la marque ultime de l'absence de Dieu, l'holocauste restaure ainsi la relation avec Yhwh, brisée du fait de la malversation des humains, et cette relation aboutit, tout naturellement, à ce que la vie s'écoule de nouveau. Ce retour de la vie ne résulte pas simplement du formidable festin que Noé offre à Yhwh, qui mettrait Yhwh dans des dispositions favorables. Il résulte, plus fondamentalement, du rétablissement de la relation avec Dieu, à laquelle Noé aspire. À cette aspiration, dont l'holocauste est l'expression, Yhwh répond favorablement. De sorte que, par ce canal, le monde est de nouveau relié à la source de vie.

Tous les holocaustes se rattachent à cet archétype. Ils en tirent d'une certaine manière leur légitimation. Comme l'holocauste offert par Noé, ils ont tous pour fonction d'établir une relation avec Yhwh.

Les motifs qui poussent le fidèle à solliciter la venue de Yhwh sont très divers.

L'holocauste peut servir à la divination. Les modalités de la procédure divinatoire sont décrites avec une grande précision en Nb. xxiii 1–6 (voir aussi v. 14–17). Le devin commence par faire construire sept autels à celui qui le consulte. Puis, ensemble, ils y offrent des holocaustes. Après quoi, et tandis que son client reste sur le lieu du sacrifice, le devin se retire à l'écart afin d'y rencontrer, *qārāh nî . . . liqār' t/ 'èl*, Yhwh. Là, au simple énoncé de la procédure rituelle, Yhwh lui dicte ce qu'il doit dire, "met une parole dans sa bouche", *šîm dābār bepèh*. Le septuple holocauste a ainsi pour effet de faire venir Yhwh auprès du devin afin qu'il lui fasse connaître son oracle. Une fonction divinatoire est également attribuée au gigantesque holocauste qu'offre Salomon à Gabaon, au début de son règne (1 Rois iii 4–15). L'holocauste intervient ici en vue d'une oniromancie. Bien que, par le v. 5a, 1 Rois iii semble vouloir isoler les deux

événements (mais cf. lxx et 2 Chr. i 6–7), cet holocauste débouche, la nuit qui suit, sur un songe au cours duquel Dieu apparaît, *rā'āh mi*, à Salomon pour l'inviter à formuler sa requête, *šā'al*. Salomon expose alors ses vœux. Puis Dieu lui annonce qu'il accède à sa demande et qu'il lui accorde d'autres dons en plus de ceux qu'il avait sollicités. Telle est aussi, de fait, la fonction des sacrifices, *zebāhīm*, qu'offre Jacob à Beershéba, sur la frontière symbolique entre le pays de Canaan, qu'il quitte, et l'Égypte, vers laquelle il se dirige (Gen. xli 1–4). À la suite de ces sacrifices, dont on peut penser qu'ils devaient comprendre un holocauste, Dieu apparaît en songe, *bemar'ot hallaylāh*, à Jacob pour lui réitérer sa promesse et l'assurer de sa présence protectrice. Alors qu'en Nb. xxiii, Yhwh vient "physiquement" auprès du devin, sa venue, dans ces deux derniers cas, se fait de nuit, par l'intermédiaire d'un songe.

L'holocauste peut également servir à faire venir Yhwh pour qu'il délivre son peuple d'un danger imminent (cf. 2 Rois iii 27). 1 Sam. vii 2–14 raconte ainsi que, pendant qu'Israël était rassemblé pour un rituel pénitentiel, les Philistins se lancent à l'assaut. Devant l'urgence de la situation, Samuel offre un *'ōlāh kālīl* et intercède auprès de Yhwh qui, instantanément répond, *'ānāh*. Et tandis que l'holocauste se consume, Yhwh gronde, *rā'am hi beqōl gādōl*, contre l'ennemi, le met en déroute, *hāmam*, le défait, *nāgaḅ*, Israël n'ayant plus qu'à se lancer à la poursuite des fuyards.

Mais le fidèle peut aussi souhaiter la venue de Yhwh simplement en vue de l'honorer et de lui rendre hommage (voir Gen. xxii 5; Jug. xiii 16). L'holocauste est, de ce fait, le sacrifice par excellence du culte régulier. Accompagné d'une oblation végétale, il est offert quotidiennement par le roi (2 Rois xvi 15aα; Ps. xx 4; cf. 1 Rois x 5) et la communauté (2 Rois xvi 15aα; cf. Ps. l 8), en réponse à la présence de Yhwh.

Dans tous ces cas, l'holocauste a pour fonction de faire venir Yhwh auprès de l'offrant, la raison pour laquelle cette venue est sollicitée étant signifiée, selon le cas, par la forme du rite ou par la prière. Pour reprendre la formule de Levine, l'holocauste joue le rôle d'un rite d'"attraction".<sup>11</sup>

L'holocauste peut se réduire à sa seule fonction théophanique et servir uniquement à manifester la présence de Yhwh. En Jug. vi

<sup>11</sup> Levine (1974), pp. 22–7 (voir p. 22).

25–32, il marque ainsi de manière spectaculaire la prise de possession par Yhwh d'un sanctuaire précédemment dédié à Baal. Après en avoir détruit l'autel et brisé les emblèmes cultuels, le héros construit au même endroit un autel pour Yhwh et y offre un holocauste afin d'y installer Yhwh à la place de Baal. Le choix par Yhwh d'un taureau de sept ans est peut-être une discrète référence à un serment (cf. Gen. xxi 28–31) et pourrait être un clin d'oeil adressé au héros pour lui signifier son engagement à le soutenir dans sa lutte de libération. Dans la scène du Mt. Carmel (1 Rois xviii 21–38) l'holocauste, cette fois-ci, est au service d'une ordalie destinée à désigner qui, d'Elie ou d'Achab, est responsable de la sécheresse qui s'abat sur le pays, et, par-delà cette fonction première, qui, de Yhwh ou de Baal, est Dieu. La démonstration est ici liée plus précisément au feu, que le Dieu envoie du ciel pour enflammer l'holocauste. C'est également dans le feu de l'holocauste, allumé par un mystérieux inconnu / par l'offrant, qu'est dévoilée au héros la qualité divine de leur interlocuteur (respect. Jug. vi 17–24 et Jug. xiii 19–23). Ce feu, élément caractéristique de la théophanie, est à la fois un révélateur de la nature divine et le canal par lequel l'ange de Yhwh regagne la sphère céleste. Plus généralement, il est le médiateur qui permet de réaliser la communication entre terre et ciel. Même s'il est allumé par l'offrant, il est par essence d'origine divine.

L'holocauste peut aussi déboucher sur l'offrande d'un sacrifice de communion et, plus précisément, de *šēlāmîm*,<sup>12</sup> ces derniers étant offerts exclusivement dans le cadre du culte à Yhwh. Holocauste et *šēlāmîm* sont étroitement associés au Sinaï, et ce à un double titre. Ils sont, en effet, mentionnés pour la toute première fois dans le cadre de la loi sur l'autel d'Ex. xx 22–26, associés à la promesse faite par Yhwh de venir auprès de son peuple à l'occasion de l'offrande de ces sacrifices. Une venue, *bôʾ* (Ex. xx 24) qui, comme l'indique le rapprochement avec Ex. xix 9, s'apparente à la venue, *bôʾ*, de Yhwh sur le Sinaï (comparer Ex. xx 22abα et Ex. xix 3b–4aα). Mais tandis que la venue de Yhwh au Sinaï intervient de façon spectaculaire et terrifiante (Ex. xix 16, 18–19, xx 18–19) et constitue un événement unique, cette autre venue intervient chaque fois qu'Israël

<sup>12</sup> Pour une revue des différents textes, voir Eisenbeis (1969), pp. 226–44, 255–8. Cf. aussi Levine (1974), pp. 3–52 pour qui les *šēlāmîm* sont des cadeaux de bienvenue offerts à Dieu.

offre ces sacrifices et a comme finalité la bénédiction de son peuple (Ex. xx 24). Holocauste et *šēlāmîm* sont aussi offerts pour la toute première fois au pied du Sinaï en vue de sceller l'alliance entre Yhwh et Israël (Ex. xxiv 3-8).<sup>13</sup> Ils forment le point culminant du rituel. Celui-ci se déroule en deux temps. Moïse commence par recueillir l'assentiment du peuple à la forme orale du traité d'alliance, puis en fait une version écrite et, le lendemain, prépare les éléments nécessaires au rituel: un autel, pour représenter Yhwh, et douze stèles, pour représenter Israël. Après avoir fait offrir des holocaustes et des *šēlāmîm*, il asperge la moitié du sang sacrificiel sur l'autel et, suite à la ratification par Israël de la version écrite du traité, l'autre, sur les douze stèles. Dans la forme actuelle d'Ex. xxiv, le rituel se poursuit par un repas, sans doute préparé avec la viande des *šēlāmîm*, que Moïse et ses frères, avec soixante-dix anciens, prennent au sommet de la montagne en présence de Yhwh (Ex. xxiv 9-11).

À ce premier rituel d'alliance fait écho celui du Mt. Ebal, aussitôt après l'entrée d'Israël en terre promise (Deut. xxvii // Jos. viii 30-35). Tandis que là, l'alliance se faisait principalement par le moyen du "sang de l'alliance" reliant entre eux les deux partis, elle se fait ici uniquement sous la forme d'un repas joyeux devant Yhwh, dont les *šēlāmîm* fournissent la matière.

L'offrande d'holocaustes et de *šēlāmîm* est ainsi étroitement associée aux événements fondateurs qui ont fait d'Israël le peuple de Yhwh. Elle en marque de fait les deux pôles, le pôle négatif de la libération et le pôle positif de la prise de possession du territoire, le premier, au point de départ, placé sous le signe de la peur et du sang (celui de la pâque, qui protège, et celui de l'alliance, qui lie), le second, au point d'aboutissement, en terre promise, placé sous le signe de la joie et de la commensalité avec Yhwh. Les *šēlāmîm*, qui ont fourni les éléments nécessaires au rituel d'alliance (une partie du sang, dans le premier cas, la viande, dans le second) évoquent ainsi plus particulièrement les origines d'Israël, le moment où Yhwh s'est manifesté comme le libérateur d'Israël et où il en a fait, par alliance, son peuple. Ils peuvent, de ce fait, être qualifiés à bon droit de

---

<sup>13</sup> Sur ce texte, voir Nicholson (1982); Hendel (1989); Willi-Plein (1993), pp. 64-70; A. Schenker, "Les sacrifices d'alliance, Ex XXIV,3-8, dans leur portée narrative et religieuse. Contribution à l'étude de la *berît* dans l'Ancien Testament", *RB* 101 (1994), pp. 481-94.

sacrifices d'alliance.<sup>14</sup> Ils s'inscrivent, plus généralement, dans la promesse faite par Yhwh de venir bénir Israël en réponse à ses holocaustes et ses *šelāmîm* (Ex. xx 24).

Ces récits d'alliance ont, pour l'offrande d'holocaustes et de *šelāmîm*, valeur étiologique. Ils sont le point de référence implicite auquel renvoient tous les sacrifices de ce type. Ces sacrifices sont, de ce fait, toujours offerts dans un cadre national, par le roi ou le peuple. Il est significatif que, lorsque des étrangers (Ex. xviii 12; 2 Rois v 17; cf. 2 Rois x 24) ou une collectivité à l'intérieur d'Israël (1 Sam. vi 15) ou Israël, antérieurement à l'alliance du Sinaï (Ex. x 25) offrent des holocaustes et des sacrifices de communion, ces derniers ne sont jamais des *šelāmîm*, mais des *zebāhîm*.

Du fait de leur lien avec la fondation d'Israël, les *šelāmîm* servent, en particulier, à la mise en place des éléments du culte national. Offerts par David, ils concluent la translation de l'arche depuis la maison d'Obed Edom jusqu'à la cité de David (2 Sam. vi 17-18 // 1 Chr. xvi 1-2). Ils le sont par Salomon, pour la consécration du Temple (1 Rois viii 63-64 // 2 Chr. vii 7) et par Achaz, pour celle d'un nouvel autel (2 Rois xvi 13), mais aussi par le peuple, pour inaugurer le taurillon d'or destiné à représenter Yhwh (Ex. xxxii 6). Ils sont aussi apportés trois fois l'an par Salomon (1 Rois ix 25).

Ils sont, pour les mêmes raisons, également offerts par le peuple pour inaugurer le règne de Saül (1 Sam. x 8, xi 15) et, par Salomon, à son retour de Gabaon, devant l' "arche de l'alliance de Yhwh" (1 Rois iii 15).

Parce qu'ils évoquent l'alliance du Sinaï, les *šelāmîm*, sont aussi offerts par Israël en situation de crise, lorsque l'intégrité du peuple est menacée. Ils le sont, tout naturellement, par Saül, avant la bataille, devant une attaque ennemie, pour "adoucir la face de Yhwh", *ḥālāh pi pānîm* (1 Sam. xiii 9-12). Accompagnés de pleurs et de jeûne, ils sont offerts devant l' "arche de l'alliance de Dieu", après leur défaite, par les tribus coalisées contre Benjamin (Jug. xx 26) et par ces mêmes tribus après la quasi extermination de la tribu de Benjamin (Jug. xxi 2-4), les premiers débouchant sur l'assurance divine de la victoire, les seconds, sur la restauration de Benjamin. Ils le sont par David, à la demande de Yhwh, au moment où Yhwh met fin à la

<sup>14</sup> Ainsi R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Paris, 1964), p. 37 et Schmid (1964) qui parle de "Bundesopfer".

peste qui avait décimé Israël (2 Sam. xxiv 25 // 1 Chr. xxi 26). Ce sont sans doute aussi des holocaustes et des *šēlāmîm* qu'offre Israël après que l'ange de Yhwh lui a annoncé que, désormais, Yhwh ne chassera plus les Cananéens du milieu d'Israël (Jug. ii 5). Dans ces diverses situations, les *šēlāmîm* sont offerts dans le but de rappeler à Yhwh son alliance et ainsi de l'amener à intervenir pour délivrer son peuple ou restaurer son intégrité.

Parallèlement à ce premier type d'holocauste, l'Ancien Testament en connaît un autre où l'accent est davantage mis sur la transmission d'un bien. Dans la ligne de 1 Sam. iii 14, xxvi 19, on offre ainsi un holocauste pour tenter de fléchir Yhwh (Mi. vi 6–7), comme le fait quotidiennement Job pour chacun de ses enfants, afin qu'ils ne soient pas sanctionnés au cas où, dans leur for intérieur, ils auraient "béni Dieu" (Job i 5).<sup>15</sup> On peut aussi lui offrir un holocauste en remerciement pour son intervention (Jug. xi 30–31, 39). L'holocauste peut également servir, dans le cadre de rituels de levée de sanction (1 Sam. vi 14; Job xlii 8), de réparation pour le dommage matériel ou moral que Yhwh a subi.<sup>16</sup> L'holocauste sert peut-être aussi à racheter les enfants mâles premiers-nés, à l'instar d'Abraham (Gen. xxii 13).<sup>17</sup> Telle pourrait être également sa fonction en 1 Sam. i 24–25, les parents de Samuel rachetant ainsi leur fils, avant de le consacrer à Yhwh comme nazir.<sup>18</sup>

Le sacrifice de communion ordinaire, *zēbah*, appartient davantage à la sphère individuelle/locale.

Il est offert par les chefs de famille à l'occasion du pèlerinage au sanctuaire central (1 Sam. i 3–4, 21, ii 19 et, à propos de la pâque,

<sup>15</sup> Pour P.R. Goldin, "Job's Transgressions—Luis Alonso Schökel and José Luz Ojeda", *ZAW* 108 (1996), pp. 378–90 le sacrifice de Job est "vide", car si Job était sérieusement préoccupé par les blasphèmes de ses fils il aurait pris des mesures pour y remédier, et s'il ne pense pas vraiment qu'ils ont blasphémé, son sacrifice est purement ostentatoire et n'est qu'une parodie de rituel (voir pp. 384–5). Pour une interprétation psychanalytique de ce sacrifice, voir D. Bakan, *Disease, Pain and Sacrifice* (Chicago, 1968), pp. 95–128.

<sup>16</sup> Sur ces rites, voir Marx (1988), pp. 189–95.

<sup>17</sup> Voir, à ce propos, A. Marx, "Sens et fonction de Gen. xxii 14", *VT* 51 (2001), pp. 197–205 (voir pp. 202–5).

<sup>18</sup> La lxx ainsi que 4Q Sam<sup>a</sup> semblent avoir voulu faire de ce sacrifice le pendant du sacrifice de désécration du nazir, et donc un sacrifice de consécration au naziréat, comme le suggère l'adjonction de pains à l'offrande de farine, cette double offrande végétale étant en effet spécifique au rituel de désécration du nazir (Nb. vi 13–20).



Deut. xvi 1-2, 4-6), en sacrifice des premiers-nés du troupeau (Ex. xiii 15; Deut. xii 6-7, 17-18, xiv 23, xv 19-20) ou, au sanctuaire local, par les anciens d'un village (1 Sam. ix 12-13, xvi 2-5) ou les membres d'un clan (1 Sam. xx 6). Il est offert en action de grâce, pour célébrer l'intervention de Yhwh en faveur du fidèle (Jon. i 16, le cas échéant, en accomplissement d'un vœu, Deut. xii 6-7, 11, 17-18, 26; 1 Sam. i 21; 2 Sam. xv 7-8; Jon. ii 10; Ps. xxvii 6, lxvi 13-15; Prov. vii 14; voir Ps. liv 8) ou au profit de son peuple (1 Sam. vi 15), et en particulier pour célébrer une victoire (1 Sam. xv 15, 21; cf. Jug. xvi 23). On en offre à l'occasion de la venue d'un hôte de marque (Nb. xxii 40). On en offre, de même, pendant la translation de l'arche (2 Sam. vi 13 // 1 Chr. xv 26; 1 Rois viii 5 // 2 Chr. v 6).<sup>19</sup> Parce qu'il donne lieu à une commensalité, le *zèbah* sert aussi à conclure des alliances (Gen. xxxi 54). Il est, en fait, au centre de chaque fête, et ce d'autant plus que, jusqu'à la réforme deutéronomique, chaque repas de viande avait le caractère d'un repas sacrificiel. Ces sacrifices ont dû être suffisamment courants pour servir d'excuse (voir 1 Sam. xx 6), endormir les soupçons (voir 2 Sam. xv 7-8), apaiser les inquiétudes (voir 1 Sam. xvi 2-5) et servir de prétexte à toutes sortes de complots (voir 1 Sam. xvi 1-2; 2 Sam. xv 10-12; 1 Rois i 5-10; cf. 2 Rois x 18-27). Tandis que l'holocauste, en tant que rite d'attraction, accompagné ou non de *šēlāmûm*, semble principalement réservé aux sacrifices d'intérêt national, pour le commun des Israélites, le sacrifice de communion, où l'on mange joyeusement avec Dieu et avec ses invités, a été la forme la plus habituelle du sacrifice.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Le sacrifice n'est peut-être pas ici seulement une expression de joie. Son introduction, après l'échec de la première tentative (2 Sam. vi 1-11 // 1 Chr. xiii), laisse entendre qu'il fait partie des mesures destinées à permettre le transfert de l'arche sans risque. Sa fonction pourrait être d'attirer Yhwh vers le repas, et donc de lui faire quitter l'arche, de manière à pouvoir la manipuler sans encourir la mort qui résulterait du contact avec Yhwh. Ceci à l'analogie du rituel de purification de la *bît rimki* où l'on dispose sept encensoirs et sept tables remplies de nourriture pour attirer les *sibitti*, les sept démons, hors de la *bît rimki* afin de pouvoir la purifier. Sur ce rituel, voir M.S. Moore, "Role Pre-Emption in the Israelite Priesthood", *VT* 46 (1996), pp. 316-29 (voir pp. 318-9).

<sup>20</sup> Sur l'importance du repas en Mésopotamie, voir A. Da Silva, "La symbolique du repas au Proche-Orient ancien", *Studies in Religion/Sciences religieuses* 24 (1995), pp. 147-57.

B. *Le système sacrificiel de P*

Contrairement à ce que l'on a souvent tendance à penser, et comme nous l'avions déjà constaté à propos de Lev. i–vii, le code sacerdotal ne donne pas de description systématique du culte sacrificiel. Car l'oeuvre sacerdotale ne se réduit pas à un manuel sur les institutions cultuelles où serait traitée, successivement et de manière exhaustive, chacune des rubriques. Elle se présente sous forme de narration et est rédigée selon une logique propre où les considérations littéraires et théologiques l'emportent sur le souci d'un classement thématique. Son dessein est essentiellement de dégager toutes les conséquences rituelles et éthiques qui résultent de la présence de Yhwh, d'indiquer les moyens qui permettent à Israël, collectivement et individuellement, de la favoriser, et de souligner la responsabilité propre de chaque Israélite. Finalité à laquelle participe le sacrifice, positivement, comme geste d'hospitalité à l'endroit de Yhwh, et négativement, en permettant d'éliminer tout ce qui fait obstacle à sa présence. C'est en fonction de ce dessein que sont disposés, au fil de la narration, les matériaux relatifs au culte, les mêmes rubriques pouvant ainsi être éclatées sur plusieurs endroits, les mêmes thèmes traités selon un angle différent.<sup>21</sup> Il en résulte que le système sacrificiel de P devra être reconstruit à partir des données éparées, réparties sur l'ensemble des discours que Yhwh adresse à Moïse depuis le Sinai jusqu'à l'arrivée en Transjordanie.

Le fait que les références au sacrifice sont dispersées sur une multitude de discours, distribuées, qui plus est, sur trois livres, a contribué à occulter leur cohérence. Un examen attentif de l'ensemble des données sacrificielles montre, pourtant, qu'elles participent à un système rigoureux, élaboré avec un soin extrême et selon une parfaite logique. En jouant sur une série de paramètres—la nature des sacrifices, la présence ou non d'offrandes végétales ou de libations, la séquence

---

<sup>21</sup> Voir aussi Wenham (1979), p. 129: "Leviticus and the other books of the Pentateuch are basically concerned with the history of God's people. They deal with the way God brought them out of Egypt, what happened in the wilderness, how God made a covenant with them, how divine worship was established, and the like. The history provides a setting for the laws, not vice versa". De même, Blum (1990), p. 288: "Der priesterliche Pentateuch ist . . . keine Sinai-Kultgesetzgebung mit relativ dünner Vorgeschichte, sondern das Ineinander von reicher erzählender und rechtlicher Überlieferung . . .".

sacrificielle,<sup>22</sup> le nombre de victimes, l'inclusion d'autres rites et leur place par rapport aux sacrifices—méthodiquement appliqués, les auteurs de ce système ont clairement distingué culte régulier et rituels occasionnels et, parmi ces derniers, rituels de consécration et rituels de restauration. Et, par un système savant de dérivations, ils ont rattaché à l'une ou l'autre de ces différentes catégories l'ensemble des sacrifices privés.<sup>23</sup>

### 1. *Les sacrifices du culte régulier*

Les instructions relatives au culte régulier sont réparties sur principalement trois passages, qui sont complémentaires. Le premier, Ex. xxix 38–42a, porte sur le sacrifice qu'Israël doit offrir quotidiennement à Yhwh. Le deuxième, Lev. xxiii, 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 troisième, Nb. xxviii–xxix, précise quels sont les sacrifices, *qorbān*, de Yhwh, qu'Israël doit lui apporter au fil des temps sacrés qui se succèdent tout au long de l'année.<sup>24</sup>

Ces instructions scandent ainsi, symboliquement, les discours divins et les narrations qui vont de la conclusion de l'alliance au Sinaï à l'arrivée en Transjordanie. Les directives portant sur les sacrifices réguliers sont disposées à chacune des deux extrémités de cet ensemble. Celles sur le sacrifice quotidien sont données aussitôt après les

<sup>22</sup> Cf. Rainey (1970). Selon Rainey, les sacrifices sont toujours offerts dans l'ordre *ḥaṭṭā't*, holocauste, sacrifice de communion, les variations dans cette séquence provenant uniquement de ce que, dans certains cas, les auteurs mentionnent les sacrifices selon un ordre comptable, dans d'autres, en suivant le déroulement du rituel. Mais Rainey n'a pas pris en compte le fait que les variations de séquence s'accompagnent aussi d'autres paramètres.

<sup>23</sup> Sur ces différents rituels, voir aussi Marx (1994), pp. 90–124.

<sup>24</sup> Sur Lev. xxiii et Nb. xxviii–xxix, dans une perspective génétique, voir notamment Rendtorff (1967), pp. 14–7, 24–6; I. Knohl, "The Priestly Torah Versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals", *HUCA* 58 (1987), pp. 65–117 (voir pp. 72–98); S. Amsler, "Les documents de la loi et la formation du Pentateuque", in A. de Pury (éd.), *Le Pentateuque en question* (Genève, 1989), pp. 235–57. Sur Nb. xxviii–xxix et, plus généralement, le calendrier des fêtes, voir Gorman (1990), pp. 215–27; Jenson (1992), pp. 182–209, 227–9. Sur les sacrifices du culte régulier (y compris chez le Chroniste et Ez. xl–xlviii), voir Cardellini (2001), pp. 250–388. Pour chaque fête, Cardellini donne les quantités totales d'animaux avec, pour ce qui est de la farine, de l'huile et du vin, le correspondant en kilogrammes et en litres.

instructions relatives à la consécration des prêtres et à l'édification et à l'aménagement de la Tente de la Rencontre, et donc aussitôt après que Yhwh a précisé le cadre spatial et institutionnel du culte. Celles qui se rapportent à l'ensemble des sacrifices du culte régulier sont situées à l'issue de la traversée du désert et constituent les toutes dernières instructions divines ayant trait au culte. Lev. xxiii, qui met l'accent sur les obligations individuelles de chaque Israélite, est inséré presque exactement au centre de cet ensemble.

À ces textes s'ajoute Lev. xvi qui décrit le rituel que doit effectuer Israël chaque année, au tournant de l'année. Placé en conclusion d'une section sur les différents rituels exigés de la part de ceux qui se sont rendus impurs (Lev. xi–xv), ce rituel appartient, de par sa forme et sa fonction, à la catégorie des rituels de purification.

La base du culte régulier est constituée par l'holocauste perpétuel, *'olat tāmīd* (Ex. xxix 38–42a // Nb. xxviii 3–8). Significativement, c'est le tout premier sacrifice régulier à être mentionné. Son importance est tout particulièrement soulignée par le long énoncé des motifs qui fait immédiatement suite à la description de ce sacrifice (Ex. xxix 42b–46).<sup>25</sup> Dans ce texte, composé avec un soin extrême et qu'il a rédigé à la fois de manière à lui donner une structure concentrique et à créer une progression arithmétique, P définit fondamentalement le sanctuaire comme le lieu où Yhwh manifeste sa sainteté (v. 43b–44). C'est là qu'il rencontre son peuple (v. 42b–43a) et demeure (v. 45–46). Cette structure situe d'emblée les enjeux et manifeste les difficultés, savoir comment établir une communication entre Yhwh, qui est saint, et Israël. La conclusion, qui marque le point culminant du texte, apporte une précision tout à fait surprenante: Yhwh a fait sortir Israël d'Égypte dans le seul but de pouvoir résider au milieu de son peuple. Or, ce développement sur la fonction du sanctuaire n'est pas simplement juxtaposé aux instructions sur le sacrifice quotidien. De par son début, qui prend la forme d'une proposition relative, il se rattache directement à la fin de ces instructions. De sorte que ces deux parties, malgré leur contenu en apparence hétérogène, n'en forment en réalité qu'une seule, laquelle est construite en un diptyque articulé autour de la référence à l'entrée de la Tente de la Rencontre (Ex. xxix 42aß). Ce procédé permet à

---

<sup>25</sup> L'importance de ce passage a également été soulignée par Janowski (1982), pp. 317–20.

P d'insister sur l'étroite corrélation entre le sacrifice quotidien et le sanctuaire, lieu de la présence divine. Offert à l'entrée de la Tente de la Rencontre, au lieu même de jonction entre le domaine sacré et le domaine profane, là où Yhwh et Israël se rencontrent, le sacrifice perpétuel apparaît ainsi comme la réponse d'Israël à la présence de Yhwh. Parce que Yhwh demeure au milieu de son peuple, celui-ci doit lui apporter chaque jour des sacrifices. Et c'est par ce moyen que la communication avec Yhwh peut être établie.

Ces sacrifices consistent en un holocauste, dont la victime est constituée par un agneau âgé d'un an. Conformément aux règles données en Nb. xv 2–16, cet holocauste est accompagné d'une offrande végétale faite d'un dixième d'épha de farine à laquelle a été incorporé un quart de hin d'huile vierge, *šēmēn kātīt*—un type d'huile uniquement utilisé pour le sacrifice quotidien et pour l'alimentation des chandeliers (Ex. xxvii 20 // Lev. xxiv 2)—ainsi que d'une libation de vin de la même quantité. Ces offrandes, qualifiées globalement d'holocauste (Ex. xxix 42), doivent être apportées à Yhwh deux fois par jour. P spécifie—et ce type d'indication n'est donné pour aucun autre rituel sacrificiel—les moments de la journée où ils doivent l'être: le matin (Ex. xxix 39a // Nb. xxviii 4a) et le soir, plus précisément, au crépuscule, “entre les deux soirs”, *bēn hā'arbāyim* (Ex. xxix 39b, 41 // Nb. xxviii 4b), qui sont les deux temps habituels de repas dans la journée (voir Ex. xvi 12).<sup>26</sup> Nb. xxviii 3–8 ajoute les précisions suivantes: les victimes destinées à l'holocauste doivent être parfaites, *tāmîm* (v. 3), comme il est d'ailleurs de règle; et le vin utilisé pour la libation est du *šékār*, ce que le targum comprend comme du vin de choix (Tg. Neofiti) ou du vin vieux (Tg. Onqelos et Ps. Jonathan). Mais le texte des Nb. précise, surtout, que cette libation doit s'effectuer dans le Saint (v. 7) et lui assigne ainsi une place à part, distincte de l'holocauste quotidien, *'olat tāmîd*, autrement dit de l'holocauste et de l'offrande végétale (Nb. xxviii 6–7; voir aussi Nb. xxviii 10, 13–14, 24, 31).

Ce même type d'holocauste est reproduit le jour du sabbat, en plus du sacrifice quotidien, Yhwh recevant ainsi ce jour-là une quantité double par rapport à un jour ordinaire (Nb. xxviii 9–10).

<sup>26</sup> Cf. de même, pour le sacrifice mésopotamien, T. Abusch, “Sacrifice in Mesopotamia”, in A.I. Baumgarten (ed.), *Sacrifices in Religious Experience* (Leiden, 2002), pp. 39–48 (voir p. 42). Ex. xvi 12 montre que le repas principal est celui du soir (voir aussi Da Silva, 1995, p. 148).

Concomitamment à l'holocauste quotidien, le grand prêtre fait brûler le parfum dans le Saint (Ex. xxx 7–8) et offre, au nom des prêtres, une variété de pain spécifiquement destinée à l'offrande perpétuelle. Confectionné à partir d'un dixième d'épha de fleur de farine imbibée d'huile, ce pain est fait sur une plaque, puis émietté et arrosé d'huile, et intégralement brûlé sur l'autel, moitié le matin, moitié le soir. C'est la *minḥat tāmīd* (Lev. vi 13–15).

C'est sur cette trame que s'inscrivent les autres sacrifices du culte régulier, à savoir les sacrifices des néoménies et des fêtes qui, tous, s'ajoutent à l'holocauste quotidien. Ces sacrifices, qui marquent les différentes articulations de l'année lunaire, solaire et agricole, se distinguent des sacrifices journaliers sur deux points: d'abord, par la nature de l'holocauste, lequel comporte trois catégories différentes de victimes, des taureaux, des béliers et des agneaux, ensuite par l'offrande consécutive d'un *ḥattā't* consistant indifféremment en un unique bouc. Ces caractéristiques—pluralité de victimes pour l'holocauste, toujours accompagnées d'une offrande végétale et d'une libation, séquence sacrificielle qui place en second le *ḥattā't*, avec toujours la même victime—constituent autant de traits distinctifs des sacrifices du culte régulier.<sup>27</sup> Ainsi que l'indique Nb. xxviii 23 à propos des sacrifices de la fête des *maṣṣôt*, ces différents sacrifices s'ajoutent vraisemblablement à l'holocauste du matin.

L'holocauste de la néoménie consiste en deux taureaux, un bélier et sept agneaux âgés d'un an, avec les offrandes végétales et libations correspondantes (Nb. xxviii 11–15). Ces sept agneaux, correspondant au nombre de jours de la semaine, font le lien avec l'holocauste journalier. Comme il l'avait fait pour le septième jour, P met à part la néoménie du septième mois pour laquelle il prescrit l'offrande supplémentaire d'un taureau, d'un bélier et de sept agneaux, avec leurs habituelles offrandes végétales et libations (Nb. xxix 1–6).

L'holocauste de la néoménie sert à P de modèle pour la consti-

<sup>27</sup> Voir aussi Nb. vii. Ainsi que l'a souligné J. Milgrom, "The Chieftains' Gifts: Numbers, Chapter 7", *HAR* 9 (1985), pp. 221–5, il ne s'agit pas là des sacrifices qu'offrent les princes ce même jour, mais le texte inventorie la contribution des princes pour le culte public. On notera, par ailleurs, que la matière des offrandes végétales est mentionnée en premier, suivie du parfum, puis de celle des sacrifices animaux, et que ces derniers sont énumérés selon l'ordre caractéristique (et, pour l'holocauste et le *ḥattā't*, également les matières caractéristiques) du culte régulier.

tution de l'holocauste des fêtes. Il en fait, toutefois, un usage différencié pour chaque fête.

La première de ces fêtes est le *ḥag hammaṣṣôt*. Précédée de la célébration, à domicile, de la pâque, au quatorzième jour du premier mois, la fête des Azymes est célébrée du quinzième au vingt et unième jour, à l'époque de l'équinoxe du printemps. Elle rappelle la rupture de la sortie d'Égypte, prélude à la constitution d'Israël comme peuple de Yhwh et au don d'un territoire. Elle accompagne aussi la double rupture qui se produit dans l'année solaire et dans l'année agricole, laquelle se traduit, pour cette dernière, par l'obligation faite à chaque Israélite de manger des pains azymes (Lev. xxiii 6; Nb. xxviii 17; voir aussi Ex. xii 18–20), autrement dit, des pains dans la composition desquels n'entre pas de levain, et donc aucun élément ancien. Les holocaustes qu'Israël devra offrir, en plus du sacrifice quotidien habituel, sont de même nature que ceux de la néoménie, à savoir deux taureaux, un bœuf et sept agneaux, avec leurs offrandes végétales et libations, et ce chacun des sept jours de la fête (Nb. xxviii 16–25).

Le deuxième temps de fête est mis en rapport avec la récolte des céréales, dont ces fêtes marquent le début et la fin (Lev. xxiii 9–22; Nb. xxviii 26–31).<sup>28</sup>

Au lendemain du sabbat qui suit le début de la moisson, au moment de la présentation à Yhwh de la première gerbe, *ʿomèr rē šīt qāšîr/ʿomèr hattenûpāh* (respect. v. 10 et 15), Israël devra lui apporter en holocauste un agneau ainsi qu'une offrande végétale de deux dixièmes d'épha de farine—au lieu d'un seul, comme il est de règle—et une libation d'un quart de hin de vin. Par contre, aucun *ḥaṭṭāʾt* n'est envisagé à cette occasion (Lev. xxiii 10–14).

La fin de la période des moissons, dont la durée est arbitrairement fixée à cinquante jours, est marquée par la présentation à Yhwh des deux pains des prémices, *lēḥem habbikkûrîm/tenûpāh* (respect. v. 20 et 17), des pains levés de deux dixièmes d'épha de farine, accompagnés d'une double série de sacrifices. D'abord les sacrifices

<sup>28</sup> Sur cette double fête voir H.L. Ginsberg, "The Grain Harvest Laws of Leviticus 23: 9–22 and Numbers 28: 26–31", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 46–7 (1979–80), pp. 141–53. Voir aussi l'analyse de D. Luciani, "Amour de Dieu et service des pauvres en Lv. 23,9–22", *Sciences et Esprit* 55 (2003), pp. 35–45 qui met en évidence le lien établi entre la première gerbe, offerte à Dieu (v. 10), et la "dernière", laissée aux pauvres (v. 22).

habituels, à savoir un holocauste de deux taureaux, un bélier et sept agneaux, avec leurs offrandes végétales (et sans doute, bien qu'elles ne soient pas mentionnées, des libations), suivi d'un *ḥaṭṭā't* (Nb. xxviii 26–31). Puis un autre sacrifice, spécifique à cette fête et consistant en un holocauste fait de sept agneaux, d'un taureau et de deux béliers (mentionnés dans cet ordre!), avec les offrandes végétales et les libations correspondantes, suivi d'un *ḥaṭṭā't*, auquel s'ajoute, cas unique dans le culte régulier, un sacrifice de communion. Consistant en deux agneaux, ce dernier fait pendant aux deux pains des prémices. Ensemble ils font l'objet d'une *tenûpāh* pour être ensuite cédés aux prêtres (Lev. xxiii 15–20), comme le sont habituellement les prémices et les premiers-nés (Nb. xviii 11–19). Ainsi que le suggère le rapprochement des agneaux du sacrifice de communion avec les pains, les agneaux représentent l'offrande des premiers-nés. Pains et agneaux, apportés collectivement à Yhwh, récapitulent symboliquement les prémices de toute la production agricole et les premiers-nés du bétail que chaque Israélite doit remettre traditionnellement à Yhwh.<sup>29</sup>

La dernière période de fêtes se situe au septième mois, à l'époque de l'équinoxe d'automne, qui est aussi le moment du passage de l'ancienne à la nouvelle année agricole. Point culminant de l'année liturgique, ce passage est marqué par une double fête, le *yôm hakkippurîm*, au dixième jour du mois, et la fête de *sukkôt*, du quinzième au vingt-deuxième jour. Comme pâque et *maṣṣôt* dont elles sont le pendant, ces deux fêtes forment en réalité les deux pôles complémentaires d'une seule fête, l'un tourné vers le passé, l'autre orienté vers le futur.

Le *yôm hakkippurîm* en constitue, en quelque sorte, le pôle négatif. Il a pour fonction de nettoyer le territoire de tous les péchés et impuretés qui l'ont pollué au cours de l'année écoulée ou, pour reprendre la terminologie de Mircéa Eliade, d'expulser l'année vieille, les maux.<sup>30</sup> Cette fonction de rupture est réalisée plus précisément par le rituel que décrit Lev. xvi. Ce même jour Israël devra également

<sup>29</sup> Selon Knohl (1987), pp. 83–5, les deux pains des prémices étaient, à l'origine, apportés au sanctuaire le plus proche par chaque fermier à la fin de la moisson (voir, de même, pour la première gerbe, Noth, 1962, p. 148). Le sacrifice de communion pourrait également appartenir à cette forme plus ancienne de la fête des moissons.

<sup>30</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1964), p. 281.



offrir un sacrifice constitué de la même manière que le sacrifice supplémentaire de la néoménie du septième mois, à savoir un holocauste formé d'un taureau, d'un bélier et de sept agneaux, avec leurs offrandes végétales et leurs libations, suivi d'un *ḥaṭṭā't* (Nb. xxix 7-11).

La fête de *sukkôt*, quant à elle, prépare l'arrivée de la nouvelle année—Eliade parle aussi de régénération des pouvoirs. Elle est caractérisée par une véritable débauche de sacrifices répartis sur les huit jours de la fête. Pendant les sept premiers jours est offert un holocauste consistant en un nombre dégressif de taureaux—de treize, le premier jour, à sept, le dernier—auxquels s'ajoute, chaque jour, une quantité de béliers et d'agneaux double par rapport aux quantités habituelles, soit deux béliers et quatorze agneaux par jour. Le huitième jour, par contre, est offert le même sacrifice qu'au *yôm hakkippurîm*. Ces holocaustes sont, comme il est de règle, accompagnés de leurs offrandes végétales et de leurs libations, et suivis de l'habituel *ḥaṭṭā't* (Nb. xxix 12-38).

Ces sacrifices du culte régulier sont destinés à être un parfum lénifiant, *réah nihoah*, pour Yhwh.

Ils n'ont pas pour autant la même fonction.

Les sacrifices apportés journellement et les sacrifices supplémentaires du sabbat sont des marques d'hospitalité à l'endroit du divin hôte. Parce que Yhwh réside en son Temple, parmi son peuple, il convient de le traiter conformément à son rang, et en particulier de lui présenter en temps voulu un riche repas, et donc nécessairement un repas de viande, et de lui marquer sa déférence et sa soumission, en préparant ce repas à son intention exclusive et en l'accompagnant d'une *minḥāh* en signe d'hommage.

Mais l'holocauste quotidien a encore une autre fonction, sous-jacente à la première: il évoque aussi l'intervention de Yhwh en faveur d'Israël. Car 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, *bāsār*, le matin, de pain, *lêhem* (Ex. xvi 12). En outre, la précision "entre les deux soirs", qui désigne l'heure de l'holocauste vespéral, renvoie également au moment de l'immolation de l'agneau pascal (Ex. xii 6; Lev. xxiii 5; Nb. ix 3, 5, 11, xxviii 4, 8), dont le sang avait permis de préserver les premiers-nés d'Israël de la mort, en prélude à la libération de l'esclavage d'Egypte. Le Dieu que l'on honore chaque jour est ainsi celui qui, autrefois, avait libéré son peuple et assuré sa subsistance, et qui continue à le faire.

P relie à ces sacrifices quotidiens l'ensemble des holocaustes et offrandes végétales privés, voués ou spontanés. Il prescrit, de ce fait, pour ces holocaustes, le même type d'accompagnement végétal que pour l'holocauste quotidien, savoir de la farine imbibée d'huile et de vin, dans les mêmes proportions, en élargissant toutefois la palette des victimes à l'ensemble du gros et de menu bétail, et en prescrivant, à l'inverse, de l'huile de qualité moindre, et du vin au lieu du moût. Par ailleurs, à l'analogie de l'offrande quotidienne des prêtres, il étend à tous les Israélites la possibilité d'apporter une offrande indépendante de pains. Mais cette offrande est constituée de pains faits différemment, et peut aussi consister en de la farine imbibée d'huile ou de grains grillés, et est partagée entre Yhwh et les prêtres. Tous les sacrifices privés s'insèrent ainsi dans le culte quotidien. Ils permettent à chaque Israélite de s'associer individuellement à l'hommage collectif rendu à Yhwh.

La fonction des sacrifices des néoménies et des fêtes est différente de celle des sacrifices journaliers. Bien que ces sacrifices soient considérés, eux aussi, comme nourriture, *lēhēm*, de Yhwh (Nb. xxviii 2, 24), et même si l'importance et la diversité des victimes peut s'expliquer par le souci d'offrir à Yhwh un repas plus abondant et plus varié, le jeu complexe sur la nature et la quantité des victimes, mais également la présence d'autres catégories de sacrifices, indiquent que leur fonction n'est pas simplement d'offrir à Yhwh un repas plus festif.

Ce qui, en effet, frappe le lecteur de ce calendrier et de cette grille des sacrifices est l'importance du nombre sept.<sup>31</sup> Ce nombre scande l'année au rythme des sabbats. Il détermine la durée des fêtes de *maṣṣôt* et de *sukkôt* (fixée à sept plus un) et la durée de la moisson, artificiellement fixée à sept fois sept jours. Il signale les temps sacrés les plus importants de l'année, à savoir la néoménie du septième mois et le septième mois tout entier. Ce nombre détermine aussi la quantité des victimes sacrificielles, et singulièrement celle des agneaux destinés à l'holocauste, qui sont systématiquement au nombre de sept ou d'un multiple de sept. Ils sont au nombre de sept fois sept, pendant la fête des *maṣṣôt*, et de sept fois sept fois deux, pendant les sept premiers jours de *sukkôt*. La quantité d'agneaux offerts lors de la présentation des pains des prémices est sept fois

---

<sup>31</sup> Voir le tableau établi par Jenson (1992), pp. 192-3.

(deux fois sept fois, si on prend en compte l'holocauste habituel des fêtes mentionné en Nb. xxviii 27) plus importante que pour l'holocauste correspondant du jour de la présentation de la première gerbe. De même pour les taureaux et les bœufs offerts pendant la fête des *maššôt*, respectivement deux fois sept et sept, et les sept premiers jours de *sukkôt*: au cours de ces sept jours sont sacrifiés soixante-dix taureaux (dont sept le septième jour) et quatorze bœufs. Et le nombre total de victimes offertes en holocauste du 1.7 au 1.8 (non compris les agneaux pour l'holocauste quotidien et sabbatique) est de soixante-dix-sept taureaux, vingt et un bœufs et cent trente-trois agneaux, soit des multiples de sept. La combinatoire des victimes a pour effet de faire apparaître ce même nombre pour l'offrande de farine de la moisson des céréales, au printemps, et au moment de *sukkôt*. Dans le système sacrificiel spécifique à Lev. xxiii, l'offrande de farine du jour des prémices du pain est ainsi le septuple de l'offrande correspondante du début de la moisson.<sup>32</sup> Et durant la fête de *sukkôt*, l'offrande de farine se monte à trois cent soixante-quatre dixièmes d'épha,<sup>33</sup> soit autant d'épha que de jours dans une année de cinquante deux semaines, la fête de *sukkôt* étant ainsi désignée comme une récapitulation, à travers sa principale production, de l'ensemble de la production agricole de l'année.

Cette importance attribuée au nombre sept ne saurait être fortuite. Par ce nombre qu'il imprime à la fois sur le calendrier et sur les quantités sacrificielles, P relie clairement le temps d'Israël au temps mythique de la création où tout était bon, *tôb*. Et il met son calendrier sous le signe du septième jour, qui marque la souveraineté de Dieu sur sa création, et de la bénédiction qui y est attachée (Gen. ii 3). Il rappelle ainsi non seulement que Dieu est le créateur de l'univers, il rend aussi manifeste que la terre d'Israël, tout ce qui y vit et tout ce qu'elle produit, appartiennent à Dieu. Et il place

<sup>32</sup> Un résultat obtenu en prescrivant, le jour des prémices, un holocauste constitué d'un seul taureau et de deux bœufs (au lieu de deux taureaux et un bœuf, comme il est de règle) de manière à arriver à un total de quatorze épha, et, pour l'offrande de farine du début de la moisson, une quantité double par rapport à la normale. Pour d'autres explications du doublement de la quantité de farine, voir Milgrom (1991), pp. 1987-8.

<sup>33</sup> Ceci, en prenant en compte l'holocauste quotidien et en supposant que, pendant cette fête, on offrait le jour du sabbat le même type d'holocauste que les autres jours de la semaine.

également le temps d'Israël dans la continuité de l'ordre de la création dont, par l'importance qu'il attribue à l'offrande végétale, il rappelle les valeurs de respect de la vie et de solidarité entre les vivants.<sup>34</sup>

Mais il y a plus.

L'évocation du sabbat, à travers le nombre sept, permet aussi à P de rappeler l'alliance que Yhwh a conclue avec son peuple. Car tandis que l'arc-en-ciel est le signe de l'alliance de Dieu avec l'ensemble des êtres vivants (Gen. ix 8–17), que la circoncision est le signe de l'alliance d'El Shaddaï avec les descendants d'Abraham (Gen. xvii 9–14), l'alliance que Yhwh a fait avec Israël a pour signe le sabbat (Ex. xxxi 12–17). Et ce signe-là est spécifique à Israël.

Le discours dans lequel Yhwh annonce ce signe à Moïse constitue le point culminant d'une série d'instructions qui portent sur l'édification et l'aménagement de la Tente de la Rencontre, l'institution du sacerdoce et la mise en place du culte quotidien. Le texte en est rédigé avec un soin tout particulier.<sup>35</sup> Son auteur l'a construit sur un double canevas, articulé autour du v. 15a. Il l'a d'abord subdivisé en deux parties, de longueurs sensiblement égales, la première, à la deuxième personne du pluriel, qui interpelle les Israélites présents au pied du Sinaï (v. 13–14), la seconde, à la troisième personne du pluriel, qui s'adresse aux générations futures (v. 15b–17). Mais, sous-jacent à ce premier canevas, le texte se développe également, à la manière du chandelier à sept branches (voir Ex. xxv 31–39), en une savante structure concentrique de six affirmations articulées autour d'une affirmation centrale, qui se correspondent deux par deux, et dont chaque branche comporte un élément spécifique. Au centre du discours, se détachant par sa formulation à la troisième personne du singulier, se trouve l'énoncé apodictique du commandement relatif au sabbat: "six jours on fera du travail, mais le septième jour est sabbat sabbatique, saint pour Yhwh"

<sup>34</sup> Pour d'autres liens établis par P avec la création, voir Weimar (1988) ou encore M. Weinfeld, "Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord. The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1: 1–2: 3", in A. Caquot, M. Delcor (éd.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (Neukirchen-Vluyn, 1981), pp. 501–12, qui rapproche P de l'*Enuma Elish* où la création de l'univers par Marduk débouche sur la construction de son temple. Voir, de même, R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Göttingen, 1992), pp. 531–2.

<sup>35</sup> Voir notamment S. van den Eynde, "Keeping God's Sabbath: שַׁבָּת and בְּרִית (Exod 31,12–17)", in M. Vervenne (éd.), *Studies in the Book of Exodus* (Leuven, 1996), pp. 501–11.

(v. 15a). De part et d'autre de cet énoncé figure la proclamation d'une sentence de mort à l'encontre de ceux qui travailleraient ce jour-là, le second élément du couple reprenant sous forme plus ramassée, et en séquence inverse, les points principaux de cette menace (v. 14b et 15b). Puis, plus loin, on retrouve l'ordre d'observer le sabbat (v. 14a et 16), motivé en v. 14a par la référence à la sainteté du sabbat et présenté, au v. 16, comme une alliance éternelle, *berît 'ôlām*. Enfin, à chacune des deux extrémités du texte (v. 13 et 17), l'introduisant et le concluant, et formant chiasme, l'annonce que le sabbat est un signe entre Yhwh et Israël: le v. 13 énonce l'obligation de respecter le sabbat et la motive en présentant le sabbat comme le signe de la mise à part d'Israël; au v. 17, cette motivation rebondit, le signe de l'alliance étant cette fois-ci mis en rapport avec la création, au terme de laquelle Yhwh avait repris son souffle. La mise à part d'Israël, *qādaš pi*, par Yhwh au Sinaï est ainsi reliée à la mise à part, *qādaš pi*, du septième jour par Dieu au moment de la création. Ajoutons que le mot "sabbat" est employé sept fois dans ce discours, ce qui ne saurait être le simple effet du hasard.<sup>36</sup>

Le calendrier marque traditionnellement les principales articulations de l'année solaire, lunaire et agricole. Mais P, par sa manière de structurer l'année et par son système de sacrifices, y a également imprimé la foi et la spécificité d'Israël. Le nombre sept n'est pas simplement pour lui une mesure de temps et de quantité. Il fonctionne aussi à la manière d'un nombre magique qui lui permet de relier le temps d'Israël aux origines de l'univers et à sa propre origine.

## 2. *Les rituels occasionnels*

Le second domaine pour lequel P prescrit l'offrande de sacrifices est celui des rituels occasionnels. P distingue deux catégories de rituels, les rituels de consécration et les rituels de restauration, les premiers destinés à permettre l'approche de la sphère de sainteté qui entoure Yhwh (voir Ex. xxix 43b–44), les seconds, à rétablir la situation initiale, qui avait été perturbée.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Cf. l'observation de G.A. Klingbeil, "The Syntactic Structure of the Ritual of Ordination (Lev. 8)", *Bib.* 77 (1996), pp. 509–19 (voir pp. 509–10) selon laquelle la formule "comme l'a ordonné Yhwh" est utilisée sept fois en Ex. xxxix 1–31 (pour le récit de la confection des vêtements sacerdotaux), xl 17–33 (à propos du montage de la Tente et de la mise en place du mobilier sacré) et Lev. viii (pour le récit de l'ordination des prêtres).

<sup>37</sup> Sur ces différents rituels, voir Cardellini (2001), pp. 389–480.

Les rituels occasionnels comportent, comme les sacrifices des néoménies et des fêtes, l'offrande d'un holocauste et d'un *ḥaṭṭā't*, mais cette fois-ci dans la séquence inverse, avec le *ḥaṭṭā't* en premier et l'holocauste en second. Par ailleurs, tandis que là l'holocauste comportait toujours plusieurs catégories de victimes et que sa matière était toujours supérieure à celle du *ḥaṭṭā't*, l'holocauste des rituels occasionnels est en règle générale constitué d'une seule victime, laquelle est, selon le cas, supérieure, inférieure ou égale à la victime utilisée pour le *ḥaṭṭā't*. La matière du *ḥaṭṭā't*, quant à elle, qui, là, consistait indifféremment en un bouc, se diversifie ici en fonction du type de rituel. Et tandis que les holocaustes du culte régulier étaient systématiquement accompagnés d'une offrande de farine et d'une libation, l'holocauste des rituels de consécration et de restauration n'est associé que dans quelques cas à une offrande végétale et, plus rarement encore, à une libation. Enfin, *ḥaṭṭā't* et holocauste sont, dans certains de ces rituels, accompagnés d'une autre catégorie de sacrifices (ce qui, pour le culte régulier, n'était le cas que dans le rituel de clôture de la moisson) et sont généralement associés à des rites non-sacrificiels de séparation et/ou d'agrégation.

a) *Les rituels de consécration*

P cite six types de rituels de consécration. Ce sont, classés par cercles excentriques, par ordre d'éloignement de la sphère de sainteté: le rituel de consécration des prêtres et de l'autel—le seul, au demeurant, dont il est expressément dit qu'il est destiné à la consécration, *mālā' pī ('èt) yād* (Ex. xxix 9, 29, 33, 35; Lev. viii 33)<sup>38</sup>—, le rituel d'investiture des lévites, les rituels de reconsécration et de désécration du nazir, le rituel de consécration d'Israël en vue de la théophanie et le rituel de réintégration du "lépreux" guéri.

Le rituel de consécration des prêtres et de l'autel (Ex. xxix 1–37 // Lev. viii) appartient au tout premier cercle. Son importance primordiale est signalée d'emblée par deux traits qui lui sont propres: les instructions divines relatives à ce rituel sont données au cours de la première phase de la révélation, celle qui se déroule au sommet

<sup>38</sup> Sur cette expression voir K. Rupprecht, "Quisquilien zu der Wendung מלא ארז פלוג (jemanden die Hand füllen) und zum Terminus מלא (Füllung)" in K. Rupprecht (ed.), *Sefer Rendtorff* (Dielheim, 1975), pp. 73–93; G. Wallis, "«Hand füllen». Einen Amtseid leisten lassen?", *Hénoch* 3 (1981), pp. 340–9; L.A. Snijders, "mālē", *ThWAT* IV, 1984, col. 876–86 (voir col. 881–5).

du Sinaï (Ex. xxiv 12–xxxi 18), comme le sont aussi les directives relatives à la Tente de la Rencontre, et P fait expressément le récit détaillé de leur exécution scrupuleuse (Lev. viii),<sup>39</sup> comme il l'avait fait à propos de la Tente de la Rencontre. Le sacerdoce se trouve ainsi étroitement associé au sanctuaire. La fonction de ce rituel est plus précisément suggérée par les textes qui lui font suite. En Ex. xxix, sa description précède immédiatement l'institution de l'holocauste perpétuel (Ex. xxix 38–42a), lui-même corrélé à un autre discours de Yhwh dans lequel celui-ci affirme sa volonté de manifester sa sainteté et de sanctifier sa Demeure, l'autel et les prêtres (Ex. xxix 43b–44). Et en Lev. viii, le récit de la consécration des prêtres débouche sur l'offrande des tous premiers sacrifices et la manifestation de la gloire de Yhwh à tout Israël (Lev. ix). Par là, les prêtres apparaissent non seulement, cela va de soi, comme ceux qui ont la charge du culte sacrificiel, mais bien plus fondamentalement, comme les garants de la présence de Yhwh.

L'autre rituel lié au sanctuaire est le rituel d'investiture des lévites (Nb. viii 5–22). Contrairement aux prêtres, les lévites ne sont pas associés par P à l'exercice du culte et, d'ailleurs, P ne les mentionne jamais dans le cadre des lois sacrificielles—dans le livre du Lévitique, le terme n'est utilisé qu'en relation avec les villes lévites (Lev. xxv 32–33). Leur fonction, qui n'est précisée que dans le livre des Nombres (Nb. i 50–53, iii 6–9, iv 4–20; voir aussi Nb. viii 19, xviii 3–6, 21–23), consiste principalement à garder l'accès de la Tente de la Rencontre, à veiller sur les objets du culte et, le cas échéant, à transporter le sanctuaire et son contenu. Par contre, le service de l'autel leur est expressément interdit (Nb. xviii 3) et est du ressort exclusif des prêtres. Les lévites ne sont donc pas des prêtres subalternes qui assisteraient les autres prêtres dans l'exercice de leur fonction. Leur fonction se limite au soin des objets sacrés. Ce souci de dissocier nettement les fonctions des prêtres et celle des lévites se traduit par le fait que P ne décrit le rituel de leur investiture qu'en Nb. viii, au moment où Israël s'apprête à quitter le Sinaï. Ce rituel n'est pas, à proprement parler, un rituel de consécration. Il a plus précisément

<sup>39</sup> Pour une comparaison entre ces deux textes, voir J. Milgrom, "The Consecration of the Priests. A Literary Comparison of Leviticus 8 and Exodus 29", in D.R. Daniels, U. Gießmer, M. Rösel (ed.), *Eriten, was man sät* (Neukirchen-Vluyn, 1991), pp. 273–86.

pour fonction de séparer—littéralement: de purifier, *tāhar pi* (Nb. viii 6, 7, 15, 21)—les lévites des autres Israélites afin de les mettre au service des prêtres, ou plutôt, du sanctuaire (Nb. viii 15, 19, 22). Les lévites forment ainsi un deuxième cercle autour du sanctuaire.

Le troisième cercle est formé par ceux des Israélites qui, à la suite d'un vœu, se sont consacrés pour un temps à Yhwh en devenant nazir et participent ainsi à la sphère de la sainteté, *qādōš* (Nb. vi 5, 8). Les interdits qui leur sont imposés sont, de ce fait, en partie les mêmes que ceux imposés aux prêtres. Comme eux (Lev. xxi 1–3), ils doivent s'abstenir de tout contact avec un cadavre, et ce, tout comme le grand prêtre (Lev. xxi 11), même s'il s'agit d'un proche parent (Nb. vi 6–7). Il leur est interdit, comme aux prêtres pendant leur service (Lev. x 9), de boire du vin, et même de consommer du raisin (Nb. vi 3–4). Il leur est interdit, en plus, de se raser les cheveux, qui sont le signe de leur consécration (Nb. vi 5). Les nazir sont ainsi partiellement traités comme des prêtres, mais sans avoir part à leurs privilèges. L'importance que P attribue à cette forme de consécration temporaire se traduit par la mise en place de deux rituels spécifiques: l'un pour le cas où le nazir entrerait accidentellement en contact avec un mort, pour lui permettre de se reconsacrer—de “sanctifier, *qādaš pi*, sa tête” (Nb. vi 11)—et de recommencer son naziréat (Nb. vi 9–12), l'autre, à la fin de la période de naziréat, afin qu'il puisse retourner à l'état profane (Nb. vi 13–20).

Le quatrième cercle est constitué par l'ensemble des Israélites. Le rituel les concernant est plus précisément destiné à les préparer à la théophanie (Lev. ix). Dans son contexte actuel, ce rituel intervient au huitième jour du rituel de consécration des prêtres (Lev. ix 1). Par contre, dans la chronologie de la mise en place des éléments du culte, il se situe dans le prolongement des événements décrits en Ex. xl, dont il suit les différentes étapes.<sup>40</sup> Après que Moïse a monté la Tente de la Rencontre, emménagé son mobilier, fait brûler le parfum et fait monter l'holocauste (Ex. xl 17–30), que Yhwh a pris possession de sa Demeure (Ex. xl 34–38), que le grand prêtre et les prêtres ont été consacrés (Lev. viii; cf. Ex. xl 12–15), Yhwh va maintenant se révéler, *rā'āh ni* (Lev. ix 4, 6, 23), à partir de la Tente de la Rencontre, à tout Israël. Le rituel effectué dans la perspective de

<sup>40</sup> Lev. ix 17 présuppose ainsi Ex. xl 29. Pour Noth (1962), pp. 62–3, Lev. ix est antérieur à Lev. i–viii et se rattache à Ex. xxxix 32, 42, 43, xl 17.



cette rencontre est le correspondant de la sanctification, *qādaš pi*, du peuple par Moïse en vue de la première théophanie au Sinaï (Ex. xix 10–15), le grand prêtre prenant ici la place de Moïse. Mais tandis que là Yhwh descendait au sommet du Sinaï, accompagné de coups de tonnerre, d'éclairs, de nuée, de sons de cors (Ex. xix 16–19, xx 18), il se manifeste ici sous la forme d'un feu qui sort de la Tente et dévore les sacrifices (Lev. ix 24). Par là-même, Yhwh atteste sa présence au milieu d'Israël, la Tente devenant ainsi, pour reprendre l'image de Benno Jacob, un Sinaï.<sup>41</sup> Dans son principe, ce rituel est unique. Il n'y aurait lieu de le reproduire que dans le cas où Yhwh serait amené à quitter sa Demeure.

Ces différents rituels sont destinés à permettre à Israël de régler le problème posé par la présence de Yhwh, dont la sainteté constitue un danger mortel pour Israël si les précautions nécessaires ne sont pas prises, mais dont la présence est en même temps source de vie.

À ces rituels, P rattache le rituel de réintégration du "lépreux",<sup>42</sup> effectué après que sa guérison a été constatée par le prêtre (Lev. xiv 2–32). Le "lépreux", du fait de sa maladie, portait les stigmates de la mort (voir Lev. xiii 45; Nb. xii 12) et avait été exclu du camp (Lev. xiii 46; Nb. v 2–3). La fonction de ce rituel est de permettre au "lépreux" guéri de regagner le camp et de réintégrer la communauté cultuelle. La "consécration" est ici comme une consécration en creux, qui fait passer de la mort sociale et religieuse à la vie normale.

Les rituels de consécration ont pour caractéristique distinctive l'offrande d'un sacrifice de communion, normalement accompagné de pains, ou d'un sacrifice de réparation. La forme qu'il donne au sacrifice de communion permet à P de classer les différents rituels par ordre d'importance décroissante.

Le rituel le plus important est le rituel de consécration des prêtres.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> B. Jacob, *Das Buch Exodus* (Stuttgart, 1997), p. 1032 (à propos d'Ex. xl 34) et cf. Ps. lxxviii 18. Cf. aussi *har'el*, en Ez. xliiii 15a, qui rattache l'autel à la montagne de Dieu. Weimar (1988), pp. 373–80, estime, pour sa part, que P a construit Lev. ix en antithèse à Ex. xvi 1–12.

<sup>42</sup> Pour l'identification de la "lèpre", sans doute une forme de psoriasis, voir notamment E.V. Hulse, "The Nature of Biblical 'Leprosy' and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible", *PEQ* 107 (1975), pp. 87–105; J. Wilkinson, "Leprosy and Leviticus: The Problem of Description and Identification", *SJT* 30 (1977), pp. 153–69. Sur la "lèpre" dans l'Antiquité, voir M.D. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale* (Paris, 1994), pp. 227–60.

<sup>43</sup> Ce rituel a été plus particulièrement étudié par Gorman (1990), pp. 103–39;

La consécration des prêtres se fait en trois phases. La première phase comprend à la fois des rites de purification—ablution du grand prêtre et des prêtres—et des rites d'agrégation—vêtue du grand prêtre et des prêtres, onction du grand prêtre (Ex. xxix 4–9 // Lev. viii 6–9, 12–13) et de la Tente de la Rencontre et de son contenu (Lev. viii 10–11). La deuxième phase, la phase intermédiaire, est constituée par le double sacrifice d'un *ḥaṭṭā't* et d'un holocauste, dont les victimes sont respectivement un taureau et un bélier (Ex. xxix 10–18 // Lev. viii 14–21). La troisième phase est celle de la consécration proprement dite. Celle-ci, réalisée par le moyen de l'offrande de *millū'im* et de pains, comprend deux séries de rites qui, par paliers successifs, vont établir des relations de plus en plus étroites avec Yhwh. La première série de rites est effectuée avec le sang du bélier des *millū'im* et sert à créer une relation médiate entre les prêtres et Yhwh: une partie du sang est appliquée, *nātan 'al*, au lobe de l'oreille droite et aux pouces de la main et du pied droits des prêtres tandis que l'autre est aspergée, *zāraq 'al*, contre l'autel; puis, après combustion de la matière sacrificielle sur l'autel, du sang pris sur l'autel est projeté, *nāzāh hi 'al*, conjointement avec de l'huile d'onction sur les prêtres (Ex. xxix 19–21 // Lev. viii 22–24, 30). La seconde série de rites crée entre les prêtres et Yhwh une double relation de commensalité: l'une, par le partage de la viande entre Yhwh qui, en plus des graisses, reçoit le gigot droit, Moïse, auquel est attribuée la poitrine, et les prêtres qui se partagent le reste de la viande;<sup>44</sup> l'autre, par le partage des pains entre Yhwh et les seuls prêtres (Ex. xxix 22–26, 31–34 // Lev. viii 25–29, 31–32). Tandis que dans le premier cas, la commensalité est limitée par le fait que chacun des commensaux reçoit une part différente, dans le second, prêtre et Yhwh consomment une nourriture strictement identique, préparée de la même manière, en un même lieu, en une totale communion.

---

G.A. Klingbeil, "Ritual Space in the Ordination Ritual of Leviticus 8", *JNWSL* 21 (1995), pp. 59–82; *id.* (1996); *id.*, "Ritual Time in Leviticus 8 with Special Reference to the Seven Day Period in the Old Testament", *ZAW* 109 (1997), pp. 500–13; *id.*, *A Comparative Study of the Ritual of Ordination as Found in Leviticus 8 and Emar 369* (Lewiston, 1998). Cf. aussi D.E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar* (Atlanta, 1992) (Ce rituel, d'une durée de sept jours, se conclut par le mariage sacré); Moore (1996), pp. 318–24. Sur les rituels de Lev. viii–ix et Lev. xvi voir aussi Leach (1976), pp. 84–92.

<sup>44</sup> Ce partage est rendu possible grâce à un échange de part, Moïse recevant la part habituellement attribuée au corps des prêtres et offrant à Yhwh la part qui lui revient en tant qu'officiant.

Le rituel de consécration des prêtres est le rituel de référence, celui dont P fait dériver tous les autres rituels de cette catégorie.

Le rituel que P classe immédiatement après est le rituel de désécration du nazir. Ce rituel comprend deux phases. Du fait que le nazir est en état de consécration, aucun rite préalable de purification n'est nécessaire. Le rituel s'ouvre par la double offrande d'une agnelle pour le *ḥattā't* et d'un agneau pour l'holocauste (Nb. vi 14a, 16). Celle-ci est suivie, de même que dans le rituel de consécration des prêtres, par l'offrande d'un bœuf en sacrifice de communion, lequel bœuf est accompagné de deux (et non plus trois) catégories différentes de pains, mais également d'une *minḥāh* de farine et d'huile et d'une libation (Nb. vi 14b-15, 17). Le partage de la matière sacrificielle intervient après la combustion des graisses sur l'autel et la destruction dans le feu du sacrifice des cheveux du nazir, marque de sa consécration (Nb. vi 18). La fonction de ce partage est inverse de celui qui intervient lors du rituel de consécration des prêtres, puisqu'il doit permettre de quitter l'état de consécration. Tandis que dans le cas des *millū'im*, Yhwh recevait une part supplémentaire—en l'occurrence, le gigot droit—, c'est ici le prêtre officiant qui en bénéficie, cette part consistant en l'épaule, que le nazir avait fait préalablement cuire à l'eau. Les pains, partagés là entre Yhwh et les offrants, le sont ici entre Yhwh, le prêtre officiant et le nazir. Et à ces pains s'ajoutent une offrande de farine et d'huile, partagée entre Yhwh et les prêtres, et une libation (Nb. vi 17-20). La commensalité ainsi réalisée se situe un degré plus bas que celle réalisée lors du rituel de consécration des prêtres. Elle place le nazir dans une position intermédiaire, entre le prêtre et l'Israélite ordinaire. Uni à Yhwh et au prêtre officiant par le partage des pains, le nazir l'est plus particulièrement, par le partage de la viande, au prêtre officiant, lequel est uni en plus à Yhwh par le partage de l'offrande de farine et d'huile.

Le troisième rituel, par ordre d'importance décroissante, est le rituel de consécration à la théophanie. Ce rituel se déroule en deux temps, l'un concernant spécifiquement le grand prêtre, l'autre, le peuple. Dans les deux cas il débute par l'offrande d'un *ḥattā't* puis d'un holocauste, le grand prêtre devant offrir respectivement un taurillon et un bœuf (cela, comme pour le rituel de consécration des prêtres),<sup>45</sup> le peuple, un bouc et, pour l'holocauste, un taurillon ainsi

<sup>45</sup> À ceci près que le taureau est remplacé par un taurillon, conformément au

qu'un agneau, accompagnés de leur offrande végétale (Lev. ix 2–3, 7–17). Ce double sacrifice débouche sur un sacrifice de communion apporté par le peuple et dont la matière est constituée par un taureau et par un bœuf (Lev. ix 4, 18–21). Contrairement aux sacrifices de communion des rituels précédents, ce sacrifice est offert selon les règles habituelles et se singularise uniquement par le fait qu'il est constitué de deux victimes. Quant à l'offrande végétale qui y était rattachée, elle l'est ici à l'holocauste et consiste uniquement en farine et huile.

La réintégration du "lépreux" guéri se fait en trois étapes.<sup>46</sup> La première se déroule en dehors du camp: le prêtre ayant constaté la guérison, *rāpā' ni*, procède à un certain nombre de rites d'élimination et de purification au terme desquels le "lépreux" guéri est considéré comme pur, *tāhōr*, et peut revenir au camp, mais pas dans sa maison (Lev. xiv 2–8).<sup>47</sup> La deuxième étape, sept jours plus tard, comprend de nouveaux rites d'élimination et de purification (Lev. xiv 9). La troisième étape se déroule au sanctuaire. Le rituel qu'effectue le prêtre est comme l'image au miroir du rituel de consécration des prêtres, la phase d'agrégation réalisée là en fin de rituel, après le *ḥattā't* et l'holocauste, l'étant ici antérieurement à ces deux sacrifices (Lev. xiv 19–20 // 30–31), au tout début. Les rites mis en oeuvre sont en partie du même type. Le prêtre applique du sang au lobe de l'oreille droite et aux pouces de la main et du pied droits, projette, *nāzāh hi*, ensuite sept fois de l'huile en direction du sanctuaire, puis en applique sur les mêmes parties du corps et le reste, sur la tête du malade guéri (Lev. xiv 12–18 // 24–29). Tous ces éléments montrent que le rituel mis en oeuvre est bien une forme de rituel de consécration. Mais ces différents rites se situent en quelque sorte à un échelon plus bas: le sang utilisé est celui d'un agneau, et non d'un bœuf; l'huile apportée par l'ancien "lépreux" est de la simple huile, alors que là il s'agissait d'huile d'onction; c'est cette huile, et

---

principe selon lequel, lorsque deux *ḥattā't* se suivent, la victime du second est inférieure à celle du premier (voir supra p. 61 n. 14).

<sup>46</sup> Sur ce rituel, voir Gorman (1990), pp. 151–79.

<sup>47</sup> Pour des parallèles hittites et hurrites à ces rites de purification, voir V. Haas, "Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen", in B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (ed.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (Freiburg, Göttingen, 1993), pp. 67–85 (voir pp. 67–77).

non du sang, qui est projetée, *nāzāh hi*, non pas contre l'autel, mais seulement en direction du sanctuaire, "devant Yhwh"; et le rite subséquent se fait non avec un mélange de sang et d'huile d'onction, mais uniquement avec de l'huile. Enfin, le sang utilisé est celui d'une victime destinée à un sacrifice de réparation, lequel est accompagné, non de pains, mais d'une *minhāh* de farine et d'huile, qui est offerte avec l'holocauste, et non conjointement avec les *millū'im* (Lev. xiv 20 // 31).<sup>48</sup> Au demeurant, il ne s'agit pas véritablement d'un sacrifice dans la mesure même où le sang de la victime est exclusivement utilisé pour être appliqué au corps du bénéficiaire—il n'est pas, comme il est de règle, aspergé sur le pourtour de l'autel—et où ses graisses ne sont pas brûlées sur l'autel. Par le rite de la *tenûpāh* effectué avec l'animal vivant Yhwh exprime sa volonté de renoncer à ce sacrifice et de mettre le sang de l'agneau à l'entière disposition du prêtre pour lui permettre d'effectuer les rites appropriés.

Le rituel de reconsécration du nazir intervient au terme d'une quarantaine de sept jours, après que le nazir eût rasé ses cheveux, qui étaient devenus impurs par suite du contact avec un cadavre (Nb. vi 9). En plus de l'offrande de deux colombes, l'une en *ḥattā't*, l'autre en holocauste, le nazir devra apporter un agneau d'un an en sacrifice de réparation (Nb. vi 11–12).

Le rituel d'investiture des lévites est clairement distingué des autres rituels de consécration, ce qui se traduit par l'absence de toute forme de sacrifice de communion. Comme aussi les prêtres, le "lépreux" guéri et le nazir impur, les lévites sont d'abord soumis à des rites de purification: projection, *nāzāh hi 'al*, d'eau lustrale, rasage de leur corps, lavement de leurs habits (Nb. viii 7). La phase sacrificielle se réduit à l'offrande d'un *ḥattā't* et d'un holocauste, dont les victimes sont des taureaux, ainsi que, pour accompagner l'holocauste, d'une *minhāh* de farine et d'huile (Nb. viii 8). Ce double sacrifice se situe entre deux *tenûpāh*, la première destinée à retirer les lévites d'Israël pour les remettre à Yhwh, la seconde, pour les faire passer de Yhwh aux prêtres (Nb. viii 11 et 13).

<sup>48</sup> On notera que, bien qu'offerte avec l'holocauste, cette *minhāh* n'en est pas moins rattachée au sacrifice de réparation: les quantités—trois dixièmes d'épha—sont fixées, non en fonction de la seule matière de l'holocauste, mais en fonction du nombre total de victimes (Lev. xiv 10); et dans le cas où les victimes normalement prévues pour le *ḥattā't* et l'holocauste sont remplacées par des colombes, la quantité de la *minhāh* est déterminée par la nature de la victime utilisée pour le sacrifice de réparation (Lev. xiv 21).

Tous ces rituels sont apparentés, semblables, mais jamais identiques. Tous, ils sont construits autour du couple *ḥaṭṭāʾt*—holocauste, mais chacun d'entre eux est original de par la nature des victimes utilisées, leur importance respective, la place de ce double sacrifice dans la séquence rituelle, la présence éventuelle d'autres sacrifices ou encore l'adjonction de rites de purification et/ou d'agrégation de nature différente. En jouant avec ces multiples paramètres, P a ainsi clairement mis à part les rituels concernant prêtres et lévites: tandis qu'il prescrit pour leur *ḥaṭṭāʾt* une pièce de gros bétail, supérieure à celle exigée pour leur holocauste (égale, dans le cas des lévites), la victime qu'il prescrit pour le *ḥaṭṭāʾt* des autres Israélites est une pièce de petit bétail, inférieure à celle de l'holocauste. Et, pour ce qui est des Israélites, il distingue les rituels collectifs, où *ḥaṭṭāʾt* et holocauste sont constitués de victimes différentes, et les rituels intéressant des individus, où les victimes sont différenciées par leur seul sexe ou consistent, dans l'un et l'autre cas, en des colombes. Il rapproche entre eux les rituels de consécration des prêtres et d'investiture des lévites qui, tous deux, comprennent des rites de séparation et d'agrégation placés de part et d'autre du *ḥaṭṭāʾt* et de l'holocauste. Mais il les distingue par la nature de ces rites et par l'adjonction, pour le rituel de consécration des prêtres, d'un rite d'agrégation au rite de séparation. Il rapproche le rituel de réintégration du "lépreux" guéri du rituel de reconsécration du nazir en prescrivant dans l'un et l'autre cas l'offrande d'un sacrifice de réparation, tout en les distinguant par le lieu où il la fait intervenir et l'importance des victimes destinées au *ḥaṭṭāʾt* et à l'holocauste.

Une place centrale revient aux sacrifices de communion et aux offrandes végétales. Hormis le rituel d'investiture des lévites—le seul à ne pas faire passer d'un état à un autre—, ces deux types de sacrifices se retrouvent dans tous les rituels, mais sous des formes différentes, en dégradé par rapport à la forme qu'ils prennent dans le rituel de consécration des prêtres. Les *millûʾîm*, où une part de viande était attribuée à Yhwh, font place, dans le rituel de désécration du nazir, à une forme du sacrifice de communion où une part supplémentaire de viande est attribuée au prêtre officiant, puis, dans le rituel de consécration en vue de la théophanie, à un sacrifice de communion dont la seule spécificité réside en ce qu'il est constitué de deux sortes de victimes, l'une de gros bétail, l'autre de petit bétail. Nonobstant sa fonction particulière, le sacrifice de communion se transforme en sacrifice de réparation dans le rituel de réintégration

du “lépreux” guéri, rattaché aux *millû’îm* par le mode d’utilisation de son sang, et dans le rituel de reconsécration du nazir, où il est offert selon le rituel habituel. Quant à l’offrande végétale qui, dans le rituel de consécration des prêtres, est associée aux *millû’îm* et est constituée de trois types de pains azymes partagés entre Yhwh et les sacrifiants, elle est, dans le rituel de désécration du nazir, constituée de deux types de pains azymes, avec en plus une offrande de farine et d’huile, ainsi qu’une libation, les pains étant ici partagés entre Yhwh, l’officiant et le nazir. Dans les rituels de préparation d’Israël à la théophanie et d’investiture des lévites, elle se réduit à une offrande de farine et d’huile et est rattachée à l’holocauste. Dans le rituel de réintégration de l’ancien “lépreux”, ce même type d’offrande est rattaché de manière privilégiée au sacrifice de réparation. Aucune offrande végétale n’accompagne le rituel de reconsécration du nazir. Dérivés des *millû’îm*, tous ces sacrifices, quelle que soit leur forme, participent à la consécration. Y compris les sacrifices de communion que peut offrir un simple Israélite.

Ce système de dégradation montre, au demeurant, que même si les caractéristiques de chaque catégorie de sacrifice sont clairement marquées, les frontières entre les différents types de sacrifices ne sont pas pour autant rigides.

Car P a également rattaché aux *millû’îm* les sacrifices de communion offerts en dehors de ces rituels spécifiques. La ligne qui conduit des *millû’îm* au sacrifice de communion tel qu’il est offert dans le cadre du rituel de désécration du nazir se prolonge, en effet, parallèlement aux autres sacrifices de communion de la branche des rituels. Elle mène, tout d’abord, à la *tôdāh*, dont la viande, comme celle des *millû’îm* (Ex. xxix 32–34 // Lev. viii 31–32), doit être consommée le jour même (Lev. vii 15, xxii 29–30) et qui, de même, est accompagnée de deux types de pains azymes, mais avec ici en plus des pains levés, lesquels sont partagés entre l’officiant et l’offrant (Lev. vii 12–14). Et elle aboutit aux sacrifices de communion voués ou spontanés, dont le délai de consommation est de trois jours (Lev. vii 16–18, xix 6–8), et qui, cette fois-ci, sont accompagnés d’une offrande végétale de farine et d’huile (Nb. xv 3–16). En rattachant tous les sacrifices de communion aux *millû’îm*, P permet à l’ensemble des Israélites d’être associés à Yhwh et d’entrer, d’une manière certes moins intime et seulement ponctuelle, dans cette proximité de Dieu que réalise la consécration.

b) *Les rituels de restauration*

Les rituels de consécration des prêtres et des lévites avaient pour fonction de créer, autour de Yhwh, un corps affecté tout spécialement à son service, mais qui servait aussi à établir une barrière autour du sanctuaire de manière à protéger Israël des risques de mort encourus par un contact immédiat avec la sainteté divine. Les rituels de restauration visent, eux aussi, à protéger de la mort, mais cette fois-ci de la mort issue d'Israël, celle qui résulte de ses péchés et de ses impuretés.<sup>49</sup>

Péchés et impuretés sont, effet, facteurs de mort. Non seulement pour celui qui pèche ou qui est devenu impur, et qui se trouve ainsi sous l'emprise de la mort, mais aussi pour l'ensemble du peuple. Car, ainsi que l'a démontré Milgrom,<sup>50</sup> péchés et impuretés agissent à la manière d'une épidémie qui, à partir du foyer d'infection, se répand à travers tout le territoire et le souille (voir Lev. xviii 25, 27; cf. Nb. xxxv 33) et pénètre, à des degrés variables selon la nature du péché, à l'intérieur du sanctuaire, et même jusque dans le Saint des saints (voir Lev. xv 31; Nb. xix 13, 20). Cette pollution constitue, de ce fait, un danger mortel pour Israël. Elle empêche, en effet, la vie, issue de Dieu, de se répandre pleinement et sans entraves. Et elle conduirait, si aucune mesure n'était prise, à ce que Yhwh quitte sa Demeure, de sorte que le pays serait entièrement livré aux forces de la mort. Pour pallier cette situation, P a instauré deux types de rituels, aux deux bouts de la chaîne, l'un, pour réintégrer les fautifs, l'autre, annuel, pour nettoyer le sanctuaire et le pays de sa souillure.

---

<sup>49</sup> À propos de cet entre-deux M. Douglas écrit: "The fixed parts of the universal model are two worlds, a secular one for the humans, and a sacred one, a source of unlimited power for good or ill; in between the two lies a dangerous liminal area, the interface with both worlds; the fourth element in the model is sacred contagion. Religions vary according to how they believe that the sacred power in World 2 can be tapped and what humans can do to bring it out to help their lives in World 1; and according to how they can stop undesired intrusions and attacks" ("Sacred Contagion", in J.F.A. Sawyer, ed., *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, Sheffield, 1996, pp. 86-106, voir p. 91). Sur les rituels de restauration, cf. J.C. de Moor, P. Sanders, "An Ugaritic Expiation Ritual and its Old Testament Parallels", *UF* 23 (1991), pp. 283-300. Pour ce qui est de leur fonction, voir R. Albertz, "KPR: Kultische Sühne und politische und gesellschaftliche Versöhnung", in R. Albertz (ed.), *Kult, Konflikt und Versöhnung* (Münster, 2001), pp. 135-49.

<sup>50</sup> J. Milgrom, "Israel's Sanctuary: The Priestly «Picture of Dorian Gray»", *RB* 83 (1976), pp. 390-9.



Le rituel du *yôm hakkippurîm* est effectué au dixième jour du septième mois, au tournant de l'année, par le grand prêtre en personne.<sup>51</sup> Bien que participant au culte régulier, l'ordre dans lequel sont sacrifiés le *ḥattāʾt* et l'holocauste est celui des rituels occasionnels et, de même que pour le rituel de consécration à la théophanie, une distinction est faite entre les sacrifices que le grand prêtre doit offrir pour lui-même et ceux du peuple. Les victimes sont, pour le grand prêtre, identiques à celles utilisées pour la consécration à la théophanie, à savoir respectivement un taureau et un bœuf, et pour le peuple, comme là, un bouc pour le *ḥattāʾt*, mais seulement un bœuf pour l'holocauste. Le rituel sacrificiel se déroule selon des modalités originales, en deux temps, en un jeu subtil de dissociations et d'associations. Le premier temps du rituel se fait avec le sang du *ḥattāʾt*—d'abord de celui du grand prêtre, puis de celui du peuple—, puis du sang réuni de ces deux sacrifices (Lev. xvi 14–19). Le rite du sang ainsi effectué est destiné à repousser hors du sanctuaire les impuretés et les péchés qui y avaient pénétré, ces impuretés et péchés étant ensuite évacués en dehors du territoire par l'intermédiaire d'un bouc sur lequel le grand prêtre les a chargés (Lev. xvi 20–22).<sup>52</sup> Le second temps du rituel est isolé du premier

<sup>51</sup> Sur ce rituel, voir notamment K. Aartun, "Studien zum Gesetz über den grossen Versöhnungstag Lv 16 mit Varianten. Ein ritualgeschichtlicher Beitrag", *StTh* 34 (1980), pp. 73–109; Kiuchi (1987), pp. 143–59; A.M. Rodriguez, "Leviticus 16: Its Literary Structure", *Andrews Univ. Seminary Studies* 34 (1996), pp. 269–86. Voir aussi Janowski (1982a), pp. 206–16, 265–71; Gorman (1990), pp. 61–102; Jenson (1992), pp. 197–208; M. Douglas, "The Go-Away Goat", in Rendtorff, Kugler (2003), pp. 121–41; B. Jürgens, *Heiligkeit und Versöhnung* (Freiburg i. Br., 2001). Cf. la fable rapportée par Flavius Josèphe, *Contre Apion* I 304–311, d'après laquelle le peuple juif, frappé de lèpre, de gale et d'autres maladies, se serait réfugié dans les temples et serait ainsi à l'origine d'une disette sévissant en Egypte, le remède indiqué au roi d'Egypte par le dieu Ammon consistant à les en chasser, à les expulser dans des lieux déserts, à noyer les galeux et les lépreux et à purifier les temples. Ainsi, ajoute l'oracle, la terre porterait de nouveau ses fruits.

<sup>52</sup> Voir O. Loretz, *Leberschau, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel* (Altenberge, 1985), pp. 40–57; M. Görg, "Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus", *BN* 33 (1986), pp. 10–6; A. Strobel, "Das jerusalemische Sündenbock-Ritual. Topographische und landeskundliche Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte von Lev. 16, 10.21s.", *ZDPV* 103 (1987), pp. 141–63; Wright (1987), pp. 15–74; B. Janowski, G. Wilhelm, "Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev. 16,10.21f.", in B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (1993), pp. 109–69; I. Zatelli, "The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts", *VT* 48 (1998), pp. 254–63. Voir aussi G. Deiana, "Azazel in Lv 16", *Lateranum* 54 (1988), pp. 16–33 et, pour d'autres rites d'élimination de maux, Haas (1993), pp. 77–83 (à propos de Zach. v 5–11).

par une série de rites de purification auxquels doit se soumettre le grand prêtre (Lev. xvi 23–24a). Il consiste en la combustion de la chair des holocaustes réunis du grand prêtre et du peuple et des graisses de leur *ḥaṭṭāʾt* (Lev. xvi 24b–25). L'ordre des sacrifices correspond cette fois-ci à la séquence habituelle des sacrifices du culte régulier, et établit, de ce fait, le lien avec la fête de *sukkôt*. *Ḥaṭṭāʾt* et holocauste sont ainsi nettement séparés, mais en même temps associés. L'association originale de deux séquences sacrificielles permet de souligner la singularité de ce rituel qui est à la fois un rituel de restauration et un élément du culte régulier.

À ce rituel se rattachent, à l'autre bout de la chaîne, les rituels de réintégration de ceux qui sont devenus impurs et, sous certaines conditions, de ceux qui ont commis un péché.

L'impureté peut avoir plusieurs causes:<sup>53</sup> le contact avec un cadavre, humain ou animal, avec un "lépreux" ou une maison lépreuse, une maladie sexuelle ou le contact avec celui qui en est atteint ou avec des objets qu'il a touchés, des relations sexuelles, une pollution nocturne, des règles, un accouchement. Tous ceux qui sont ainsi devenus impurs doivent se soumettre à des rites de purification qui vont d'une simple mise en quarantaine réduite à une journée (Lev. xi 24, 27, 31, 39, xiv 46, xv 10a, 19, 23)—à quoi s'ajoutent, le cas échéant, l'obligation de laver ses vêtements (Lev. xi 25, 28, 40, xiv 47) et/ou de se laver (respectivement Lev. xv 5, 6, 7, 8, 10b, 11, 21, 22, 27, xxii 6 et Lev. xv 16, 18, xxii 6)—à une quarantaine de sept jours (Lev. xv 24; Nb. xix 11, 14, 16, xxxi 19) rythmée par des rites de purification spécifiques (Nb. xix 11–12, 16–19, xxxi 19). L'offrande de sacrifices n'est, toutefois, requise que dans le cas où celui qui est impur l'est devenu non par contact, mais où il est directement la source de l'impureté. Sont concernés la femme accouchée, l'homme ou la femme atteint d'une maladie sexuelle et le "lépreux". Tandis que la première se voit seulement interdire l'accès du sanctuaire et le contact avec tout ce qui est saint (Lev. xii 4), les seconds sont éloignés du camp (Nb. v 2–3 et, pour le "lépreux" également

<sup>53</sup> Voir notamment H. Cazelles, J. Henninger, D. Meeks, "Pureté et impureté", *DBS* 9 (1979), col. 398–508 (pour l'histoire des religions, le Proche-orient ancien et l'Ancien Testament); G. André, "*ṭāme*", *ThWAT* III, 1982, col. 352–66; T. Frymer-Kensky, "Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel", in Meyers, O'Connor (1983), pp. 399–414; D.P. Wright, "Unclean and Clean", *ABD* 6 (1992), pp. 729–41; Douglas (1996); Marx, (2001).

Lev. xiii 46). Le “lépreux” faisant l’objet d’un rituel spécifique, seules sont concernées ici les deux autres catégories. Cette offrande sacrificielle intervient après qu’ils sont redevenus purs (Lev. xii 6, xv 13, 28) et au terme d’une quarantaine.

Après une quarantaine de quarante jours, dans le cas où elle a donné naissance à un garçon, de quatre-vingts jours, s’il s’agit d’une fille (Lev. xii 2–5),<sup>54</sup> la femme accouchée devra offrir une colombe pour le *ḥaṭṭā’t* et un agneau, ou à défaut, une colombe, pour l’holocauste (Lev. xii 6–8). Après quoi elle sera pure, *tāhar* (Lev. xii 7, 8).

Quant à celui qui est atteint d’une maladie sexuelle, il devra, une fois guéri, et après avoir respecté une quarantaine de sept jours, et, dans le cas d’un homme, après avoir en plus lavé ses vêtements et s’être lavé, (Lev. xv 13, 28), offrir deux colombes, l’une pour le *ḥaṭṭā’t*, l’autre pour l’holocauste (Lev. xv 14–15, 29–30).

Dans l’un et l’autre cas, les sacrifices sont précédés de rites de purification et marquent ainsi le point final du rituel de réintégration. De même que pour le rituel du *yôm hakkippurīm*, et à la différence des rituels de consécration, ils ne comportent ni offrande végétale, ni libation.

On aura noté qu’aucun rituel sacrificiel n’est prescrit pour un mort, alors même que la mort est le facteur d’impureté le plus important—et l’un des plus fréquents—, celui qui exige de la part de ceux qui sont entrés en contact avec un cadavre le rituel le plus complexe (voir Nb. xix 11–12, 16–19). Cette exception révèle, en fait, la fonction des rituels de purification. Ils ne sont pas destinés à effacer l’impureté: celle-ci l’est déjà avant même l’offrande des sacrifices, la pureté étant d’ailleurs la condition pour s’approcher de l’entrée de la Tente de la Rencontre. Ces rituels servent uniquement à réintégrer celui qui, du fait de son impureté, s’était trouvé exclu de la communauté culturelle.

L’autre rituel de réintégration concerne ceux qui se sont rendus coupables d’un manquement, *ḥaṭṭā’t*, en transgressant un interdit divin, *mišwot yhwḥ ’ašer lo’ tē’āsēnāh* (Lev. iv 2, 13, 22, 27) ou en

<sup>54</sup> Voir R. Whitekettle, “Leviticus 12 and the Israelite Woman: Ritual Process, Liminality and the Womb”; *JAW* 107 (1995), pp. 393–408; *id.*, “Levitical Thought and the Female Reproductive Cycle: Wombs, Wellsprings, and the Primeval World”, *IT* 46 (1996), pp. 376–91 et, pour le cas de la naissance d’une fille, J. Magonet, “But if it is a girl, she is unclean for twice seven days . . .”. The Riddle of Leviticus 12.5”, in Sawyer (1996), pp. 144–52; Douglas (1999), pp. 176–94.

n'accomplissant pas un commandement (Nb. xv 22),<sup>55</sup> sous réserve que cet acte est commis par inadvertance, *bišgāgāh* (Lev. iv 2, 13, 22, 27; Nb. xv 22, 27) ou de manière inconsciente (Lev. iv 13, 23, 28).<sup>56</sup> Il est également exigé en cas de non-dénonciation d'un coupable contre lequel avait été lancée une imprécation ou lorsque quelqu'un découvre qu'il avait été en contact avec un objet ou une personne impure ou avec un cadavre sans s'en rendre compte sur le moment de sorte qu'il n'a pu se soumettre aux rites de purification exigés, ou à la suite d'un serment prononcé de manière irréfléchie (Lev. v 1-4).<sup>57</sup> À ces trois types de manquement correspondent trois types de rituels.

Dans le cas d'un manquement, le rituel de réintégration se fait par le moyen d'une victime offerte en *ḥaṭṭā't*. La nature de cette victime—et la forme du rite effectué avec son sang<sup>58</sup>—est fonction de la qualité du coupable: un taureau, si le coupable est le grand prêtre ou la communauté (Lev. iv 3, 14), un bouc, s'il s'agit du prince (Lev. iv 23), une chèvre ou une agnelle, pour un simple Israélite (Lev. iv 28, 32).

Si le manquement consiste dans le non-accomplissement d'un commandement, la communauté négligente devra offrir un holocauste constitué d'un taureau accompagné de l'offrande végétale et de la libation correspondantes et un *ḥaṭṭā't*, consistant en un bouc (Nb. xv 24),<sup>59</sup> l'individu, uniquement un *ḥaṭṭā't*, dont la victime est une chèvre

<sup>55</sup> Sur Nb. xv 22-31, voir D. Kellermann, "Bemerkungen zum Sündopfergesetz in Num 15,22ff.", in H. Gese, H.P. Rüger (ed.), *Wort und Geschichte* (Neukirchen-Vluyn, 1973), pp. 107-13; N. Kiuchi, *A Study of Hāṭā' and Ḥaṭṭā't in Leviticus 4-5* (Tübingen, 2003), pp. 34-40. Pour Nb. xv 22-26, voir Milgrom (1991), pp. 264-9.

<sup>56</sup> Sur cette condition d'inadvertance, voir J. Milgrom, "The Cultic שגגה and Its Influence in Psalms and Job", *JQR* 58 (1967), pp. 115-25; Kiuchi (1987), pp. 25-31; *id.*, (2003), pp. 5-15; T. Seidl, "šāgāh/šāgag", *ThWAT* VII 1993, col. 1058-65; M. Douglas, *In the Wilderness* (Sheffield, 1993), pp. 157-9; *id.* (1999), pp. 124-8. Pour la question des péchés inconscients, voir M.J. Geller, "The Šurpu Incantations and Lev. v. 1-5", *JSS* 25 (1980), pp. 181-92. Par contre, les péchés commis *beyād rāmāh*, de manière démonstrative, par provocation (voir Schenker, 1981, n. 142, pp. 162-3) sont sanctionnés par la mise au ban du coupable (Nb. xv 30-31).

<sup>57</sup> Sur ces derniers cas, voir notamment Geller (1980); J. Milgrom, "The Graduated *Ḥaṭṭā't* of Leviticus 5:1-13", *JAOS* 103 (1983), pp. 249-54; Schenker (1992), pp. 46-51; *id.* "Welche Verfehlungen und welche Opfer in Lev. 5,1-6?", in Fabry, Jüngling (1999), pp. 249-61.

<sup>58</sup> Voir supra p. 120.

<sup>59</sup> Selon A. Toeg, "A Halakhic Midrash in Num. xv: 22-31", *Tarbiz* 43 (1973-74), pp. 1-20 (résumé anglais pp. I-II), Nb. xv 24 serait un cas typique de midrash halachique, l'auteur interprétant et complétant Lev. iv 14 en insérant entre "tau-

(Nb. xv 27). La forme du rituel sacrificiel de Nb. xv 24, qui, par l'adjonction à l'holocauste d'une offrande végétale et d'une libation ainsi que par la séquence des sacrifices, s'apparente aux sacrifices du culte régulier, donne à penser que ce rituel a, de même, pour fonction d'exprimer l'hommage et la soumission à Yhwh. Par cet hommage qu'elle lui rend, la communauté manifeste sa volonté de restaurer sa relation normale avec Yhwh.

Enfin, s'agissant des manquements énumérés en Lev. v 1-4, P prescrit l'offrande d'un *ḥaṭṭā't* consistant en une agnelle ou une chèvre (Lev. v 6), ces victimes pouvant être remplacées, en cas d'indigence, par deux colombes, l'une servant à un *ḥaṭṭā't*, l'autre à un holocauste (Lev. v 7-10), ou même par une simple offrande de farine, laquelle se distingue de l'offrande végétale par l'absence d'huile et d'encens (Lev. v 11-13). Le *ḥaṭṭā't* a ici une fonction différente puisqu'il est apporté à Yhwh à titre de réparation, *'āšām* (Lev. v 6, 7).

Ces différents sacrifices permettent d'obtenir le pardon, *sālah ni le*, du coupable (Lev. iv 20, 26, 31, 35, v 10, 13; Nb. xv 25, 26, 28).<sup>60</sup> Sauf dans le cas de non-accomplissement par la communauté d'un commandement et là où le sacrifice normal est remplacé par des colombes, l'absolution est ici réalisée par le seul *ḥaṭṭā't*.

Par cet usage diversifié du *ḥaṭṭā't* P a ainsi clairement distingué l'impureté, laquelle relève de la condition humaine, et les manquements par rapport aux commandements divins.

Quelle est plus précisément la fonction du *ḥaṭṭā't*?<sup>61</sup>

---

reau âgé d'un an" et "pour le *ḥaṭṭā't*" les mots "pour l'holocauste... et un bouc". Mais cf. I. Knohl, "The Sin Offering Law in the 'Holiness School' (Numbers 15.22-31)", in Anderson, Olyan (1991), pp. 192-203, selon qui la place de l'holocauste s'expliquerait par un retour à la tradition, laquelle attribuerait à sa fumée une fonction expiatoire. Sur ce cas, voir aussi J. Milgrom, "The Two Pericopes on the Purification Offering", in C.L. Meyers, M. O'Connor, *The Word of the Lord Shall Go Forth* (Winona Lake, 1983), pp. 211-5.

<sup>60</sup> Sur cette expression, voir D.F. O'Kennedy, "«And it shall be forgiven him/them»: The Concept of Forgiveness in the Pentateuch", *OTE* 12 (1999), pp. 94-113. Voir aussi J. Hausmann, "*sālah*", *ThWAT* V, 1986, col. 859-67.

<sup>61</sup> Ce type de sacrifice a été abondamment étudié, principalement par Milgrom et Schenker. Ainsi J. Milgrom, "Sin-offering or Purification-offering?", *VT* 21 (1971), pp. 237-9; *id.* ("Two Kinds..."), 1976; *id.* "The *Modus Operandi* of the *Ḥaṭṭā't*: A Rejoinder", *JBL* 109 (1990), pp. 111-3; *id.* "Further on the Expiatory Sacrifices", *JBL* 115 (1996), pp. 511-4; A. Schenker, "Der Unterschied zwischen Sündopfer פשע und Schuldopfer עוון im Licht von Lv. 5,17-19 und 5,1-6", in C. Brekelmans, J. Lust (ed.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies* (BETHL 94; Leuven, 1990), pp. 115-23; *id.* "Interprétations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice *ḥaṭṭā't*",

Lorsque l'on parcourt les différentes circonstances dans lesquelles ce sacrifice est exigé, on constate qu'il s'agit toujours de situations de passage. Le *ḥaṭṭā't* du culte régulier est associé aux articulations de l'année solaire (en l'occurrence, la période des équinoxes du printemps et de l'automne), lunaire (pour ce qui est des néoménies) et agricole (fin de la moisson et tournant de l'année agricole), mais pas aux holocaustes quotidiens et sabbatiques. Il fait partie de ceux des rituels qui font définitivement passer de l'état profane à l'état sacré (rituel de consécration des prêtres et de l'autel, et, à un degré inférieur, rituel d'investiture des lévites) et de ceux qui, à l'inverse, font passer de l'état de sanctification à l'état profane (rituel de désécration du nazir). Il intervient dans les rituels destinés à réintégrer ceux qui s'étaient trouvés provisoirement exclus de la communauté culturelle, "lépreux" guéri, femme accouchée, femme ou homme atteint d'une maladie sexuelle, mais n'est pas exigé là où celui qui est devenu impur n'est pas lui-même facteur de contagion. Il permet de réintégrer le nazir devenu impur par suite d'un contact accidentel avec un cadavre humain. Il fait partie des rites destinés à sanctifier (*qādaš pi*, voir Ex. xix 10, 14) temporairement Israël en vue d'une théophanie. Il est offert là où le pécheur est susceptible d'être réintégré, mais pas en cas de péché délibéré, où l'exclusion est définitive.

La place et l'importance du *ḥaṭṭā't* dans ces différents rituels varient selon le type de passage. Dans ceux des passages que l'on peut qualifier de neutres, qui interviennent à intervalles réguliers, à savoir les passages du temps, le *ḥaṭṭā't* est réduit à sa forme minimale et est offert après un holocauste accompagné d'une offrande végétale

---

*Bib.* 75 (1994), pp. 59–70; *id.* "Keine Versöhnung ohne Anerkennung der Haftung für verursachten Schaden: Die Rolle von Haftung und Intentionalität in den Opfern *ḥaṭṭāt* und *'āšām* (Lev 4–5)", *ZABR* 3 (1997), pp. 164–73; *id.* "Once Again, the Expiatory Sacrifices", *JBL* 116 (1997), pp. 697–9. Dans sa communication au Congrès de Louvain (Schenker, 1990), Schenker dresse un catalogue de dix types de péchés avec les sacrifices d'absolution correspondants. Sur le *ḥaṭṭā't*, voir aussi Levine (1974), pp. 101–14; Kiuchi (1987); *id.* (2003); N. Zohar, "Repentance and Purification: The Significance and Semantics of *חַטָּאת* in the Pentateuch", *JBL* 107 (1988), pp. 608–18; H. Utschneider, "Vergebung im Ritual. Zur Deutung des *ḥaṭṭā't*-Rituals (Sündopfer) in Lev 4,1–5,13", in R. Riess (ed.), *Abschied von der Schuld?* (Stuttgart, 1996), pp. 96–119, 250–5; J. Dennis, "The Function of the *חַטָּאת* Sacrifice in the Priestly Literature. An Evaluation of the View of Jacob Milgrom", *ETHL* 78 (2002), pp. 108–29; C. Lemardel, "Le sacrifice de purification: un sacrifice ambigu?", *VT* 52 (2002), pp. 284–9. Pour une présentation des principales interprétations du *ḥaṭṭā't*, voir Eberhart (2002), pp. 230–51.

et d'une libation. Lorsque, par contre, il a pour cadre des rituels destinés à faire passer d'un état à un autre et que l'accent est mis sur la rupture d'avec l'état antérieur, il est le sacrifice principal et précède l'holocauste, lequel est offert sans accompagnement végétal, ces deux sacrifices étant apportés, le cas échéant, après des rites de purification. Dans le cas des manquements, les deux pôles éclatés sur le *ḥaṭṭā't* et sur l'holocauste sont concentrés sur le *ḥaṭṭā't* et exprimés, respectivement par le rite du sang et la combustion des graisses,<sup>62</sup> la séquence des rites reproduisant, au demeurant, la séquence des sacrifices dans les rituels correspondants. La bipolarité ainsi exprimée semble être un élément constitutif de ce type de rituel comme il apparaît de l'exigence d'offrir, là où la victime demandée est une colombe, deux colombes, l'une pour le *ḥaṭṭā't*, l'autre, pour l'holocauste.<sup>63</sup> Tandis que l'holocauste, par la combustion de la matière sacrificielle, établit la relation avec Dieu, le *ḥaṭṭā't*, caractérisé par le rite du sang, a pour fonction spécifique de repousser. Le premier peut, de ce fait, être caractérisé comme rite d'agrégation, le second, comme rite de séparation. De par sa fonction, le *ḥaṭṭā't* peut ainsi être qualifié de sacrifice de séparation.<sup>64</sup>

Selon Jacob Milgrom, le *ḥaṭṭā't* a, par contre, pour fonction de purifier l'autel/ le sanctuaire.<sup>65</sup> L'autel, et non le sacrifiant. Milgrom souligne, avec raison, que la purification de l'offrant se fait par des rites spécifiques, tels que ablution ou quarantaine. S'il est nécessaire de purifier l'autel, c'est parce que celui-ci a été souillé par les péchés et impuretés, lesquels se répandent, à la manière d'une épidémie, à partir du foyer d'infection constitué par le pécheur ou l'impur, pour pénétrer jusque dans le sanctuaire, entravant ainsi la présence vitale de Yhwh.<sup>66</sup> Pour Milgrom, cette purification de l'autel par l'offrande

<sup>62</sup> Voir aussi Eberhart (2002), p. 169.

<sup>63</sup> Selon Milgrom, "The *Ḥaṭṭā't*: A Rite of Passage?", *RB* 98 (1991), pp. 120–4 (voir p. 122), l'exigence d'offrir une seconde colombe en holocauste résulterait uniquement de la nécessité d'ajouter de la "substance additionnelle" pour l'autel. Mais pourquoi cela serait-il nécessaire ici alors que, dans le cas normal d'un holocauste, une seule colombe suffit à constituer un sacrifice de plein droit (Lev. i 14–17)? Cf. aussi Hartley (1992), pp. 69–70 qui suggère que cet holocauste est nécessaire parce que la chair de la colombe du *ḥaṭṭā't* ne peut être brûlée sur l'autel.

<sup>64</sup> Voir A. Marx, "Sacrifice pour les péchés ou rite de passage? Quelques réflexions sur la fonction du *ḥaṭṭā't*", *RB* 96 (1989), pp. 27–48.

<sup>65</sup> De là, la traduction "purification-offering". Voir déjà J. Barr, "Sacrifice and Offering", *Dictionary of the Bible* 1963, pp. 868–76 (voir p. 874).

<sup>66</sup> Milgrom, "Israel's Sanctuary . . ." (1976).

d'un *ḥaṭṭā't* est même indispensable préalablement à tout sacrifice. C'est ainsi qu'elle est nécessaire au moment de la consécration des prêtres pour prévenir le cas où ceux-ci se seraient souillés par une pollution nocturne. Elle l'est également lorsque les prêtres commencent leur service (Lev. ix), parce que péché et impureté n'ont cessé de polluer l'autel. Ou encore aux néoménies et aux fêtes, à cause de la foule qui se presse au sanctuaire et qui rend inévitable la pollution de l'autel.<sup>67</sup>

Cette interprétation du *ḥaṭṭā't* comme un préalable nécessaire à tout autre sacrifice, outre qu'elle présuppose une séquence sacrificielle où le *ḥaṭṭā't* est toujours offert antérieurement à l'holocauste,<sup>68</sup> se heurte à un certain nombre de difficultés. Pourquoi, si le *ḥaṭṭā't* est indispensable avant tout autre sacrifice, cela n'est-il pas expressément dit? Le silence de P sur ce point paraît bien singulier. Pourquoi le *ḥaṭṭā't* n'est-il mentionné qu'à propos des néoménies et des fêtes et pas à propos des sacrifices quotidiens et sabbatiques? Que la foule présente soit importante ou non ne change rien à l'affaire, puisque l'autel peut tout autant être souillé et que, par ailleurs, comme l'a souligné Milgrom, cette pollution se fait également à distance. Le rituel du *yôm hakkippurīm* donne plutôt à penser que l'élimination du péché et de l'impureté se faisait une fois par an. Pourquoi, lors de la consécration des prêtres, faudrait-il offrir un *ḥaṭṭā't* pour prévenir les conséquences d'une pollution nocturne, alors que, normalement, ce type d'impureté n'exige pas l'offrande d'un *ḥaṭṭā't*, mais seulement une ablution, le lavage des vêtements souillés et une quarantaine d'une journée (Lev. xv 16–17)? Un tel sacrifice, au demeurant,

<sup>67</sup> Milgrom (1991), pp. 522, 572–3; *id.* “The *Ḥaṭṭā't* . . .”, (1991). Voir aussi Schenker (1994), p. 68.

<sup>68</sup> Selon Milgrom cette séquence est indiquée par le verbe *ʿāsāh* qui, dans son sens technique, “tells exactly how and in what order the sacrificial ritual is to be performed” (1991, p. 266). Les cas où ce verbe indique une séquence différente apparaissent dans des textes H ou influencés par H où ce terme a perdu de sa précision (The *Ḥaṭṭā't*, 1991, p. 124; voir aussi, pour le cas de Nb. xv 22–26, 1991, pp. 267–8). Mais, comme le note Milgrom, *qārab hi* peut aussi avoir ce sens technique de “sacrifier” (The *Ḥaṭṭā't* . . .”, 1991, p. 123). En fait, P semble associer par prédilection *qārab hi* à l'holocauste, *ʿāsāh*, au *ḥaṭṭā't* (voir Lev. xxiii 18 et 19 où cette distinction est particulièrement nette). Cette distinction n'est toutefois pas appliquée de manière rigide. En Nb. xxviii–xxix les deux verbes paraissent interchangeables (en Nb. xxix 2, P emploie le verbe *ʿāsāh* à propos de l'holocauste et non, comme partout ailleurs en Nb. xxviii–xix, le verbe *qārab hi* et en Lev. v 10; Nb. xv 24 le verbe *ʿāsāh* a pour premier objet l'holocauste).



n'est pas exigé dans le cas où celui qui se souille est un prêtre (Lev. xxii 4–7). Pourquoi, à l'inverse, en cas de contact avec un cadavre, qui constitue un facteur d'impureté autrement plus important, aucun *ḥaṭṭā't* n'est-il exigé, même si celui qui s'est rendu impur de la sorte est un prêtre? Pourquoi un nazir, qui est en état de sainteté, devrait-il offrir un *ḥaṭṭā't*? Milgrom a raison de souligner que le sang du *ḥaṭṭā't* est mis sur l'autel, et non sur celui au bénéfice duquel le rituel est effectué.<sup>69</sup> Mais cela ne constitue pas véritablement une objection à l'interprétation de ce sacrifice comme un rite de séparation. Dans le cas d'un manquement, le rite d'absolution se fait aussi exclusivement sur l'autel. Outre que seul le rite du sang pourrait se faire sur le postulant, mais bien évidemment pas celui de la combustion, qui lui est complémentaire, l'usage exclusif de l'autel manifeste que les différents passages ne sont possibles que grâce à Yhwh.

Pour appuyer sa thèse, Milgrom note que *ḥaṭṭā't* dérive de *ḥāṭā' pi*, purifier<sup>70</sup>—un rapprochement déjà suggéré par la vocalisation masorétique<sup>71</sup>—et souligne que les principaux verbes employés avec *ḥaṭṭā't* sont *kippér*, purger, et *ṭihér*, purifier.<sup>72</sup> Concernant ce dernier point, s'il est vrai que *kippér* est associé par prédilection au *ḥaṭṭā't* (mais aussi au sacrifice de réparation), *ṭihér*, par contre, n'est expressément présenté comme un effet du *ḥaṭṭā't* qu'en Lev. xvi 19, 30 (et, pour la forme *qal*, Lev. xii 7, 8, xiv 20). Et si, dans le rituel d'investiture des lévites, ceux-ci doivent effectivement être purifiés (Nb. viii 6), ce résultat est obtenu par des rites spécifiques de purification (Nb. viii 7), préalablement au sacrifice du *ḥaṭṭā't* et de l'holocauste. Quant

<sup>69</sup> Milgrom, "The *Ḥaṭṭā't*...", (1991), p. 122.

<sup>70</sup> Milgrom (1971), p. 237. Selon Zohar (1988), pp. 615–7, le sens fondamental de la racine *ḥṭ'* serait "replace, displace, transfer". Selon Kiuchi (2003), *ḥāṭā' qal* aurait le sens de "hide oneself (against the Lord)", (pp. 24–5), *ḥaṭṭā't* désignerait "the state of hiding oneself" (pp. 25, 41–2, 117–8) et *ḥāṭā' pi*, "uncover" (pp. 107–18), cet acte de "dé-couvrir" ayant, dans le cas d'un *ḥaṭṭā't*, pour objet la victime ou son sang. Ceux-ci "representing or symbolizing the offerer's soul lay bare it before the Lord" de sorte que "the exposure of his soul before the Lord leads to the state of cleanness or purity" (pp. 116–7). Ce lien avec *ḥāṭā' pi* ne s'impose toutefois pas. Selon H. Bauer, P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments* (Halle, 1922), pp. 476–7, *ḥaṭṭā't* appartient à la catégorie des substantifs du type *qattalat*, lesquels, ainsi que me l'a fait observer mon collègue J. Joosten, expriment tous une affection ou une déficience. Sur la racine *ḥṭ'* et ses dérivés, voir aussi Knierim (1965), pp. 19–112.

<sup>71</sup> Cf. à ce propos les remarques de Milgrom (1971), p. 238 sur la fonction que les rabbins ont attribué au *ḥaṭṭā't*.

<sup>72</sup> Milgrom, "The *Ḥaṭṭā't*...", (1991), p. 121.

au lien entre *ḥaṭṭāʾt* et *ḥāṭāʾ pi*, il convient de noter que P, curieusement, n'emploie cette forme que sept fois, et seulement quatre fois en relation avec un *ḥaṭṭāʾt* (Ex. xxix 36 // Lev. viii 15; Lev. vi 19, ix 15; autres emplois: Lev. xiv 49, 52; Nb. xix 19) et associe plutôt *ḥaṭṭāʾt*, le sacrifice, à *ḥaṭṭāʾt*, le manquement et au verbe *ḥāṭāʾ* au *qal*. De là, d'ailleurs, les traductions traditionnelles "sacrifice pour le péché", "Sündopfer" ou "Sin-offering", sans doute plus justes du point de vue étymologique, à ceci près qu'elles donnent à penser que ce sacrifice sert à obtenir le pardon des péchés, autrement dit de toutes les transgressions, sans condition. Par ailleurs, comme le rappelle Baumgarten, et comme le montrent, au demeurant, les traductions habituelles, l'étymologie est loin de constituer un guide sûr pour déterminer le sens.<sup>73</sup> Si P a associé aussi étroitement le *ḥaṭṭāʾt* au manquement et a traité de ce seul cas dans sa présentation générale des sacrifices en Lev. i–vii, c'est peut-être parce que le manquement est le facteur de mort par excellence, et d'ailleurs le seul à être sanctionné, le cas échéant, par la mort physique ou sociale (de par la mise au ban).

### c) *Les redevances sacrificielles*

Le Code sacerdotal connaît deux types de redevances sacrificielles, celles qui sont imposées à tout Israélite mâle, et celles qui résultent d'une sanction pénale. Ces deux types de sacrifices sont étroitement apparentés. Leur rituel est identique. Et, contrairement aux autres formes de sacrifices, il s'agit de sacrifices privés, individuels, qui ne sont jamais offerts comme sacrifices du culte régulier.

La première catégorie de redevances consiste dans les premiers-nés des animaux (et des hommes), que Yhwh revendique expressément (Ex. xiii 2; Lev. xxvii 26) en référence à la mort des premiers-nés égyptiens (Nb. iii 13, viii 17). S'agissant de bétail, ces premiers-nés sont offerts en sacrifice de communion et leur chair revient intégralement aux prêtres (Nb. xviii 15–18).

L'autre catégorie de redevance est imposée à la suite d'un certain nombre de délits et consiste en un sacrifice de réparation accompa-

<sup>73</sup> Elle est pour Caquot, "la pire des méthodes" (in Blondeau, Schipper, 1988, p. 36). A.I. Baumgarten, "*Ḥaṭṭāʾt* Sacrifices", *RB* 103 (1996), pp. 337–42 (voir pp. 338–9). Selon Baumgarten, le *ḥaṭṭāʾt* a pour fonction de conférer de la puissance vitale sacrée en vue d'un changement de statut (voir aussi Baumgarten 1993). Mais Baumgarten ne montre pas en quoi cela est spécifiquement réalisé par le *ḥaṭṭāʾt*.

gné, le cas échéant, d'autres prestations.<sup>74</sup> Tous ces délits relèvent, directement ou indirectement, du droit de propriété et sont déjà envisagés comme tels en Ex. xxi-xxiii (voir Ex. xxi 37-xxii 3, xxii 6-7, 8). Ils sont classés en Lev. v 14-26 par ordre d'importance décroissante.

En tête, l'appropriation par inadvertance, *bišgāgāh*, de choses saintes appartenant à Yhwh, *qodšê yhwh* (Lev. v 15). Ce terme de *qodāšim* recouvre plusieurs types de biens sacrés que l'on peut regrouper en deux grandes catégories. D'un côté, des denrées comestibles, destinées à Yhwh, mais que Yhwh cède aux prêtres: premiers-nés (Nb. xviii 15, 17-19), prémices (Lev. xix 24; Nb. xviii 12-13), dîmes (Lev. xxvii 30, 32), animaux voués (Lev. xxvii 9) ainsi que leur part des sacrifices de communion (Ex. xxix 33-34; Lev. xxiii 20; Nb. vi 20, xviii 11, 19; cf. Lev. xix 8).<sup>75</sup> Ensuite, toutes sortes de biens matériels tels que maisons ou champs voués à Yhwh (Lev. xxvii 14, 21), l'argent d'un rachat (Lev. xxvii 23; Nb. xviii 15-16) et sans doute également tout ce qui est versé au trésor du Temple (voir par ex. Nb. vii 84-86, xxxi 50-54) ou encore les vases sacrés.<sup>76</sup> Dans la mesure où la consommation par inadvertance de choses saintes ne requiert pas l'offrande d'un sacrifice de réparation, mais uniquement leur remplacement plus une indemnité équivalente à vingt pour cent de leur valeur (Lev. xxii 14), on peut penser que seule la seconde catégorie de biens sacrés est ici envisagée.

Viennent ensuite les délits involontaires portant sur des biens moraux au préjudice de Yhwh: la transgression inconsciente d'un interdit divin (Lev. v 17),<sup>77</sup> mais aussi la rupture accidentelle d'un naziréat par suite d'un contact avec un cadavre (Nb. vi 9-12) et le fait d'avoir été frappé de "lèpre" (Lev. xiv 10-31), qui lèsent Yhwh en tant que propriétaire d'Israël.

<sup>74</sup> Sur le sacrifice de réparation, voir D. Kellermann, "שָׁחַט", *ThWAT* I, 1973, col. 463-71 (voir col. 466-70); Levine (1974), pp. 91-101; Milgrom, *Cult...*, (1976); Kiuchi, (2003), pp. 85-92; A. Schenker, "Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham", in Schenker (1992), pp. 45-66.

<sup>75</sup> Voir aussi Lev. xxi 22, xxii 6-7, 12.

<sup>76</sup> Voir G. Barkey, "A Bowl with the Hebrew Inscription שִׁקָּח", *IEJ* 40 (1990), pp. 124-9; Gordon (1992). Voir aussi N. Avigad, "The Inscribed Pomegranate from the 'House of the Lord'", *BA* 53 (1990), pp. 157-66. L'authenticité de cette dernière inscription est toutefois contestée.

<sup>77</sup> Sur ce cas, voir en particulier Schenker (1990), pp. 115-19; (1992), pp. 53-5, qui explique la nécessité d'offrir un sacrifice de réparation par le fait que la prise de conscience de son péché n'est intervenue qu'au bout d'un certain temps, et non immédiatement, ce qui constitue une circonstance aggravante par rapport au cas normal de *ḥattā't* (1990, pp. 117, 121). Et voir Milgrom, *Cult...*, (1976).

Le dernier type de délits concerne les biens appartenant à d'autres israélites que l'on s'est frauduleusement appropriés.<sup>78</sup> Tout comme le code de l'alliance (Ex. xxi 37–xxii 3, xxii 6–7, 8), Lev. v 20–26 envisage trois formes d'escroqueries: celle portant sur des biens confiés en dépôt, *piqqādōn*, *tesûmèt yād* (v. 21, 23), le vol qualifié, *gāzēl*, accompagné de violence, *ʿāšaq* (v. 21, 23) et la fraude, en faisant un faux serment, au sujet d'objets trouvés, *ʿabédāh* (v. 22, 23–24). À cela s'ajoutent les relations sexuelles avec une servante déjà fiancée (Lev. xix 20–22), laquelle appartient déjà, de ce fait, potentiellement à quelqu'un.<sup>79</sup>

Tous ces cas, à l'exception des biens moraux, sont qualifiés de *maʿal*, infidélité (Lev. v 15, 21; Nb. v 6).<sup>80</sup>

La réparation exigée est fonction du type de délit.

Dans le cas d'atteinte à des biens physiques, le coupable devra non seulement offrir un bœuf en sacrifice de communion, mais aussi restituer le bien usurpé et verser, en plus, un dédommagement équivalent à vingt pour cent de la valeur de ce bien (Lev. v 15–16, 24–25 et, précédé d'une confession, Nb. v 7–8). Ce bœuf représente l'équivalent symbolique du bien usurpé, et est remis à Yhwh dans la mesure où, à travers la victime, Yhwh a été indirectement lésé.<sup>81</sup> S'agissant de biens moraux, le coupable aura uniquement à offrir un bœuf en sacrifice de réparation (Lev. v 18, xix 21). Au terme de ce rituel, le coupable est pardonné, *sālah ni lô* (Lev. v 16, 18, 26, xix 22). Enfin, dans le cas du "lépreux" guéri et du nazir dont le naziréat a été interrompu par suite de contact accidentel avec un cadavre, les sacrifices exigés comprennent, en plus du sacrifice de réparation, dont la victime est un agneau, un *ḥattā't* ainsi qu'un holocauste (Lev. xiv 10–31; Nb. vi 10–12). Le sacrifice de réparation est destiné à dédommager Yhwh de la perte subie.<sup>82</sup> Il sert, en plus,

<sup>78</sup> Sur ces cas, voir A.C.J. Phillips, "The Undetectable Offender and the Priestly Legislators", *JthS* 36 (1985), pp. 146–50; R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law* (Paris, 1988), pp. 15–22 (voir aussi pp. 23–38).

<sup>79</sup> Sur ce cas, voir B.J. Schwartz, "A Literary Study of the Slave-girl Pericope—Leviticus 19: 20–22", in S. Japhet (ed.), *Studies in the Bible* (Jerusalem 1986), pp. 241–55; Westbrook (1988), pp. 101–9.

<sup>80</sup> Sur ce terme, voir Milgrom, *Cult...*, (1976), pp. 16–35; Kiuchi (2003), pp. 18–23.

<sup>81</sup> Voir supra p. 119.

<sup>82</sup> Dans le cas du nazir, le sacrifice constitue une compensation pour les jours de naziréats perdus. Voir, de même, Kellermann (1973), col. 469; Levine (1974), p. 101; Milgrom, *Cult...*, (1976), pp. 69–70; Wenham (1979), pp. 110, 210; Harvey

dans le cas du rituel de réintégration du “lépreux” guéri à le reconsacrer.

L’un et l’autre de ces deux sacrifices présupposent la conviction que le territoire d’Israël, tout ce qu’il produit, tout ce qui s’y trouve et tous ceux qui y habitent appartiennent à Yhwh. Par là-même, ils participent à la même idéologie que celle que traduisent les sacrifices du culte régulier.

### C. *Les données du Chroniste*

L’histoire d’Israël, telle que la retrace le Chroniste, est en fait d’abord celle du Temple de Jérusalem. Les préparatifs entrepris par David, tant en ce qui concerne sa construction que l’organisation de son culte, son édification par Salomon, sa purification et sa reconsécration par Ezéchias, jalonnent une histoire où le retour de l’Exil prend en quelque sorte la place de l’Exode, et la reconstruction du Temple, celle de la prise de possession de la Terre promise. L’édit de Cyrus, qui incite les Juifs de Perse à engager cette reconstruction, en fait un nouveau David, et les perspectives ouvertes par cette entreprise sont celles d’un nouvel âge d’or, semblable à celui de l’époque de Salomon. À côté des données empruntées à Samuel—Rois, qu’il modifie le cas échéant, le Chroniste donne un certain nombre d’indications d’autant plus intéressantes qu’elles reflètent selon toute vraisemblance la pratique culturelle de son temps.

#### 1. *Les sacrifices du culte régulier*

Contrairement à Sam.—Rois, qui n’y fait que rarement référence, le Chroniste accorde une très grande place aux sacrifices du culte

---

(1992), p. 79. Le rituel a pour finalité de consacrer, *qādaš pi* le nazir (Nb. vi 11). Dans le cas du lépreux, il est destiné à réparer le préjudice subi par Yhwh en tant que seigneur, du fait de la longue exclusion d’un des membres de son peuple de la communauté culturelle. Voir aussi Kellermann (1973), col. 468. Pour cette notion de durée comme facteur exigeant l’offrande d’un sacrifice de réparation, voir aussi, à propos de Lev. v 17, Schenker (1990), pp. 117, 121. Selon Wenham (1979), pp. 110, 210, le sacrifice compenserait les sacrifices et redevances que le “lépreux” n’a pu apporter pendant sa maladie. Selon Milgrom (1976), pp. 80–1, il servirait à expier d’éventuelles infidélités qui auraient pu être, parmi d’autres fautes, à l’origine de sa maladie (voir aussi Wenham, 1979, pp. 110, 210; Harvey, 1992, p. 79, 197). Selon Levine (1974), pp. 74, 111, le sang du sacrifice de réparation serait destiné à immuniser le malade guéri contre une rechute. Voir aussi C. Lemardelé, “Une solution pour le *’āšām* du lépreux”, *VT* 54 (2004), pp. 208–15.

régulier. Instaurez par David, conformément aux instructions divines, *tôrat yhwh*, aussitôt après l'installation de l'arche dans la Tente, et placés sous la responsabilité du grand prêtre (1 Chr. xvi 39–40; voir aussi 1 Chr. xxiii 28–32), ils sont offerts par Salomon, selon ce qu'avait ordonné Moïse, *kemišwat mošeh* (2 Chr. viii 12–13), dans le Temple spécialement construit à cet effet (2 Chr. ii 3). Ce culte régulier rendu à Yhwh est, d'ailleurs, ce qui fait la différence entre Juda et le royaume rebelle d'Israël (2 Chr. xiii 10–11). Abrogé par les rois impies—notamment du temps d'Athalie (voir 2 Chr. xxiii 18) et d'Achaz (2 Chr. xxix 6–7)—il est rétabli par les souverains pieux qui leurs succèdent, Joas (2 Chr. xxiii 18, xxiv 14)—du moins tant que vit le grand prêtre Yehoyada (2 Chr. xxiv 18)—et Ezéchias (2 Chr. xxxi 3). Et le premier geste des exilés à leur retour sera, après avoir reconstruit l'autel, d'y offrir l'holocauste quotidien (Esd. iii 2–5) et de reprendre les sacrifices réguliers, en faveur desquels Darius (Esd. vi 9–10) puis Artaxerxès (Esd. vii 17) prendront par la suite des dispositions législatives. Rythmant l'histoire d'Israël depuis le règne de David, ces sacrifices sont un gage de paix et de prospérité, comme en témoigne le règne de Salomon, alors que leur interruption est source de malheur (2 Chr. xxix 6–9; voir aussi Esd. vii 23; 2 Chr. xiii 13–18, xxiv 23–25).

De même que dans les textes P—auxquels le Chroniste se réfère expressément à plusieurs reprises à travers l'expression *tôrat yhwh / mošeh*, *mišwat mošeh* (Esd. iii 2; 1 Chr. xvi 40; 2 Chr. viii 13, xxiii 18, xxxi 3)—la base de ce culte est constituée par l'holocauste quotidien, *olat tamid* (Esd. iii 5; Neh. x 34; 1 Chr. xvi 40; 2 Chr. xxiv 14; cf. 2 Chr. viii 12–13, xxiii 18, xxix 7), offert matin et soir (Esd. iii 3; 1 Chr. xvi 40; 2 Chr. ii 3, xiii 11, xxxi 3; cf. Esd. ix 4, 5; 1 Chr. xxiii 30; 2 Chr. viii 13). Sur cet holocauste se greffent, semblablement, les holocaustes du sabbat, de la néoménie et des fêtes (Neh. x 34; 1 Chr. xxiii 31; 2 Chr. ii 3, viii 13, xxxi 3; cf. Esd. iii 5, vi 9, vii 17). Avec l'offrande de parfum (2 Chr. ii 3, xiii 11; cf. 1 Chr. vi 34; 2 Chr. xxvi 16–18, xxix 7), la présentation des pains de proposition, *lèhem hamma'arekèt* (Neh. x 34; 1 Chr. xxiii 29; *ma'arekèt / lèhem tamid*, 2 Chr. ii 3, xiii 11; cf. 1 Chr. ix 32; 2 Chr. xxix 18), la lumière du chandelier (2 Chr. xiii 11; cf. 2 Chr. xxix 7), la louange (1 Chr. xxiii 30) et le chant (2 Chr. xxiii 18; cf. 1 Chr. xxiii 13) des lévites, ce culte est destiné à sanctifier, *qādaš hi*, Yhwh (2 Chr. ii 3).

Parmi les fêtes, pâque—azymes semble être, de loin, la plus impor-

tante pour le Chroniste qui, comme déjà 2 Rois xxiii 21–25, l’associe plus particulièrement à la rupture d’avec l’idolâtrie (2 Chr. xxx 14, xxxiv 33) et au retour à Yhwh (Esd. vi 21; 2 Chr. xxx 6–9).<sup>83</sup> Célébrée au Temple à partir du quatorzième jour du premier mois, d’une durée de sept jours (Esd. vi 19, 22; 2 Chr. xxxv 1, 17; cf. 2 Chr. xxx 15, 21), elle est la toute première à être fêtée après la restauration du culte par Ezéchias (2 Chr. xxx 1–22) et la réforme de Josias (2 Chr. xxxv 1–19). À la différence de P, mais de même que le Deutéronome (Deut. xvi 1–7), le Chroniste fait de la victime pascale la matière d’un sacrifice de communion: son sang fait l’objet d’un rite d’aspersion (2 Chr. xxxv 11) et sa chair, cuite au feu (sic) (2 Chr. xxxv 13), est consommée en état de pureté (2 Chr. xxx 17–19). Précédé d’un holocauste (2 Chr. xxx 15, xxxv 12, 14, 16), ce sacrifice pascal est offert conjointement avec d’autres sacrifices de communion qui, eux, sont cuits à l’eau dans des marmites (2 Chr. xxxv 13), comme il est d’usage. À la pâque est associée la fête des *maṣṣôt* (Esd. vi 22; 2 Chr. viii 13, xxx 21–22, xxxv 17, rallongée de sept autres jours en 2 Chr. xxx 23–27), au cours de laquelle sont offerts des sacrifices de communion (2 Chr. xxx 22, 24). La fête de *šābu’ôt* n’est expressément citée qu’en 2 Chr. viii 13. Mais il y est sans doute fait allusion en 2 Chr. xv 10–15: la fête en question est célébrée, tout comme l’est *šābu’ôt*, le troisième mois. Marquée par l’offrande de sept cents pièces de gros bétail et autant de menu bétail et accompagnée de serments, *šāba’*, elle est ici présentée comme une fête du renouvellement de l’alliance (de là sans doute le nombre de victimes), le Chroniste ayant vraisemblablement fait le rapprochement avec ce même troisième mois où Israël était arrivé au Sinaï (Ex. xix 1) et avait ratifié l’alliance de Yhwh (Ex. xxiv 3–8). La fête de *sukkôt*, au septième mois, est mentionnée en Esd. iii 4; Neh. viii 14; 2 Chr. viii 1. Le Chroniste laisse entendre que c’est juste avant cette fête que le Temple a été inauguré (2 Chr. vii 9–10). D’une durée de sept jours plus un (Neh. viii 18), elle est caractérisée par l’offrande quotidienne d’holocaustes (Esd. iii 4) et la lecture, chaque jour, du *sépèr tōrat hā’ēlohîm* (Neh. viii 18). Le septième mois joue d’ailleurs un rôle important en Esdras—Néhémie: c’est au premier

<sup>83</sup> Pour la pâque d’Ezéchias, voir M. Delcor, “Le récit de la célébration de la Pâque au temps d’Ezéchias d’après 2 Chr. 30 et ses problèmes”, in Schenker (1992), pp. 93–106.

jour de ce mois que ceux qui étaient rentrés de l'Exil commencent à offrir des holocaustes (Esd. iii 6) et que le peuple se rassemble à Jérusalem pour la lecture du livre de la *tôrāh* et la célébration de la fête des Huttes (Neh. viii 1–ix 37). Aucune mention, par contre, n'est faite du *yôm hakkippurīm*: le rituel pénitentiel de Neh. ix se déroule le vingt-quatre du mois, et non le quatorze, après la fête des Huttes. Seul Neh. x 34 semble y faire référence à travers la mention du *ḥattā't* et la précision que ce *ḥattā't* est destiné au *kappér* d'Israël. Comme il l'avait fait à propos de l'holocauste quotidien, le Chroniste a le souci de souligner que ces fêtes sont conformes aux prescriptions du Pentateuque: *kātūb battôrāh* (Neh. viii 14), *kakkātūb besépèr mošēh* (2 Chr. xxxv 12), (*kak*)*kātūb* (Esd. iii 4; Neh. viii 15; 2 Chr. xxx 18), *kidebar yhwēh beyad mošēh* (2 Chr. xxxv 6), *ketōrat mošēh* (2 Chr. xxx 16) (voir aussi *kammišpāt*, Esd. iii 4; Neh. viii 18; 2 Chr. xxxv 13).

Intéressé davantage par la musique vocale et instrumentale du culte,<sup>84</sup> le Chroniste ne donne que peu d'indications sur la forme exacte de ce culte régulier. De différentes listes (Esd. vi 9, vii 17, 22; Neh. x 34; 1 Chr. ix 29, 31, xxiii 29–31), on peut simplement déduire qu'une place prépondérante revenait à l'holocauste (ainsi en tout cas expressément à propos de *sukkôt*, Esd. iii 4) et que, de même que chez P, celui-ci était constitué de taureaux, de béliers et d'agneaux et accompagné d'offrandes végétales à base de fleur de farine et d'huile et de libations de vin, ainsi que de sel. S'y ajoute pareillement la *minḥat tāmīd* (Neh. x 34). Ainsi que l'indique la séquence des sacrifices, Néhémie ne désigne pas par là l'accompagnement de l'holocauste, mais l'offrande quotidienne des prêtres, dont 1 Chr. ix 31 précise qu'elle consiste en pains faits sur la plaque (voir aussi 1 Chr. xxiii 29) et qu'un lévite, Mattityyah, y est spécialement préposé. Par contre, le Chroniste ne parle pas des victimes destinées au *ḥattā't*. Dans les listes de victimes pour le culte régulier (Esd. vi 9, vii 17) le bouc, qui, chez P, en est la victime par excellence, n'est pas mentionné. Peut-être parce que le Chroniste veut surtout mettre l'accent sur le caractère joyeux du culte sacrificiel.

## 2. *Les rituels occasionnels*

Le Chroniste s'intéresse principalement à ceux des sacrifices occasionnels qui sont liés, directement ou indirectement, au Temple de

<sup>84</sup> Sur cet aspect du culte, voir J.W. Kleinig, *The Lord's Song* (Sheffield, 1993).



Jérusalem: ceux qui sont offerts pendant la translation de l'arche à la cité de David (1 Chr. xv 25–xvi 4 // 2 Sam. vi 11–19), puis de là au Temple (2 Chr. v 2–14 // 1 Rois viii 1–11), ceux qui le sont par David sur l'aire d'Ornan, là où sera plus tard construit le Temple (1 Chr. xxi 18–xxii 1 // 2 Sam. xxiv 18–25), ceux qu'apporte Salomon et qui débouchent sur son investiture royale par Yhwh (2 Chr. i 1–13 // 1 Rois iii 4–15), ceux qui sont offerts à l'occasion de la dédicace du Temple (2 Chr. vii 4–10 // 1 Rois viii 62–64), à l'époque d'Ezéchias, au moment de sa reconsécration (2 Chr. xxix 18–36), sous le règne de Manassé, lorsqu'est rétabli le culte à Yhwh (2 Chr. xxxiii 15–16) et pour la dédicace du Temple reconstruit (Esd. vi 14–18), à quoi s'ajoutent les sacrifices offerts lors de l'inauguration des murailles de Jérusalem après leur restauration (Neh. xii 27–43). Le Chroniste reprend, de ce fait, tous les récits correspondants de Sam.—Rois—sauf celui qui a trait à l'inauguration de l'autel d'Achaz (2 Rois xvi 10–16), lequel, parce qu'il est construit selon un modèle araméen, ne pouvait être considéré que comme idolâtre (voir 2 Chr. xxviii 22–25)—, le cas échéant en les adaptant, les complétant ou en leur donnant une nouvelle orientation. Mais il laisse de côté ceux des sacrifices qui ne sont pas directement en rapport avec cet objet (ainsi les sacrifices offerts par Salomon à son retour de Gabaon, 1 Rois iii 15).

Les différentes modifications apportées par le Chroniste à sa source révèlent non seulement quelles sont ses préoccupations, elles traduisent également l'évolution du culte sacrificiel. Les sacrifices offerts lors de la translation de l'arche sont pour le Chroniste des holocaustes, comme le montre la nature des victimes, et non des sacrifices de communion, et le nombre de victimes—sept taureaux et sept béliers—renvoie à l'alliance, dont l'arche est le symbole (1 Chr. xv 26; cf. 2 Sam. vi 13). Et ceux qu'offre David sur l'aire d'Ornan sont ici accompagnés d'offrandes végétales (1 Chr. xxi 23; cf. 2 Sam. xxiv 22). Le Chroniste a, surtout, le souci de légitimer le lieu où se font les sacrifices. Le haut-lieu où Salomon sacrifie en vue d'une oniromancie est légitimé par la présence de la Tente de la Rencontre et de l'autel de bronze fabriqué au Sinaï (2 Chr. i 3, 5) et son sacrifice a pour fonction une consultation de Yhwh. L'emplacement du Temple choisi par David (1 Chr. xxii 1) a été marqué par une théophanie (1 Chr. xxi 26). Et l'installation de Yhwh au Temple qui, dans le texte parallèle de 1 Rois viii 1–11 était simplement consécutive à la translation de l'arche, se manifeste ici de façon spectaculaire par le

feu qui fond du ciel et embrase les holocaustes et les sacrifices de communion (2 Chr. vii 1; cf. Lev. ix 24).

Les autres récits de sacrifices occasionnels sont propres au Chroniste. Ils sont, de ce fait, particulièrement précieux pour connaître la pratique effective de son temps.

Le premier de ces récits est celui de la consécration du Temple à l'époque d'Ezéchias, rendue nécessaire du fait de son abandon sous le règne d'Achaz (voir 2 Chr. xxix 5–9). Ce récit, rapporté en 2 Chr. xxix 18–36, est tout spécialement riche en informations. Après la purification du Temple par les lévites (2 Chr. xxix 15–19), le roi Ezéchias rassemble les princes de Jérusalem et fait procéder à sa reconsécration. Le rituel se déroule en deux temps. Le premier, décrit en 2 Chr. xxix 22–24, a pour fonction de procéder à l'absolution, au *kappér* d'Israël. Celle-ci se fait par le moyen d'un double rite du sang: d'abord avec le sang des victimes de l'holocauste, qui est aspergé, *zāraq*, contre l'autel, ce rite s'effectuant séparément pour chaque catégorie de victimes, puis avec le sang des victimes apportées en *ḥaṭṭā't* sur lesquelles le roi et l'assemblée ont préalablement imposé leur main. Ce sang est versé (littéralement: il purifie, *ḥāṭā' pi*) sur l'autel. Le second temps consiste en la combustion de la matière sacrificielle (2 Chr. xxix 27–30).<sup>85</sup> Comme l'indique l'attitude de l'assistance, cette combustion a pour fonction de faire venir Yhwh dans le Temple: pendant tout le temps où se consume le sacrifice, en concomitance de la venue de Yhwh, le roi et tout le peuple restent prosternés, tandis que les prêtres chantent et sonnent des trompettes, en simulacre de la théophanie (cf. Ex. xix 19, xx 18); mais lorsque la combustion est achevée, le roi et le peuple s'agenouillent et se prosternent, et les lévites louent Yhwh en s'accompagnant de cymbales, de harpes et de cithares, et rendent ainsi hommage au Dieu présent. Maintenant que Yhwh a regagné son Temple, le peuple pourra de nouveau lui offrir des sacrifices de communion, des sacrifices de louange et des holocaustes, ce qu'il fera à profusion (2 Chr. xxix 31–36).<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Celle-ci consiste, selon toute vraisemblance, en la chair des holocaustes et les graisses des *ḥaṭṭā't*. De même qu'en Esd. viii 35, le substantif *'olāh* recouvre sans doute ici ces deux catégories.

<sup>86</sup> Les sacrifices offerts par Salomon et le peuple, en 2 Chr. vii 4–7, et par Manassé, en 2 Chr. xxxiii 16, sont à comprendre, de même, non comme des sacrifices de consécration, mais comme des sacrifices spontanément offerts à l'occasion de la consécration.

Ce rituel de consécration est fortement apparenté au rituel du *yôm hakkippurîm* et partage avec lui la nette disjonction des rites du sang et des rites de combustion, ainsi que la conjonction des rites de combustion de l'holocauste et du *ḥaṭṭā't*. La nature des victimes utilisées—taureau, bœuf, agneau, pour l'holocauste, bouc, pour le *ḥaṭṭā't*—et l'ordre dans lequel elles sont sacrifiées, qui correspondent à ce que P prescrit pour les néoménies et les fêtes, ont peut-être été déterminés par Nb. xxix 7–11 où ces mêmes catégories doivent être offertes au *yôm hakkippurîm*. Ce qui donne à penser que le Chroniste a voulu combiner les données de Nb. xxviii–xxix et celles de Lev. xvi. Par contre, la multiplicité des victimes destinées au *ḥaṭṭā't* et la quantité des différentes catégories de victimes, sept de chaque, sont spécifiques au Chroniste.<sup>87</sup> Comme en 1 Chr. xv 26 et 2 Chr. xv 11, le choix du nombre sept est sans doute à mettre en relation avec l'alliance.

Un autre rituel de consécration du Temple est évoqué en Esd. vi 14–18. Les victimes sont les mêmes que celles du rituel de 2 Chr. xxix, à savoir des taureaux, des bœufs, des agneaux pour l'holocauste et des boucs pour le *ḥaṭṭā't*. Le nombre de victimes destinées à l'holocauste, sept cents au total, est, comme là, un multiple de sept, mais de douze pour celles affectées au *ḥaṭṭā't*, une quantité expressément mise en rapport avec le nombre des tribus d'Israël pour le péché desquelles les boucs sont apportés (Esd. vi 17). Cette consécration de l'autel y est, de même, immédiatement suivie de la célébration de la pâque (Esd. vi 19–22).<sup>88</sup>

Le livre d'Esdras connaît encore deux autres rituels sacrificiels. L'un, mentionné en Esd. viii 35, semble avoir pour fonction de réintégrer les anciens exilés—ceux qui “s'étaient séparés de l'impureté des peuples de la terre” (Esd. vi 21)—à leur retour à Jérusalem. De

<sup>87</sup> Selon J. Milgrom, “Hezekiah's Sacrifices at the Dedication Services of the Purified Temple (2 Chr. 29:21–24)”, in A. Kort, S. Morschauer (ed.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Ivey* (Winona Lake, 1985), pp. 159–61, chaque série de sacrifices aurait été offerte pour chacun des groupes concernés, soit, à l'origine, d'abord pour la maison royale, puis pour le sanctuaire, puis pour le peuple de Juda, ce qui donne un total de douze (= nombre des tribus d'Israël) fois sept (= chiffre de la perfection) victimes.

<sup>88</sup> 2 Chr. xiii 9 évoque un rituel de consécration des prêtres (voir *mallē yād*) pratiqué dans le royaume du Nord. La nature et la quantité des victimes—un taureau et sept bœufs—peuvent difficilement se comprendre comme le prix à payer pour obtenir cette fonction. La critique du Chroniste porte, non sur le rituel, mais sur le fait que ces prêtres ne sont pas des lévites.

manière significative les victimes sacrificielles, taureaux, bœufs, agneaux et boucs, sont au nombre de douze (correspondant au nombre des tribus), pour ce qui est des taureaux et des boucs, de huit fois douze, pour les bœufs, et de soixante dix sept (chiffre de l'alliance) en ce qui concerne les agneaux. Le second rituel, en Esd. x 18–19, semble étendre le cas envisagé en Lev. xix 20–22 aux prêtres qui avaient pris pour épouse une femme étrangère. Toujours est-il que, comme là, la matière du sacrifice consiste en un bœuf, lequel est apporté en réparation.

En dehors de ces rituels, le Chroniste ne mentionne en propre que trois autres circonstances où des sacrifices sont apportés. La première, à l'instigation de David, pour marquer l'intronisation de Salomon. L'assemblée offre ce jour-là, sur le modèle des sacrifices offerts à l'occasion de la consécration du Temple (2 Chr. vii 4–7), des sacrifices de communion puis, le lendemain, mille taureaux, mille bœufs et mille agneaux en holocauste avec (les offrandes végétales?)<sup>89</sup> les libations correspondantes et quantité de sacrifices de communion (1 Chr. xxix 20–22). L'autre, après la levée du siège de Jérusalem, marquée par l'offrande de *minḥāh* en hommage à Yhwh (2 Chr. xxxii 23). La troisième, après l'inauguration des murailles restaurées de Jérusalem, où d'importants sacrifices de communion sont offerts (Neh. xii 43).

Toutes ces fêtes, et parmi les fêtes régulières surtout celle des *maṣṣôt*, sont selon le Chroniste l'occasion privilégiée pour les Israélites d'apporter des sacrifices à Yhwh (Esd. iii 5; Neh. xii 43; 1 Chr. xxix 21; 2 Chr. v 6, vii 4–7, xxix 31–36, xxx 22, xxxiii 16, xxxv 13) et de le louer (2 Chr. xxx 21–22). Et de même que le Deutéronome (Deut. xii 7, 12, 18, xiv 26, xvi 11, 14, 15, xxvii 7), il en souligne le caractère joyeux (Esd. vi 22; Neh. viii 12, 17, xii 27, 43; 2 Chr. vii 10, xv 15, xxix 30, 36, xxx 21, 23, 25, 26), une joie associée plus particulièrement aux sacrifices de communion (Neh. xii 43; 1 Chr. xxix 22; 2 Chr. xxx 22, 23–24) apportés spontanément à Yhwh et qui semblent être pour lui la forme privilégiée du sacrifice spontané.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Celles-ci ne sont pas expressément mentionnées, mais l'analogie avec les sacrifices offerts lors de la consécration du Temple rend leur présence vraisemblable.

<sup>90</sup> Sur la quarantaine de références à la joie, celle-ci est mise dans neuf cas sur dix en rapport avec le Temple et son culte (en plus des cas où elle est directement associée aux fêtes et aux sacrifices, voir aussi Esd. iii 12–13; Neh. xii 44; 1 Chr. xv 16, 25, xvi 10 [= Ps. cv 3], 31 [// Ps. xcvi 10a et 11a], 1 Chr. xxix 9, 17; 2 Chr. xxxiii 18, xxiv 10).

D. *Les données d'Ez. xl–xlviii*

Ez. xl–xlviii ne mentionne qu'en passant les sacrifices individuels (Ez. xlv 24) et s'intéresse surtout aux sacrifices du culte régulier (Ez. xlv 13–xlv 15) et au rituel de consécration de l'autel (Ez. xliii 18–27).<sup>91</sup> Le seul autre rituel qu'il cite est le rituel de réintégration des prêtres qui se sont rendus impurs par suite du contact avec le cadavre de proches parents (Ez. xlv 25–27). Ces différents rituels font l'objet d'instructions expresses données par Yhwh à Ezéchiel.

Les instructions relatives au culte régulier sont quasiment les dernières qui lui sont données dans le Temple, avant que l'"ange mètreur" ne conduise le prophète à l'extérieur. Elles sont suivies presque immédiatement par la description d'une scène au cours de laquelle Ezéchiel voit un mince filet d'eau s'écouler du Temple et devenir un torrent infranchissable qui s'écoule vers la Mer morte et dispense la vie sur son passage (Ez. xlvii 1–12). Cette scène indique, sous forme imagée, quelle est la fonction du culte: assurer la présence de Yhwh au sein d'Israël (cf. Ez. xliii 1–9)—en lui offrant son repas (Ez. xlv 7; cf. Ez. xvi 20)—, de manière à ce que la vie irrigue tout son territoire.

De même que pour P, l'holocauste quotidien, *ʿolat tāmīd* (Ez. xlv 15), est pour Ezéchiel à la base du culte régulier. Apporté chaque matin à Yhwh, il consiste en un agneau d'un an accompagné d'une offrande d'un sixième d'épha de fleur de farine mouillée d'un tiers de hin d'huile (Ez. xlv 13–15). Tous les autres holocaustes du culte régulier se rattachent à cet holocauste selon un système construit en escalier.

L'holocauste du sabbat est comme la récapitulation des holocaustes offerts au cours des six jours de la semaine et consiste en six agneaux, mais en y ajoutant un bélier (Ez. xlv 4–5). Ce qui donne, compte tenu de l'offrande quotidienne, un total de sept agneaux.

L'holocauste de la néoménie est du même type que l'holocauste du sabbat et est constitué, comme lui, de six agneaux et d'un bélier, mais avec cette fois-ci en plus un taureau (Ez. xlv 6–7). Soit, ici encore, avec l'offrande quotidienne, un total de sept agneaux.

Dans l'un et l'autre cas, ces holocaustes sont accompagnés d'une

<sup>91</sup> Sur ces rituels, voir notamment Konkel (2001), respectivement pp. 82–93, 291–8 et pp. 158–81, 336–46. Pour les sacrifices individuels, voir aussi Ez. xlv 11 et les références au sacrifice de réparation (Ez. xl 39, xlii 13, xlv 29, xlv 20).

offrande végétale. Uniformément fixée à un épha de farine par béliet et par taureau, la quantité de farine accompagnant les agneaux est, par contre, laissée à la discrétion du prince, celle d'huile étant indifféremment fixée à un hin d'huile par épha (Ez. xlv 5, 7, 11).

À ces holocaustes s'ajoutent l'holocauste et les *šēlāmîm* du prince, dont la matière n'est toutefois pas indiquée (Ez. xlv 1–3). Ces mêmes sacrifices peuvent aussi être offerts par le prince comme offrande volontaire (Ez. xlv 12).

L'holocauste des fêtes consiste en sept taureaux et sept béliets, chacun accompagné d'un épha de farine et d'un hin d'huile, auxquels s'ajoute cette fois-ci un bouc apporté en *ḥaṭṭā't*. Ces différents sacrifices sont offerts quotidiennement pendant les sept jours de la fête (Ez. xlv 23–25). Rompant avec le calendrier agricole traditionnel, Ez. xl–xlviii ne retient que les deux périodes de fêtes situées aux deux tournants de l'année: celle du printemps, du quinzième au vingt-deuxième jour du premier mois, et celle de l'automne, du quinzième au vingt-deuxième jour du septième mois. De même que P, il situe au printemps le premier mois de l'année. Mais, contrairement à P, il reporte fort logiquement à ce moment de l'année les rites d'absolution que P avait placés au septième mois, prescrivant un triple *ḥaṭṭā't* de taureau: le premier, au premier jour du mois, pour servir à la purification, *ḥāṭā' pi*, du sanctuaire (Ez. xlv 18–19), le deuxième au septième jour, pour ceux qui ont péché par inadvertance, pour l'absolution, *kappér*, de la Maison (v. 20), et le troisième, le quatorzième jour, le jour de pâque, apporté par le prince pour lui-même et pour le peuple (v. 21–22).

La matière de ces différents sacrifices provient d'un prélèvement sur la production agricole d'Israël, dont le montant est fixé à une pièce de petit bétail sur deux cents, un sixième d'épha de céréales par homer et un dixième de bat d'huile par kor (Ez. xlv 13–15). L'absence de référence aux taureaux donne à penser que ceux-ci viennent du troupeau royal.

Le rituel de consécration de l'autel est construit sur le même schéma que le rituel des fêtes (Ez. xliii 18–27). Sa durée est, de même, de sept jours, comme l'est aussi, selon le Chroniste, la durée de l'inauguration du Temple (2 Chr. vii 9). À l'analogie de la fête du printemps, un *ḥaṭṭā't* de taureau est apporté au préalable, en vue de purifier, *ḥāṭā' pi*, et de faire l'absolution, *kappér*, de l'autel. Puis sont offerts quotidiennement, d'abord un bouc en *ḥaṭṭā't* en vue de

purifier, *ḥātā' pi*, l'autel (v. 22, 23), ensuite un holocauste constitué d'un taureau et d'un bœlier.

On observera qu'Ezéchiel, de même que P, établit une claire distinction entre les rituels du culte régulier et les autres rituels. Comme le fait P, il prescrit, dans le cas des fêtes, d'offrir d'abord l'holocauste, puis le *ḥattā't*, mais inverse cette séquence pour le rituel de consécration. Et il prescrit, de même, plusieurs victimes, avec l'offrande végétale correspondante, pour l'holocauste des fêtes, mais une seule victime et pas d'offrande végétale pour l'holocauste du rituel de consécration de l'autel. Comme aussi chez P, ce système fait largement appel au chiffre sept qui sert à la fois à déterminer la durée (celle des fêtes et celle du rituel de consécration de l'autel), à rythmer les *ḥattā't* du début de l'année (premier, septième et quatorzième jour) et à fixer les quantités des victimes de l'holocauste (pour ce qui est des agneaux, au jour du sabbat et à la néoménie, des bœliers et des taureaux, lors des fêtes).

Ez. xl–xlviii attribue un rôle central au prince. C'est à lui qu'est remise la matière sacrificielle nécessaire au culte régulier (Ez. xlv 16). C'est lui qui détermine la quantité de l'offrande végétale qui accompagne les holocaustes d'agneaux offerts à chaque sabbat et à chaque néoménie (Ez. xlv 5, 7, 11). Et c'est le prince qui, en présence du *'am ḥā'ārēš* (Ez. xlv 3, 9), préside personnellement aux sacrifices lors des sabbats, des néoménies et des fêtes (Ez. xlv 22, xlv 4, 6, 10) et offre, chaque sabbat et chaque néoménie, son propre holocauste et ses propres *šēlāmīm* (Ez. xlv 1–2), ce qui lui permet de "manger, *'ēkol lēhēm*, en présence de Yhwh" (Ez. xlv 3).

Les autres rituels sacrificiels sont, par contre, placés sous la responsabilité des prêtres, dont Ezéchiel est la figure emblématique. Ceux-ci sont chargés d'offrir le sacrifice quotidien (Ez. xlv 13–15) et ont la responsabilité de tous les rituels de purification et d'absolution, *ḥattā't* du début de l'année (Ez. xlv 18–20)—sauf celui du quatorzième jour, qui est apporté par le prince (Ez. xlv 22)—et rituel de consécration de l'autel (Ez. xlviii 18–27).

Le seul autre rituel mentionné en Ez. xl–xlviii est celui destiné à réintégrer les prêtres devenus impurs suite à la mort d'un proche parent. Après une quarantaine de sept jours, il leur est prescrit d'apporter un *ḥattā't*, dont la nature n'est toutefois pas précisée (Ez. xlv 25–27).

E. *Conclusions*

Comme dans toutes les sociétés antiques, le sacrifice occupe une place essentielle dans l'ancien Israël, une place qui ira grandissant au fil du temps.

Sa fonction première est d'organiser la relation entre Israël et Yhwh en l'inscrivant dans le cadre d'un système de type féodal, où le seigneur est Yhwh, et les Israélites, ses sujets. Au seigneur appartient le territoire—Israël est la “terre de Yhwh” (Os. ix 3; voir aussi Jer. ii 7, xvi 18)—, tout ce qui s'y trouve, hommes et animaux, et tout ce qu'il produit. Cette relation de sujet à seigneur fonde l'exigence monolâtre. En conséquence de cette seigneurie, ses sujets ont l'obligation de se présenter devant Yhwh trois fois par an, avec une offrande, pour faire acte d'allégeance (Ex. xxiii 15, 17, xxxiv 20, 23, 24; Deut. xvi 16; voir aussi Deut. xxxi 11; Es. i 12–13a; Ps. xlii 3, lxxxiv 8; Sir. xxxv 4). Et, parce que leurs fils premiers-nés, les premiers-nés de leurs troupeaux et les prémices de leurs récoltes lui reviennent de droit, ils doivent racheter leurs fils premiers-nés et lui livrer les premiers-nés de leur troupeau (Ex. xiii 2, xxii 28–29, xxxiv 19–20; Nb. xviii 15; Neh. x 37 et, pour le seul bétail, Ex. xiii 12; Lev. xxvii 26; Deut. xv 19; voir aussi Nb. iii 13, viii 17; Deut. xii 6, 17, xiv 23) et les prémices (Ex. xxiii 19 // xxxiv 26; Deut. xviii 4, xxvi 1–11; Neh. x 36, 38; voir aussi Nb. xviii 12–13; Ez. xlv 30; 2 Chr. xxxi 5). Ils sont, de plus astreint à lui verser la dîme (Lev. xxvii 30; Deut. xiv 22–23, 28; voir aussi Nb. xviii 21, 24, 26, 28; Deut. xii 6, 11, 17, xxvi 12; Am. iv 4; Mal. iii 7–12; Neh. x 39, xiii 5, 12; 2 Chr. xxxi 5–6). Il est significatif de l'importance de cette fonction que le tout premier sacrifice animal mentionné par l'Ancien Testament est un sacrifice des premiers-nés (Gen. iv 4) et que l'énoncé des obligations découlant du régime féodal traverse tout l'Ancien Testament, depuis le code de l'Alliance jusqu'au Chroniste. Mais Yhwh n'est pas un souverain inaccessible. Il est aussi un seigneur proche de son peuple et magnanime. Il laisse à ses tributaires la majeure partie des premiers-nés pour servir à un repas festif, qu'il partage avec eux, devenant ainsi leur commensal. Et il accepte aussi, le cas échéant, l'invitation qui lui est spontanément adressée par ses sujets afin de l'honorer et se rend volontiers auprès d'eux. Lié à Yhwh par des liens juridiques dont découlent un certain nombre d'obligations, Israël l'est aussi à son Dieu par des liens de convivialité. Yhwh est le souverain absolu, le maître de tous ses sujets et le



propriétaire de tous leurs biens. Et il est aussi un seigneur familial. Le culte sacrificiel, sous sa double forme, obligatoire et spontanée, associe ces deux aspects complémentaires. Il permet ainsi, selon la formule de Louis-Marie Chauvet, de “trouver la bonne distance” par rapport aux dieux.<sup>92</sup>

Cette référence à un système de type féodal a plusieurs implications.

D’abord au plan politique. Dès lors que Yhwh est le souverain, le pouvoir détenu par le roi ne peut être que second. C’est à Yhwh, et non au roi, qu’appartient le territoire; et les Israélites sont les sujets, non d’un roi, mais de leur Dieu. Ce n’est pas le roi, mais Yhwh qui donne la fécondité aux Israélites et à leurs troupeaux, et la fertilité à leur terre; et c’est donc Yhwh qui assure la subsistance de son peuple et est à l’origine de sa richesse. C’est Yhwh, et non le roi et son armée, qui protège son territoire. Pour l’historien deutéronomiste, l’unique fonction du roi est de veiller au respect de la *tôrâh* (Deut. xvii 18–20), et en particulier à la centralisation du culte à Jérusalem et à l’éradication de l’idolâtrie, et d’intercéder auprès de Yhwh. Pour le Chroniste, son rôle semble se limiter à l’organisation du culte et au soin du sanctuaire. Pour Ez. xl–xlviii, il a la responsabilité du culte régulier. P, pour sa part, ne lui attribue aucune fonction particulière. Parce qu’il est exercé par Yhwh, le véritable pouvoir est exogène et échappe ainsi à toute emprise humaine. Yhwh peut, de ce fait, servir d’ultime recours en cas de crise et briser le cercle mortifère de l’enfermement.

D’autres implications, expressément dégagées par P en Lev. xxv, se situent sur le plan social. Parce que le pays appartient à Yhwh (Lev. xxv 23),<sup>93</sup> aucun Israélite ne peut revendiquer pour lui-même la propriété d’une parcelle du territoire. Tous, ils n’en sont que les usufruitiers. Et du fait que les Israélites sont les sujets de Yhwh et sont soumis à son seul pouvoir, aucune autre autorité ne peut les réduire en servitude. Ils ne sont serfs que de Yhwh (Lev. xxv 55). Tous les Israélites sont sur un plan d’égalité par rapport à Yhwh. Il s’ensuit que les inégalités qui résultent du hasard de la vie et des coups du sort devront être corrigées à intervalles réguliers par une

<sup>92</sup> L.M. Chauvet, “Le sacrifice comme échange symbolique”, in M. Neusch (éd.), *Le sacrifice dans les religions* (Paris, 1994), pp. 277–304 (voir pp. 287–9).

<sup>93</sup> Voir notamment J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code* (Leiden, 1996), pp. 169–92.

redistribution des terres et un retour à la liberté, de manière à permettre à chacun de prendre un nouveau départ.

La première fonction du culte sacrificiel est de réaliser la cohésion sociale autour d'un pôle fédérateur extérieur et, en même temps, de référer à une puissance transcendante, mais néanmoins proche et solidaire, qui peut servir d'instance d'appel.

Au cours de l'histoire, d'autres fonctions se sont ajoutées. Pour l'historien deutéronomiste, le tournant décisif dans cette évolution a été la construction du Temple de Salomon. Avant, on pouvait sacrifier en tout lieu, que ce soit dans des sanctuaires locaux ou ailleurs. Après, ne sont légitimes que les seuls sacrifices offerts au Temple de Jérusalem. Fidèle à cette perspective, l'historien deutéronomiste qui, pour la période antérieure, avait intégré dans son récit de multiples narrations sacrificielles, n'en relate plus qu'une seule après, en 1 Rois xviii 21–38.<sup>94</sup> Et encore s'agit-il là d'un sacrifice tout à fait exceptionnel tant par son caractère ordalique que par la nature des sacrifiants—Elie et les prophètes de Baal—et son enjeu—le choix entre Yhwh et Baal. Un sacrifice qu'il prend grand soin de relier au culte du Temple en précisant que c'est à l'heure de l'offrande quotidienne qu'Elie intercède et que Yhwh lui répond (1 Rois xviii 36–38). En faisant de la construction du Temple un tournant, l'historien deutéronomiste n'a pas entièrement tort. Certes, le véritable tournant, celui qui a effectivement marqué une rupture, ne s'est produit qu'à l'époque de Josias, lorsque sur la base des instructions expresses données par Yhwh à Moïse le principe de la centralisation a été promulgué dans toute sa radicalité et qu'il a été strictement interdit d'offrir des sacrifices ailleurs qu'au Temple, comme cela avait été le cas jusque-là.<sup>95</sup> Mais la construction du Temple de Salomon, avec son luxe ostentatoire, dans la capitale du royaume, à côté du palais, conférait à ce Temple un prestige qui écrasait les sanctuaires locaux et les rejetait dans le dérisoire. Jéroboam ne s'y est d'ailleurs pas trompé qui, pour contrer ce pôle d'attraction, s'est

---

<sup>94</sup> Comme le laisse entendre l'absence de référence à Yhwh comme destinataire, le repas auquel Elisée convie les habitants de son village au moment où il s'apprête à se mettre au service d'Elie (1 Rois xix 21) est vraisemblablement un repas profane, tel que le prévoit notamment Deut. xii 20–25.

<sup>95</sup> L'existence de sanctuaires yahwistes en dehors de Jérusalem est démontrée par les dispositions prises au moment de la centralisation en faveur des prêtres de ces sanctuaires (2 Rois xxiii 8–9).

vu obligé de promouvoir dans son royaume deux sanctuaires concurrents susceptibles de détourner ses sujets de monter à Jérusalem pour y sacrifier (1 Rois xii 26–30).

On a suffisamment dit les conséquences négatives de cette centralisation pour la piété sacrificielle: l'absence de spontanéité (on ne peut plus sacrifier à l'improviste, quand et où on veut), la perte de la familiarité avec Yhwh (le sentiment de la convivialité est bien moindre lorsque le sacrifiant est fondu dans la masse anonyme des pèlerins que lorsque Yhwh vient chez lui comme son invité), le divorce d'avec la vie quotidienne de par la destruction de la *bāmāh* locale et la dissociation entre repas sacrificiel et repas profane. Pour reprendre la formule de Wellhausen: "Man lebte in Hebron, man opferte in Jerusalem, Leben und Gottesdienste fielen auseinander".<sup>96</sup> Au passage, on a aussi dénoncé les importants profits que les prêtres tiraient de cette centralisation et les lucratives retombées économiques dont bénéficiaient les classes moyennes de Jérusalem.<sup>97</sup>

Mais on n'a pas assez souligné les retombées positives de cette réforme. Celle-ci n'engendre pas seulement ce que N. Lohfink appelle "die symbolische Realisierung der Einheit Israels im Fest".<sup>98</sup> À côté de ses bénéfices politiques elle a aussi des implications proprement théologiques. Car elle conduit à modifier l'image que les Israélites se faisaient de Yhwh et induit un changement d'échelle. Résidant à Jérusalem, la capitale du royaume, Yhwh est désormais d'emblée perçu, non plus comme une simple divinité locale soucieuse des intérêts particuliers d'un terroir ou d'un clan, mais comme le Dieu d'Israël qui règne sur l'ensemble du territoire. Et son Temple, placé au-dessus du palais royal, manifeste que la véritable royauté est celle

<sup>96</sup> Wellhausen (1878) p. 80 (voir, plus généralement, pp. 78–80). Sur la réforme de Josias, voir notamment Albertz (1992), pp. 304–60.

<sup>97</sup> Ainsi, par ex., Albertz (1992), pp. 315, 323. Au demeurant, cette richesse permet au Temple de Jérusalem de jouer un rôle économique important, en particulier comme réserve de fonds pour le paiement des tributs (ainsi 1 Rois xv 26; 2 Rois xvi 8). Sur cette fonction économique des temples, voir notamment E. Lipinski (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East* (Leuven, 1979). Pour ce qui est du Temple de Jérusalem, on trouvera quelques indications chez J. Schaper, "The Jerusalem Temple as an Instrument of the Achaemenid Fiscal Administration", *VT* 45 (1995), pp. 528–39; *id.* "The Temple Treasury Committee in the Times of Nehemiah and Ezra", *VT* 47 (1997), pp. 200–6.

<sup>98</sup> N. Lohfink, "Opfer und Säkularisierung im Deuteronomium", in Schenker (1992), p. 32.

de Yhwh, et non celle du roi, dont le pouvoir n'est plus que nominal et auquel le Deutéronome n'attribue d'ailleurs plus aucune fonction politique (voir Deut. xvii 14–20). La distance géographique qui sépare le fidèle du lieu où réside Yhwh, l'exigence qui lui est désormais imposée de se rendre auprès de Yhwh, au lieu que Yhwh vienne chez lui, l'imposante splendeur de son palais, accentuent la prise de conscience de la majesté de Yhwh et de sa transcendance et pallient aux dérives inhérentes à une trop grande familiarité.

Yhwh—son nom (voir notamment Deut. xii 5; 1 Rois viii 16 // 2 Chr. vi 5)—réside à Jérusalem. Il habite au milieu de son peuple (Ex. xxix 46). Et, de par sa présence, sa vie irradie l'ensemble du territoire, comme l'exprime de manière imagée Ez. xlvii 1–12.<sup>99</sup> La conviction que Yhwh est présent dans son Temple n'a pas seulement conduit à aménager et à agrémenter sa Demeure, de manière à la rendre plus agréable, par de riches décorations (qui en font une réplique du sanctuaire céleste) et des fumigations de parfums. Elle a aussi entraîné la mise en place d'un personnel sacré chargé de servir Yhwh, de le célébrer (voir 1 Chr. xvi 4–43) et d'administrer son Domaine. Et elle a exigé qu'on lui apporte quotidiennement un repas festif.

Curieusement, l'historien deutéronomiste ne mentionne expressément les sacrifices quotidiens qu'à propos d'Achaz, et seulement de manière incidente, en laissant entendre qu'il ne s'agit pas là d'une innovation que ce roi aurait introduite, mais d'une pratique connue. Si de l'admiration que porte la reine de Saba à l'holocauste de Salomon et à sa table plantureuse (1 Rois x 5) on peut inférer qu'un tel sacrifice quotidien était déjà offert à cette époque, il faudra néanmoins attendre le Chroniste pour que cela soit dit explicitement

---

<sup>99</sup> Sur la théologie de la présence, voir notamment B. Janowski, “«Ich will in eurer Mitte wohnen». Struktur und Genese der exilischen *Schekina*-Theologie”, *JBTh* 2 (1987), pp. 165–93; Blum (1990), pp. 287–332; M. Görg, “*šākan*”, *ThWAT* VII, 1993, col. 1337–48. Voir aussi le commentaire de Albertz: “Der israelitische Tempelkult war . . . die Ermöglichung einer ungeahnten Gottesnähe unter den Bedingungen einer gestörten Beziehung Gottes zu seiner Welt. Die Anwesenheit Jahwes im Tempel und die Gottesbegegnungen, die sie ermöglichte, waren eine zumindest partielle Überwindung der Distanzierung des Schöpfers von seiner Schöpfung. Im Kult Israels war der uranfängliche Wille des Schöpfers zur Gemeinschaft mit seinen Geschöpfen zu seinem—vorläufigen—Ziel gekommen” (Albertz, 1992, p. 534).

(2 Chr. viii 12–13). Consistant du temps d'Achaz en un holocauste, le matin, et une offrande végétale, le soir, ce sacrifice quotidien comprendra chez P et le Chroniste l'un et l'autre, matin et soir, avec en plus une libation de vin. S'y ajoutent les sacrifices royaux (2 Rois xvi 15). Limités aux trois grandes fêtes en 1 Rois ix 25, aux sabbats et aux néoménies, en Ez. xlvi 1–2, ils seront apportés quotidiennement par le roi selon 2 Chr. viii 12–13. Ce culte sacrificiel régulier ira s'amplifiant comme le montrent les dispositions prises par P, le Chroniste et Ez. xl–xlviii pour les autres temps sacrés, sabbats, néoménies et fêtes.

Dès lors, la fonction du sacrifice s'infléchit. On n'offre plus de sacrifices lorsque les circonstances exigent l'intervention de Yhwh, mais uniquement pour garantir sa présence. La position de l'historien deutéronomiste est, là encore, tout à fait significative. Antérieurement à la construction du Temple il mentionne de multiples motifs de sacrifices: consultation de Yhwh, engagement d'un combat, appel au secours... Postérieurement, il ne cite plus, en dehors des holocaustes au Mt. Carmel, que les sacrifices en rapport avec l'inauguration de l'autel d'Achaz (2 Rois xvi 13, 15). C'est que, du fait même de la présence de Yhwh il n'est plus nécessaire de le faire venir. L'intercession suffit. Et pour solliciter le secours de Yhwh, le fidèle se rendra au Temple afin d'exposer à Yhwh sa demande (1 Rois viii 31, 33) ou priera en direction du Temple (1 Rois viii 29–30, 35, 38, 41–42, 44, 48). De fait, quand Jérusalem se trouve assiégée par les troupes assyriennes, Ezéchias va au Temple, non pour y offrir des sacrifices, mais pour quémander l'aide de Yhwh (2 Rois xix 14–19), qui lui sera accordée en réponse à sa prière. On retrouve ces mêmes conceptions chez le Chroniste qui rapporte notamment que, lorsque Josaphat apprend l'invasion de son royaume par les troupes coalisées de Moab, Ammon et Edom, le roi n'offre pas un holocauste, comme l'avait fait autrefois, dans des circonstances analogues, Samuel (1 Sam. vii 7–12). Mais il proclame un jeûne, se rend au Temple et implore Yhwh (2 Chr. xx 3–13). Et c'est en concomitance avec les chants de louange des chantres, et non, comme là, avec la combustion de l'holocauste, que Yhwh met en fuite les envahisseurs (2 Chr. xx 21–23). Ce qui seul importe est que Yhwh continue à habiter son Temple, et que donc le culte régulier soit célébré, car son départ ouvrirait irrémédiablement la porte aux forces de la mort (voir Ez. ix–xi; 2 Chr. xxix 6–9). Les sacrifices que lui

apportent les fidèles en geste d'hommage ou en action de grâce participent à cet objectif, en sorte que les intérêts particuliers se fondent dans l'intérêt collectif.

Aux sacrifices apportés en situation de crise se substituent ainsi les sacrifices du culte régulier destinés à garantir la présence de Yhwh parmi son peuple et, par ce biais, à agir sur les forces surnaturelles dont dépend l'existence d'Israël. Pour l'homme antique, le monde dans lequel il vit est source d'angoisse. Car rien n'y va de soi, ni l'alternance régulière des mois, des saisons et des années, ni la venue de la pluie en son temps, ni le bon déroulement des récoltes, ni la fécondité des hommes et des troupeaux. Rien n'est prévisible. Tout échappe à la rassurante logique de la causalité. Le travail de l'homme peut être entièrement remis en cause par des événements sur lesquels il n'a aucune prise, tels les épidémies, la sécheresse ou la guerre. Et ce sont pourtant ces puissances mystérieuses qui conditionnent sa vie. L'homme antique a donc un besoin proprement vital de maîtriser ces forces, de trouver une explication aux éventuels dysfonctionnements et de pouvoir les corriger afin de permettre le retour à la normale. C'est là une autre fonction fondamentale du sacrifice.

Car le sacrifice permet, justement, de contrôler et de réguler ces forces inquiétantes. Le bon déroulement du culte sacrificiel garantit la paix et la prospérité. Son interruption, à l'inverse, entraîne le malheur. Le roi Ezéchias sait que c'est la fermeture du Temple qui a conduit à la ruine du pays, et il sait que le rétablissement du culte apportera le retour de la prospérité (2 Chr. xxix 5-11). Les interlocuteurs de Jérémie savent, eux aussi, que la guerre et la disette proviennent de ce que l'on a cessé d'offrir des sacrifices à la Reine du ciel, et ils sont bien résolus, en conséquence, à reprendre ces sacrifices (Jer. xlv 15-19; cf. aussi 2 Chr. xxviii 23). Le sacrifice, tous en sont convaincus, fonctionne toujours. Et s'il ne fonctionne pas, c'est parce qu'il n'a pas été offert dans les règles, parce que ceux qui l'apportent ne sont pas en état de pureté (cf. Es. i 16), parce que les victimes sont imparfaites (Mal. i 7-9) ou trop insignifiantes (Mi. vi 6-7), parce que la matière sacrificielle n'a pas été partagée correctement (1 Sam. ii 12-17), parce qu'il a été offert sur les hauts-lieux au lieu de l'être au Temple de Jérusalem, parce que, parallèlement, on a sacrifié à d'autres dieux que Yhwh (Jer. xlv 2-6). Car il y a toujours une cause au non-fonctionnement du sacrifice. La confiance en l'efficacité du sacrifice que dénonce Jérémie n'est illusoire que parce que certains paramètres n'ont pas été pris en compte (Jer. vii

3–11). Et si, bien qu'offert dans les règles, le sacrifice ne fonctionne toujours pas, alors il faut ajouter d'autres paramètres, étendre le champ des sacrifices, rechercher ce qui bloque. C'est ainsi que P insistera sur les conditions de pureté, non seulement du sacrifiant, mais de l'ensemble du territoire, et qu'il programmera en conséquence un rituel annuel de purification du territoire et des rituels de purification pour tous ceux qui se sont rendus impurs, qu'il prescrira l'offrande de sacrifices, non seulement chaque jour, mais également aux principales articulations de l'année et, qu'à l'instar des prophètes, il insistera aussi sur l'observance parfaite, par chaque Israélite, des commandements divins (voir aussi Jer. vii 23). Car le moindre individu peut être à l'origine d'un dysfonctionnement. Lorsque Josué échoue devant Aï, que Yhwh ne répond pas à Saül, lorsqu'Israël est frappé de sécheresse, tous savent que c'est parce que quelqu'un, de par son comportement, a jeté un sort, *'ākar*, sur Israël (voir respectivement Jos. vi 18, vii 25; 1 Sam. xiv 29 et 1 Rois xviii 17, 18) de sorte que le fonctionnement normal se trouve perturbé. Il suffira alors de déterminer qui est le coupable et de l'éliminer pour obtenir le retour à la normale.<sup>100</sup>

La confiance en l'efficacité du sacrifice est d'autant plus grande que ce moyen d'action a été donné par Yhwh à Israël dans le cadre de l'alliance qu'il a conclue avec son peuple, et qu'il lui en a explicitement indiqué les modalités de fonctionnement en l'assortissant d'une promesse de bénédiction (Ex. xx 24). Et ce Dieu a démontré sa puissance et sa solidarité avec son peuple en libérant Israël de l'oppression de l'Égypte avec des signes et des prodiges et en lui donnant un territoire dont il a chassé les habitants, manifestant aussi par là-même sa capacité à commander aux éléments de la nature et sa supériorité sur les dieux égyptiens et cananéens. L'accent mis par P sur le Dieu créateur, vainqueur du chaos et organisateur de la vie, confortera la foi en la capacité de Yhwh d'agir tant sur les forces de l'histoire que sur celles de la nature. Cette confiance dans le pouvoir du sacrifice est entretenue par la foule des fidèles venant à Jérusalem pour accomplir un vœu et témoigner ainsi de la délivrance que Yhwh leur a accordée.

<sup>100</sup> Voir aussi 2 Sam. xxi 1–14; Jonas i 4–16. Sur ces cas, voir A. Marx, "Mais pourquoi donc Élie a-t-il tué les prophètes de Baal (1 Rois 18, 40)?" *RHPPh* 78 (1998), pp. 15–32 (voir pp. 23–9).

La conviction que, par le biais du sacrifice, il est possible de domestiquer ces forces énigmatiques qui, normalement, échappent au contrôle des humains et d'expliquer "rationnellement" leur dérèglement est d'une importance proprement vitale. Car ce qui est inexplicable et imprévisible, qui ne peut pas être inscrit dans une logique, qui échappe à l'agir humain, est angoissant, conduit à la résignation et paralyse toute activité. Or, le sacrifice brise le carcan de ces forces aveugles et inquiétantes qui dominent Israël et les met sous son contrôle. Il rend le futur prévisible. Le sacrifice apporte, de ce fait, à Israël la confiance qui est le moteur essentiel de la vie et lui permet de se projeter vers un avenir.

Tout cela valait bien ce soi-disant "gaspillage insensé de biens et de vies" dont parlait Alfred Loisy!



## CHAPITRE V

### DU SACRIFICE AU REPAS SACRAMENTEL

La destruction du Temple, en 587, va entraîner une longue interruption du culte sacrificiel. Le seul sacrifice dont il est fait expressément état antérieurement au retour des premiers exilés et à la reconstruction de l'autel de l'holocauste, est celui, sans doute purement végétal, que les représentants des principales villes septentrionales s'étaient proposés d'offrir, quelques semaines après l'incendie du Temple, en signe de pénitence (Jer. xli 5). Il n'est, certes, pas impossible que dans des milieux traditionalistes opposés à la réforme de Josias on ait continué à sacrifier à Yhwh dans les sanctuaires locaux. Mais au regard de la théologie officielle, de tels sacrifices ne pouvaient qu'être illégitimes. Pour ce qui est des judéens exilés, il est très improbable qu'ils aient offert des sacrifices à Yhwh, le culte sacrificiel étant trop intimement lié au territoire d'Israël. Déjà pour Amos il était évident qu'Israël n'avait pas offert de sacrifices dans le désert (Am. v 25). Sans compter qu'en dehors d'Israël la terre était considérée comme impure (Am. vii 17; cf. Jos. xxii 19; Esd. vi 21), comme aussi ses produits (Os. ix 3-4), ce qui rendait impossible tout sacrifice. Quant à imaginer d'emporter à cet effet de la terre d'Israël, comme l'avait fait autrefois Naaman (2 Rois v 17), la loi de centralisation ôtait d'avance toute légitimité à ce type de démarche.

Ce n'est donc qu'au retour de l'Exil que ce culte reprendra. Arrivés à Jérusalem, les exilés vont restaurer l'autel de l'holocauste et rétablir le culte régulier (Esd. iii 3-6), mais sur de nouvelles bases. Car le système sacrificiel tel qu'il existait avant l'Exil ayant fait faillite, puisqu'il n'avait pu empêcher la catastrophe, il est hautement improbable qu'on ait imaginé de le reproduire purement et simplement. Tout en s'inscrivant dans la tradition, P, comme aussi l'auteur d'Ez. xl-xlviii, ont profondément réformé ce système, chacun à sa manière, en vue de rendre le sacrifice plus efficace. Car leur souci n'était pas de préserver pieusement les rites ancestraux, mais, tirant les leçons du passé, de faire en sorte que le culte sacrificiel soit désormais à même d'empêcher que semblable catastrophe se reproduise.

Le culte sacrificiel ne constitue pas, en effet, un système figé. Il est significatif à cet égard que, malgré l'autorité divine dont ils se

réclament, ni le système de P ni celui d'Ez. xl–xlviii n'ont été considérés comme devant rester parfaitement immuables. On l'a vu, déjà le Chroniste, bien que se rattachant clairement au système de P, le modifiait sur plusieurs points, notamment en ce qui concerne le *ḥaṭṭā't*, pour lequel il prescrivait une pluralité de victimes, et la célébration de la pâque, dont il faisait un sacrifice. Le livre des *Jubilés* ne reproduit pas davantage le système de P. Ainsi, tout en s'inspirant de son rituel des fêtes, il y apporte de multiples corrections. Il change le rituel du premier jour de l'année qui, chez P, est identique à celui des autres néoménies, et le calque sur les sacrifices supplémentaires de la néoménie du septième mois (*Jubilés* vii 3–6). À la différence de P, il ne prévoit pas pour la fête de Pentecôte de *ḥaṭṭā't* ni de sacrifice de communion (*Jubilés* xv 2). Et pour ce qui est de la fête des Huttes, *Jubilés* connaît deux systèmes différents, l'un décrit en *Jubilés* xvi 22–24, l'autre en xxxii 4–6, plus proche de celui de P, mais néanmoins distinct, notamment par la présence d'un sacrifice de communion. Au iii<sup>e</sup> siècle avant notre ère s'engagera une vaste réforme qui semble viser à préciser certains points laissés dans le vague par P, à intégrer les acquis du Chroniste ainsi que quelques unes des innovations proposées par Ez. xl–xlviii, mais aussi à corriger et à compléter ce système. Reprenant le canevas des temps sacrés de Nb. xxviii–xxix, les auteurs du *Rouleau du Temple* vont ainsi faire du rituel d'ordination des prêtres un rituel annuel effectué au début du premier mois (*RT* xv 3b–xvii 4) et fixer l'offrande de la première gerbe au vingt-sixième jour de ce même mois.<sup>1</sup> Tout comme l'avait fait Ez. xl–xlviii, ils vont majorer la néoménie du premier mois (*RT* xiv 9–xv 3a; voir aussi *Jubilés* vii 2–6) et, à l'instar du Chroniste, faire de la pâque un rite sacrificiel célébré collectivement au Temple (*RT* xvii 6–9; voir aussi *Jubilés* xlix 16–21). De même que le Chroniste, ils prescriront une pluralité de victimes pour le *ḥaṭṭā't*, mais innoveront en y associant systématiquement des offrandes végétales.<sup>2</sup> À la différence de P et d'Ez. xl–xlviii, ils mettront le *ḥaṭṭā't*

<sup>1</sup> Voir D. Barthélemy, "Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumran", *RB* 59 (1952), pp. 187–218 (voir pp. 200–1), suivi notamment par Y. Yadin, *The Temple Scroll* (Jerusalem, 1983), pp. 103 et 117; J. Maier, *The Temple Scroll* (Sheffield, 1985), p. 79.

<sup>2</sup> Yadin (1983), pp. 143–6. Sur le système sacrificiel du *Rouleau du Temple*, voir Yadin (1983), pp. 143–59 et Schiffman, L.H. "The Sacrificial System of the Temple Scroll and the Book of Jubilees", in K.H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature 1985* (Atlanta, 1985), pp. 217–33. Voir aussi le tableau des sacrifices de l'année dans A. Vivian, *Rotolo del Tempio* (Brescia, 1990), pp. 251–92.

en tête des sacrifices du culte régulier.<sup>3</sup> Se fondant vraisemblablement sur Neh. x 35, 40, xiii 31, ils complèteront la liste des fêtes des prémices par trois nouvelles fêtes qu'ils inséreront entre la fête des Semaines et la néoménie du neuvième mois: celle du Vin nouveau (*RT* xix 11–xxi 10; cf. *Jubilés* vii 1–6—fixée ici au premier jour du premier mois—, *Jubilés* vii 36, xxxii 12 et *Testament de Lévi* ix 14), celle de l'Huile fraîche (*RT* xxi 12–xxiii 01; cf. *Jubilés* vii 36, xxxii 12) et celle de l'Offrande du bois (*RT* xxiii 02–xxv 1, voir aussi Flavius Josephe, *Guerre Juive* II xvii 425, mais qu'il situe à une autre date).<sup>4</sup> D'autres développements suivront, qui aboutiront au système sacrificiel tel qu'il est décrit dans les traités du Talmud de l'ordre *godashîm*.<sup>5</sup>

Mais il y a eu l'Exil et l'arrêt, pendant plusieurs décennies, de tout culte sacrificiel. Et pendant tout ce temps-là, la vie poursuivait son cours. L'absence de sacrifice n'avait pas empêché les saisons de succéder aux saisons et les moissons aux semailles, les enfants de naître et les troupeaux de prospérer, ce qui ne pouvait manquer de conduire à s'interroger sur la nécessité des sacrifices. Cette nouvelle situation conduisait aussi, inévitablement, à modifier l'image traditionnelle de Yhwh telle qu'elle était articulée à l'idéologie sacrificielle.

Elle rendait caduc, par la force des choses, le modèle féodal. Yhwh n'ayant plus de territoire, son palais ayant été détruit et son peuple étant désormais largement dispersé, il ne pouvait plus être question de se présenter devant lui à intervalles réguliers pour faire acte d'allégeance et lui apporter ses premiers-nés et ses prémices. Yhwh n'habitait plus au milieu de ses sujets. L'image d'un Dieu proche et familier, chez qui l'on aimait se rendre ou que l'on invitait à sa table, avec lequel on partageait volontiers de joyeux repas, cette image-là était désormais devenue obsolète. Le processus initié par la centralisation du culte sacrificiel à Jérusalem se poursuivait et passait à un palier supérieur. Ce que cette nouvelle situation faisait découvrir, c'est que Yhwh n'était pas lié à un territoire, que son empire s'étendait bien

<sup>3</sup> Yadin (1983), pp. 146–8.

<sup>4</sup> Sur ces fêtes, voir notamment Yadin (1983), t. 1, pp. 89–142; Marx (1994), pp. 156–62; D.D. Swanson, *The Temple Scroll and the Bible* (Leiden, 1995), pp. 17–116; J.C. VanderKam, "Festivals", *EncDSS* I, 2000, pp. 290–2; A. Marx, "Les fêtes du Vin nouveau et de l'Huile fraîche dans le Rouleau du Temple. Fêtes des prémices ou anticipations du repas eschatologique?" (à paraître dans C. Grappe, J.C. Ingelaere, éd., *Le Temps et les temps*, Leiden).

<sup>5</sup> Hultgard, A. "The Burnt-Offering in Early Jewish Religion: Sources, Practices and Purpose", in T. Linders, G. Nordquist, *Gifts to the Gods* (1987), pp. 83–91. Sur l'idéologie du second Temple, voir notamment F. Schmidt, *Le pensée du Temple* (Paris, 1994).

au-delà des frontières d'Israël, que même en dehors d'Israël il continuait à parler à ses prophètes, qu'il commandait aux plus grandes nations que ce soit pour en faire ses instruments pour châtier son peuple ou pour le délivrer. Car Yhwh était celui qui avait créé l'univers. La conscience accentuée de la transcendance de Yhwh n'en rendait que plus dérisoire l'idée même d'un culte sacrificiel. Il devenait non seulement inconcevable que Yhwh puisse consommer de la nourriture,<sup>6</sup> mais l'idée même de vouloir lui offrir quoi que ce soit apparaissait comme absurde. Comment donc offrir quelque chose à Yhwh, lui à qui appartiennent tous les animaux de la terre (Ps. l 10–11; voir aussi Es. xl 16; *II Hénoc* xlv 2)? Vouloir lui construire un Temple afin qu'il y réside était une entreprise insensée. Comme l'écrit ce prophète anonyme: "le ciel est mon trône, la terre, mon marchepied. Quelle maison pourriez-vous me bâtir?" (Es. lxvi 1; voir aussi 1 Rois viii 27 // 2 Chr. vi 18).

La période de l'Exil ne peut donc se réduire à une simple parenthèse que l'on pourra purement et simplement refermer après l'édit de Cyrus. L'Exil a profondément modifié la conception traditionnelle de Yhwh. Ainsi que l'a notamment souligné Thomas Willi, la religion d'Israël passait à un niveau supérieur et prenait un caractère universel.<sup>7</sup> Ce qui, sur le plan politique et humain, était une immense catastrophe a été une chance pour la religion d'Israël en provoquant un changement radical d'échelle. Car du statut de simple divinité nationale, Yhwh passait au rang de Dieu de l'univers, et Jérusalem qui, jusque-là n'était que l'humble capitale d'un micro-Etat, devenait le centre de gravité d'une religion s'étendant sur plusieurs continents.

L'Exil voit ainsi se développer, à la fois par nécessité et par conviction, des formes de piété indépendantes du sacrifice, et conduit à une spiritualisation du sacrifice,<sup>8</sup> tandis que la fonction fédératrice du sacrifice se reportera sur des rites non-sacrificiels, tels que l'observance du sabbat, la circoncision et les interdits alimentaires—ce que Crüsemann appelle les "rites de la diaspora".<sup>9</sup> Ces rites devien-

<sup>6</sup> C'est ainsi qu'en Tobie xii 19; *Testament d'Abraham* iv 9–10 et dans le targum de Genèse xviii 8, l'ange/Yhwh et ses deux compagnons font uniquement semblant de manger.

<sup>7</sup> Willi (1995).

<sup>8</sup> Sur cette évolution, voir Hermisson (1965); B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer (ed.), *Gemeinde ohne Tempel* (Tübingen, 1999). Voir aussi, C. Tassin, "L'apostolat, un «sacrifice»? Judaïsme et métaphore paulinienne", in Neusch (1994), pp. 85–116; Heger (1999), pp. 365–90.

<sup>9</sup> F. Crüsemann, *Die Tora* (München, 1992), pp. 337–50, qui cite aussi l'interdiction de consommer le sang, l'endogamie et la célébration de la pâque.

dront, de plus en plus, des marqueurs identitaires d'importance fondamentale dans la mesure même où ils sont référés à l'alliance de Yhwh avec son peuple.

Un premier développement concerne la place de la prière. Sacrifice et prière sont, en règle générale, étroitement liés. Parce que la prière présuppose la présence de Yhwh auprès du fidèle, le sanctuaire en est le lieu normal (voir par exemple 1 Sam. i 1–19; Es. lvi 7). Mais le fidèle peut aussi rencontrer Yhwh ailleurs en offrant à cet effet un holocauste. En dépit de la fonction très particulière de l'holocauste de Nb. xxiii 1–6, le mécanisme décrit dans ce passage est parfaitement représentatif de la procédure habituelle: le fidèle offre un holocauste, à la suite de quoi Yhwh vient à sa rencontre, puis le fidèle lui expose sa demande (voir aussi, par exemple, Jug. xx 26–27; 1 Sam. vii 9; 2 Chr. i 6–10). Cette procédure correspond, au demeurant, aux règles de l'étiquette: l'hôte commence par offrir un repas à celui qu'il invite, et ce n'est qu'ensuite qu'il lui expose l'objet de sa démarche, requête, témoignage de reconnaissance ou simplement geste d'hommage. Lorsqu'il sera interdit de sacrifier ailleurs qu'au Temple ou lorsque, du fait de la distance, il sera devenu impossible de s'y rendre, le fidèle pourra prier en direction de Jérusalem (1 Rois viii 35, 38, 44, 48 // 2 Chr. vi 26, 29, 34, 38; voir aussi Dan. vi 11, ix 3; Tobie iii 11). La force du lien entre sacrifice et prière est démontrée par le fait que le moment de l'offrande quotidienne sera le moment privilégié pour la prière (ainsi 1 Rois xviii 36; Judith ix 1; voir aussi Ps. lv 17–18; Dan. vi 11), la prière s'insérant ainsi, en quelque sorte, dans le mouvement qui mène à Dieu.

La conscience plus aigüe de la transcendance divine, qui exclut l'idée même d'une offrande matérielle et d'une demeure terrestre de Dieu, va amener à substituer la prière au sacrifice. Ce mouvement était peut-être déjà amorcé avant l'Exil. À en croire le témoignage du Ps. lxxiv 7–8, il existait, en effet, antérieurement à la destruction du Temple, des lieux saints, *mō'adē 'ēl*, où se pratiquait un culte non-sacrificiel vraisemblablement centré sur la prière. Et 1 Macc. iii 46 connaît un *τόπος προσευχῆς* qui se trouvait autrefois à Mizpa. La nature de la prière va, elle aussi, se transformer: parce que Dieu ne saurait être l'objet de quelconques sollicitations, la prière du fidèle, à l'exemple des séraphins d'Es. vi 3, se fera exclusivement adoration. Jouant sans doute sur le double sens de *tōdāh* qui désigne à la fois un type de sacrifice de communion et la louange,<sup>10</sup> le Ps. i 14

<sup>10</sup> Voir notamment G. Bornkamm, "Lobpreis, Bekenntnis und Opfer", in

invite ainsi les fidèles à sacrifier à Dieu la louange, *zebah tôdāh* (voir aussi v. 23; Ps. cvii 22, cxvi 17). En Ps. lvi 13, de même, l'accomplissement des vœux prend la forme de louanges, *tôdot*. En Ps. xxvii 6, le psalmiste se propose d'offrir à Yhwh des sacrifices d'acclamation, *zibhê terû'āh*. Et pour le Ps. cxli 2, le parfum, *qeṭorèt*, que l'on fait fumer devant Yhwh et l'offrande du soir, *minḥat 'erēb*, sont la prière. Ps. xix 15, civ 34, cxix 108 peuvent ainsi appliquer à la prière des termes tels que *'ārab*, *rāṣāh*, *rāṣôn* qui, habituellement, désignent l'effet du sacrifice. Une position que l'on retrouve dans l'*Ecrit de Damas* xi 21, où la prière du juste est qualifiée de *mnḥt rṣwn*, et en *Testament de Lévi* iii 6, qui attribue à la prière l'effet normalement attribué au sacrifice, à savoir être un parfum lénifiant pour Yhwh. Pour 11QPs<sup>a</sup> xviii 9–12, la prière équivaut au sacrifice. Selon Ps. lxix 31–32, Yhwh préfère même le chant, *šr*, au taureau, *šor*. Mais déjà en Osée xiv 3 le prophète invitait Israël à offrir en sacrifice, en guise de taureau, les lèvres, “les taureaux de nos lèvres”, *pārīm šepātēnū*, passage que la lxx, découpant le texte différemment, lira “le fruit de nos lèvres”,<sup>11</sup> qui est identifié en Hébr. xiii 15 au sacrifice de louange. La même expression se retrouve dans le même sens en *Hymnes* ix 28 et *Psaumes de Salomon* xv 3. Règle ix 4–5, 26 (cf. aussi lg. 8), x 6, 14 et 4Q 511 fg. 63–64 ii 4 parleront d’ “offrande des lèvres”, *trwmt sptym*, et le *Testament de Lévi* iii 6, de “sacrifices en paroles”, λογικὴν . . . θυσίαν. L'hommage n'est plus rendu à Dieu par le moyen d'un sacrifice, mais de manière immatérielle, par la prière de louange.

Un autre développement est l'importance croissante donnée à l'attitude intérieure, à l'éthique sociale et à l'obéissance à la Tora. Certains prophètes, déjà, avaient mis la connaissance de Yhwh (Os. v 4–7, vi 6), la fidélité à Yhwh (Os. vi 6;<sup>12</sup> Mi. vi 8) et la contrition (Es. lxvi 2–3; Mi. vi 8) au-dessus du sacrifice. Et aux sacrifices d'animaux, le Ps. li 19 avait opposé le sacrifice d'un esprit brisé, dont Dan. iii 38–40 lxx demandera, lorsqu'il sera devenu impossible de

W. Eltester (ed.), *Apophoreta* (Berlin, 1964), pp. 46–63; G. Couturier, “Le sacrifice d’action de grâces”, *Eglise et Théologie* 13 (1982), pp. 5–34. Voir aussi B. Janowski “Das Dankopfer. Theologische und kultgeschichtliche Aspekte”, in Grappe (2004), pp. 51–68.

<sup>11</sup> Sur cette expression voir M. Philonenko, “Culte sacrificiel et «offrande des lèvres» dans le judaïsme essénien”, in H. Goetschel (éd.), *Prière, mystique et judaïsme* (Paris, 1987), pp. 9–19. Voir aussi F.E. Wilms, “Blutige Opfer oder Opfer der Lippen. Eine Alternative der Theologie von Qumran”, *ArL* 25 (1983), pp. 121–37.

<sup>12</sup> Sur ce passage et son interprétation dans la tradition juive et chrétienne, voir E. Bons (éd.), «*Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice . . .*» (Leiden, 2004) et pour la polémique prophétique contre le culte en général, O. Kaiser, “Kult und Kultkritik

sacrifier, que Dieu l'agrée au même titre. Nombre de prophètes avaient pareillement subordonné le culte sacrificiel à la pratique du droit et de la justice sociale. C'est ainsi que pour Esaïe la véritable purification, qui constitue le préalable nécessaire du sacrifice, consiste à s'éloigner du mal et à prendre la défense des plus faibles (Es. i 16–17). Cette revendication de la primauté de l'éthique sociale se retrouve également en Am. v 21–24; Mi. vi 6–8 (cf. aussi Es. lviii). Une comparaison avec le discours d'Ezéchias, en 2 Chr. xxix 6–9, fait tout particulièrement ressortir l'originalité de la pensée prophétique par rapport à l'idéologie sacrificielle. Tandis qu'Ezéchias fait de l'interruption du culte sacrificiel la cause unique des catastrophes, Es. i 2–20; Jer. vii 2–15; Zach. vii 9–14 attribuent les multiples calamités qui s'étaient abattues sur le pays, et singulièrement l'Exil, à l'absence de justice sociale. Pour le targum Pseudo-Jonathan d'Exode xl 6, la pratique de l'hospitalité équivaut à l'offrande d'un holocauste.

L'impossibilité de rendre à Dieu un culte sacrificiel conduira également à promouvoir une piété centrée sur l'obéissance à la Tora.<sup>13</sup> Déjà 1 Sam. xv 22 avait privilégié la soumission à Yhwh par rapport aux sacrifices, une position que l'on trouve aussi en Es. i 19–20; Ps. xl 7–9, tandis que Prov. xv 8, xxi 27 rejetait le sacrifice des méchants. La nouvelle situation créée par la disparition du Temple fera de l'obéissance à la Tora un substitut du sacrifice. Le long discours parénéti-que de Deut. iv–xi, fictivement adressé à un Israël qui n'a pas encore pris possession de son territoire, a valeur de programme pour tous ceux qui sont privés du Temple: c'est en observant les commandements de Yhwh qu'Israël obtient la bénédiction divine (ainsi notamment Deut. xi 26–28; voir aussi Deut. xxx 15–20; Jér. vi 19–20, vii 21–23). Sir. xxxv 1–5, de même, fait du respect des commandements et de la charité l'équivalent du sacrifice. Judith xvi 16 met la crainte de Dieu avant le sacrifice. Selon *Règle* ix 5, la perfection de la voie équivaut à une offrande agréable, *mnht ršwn*. II *Baruch* lxvii 6 parlera de "l'arôme de la fumée des parfums de la justice de la loi". Et dans le Targum Pseudo-Jonathan d'Exode xl 5 l'autel des parfums sera mis en relation avec les sages "qui s'adonnent à l'étude la Loi et dont l'odeur embaume comme l'encens aromatique".<sup>14</sup> Après la destruction

---

im Alten Testament", in M. Dietrich, I. Kottsieper (ed.), "*Und Mose schrieb dieses Lied auf*" (Münster, 1998), pp. 401–26 ou encore A. Lange, "Gebotsobservanz statt Opferkult. Zur Kultpolemik in Jer 7,1–8,3", in Ego, Lange, Pilhofer (1999), pp. 19–35.

<sup>13</sup> Sur cette piété liée à la Tora, voir Albertz (1992), pp. 623–33.

<sup>14</sup> Traduction R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*. t. 2 (Paris, 1979).

du second Temple, les Sages feront, de même, de l'étude de la Tora et de sa mise en pratique un substitut du culte au Temple.<sup>15</sup>

Ces deux développements, qui sont complémentaires, ont permis à Israël de s'accommoder à la nouvelle situation et de combler le vide créé par l'absence de sanctuaire en offrant une alternative au culte sacrificiel. Ils ont donné naissance à de nouvelles formes de piété en harmonie avec les conceptions plus épurées de Dieu. Et ils ont su articuler la dimension proprement religieuse et la dimension sociale. Dépouillée de ses aspects matériels—on n'invite plus Dieu à un repas, on n'établit plus avec lui des relations de commensalité—la relation à Dieu devient plus spirituelle et le culte s'épanouit dans la seule adoration et dans le respect de la Tora.

Mais, au fond, cette évolution n'est pas pleinement satisfaisante. Car elle ne permet plus de percevoir Dieu comme le Dieu proche et familier. Il est l'Autre. Et ce gain d'un surplus de transcendance fait que la séparation entre le monde des humains et le monde de Dieu devient plus radicale. Qui plus est, l'absence de cet "objet transitionnel" que constitue le sacrifice prive cette relation de visibilité. Celle-ci, de plus, est seulement à sens unique. Il n'y a aucun substitut à la convivialité avec Dieu, et rien qui, comme dans le repas sacrificiel, marque la bénédiction donnée par Dieu à ses fidèles.

Ces nouvelles formes de piété apparaissent ainsi comme un pis-aller. Lorsque le culte sacrificiel sera rétabli, elles seront rattachées au sacrifice. P intégrera l'exigence de l'obéissance à la Tora, et la placera avant même celle de pureté. Il est significatif de l'importance qu'il lui attribue, qu'il exige, en cas de transgression même inconsciente ou inadvertante d'un commandement, l'offrande d'animaux, et non de simples colombes comme dans les cas habituels d'impureté, et qu'il sanctionne les transgressions délibérées par le bannissement ou même par la mort. Le Chroniste, pour sa part, attribuera une place centrale à la prière d'adoration, place que selon lui déjà David lui avait attribuée en établissant à cet effet une classe spéciale parmi les lévites (1 Chr. vi 16–17, xvi 4–7, xxiii 30, xxv 6–7; voir aussi 2 Chr. v 12–13, xxiii 18, xxix 30).

Un dernier développement, plus original, et qui intègre les deux précédents, aboutit au repas sacré essénien<sup>16</sup> (*Règle* vi 4–5; *Règle annexe*

<sup>15</sup> Voir B.T. Viviano, *Study as Worship* (Leiden, 1978) et, plus généralement, E.E. Urbach, *Les sages d'Israël* (Paris, 1996).

<sup>16</sup> Sur cette évolution, voir notamment C. Grappe, "Le repas de Dieu de l'au-



ii 17–22; voir aussi 11QPs<sup>a</sup> xviii 12–14; *Testament de Lévi* viii 5). Ce repas est constitué de pain, *lēhēm*, et de vin, plus précisément, de mout, *tîrôš*. Béni préalablement par le prêtre, puis par les autres participants, et accompagné d'une méditation de la Loi, ce repas est réservé aux membres de la communauté, les novices n'y ayant accès qu'à l'issue de la deuxième année de leur noviciat (*Règle* vi 20–21). Selon *Testament de Lévi* viii 5, sa matière constitue un "aliment suprêmement saint", comme l'est, selon P, l'offrande végétale. Et *Joseph et Asénèth* viii 5, 11, xv 3–4 qualifie le pain de "pain (bénit de la) de vie" et le vin de "coupe (bénite) d'immortalité", de "coupe de bénédiction".

Tandis que les deux premiers développements se rattachaient à des éléments périphériques, le repas sacré essénien est, lui, relié au coeur même du sacrifice, et plus précisément au sacrifice de communion, dont il reprend les principales caractéristiques, mais en les subvertissant. Le repas n'est plus offert à Dieu, mais c'est Dieu qui l'offre. Contrairement au sacrifice de communion, sa matière est exclusivement végétale: à la chair des victimes est substitué le pain qui, avec le vin, constitue selon Ps. civ 14–15 la nourriture par excellence de l'homme. Mais ce vin est aussi comme la forme sublimée du sang, lequel n'appartient qu'à Dieu et contient la vie que Dieu accorde ainsi à ses fidèles. Si, comme l'a suggéré Carstens, les coupes et autres récipients déposés sur la table d'or du Saint (Ex. xxxvii 10–16) représentaient le vin ou même contenaient du vin,<sup>17</sup> ce repas sacré se rattacherait alors également au repas que faisaient les prêtres des pains de proposition et du vin qui étaient disposés devant Dieu à chaque sabbat (Lev. xxiv 5–9). Ce pain et ce vin font aussi référence au rituel de consécration de Lévi, tel qu'il est décrit en *Testament de Lévi* viii, auquel ils avaient été présentés par l'un des anges (*Testament de Lévi* viii 5). Pain et vin évoquent, enfin, le geste de Melchisédeq qui, à l'issue de la victoire d'Abram sur la coalition des rois, lui avait apporté du pain et du vin (Gen. xiv 18). Présenté dans la Genèse comme le roi de Salem et le prêtre d'El Elyon, et unissant ainsi les fonctions royale et sacerdotale, Melchisédeq est dans les écrits esséniens le chef du monde des anges, celui à qui appartiennent les fils du ciel (*Légende hébraïque de Melchisédeq* 5).

Le repas essénien de pain et de vin renoue avec les valeurs originelles

---

tel à la table dans le Judaïsme et le mouvement chrétien naissant", in Grappe (2004), pp. 69–113.

<sup>17</sup> Carstens (2003), pp. 117–24.

du respect de la vie et de la non-violence telles qu'elles ont été exprimées à travers l'attribution par Dieu à l'ensemble des êtres vivants d'une nourriture exclusivement végétale (Gen. 1 29–30). Il est aussi une anticipation du banquet eschatologique que Yhwh se propose d'offrir à Sion à toutes les nations pour inaugurer son règne (Es. xxv 6–8).<sup>18</sup> Ce repas-là consistera en huile raffinée, *šmānīm memuhāyīm*, et en vin de lie, *šmārīm mezuqqāqīm*.<sup>19</sup> Huile et vin représentent ici les formes sublimées des matières habituellement réservées à Yhwh, à savoir la graisse et le sang. À travers ce repas Yhwh donne aux nations une nourriture divine par laquelle il leur confère la vie éternelle.

À la différence de la prière et de l'observation des commandements, que la piété essénienne intègre aussi, cette dernière évolution réunit le mieux les éléments essentiels du repas sacrificiel.

Selon Flavius Josèphe, tous les repas esséniens auraient le caractère d'un repas sacré. Comme l'indique la description qu'il en donne dans sa *Guerre juive* II viii 129–131, ces repas présentent tous les déterminants d'un repas sacrificiel: les participants le prennent en état de pureté, ils revêtent des vêtements spéciaux, le réfectoire est considéré comme une enceinte sacrée, le prêtre prononce une prière au début de repas, et, ainsi que l'indique la louange de Dieu, confessé comme le “dispensateur de la nourriture qui fait vivre”, ce repas confère la vie. Il n'est pas sûr que cette description s'applique véritablement au repas sacré, non seulement parce que sa matière n'est pas la même—Josèphe insiste surtout sur la frugalité du repas constitué d'un seul mets, mais ne mentionne pas le pain et le vin—, mais parce que, à la différence du repas sacré, il s'agit là d'un repas quotidien. Mais Flavius Josèphe apporte ici le plus ancien témoignage d'une pratique que l'on trouvera plus tard dans le Judaïsme où, se fondant sur *Tossefta Sotah* xv 11–13, la table familiale est considérée comme le substitut de l'autel, et le repas, comme le substitut du repas sacrificiel. L'évolution arrive ici à son terme. Dieu passe de l'autel à la table familiale. Il est présent au repas que prennent ses fidèles et dont il est le dispensateur. Et il leur apporte sa bénédiction. La boucle est ainsi bouclée. Le Dieu transcendant et Autre se révèle dans cette présence comme étant en même temps le Dieu proche et familial, tel que les Israélites le percevaient à l'origine.

<sup>18</sup> Sur ce texte, voir en dernier Marx (2004), pp. 43–7.

<sup>19</sup> Il s'agit là d'un vin que l'on a laissé en contact avec la lie afin de lui donner davantage de force et de bouquet (voir Jer. xlviii 11) et que l'on clarifie avant de le servir.

## CONCLUSION

Le sacrifice est un repas festif auquel les fidèles convient Yhwh et qu'ils lui offrent en vue de l'honorer et de lui rendre hommage. Ce repas peut être préparé à son intention exclusive et prendre la forme d'un holocauste. Il peut aussi prendre la forme plus conviviale d'un sacrifice de communion et donner lieu à un repas joyeux où Yhwh, l'invité de marque, et ses hôtes partagent une même nourriture et se lient ainsi par des liens de commensalité. La matière de ce repas, à la fois animale et végétale, est constituée des produits représentatifs du pays, qui forment la nourriture d'Israël et qui font aussi sa richesse. Ce repas est transmis à Yhwh par le moyen de la combustion sur l'autel.

La conviction que la présence de Yhwh est vitale pour Israël conduira au développement du culte régulier. Yhwh devient l'hôte permanent d'Israël. Mais il ne suffit pas de pourvoir quotidiennement à sa table pour que Yhwh continue à demeurer parmi son peuple. Il faut aussi que le territoire au centre duquel il réside soit exempt de tout péché et de toute impureté. Intégrant la critique des prophètes qui combattent une conception purement mécanique du sacrifice, critique dont l'incapacité du sacrifice à empêcher la catastrophe de 587 avait démontré la pertinence, les milieux sacerdotaux mettront l'accent, parallèlement aux conditions de pureté des sacrifiants, sur les exigences éthiques et le respect scrupuleux des commandements divins et ils étendront ces conditions au peuple dans sa globalité.

C'est que le sacrifice ne se réduit pas à un simple geste de piété individuelle analogue à la prière. Il intéresse la nation toute entière. Il a pour fonction de fédérer l'ensemble des Israélites autour d'un même Dieu, le seigneur dont ils sont les sujets et le propriétaire du territoire sur lequel ils vivent. Il en garantit la prospérité, la fertilité du sol et la fécondité de ses troupeaux, assure la paix. Il est le canal par lequel la vie, qui a son origine en Yhwh, s'écoule sur tout le territoire. Parce qu'il donne à Israël la possibilité de contrôler des forces qui normalement échappent à son pouvoir, telles que l'alternance régulière des temps et des saisons, la venue de la pluie en son temps ou encore l'absence d'épidémie, et de surmonter les

catastrophes, il apporte à Israël l'indispensable confiance qui lui permet de se projeter dans l'avenir.

Le sacrifice a aussi une fonction proprement théologique. Il manifeste que Yhwh est à la fois le Dieu transcendant et le Dieu proche, l'autre et le semblable, insaisissable et en même temps familier, celui que l'on ne peut atteindre et dont pourtant dépend la vie sur terre. Résultant de la conscience de l'absence de Dieu, il témoigne d'une intense aspiration à établir une relation entre l'homme et Dieu, à jeter un pont entre la terre et le ciel de manière à les faire communiquer afin que la terre ne soit pas livrée aux forces de la mort, mais que la vie continue à s'y déployer pleinement. Le sacrifice peut ainsi être défini comme un rite de l'entre-deux, un entre-deux à la fois spatial et temporel. Apporté sur une élévation, au sommet d'un autel considéré comme un Sinaï en réduction, tourné vers le ciel, il relie la terre, domaine des hommes, au ciel, domaine des dieux. Il porte également la marque de la nostalgie de l'*Urzeit* où Yhwh résidait sur terre parmi les hommes, et il est tendu vers la *Endzeit* où Yhwh s'installera définitivement sur terre pour y établir son Royaume, en sorte que la relation entre les hommes et Yhwh sera de nouveau une relation immédiate.<sup>1</sup> Le sacrifice manifeste aussi, chez P, cet entre-deux entre un présent marqué par la violence inhérente à la nature humaine, violence signifiée par la mise à mort de la victime sacrificielle, et les temps eschatologiques placés sous le signe de la non-violence et du respect de la vie que l'offrande végétale anticipe d'ores et déjà.

Dans la mesure où il participe à une pratique largement répandue dans tout le Proche Orient ancien, le sacrifice peut effectivement être qualifié d' "élément païen" de la religion d'Israël. Mais il est aussi un médiateur par lequel Israël exprime et entretient sa propre foi.

---

<sup>1</sup> Pour ces considérations, voir A. Marx, "Pourquoi sacrifie-t-on? Sur les traces d'un mythe fondateur" (à paraître en 2005 dans les *Mélanges Adrian Schenker*).

## LISTE DES ABRÉVIATIONS (d'après *RGG*<sup>4</sup>)

AnBib	Analecta biblica
AncB	Anchor Bible
ABD	Anchor Bible Dictionary
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
<i>ArL</i>	<i>Archiv für Liturgiewissenschaft</i>
ASOR.DS	American Schools of Oriental Research. Dissertation Series
<i>ASTI</i>	<i>Annual of the Swedish Theological Institute</i>
ATD	Das Alte Testament Deutsch
<i>BA</i>	<i>Biblical Archaeologist</i>
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BBB	Bonner biblische Beiträge
BEAT	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums
<i>BETHL</i>	<i>Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium</i>
BEvTh	Beiträge zur evangelischen Theologie
<i>Bib.</i>	<i>Biblica</i>
BIS	Biblical Interpretation Series
BK.AT	Biblischer Kommentar. Altes Testament
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen</i>
<i>BR</i>	<i>Biblical Research</i>
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CRB	Cahiers de la Revue Biblique
CTAT	Critique textuelle de l'AT, OBO 50
CThM	Calwer theologische Monographien
DBAT.B	Beihefte zur Dielheimer Blätter zum Alten Testament
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplément
<i>ED</i>	<i>Euntes Docete</i>
EncDSS	Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls
<i>ET</i>	<i>The Expository Times</i>
<i>EThL</i>	<i>Ephemerides theologiae Lovanienses</i>
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FIOTL	Formation and Interpretation of Old Testament Literature
HALAT	L. Köhler/W. Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT <sup>3</sup>
<i>HAR</i>	<i>Hebrew Annual Review</i>
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
<i>HthR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>Inter.</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>

<i>JBTh</i>	<i>Jahrbuch für biblische Theologie</i>
<i>JNWSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JSJ.S	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
JSOT.S	Journal of the Study of the Old Testament. Supplement Series
<i>JSSi</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>KeDo</i>	<i>Kerygma und Dogma</i>
LÄ	Lexikon der Ägyptologie
LeDiv	Lectio divina
<i>Lj</i>	<i>Liturgisches Jahrbuch</i>
LAPO	Littératures anciennes du Proche-Orient
<i>MThZ</i>	<i>Münchener theologische Zeitschrift</i>
NBL	Neues Bibel-Lexikon
NEB	Neue Echter Bibel
NIC.OT	The New International Commentary on the Old Testament
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OLA	Orientalia Lovaniensia analecta
OTE	Old Testament Essays
OTS	Oudtestamentische studiën
<i>QD</i>	<i>Quaestiones disputatae</i>
<i>RA</i>	<i>Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
<i>RHLR</i>	<i>Revue d'histoire et de littérature religieuses</i>
<i>RHPPhR</i>	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
<i>RwBib</i>	<i>Rivista biblica</i>
<i>RSO</i>	<i>Rivista degli studi orientali</i>
<i>Sal.</i>	<i>Salesianum</i>
SBAB	Stuttgarter biblische Aufsatzbände
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SC	Sources chrétiennes
SHCANE	Studies in the History and Culture of the Ancient Near East
SJLA	Studies on Judaism in Late Antiquity
JSJ.S	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period, Supplement
<i>sjOT</i>	<i>Scandinavian Journal for the Old Testament</i>
<i>SjTh</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SSL	Stanford Studies in Language and Literature
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
StTDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
<i>StTh</i>	<i>Studia theologica</i>
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
<i>ThLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>TThZ</i>	<i>Trierer Theologische Zeitschrift</i>
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>UF</i>	<i>Ugarit-Forschungen</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZABR</i>	<i>Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZBK	Zürcher Bibelkommentare
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins

## BIBLIOGRAPHIE

### *Bibliographies*

- Lyonnet S., Sabourin, L. *Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study* (AnBib 48; Rome, 1970), pp. 299–332.
- Rosset, V. “Bibliographie 1969–1991 zum Opfer in der Bibel”, in Schenker (1992), pp. 107–51.

### *Etudes*

- Aartun, K. “Studien zum Gesetz über den grossen Versöhnungstag Lv 16 mit Varianten. Ein ritualgeschichtlicher Beitrag”, *StTh* 34 (1980), pp. 73–109.
- Abusch, T. “Sacrifice in Mesopotamia”, in A.I. Baumgarten (ed.), *Sacrifices in Religious Experience* (Numen Book Ser., Studies in the History of Religions 93; Leiden, 2002), pp. 39–48.
- Albertz, R. *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon* (CThM A9; Stuttgart, 1978).
- *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Grundrisse zum Alten Testament 8/1–2; Göttingen, 1992).
- “KPR: Kultische Sühne und politische und gesellschaftliche Versöhnung”, in R. Albertz (ed.), *Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes* (AOAT 285,2; München, 2001), pp. 135–49.
- Altenmüller, H. “Opfer”, *LÄ* IV (1982), col. 579–84.
- Amsler, S. “Les documents de la loi et la formation du Pentateuque”, in A. de Pury (éd.), *Le Pentateuque en question* (Genève, 1989), pp. 235–57.
- Anderson, G.A. *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel. Studies in their Social and Political Importance* (HSM 41; Atlanta, 1987).
- Anderson, G.A., Olyan, S.M. (ed.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (JSOT.S 125; Sheffield, 1991).
- André, G. “*tāmeʿ*”, *ThWAT* III, 1982, col. 352–66.
- Argaud, J. “Nourriture, boisson”, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (Maredsous, 1987), pp. 907–9.
- Avigad, N. “The Inscribed Pomegranate from the ‘House of the Lord’”, *BA* 53 (1990), pp. 157–66.
- Bähr, K.C.W.F. *Symbolik des Mosaischen Cultus* (Heidelberg, 1837 et 1839).
- Bakan, D. *Disease, Pain and Sacrifice. Toward a Psychology of Suffering* (Chicago, 1968).
- Baker, D.W. “Division Markers and The Structure of Leviticus 1–7”, in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica 1978, I: Papers on Old Testament and Related Themes. Sixth International Congress on Biblical Studies: Oxford 3–7 April 1978* (JSOT.S 11; Sheffield, 1979), pp. 9–15.
- “Leviticus 1–7 and the Punic Tariffs: A Form Critical Comparison”, *ZA* 99 (1987), pp. 188–97.
- Barkey, G. “A Bowl with the Hebrew Inscription שֶׁכֶּרֶךְ”, *IEJ* 40 (1990), pp. 124–9.
- Barr, J. “Sacrifice and Offering”, in J. Hastings (ed.), *Dictionary of the Bible* (Edinburgh, 1963<sup>2</sup>), pp. 868–76.
- Barthélemy, D. “Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumran”, *RB* 59, 1952, pp. 187–218.



- *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/1; Fribourg, Göttingen, 1982).
- Bauer, G.L. *Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer. t. 1* (Leipzig, 1805).
- Baumgarten, A.I. "The Paradox of the Red Heifer", *VT* 43 (1993), pp. 442–51.
- "Ḥattā't Sacrifices", *RB* 103 (1996), pp. 337–42.
- Bechmann, U. "Duft im Alten Testament", in Kügler (2000), pp. 49–98.
- Beckwith, R.T., Selman, M.J. (ed.), *Sacrifice in the Bible* (Carlisle, Grand Rapids, 1995).
- Bergman, J., Kedar-Kopfstein, B. "dām", *ThWAT* II, 1977, col. 248–66.
- Lang, B., Ringgren, H. "zābah", *ThWAT* II, 1977, col. 509–31.
- Blome, F. *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel* (Roma, 1934).
- Blomquist, T.H. *Gates and Gods. Cults in the City Gates of Iron Age Palestine. An Investigation of the Archaeological and Biblical Sources* (Coniectanea biblica. OT Ser. 46; Stockholm, 1999).
- Blondeau, A.-M., Schipper, K. (éd.) *Essais sur le rituel* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses 92, 95 et 102; Louvain-Paris, 1988, 1990 et 1995).
- Blum, E. *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin, New York, 1990).
- Boespflug, F., Dunand F. (éd.), *Le comparatisme en histoire des religions* (Paris, 1997).
- Bok, W. "Le bouc et le nomade. Essai sur le symbolisme du bouc dans la Bible", in A. Destrée (éd.), *Mélanges Armand Abel. t. 3* (Leiden, 1978), pp. 1–15.
- Bons, E. (ed.) «Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice...» *Recherches sur Osée 6:6 et son interprétation juive et chrétienne* (JSJ.S 88; Leiden, 2004).
- Bornkamm, G. "Lobpreis, Bekenntnis und Opfer", in W. Eltester (ed.), *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem siebenzigsten Geburtstag am 10. Dezember 1964* (BZNW 30; Berlin, 1964), pp. 46–63.
- Borowski, O. *Agriculture in Iron Israel* (Eisenbraus, 1987).
- Bottéro, J. *La plus vieille religion. En Mésopotamie* (Paris, 1998).
- Bourdillon, M.F.C., Meyer Fortes, *Sacrifice* (London, 1980).
- Braulik, G. "Durften auch Frauen in Israel opfern? Beobachtungen zur Sinn- und Festgestalt des Opfers im Deuteronomium", *LJ* 48 (1998), pp. 222–48.
- Bravmann, M.M. *Studies in Semitic Philology* (SSLL 6; Leiden, 1977).
- Brichto, H.C. "On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement", *HUCA* 47 (1976), pp. 19–55.
- Caquot, A. "De la connaissance des anciens rituels sémitiques", in Blondeau, Schipper (1988), pp. 31–9.
- Caquot A., De Robert, Ph. *Les livres de Samuel* (CAT 6; Genève, 1994).
- Cardellini, I. *I sacrifici della antica alleanza. Tipologie, rituali, celebrazioni* (Milano, 2001).
- Carstens, P. "The Golden Vessels and the Song to God: Drink-offering and Libation in Temple and on Altar", *SJOT* 17 (2003), pp. 110–40.
- Cazelles, H., Henninger, J., Meeks, D. "Pureté et impureté", *DBS* IX (1979), col. 398–508.
- Charbel, A. זבח שלמים. *Il sacrificio pacifico nei suoi riti e nel suo significato religioso e figurativo* (Jerusalem, 1967).
- Chauvet, L.M. "Le sacrifice comme échange symbolique", in Neusch (1994), pp. 277–304.
- Clemens, D.M. *Sources for Ugaritic Ritual and Sacrifice* (AOAT 284/1; Münster, 2001).
- Clements, R.E. "qtr", *ThWAT* VII, 1993, col. 10–8.
- "šht", *ThWAT* VII, 1993, col. 1214–18.
- Cody, A. "Exodus 18,12: Jethro Accepts a Covenant with the Israelites", *Bib.* 49 (1968), pp. 153–66.
- Collins, J.J. "The Meaning of Sacrifice: A Contrast of Methods", *BR* 22 (1977), pp. 19–34.
- Cortese, E. "Tappe della formazione del sistema espiatorio «sacerdotale»", *RB* 104 (1997), pp. 338–53.

- Couturier, G. "Le sacrifice d'«action de grâces»", *Eglise et théologie* 13 (1982), pp. 5–34.
- Crüsemann, F. *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München, 1992).
- Dahm, U. *Opferkult und Priestertum in Alt-Israel. Ein Kultur- und religionswissenschaftlicher Beitrag* (BZAW 327; Berlin, New York, 2003).
- Dalman, G. *Arbeit und Sitte in Palästina. t. 4. Brot, Öl und Wein* (Gütersloh, 1935).
- Da Silva, A. "La symbolique du repas au Proche-Orient ancien", *Studies in Religion/Sciences religieuses* 24 (1995), pp. 147–57.
- Davies, D. "An Interpretation of Sacrifice in Leviticus", *ŽAW* 89 (1977), pp. 387–99.
- Day, J. *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament* (Cambridge, 1989).
- Deiana, G. "Azazel in Lv. 16", *Lateranum* 54 (1988), pp. 16–33.
- Delcor, M. "Le culte de la 'Reine du Ciel' selon Jer. 7,18; 44,17–19.25 et ses survivances. Aspects de la religion populaire féminine aux alentours de l'Exil en Juda et dans les communautés juives d'Égypte", in W.C. Delsman e.a. (ed.), *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für Prof. Mag. Dr. Dr. J.P.M. van der Ploeg O.P.* (AOAT 211; Neukirchen-Vluyn, 1982), pp. 101–22.
- "Le récit de la célébration de la Pâque au temps d'Ezéchias d'après 2 Chr. 30 et ses problèmes", in Schenker (1992), pp. 93–106.
- Dennis, J. "The Function of הַזֶּבֶחַ Sacrifice in the Priestly Literature. An Evaluation of the View of Jacob Milgrom", *ETHL* 78 (2002), pp. 108–29.
- Dever, W.G. "Will the Real Israel Please Stand Up?", *BASOR* 298 (1995), pp. 37–56.
- Dijkstra, M. "The Altar of Ezekiel: Fact or Fiction?", *VT* 42 (1992), pp. 22–36.
- Dion, P.E. "Early Evidence for the Ritual Significance of the 'Base of the Altar'. Around Deut. 12:27 lxx", *JBL* 106 (1987), pp. 487–90.
- Dohmen C., "עֵל (הַמִּזְבֵּחַ)—Zur Bedeutung und Verwendung von hebr. עֵל", *BN* 16 (1981), pp. 7–10.
- Dommershausen, W. "loehoem", *ThWAT* IV, 1984, col. 538–47.
- Douglas, M. "Deciphering a Meal", *Daedalus* 101 (1972), pp. 61–81.
- *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOT.S 158; Sheffield, 1993).
- "Sacred Contagion", in J.F.A. Sawyer (ed.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas* (JSOT.S 227; Sheffield, 1996), pp. 86–106.
- *Leviticus as Literature* (Oxford, 1999).
- "The Go-Away Goat", in Rendtorff, Kugler (2003), pp. 121–41.
- Dreyfus, F. "Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église", *RB* 82 (1975), pp. 321–59.
- Durand X. "Du rituel sacrificiel au sacrifice biblique", in A. Vanel (éd.), *L'Ancien Testament. Approches et lectures* (Le Point Théologique 24; Paris, 1977), pp. 31–61.
- Ebach, J.H. "PGR = (Toten-)Opfer? Ein Vorschlag zum Verständnis von Ez. 43,7.9", *UF* 3 (1971), pp. 365–8.
- Eberhart, C. *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen* (WMANT 94; Neukirchen-Vluyn, 2002).
- "Beobachtungen zum Verbrennungsritus bei Schlachtopfer und Gemeinschafts-Schlachtopfer", *Bib.* 83 (2002), pp. 88–96.
- Edelman, D. "The Meaning of *qittā*", *VT* 35 (1985), pp. 395–404.
- Ego, B. Lange, A. Pilhofer, P. (ed.), *Gemeinde ohne Tempel—Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118; Tübingen, 1999).
- Eichrodt, W. *Theologie des Alten Testaments. t. 1* (Leipzig, 1933).
- Eisenbeis, W. *Die Wurzel עֵל im Alten Testament* (BZAW 113; Berlin, New York, 1969).
- Eissfeldt, O. *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament* (Leipzig, 1917).
- Eliade, M. *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1964).

- Emerton, J. "The 'Second Bull' in Judges 6:25–28", in M. Haran (ed.), *H.L. Ginzberg Volume. EI 14* (Jerusalem, 1978), pp. 52\*–55\*.
- Evans-Pritchard, E.E. *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues* (Paris, 1971).
- Fabry, H.J., Jüngling, H.W. (ed.), *Levitikus als Buch* (BBB 119; Berlin, 1999).
- Firmage, E. "Zoology (Fauna)", *ABD* VI, 1992, pp. 1109–1167.
- Fishbane, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford, 1985).
- Fleming, D.E. *The Installation of Baal's High Priestess at Emar* (HSS 42; Atlanta, 1992).
- Fohrer, G. "Stellvertretung und Schuldopfer in Jes. 52,13–53,12", in *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966–1972)* (BZAW 155; Berlin, New-York, 1981), pp. 24–43.
- Frankel, R. *Wine and Oil Production in Antiquity in Israel and Other Mediterranean Countries* (Sheffield, 1999).
- Freedman, D.N., Willoughby, B.E. "nāsā", *ThWAT* V, 1986, col. 633–40.
- Fritz, V. "«Bis an die Hörner des Altars». Erwägungen zur Praxis des Brandopfers in Israel", in P. Mommer e.a. (ed.), *Gottesrecht als Lebensraum* (Neukirchen-Vluyn, 1993), pp. 61–70.
- Frymer-Kensky, T. "Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel", in Meyers, O'Connor (1983), pp. 399–414.
- Füglister, N. "Sühne durch Blut. Zur Bedeutung von Leviticus 17,11", in G. Braulik (ed.), *Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag* (Wien, 1977), pp. 143–64.
- Fuhs, H.F. "ālāh", *ThWAT* VI, 1989, col. 84–105.
- Gane, R. "Bread of the presence' and Creator-in-residence", *VT* 42 (1992), pp. 179–203.
- , Milgrom, J. "qārab", *ThWAT* VII, 1993, col. 147–61.
- Geller, M.J. "The Šurpu Incantations and Lev. V. 1–5", *JSS* 25 (1980), pp. 181–92.
- Gerleman, G. "Die Wurzel kpr im Hebräischen", *Studien zur alttestamentlichen Theologie* (Heidelberg, 1980), pp. 11–23.
- Gerstenberger, E.S. *Das dritte Buch Mose. Leviticus* (ATD 6; Göttingen, 1993).
- Gese, H. *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BEvTh 78; München, 1977).
- Gill, D. "Thysia and š'lamim: Questions to R. Schmid's *Das Bundesopfer in Israel*", *Bib.* 47 (1966), pp. 255–62.
- Ginsberg, H.L. "The Grain Harvest Laws of Leviticus 23:9–22 and Numbers 28:26–31", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 46–7 (1979–80), pp. 141–53.
- Girard, R. *La violence et le sacré* (Paris, 1972).
- *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris, 1978).
- *Le bouc émissaire* (Paris, 1982).
- Gladigow, B. "Opfer und komplexe Kulturen", in Janowski, Welker (2000), pp. 86–107.
- Görg, M. "Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus", *BN* 33 (1986), pp. 10–6.
- "šakan", *ThWAT* VII, 1993, col. 1337–48.
- Goldin, P.R. "Job's Transgressions—Luis Alonso Schökel and José Luz Ojeda", *ZAW* 108 (1996), pp. 378–90.
- Gordon, R.P. "Inscribed Pots and Zechariah xiv 20–1", *VT* 52 (1992), pp. 120–3.
- Gorman, F.H. *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology* (JSOT.S 91; Sheffield, 1990).
- Gramberg, C.P.W. *Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments* (Berlin, 1829 et 1830).
- Grappe, C. (éd.), *Le repas de Dieu—Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal, Strasbourg 11–15 septembre 2002* (WUNT 169; Tübingen, 2004).
- "Le repas de Dieu de l'autel à la table dans le Judaïsme et le mouvement chrétien naissant", in Grappe (2004), pp. 69–113.

- Green, A.R.W. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East* (ASOR.DS 1; Missoula, 1975).
- Grill, S. "Der Schlachttag Jahwes", *BZ* 2 (1958), pp. 278–83.
- Grimes, R.L. *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory* (Columbia, 1990).
- Grimm, D. "Erwägungen zu Hosea 12 12 «in Gilgal opfern sie Stiere»", *ZA* 85 (1973), pp. 339–47.
- Grintz, J.M. "«Do not Eat on the Blood». Reconsiderations in Setting and Dating of the Priestly Code", *ASTI* 8 (1970–71), pp. 78–105.
- Grmek, M.D. *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec historique, archaïque et classique* (Paris, 1994).
- Gruber, M.I. "Women in the Cult According to the Priestly Code", in J. Neusner, B.A. Levine, E.S. Frerichs (ed.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel* (Philadelphia, 1987), pp. 35–48.
- Gruenwald, I. "Ritual, Economy, and the Religion of Ancient Israel", in R.M. Whiting (ed.), *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project* (Melammu Symposia 2; Helsinki, 2001), pp. 29–46.
- Haag, H. "Das Opfer des Gottesknechts (Jes. 53, 10)", *TThZ* 86 (1977), pp. 81–98.
- Haas, V. "Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen", in B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (ed.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament: Internationales Symposium Hamburg 17.–21. März 1990* (OBO 129; Freiburg, Göttingen, 1993), pp. 67–85.
- Hadley, J.M. "Chasing Shadows? The Quest for the Historical Goddess", in J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume. Cambridge 1995* (SVT 66; Leiden, 1997), pp. 169–84.
- *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess* (University of Cambridge Oriental Publications 57; Cambridge, 2000).
- Haessler, A. "La preuve par le don. Approches philosophiques et approches sociologiques", in *Ce que donner veut dire. Don et intérêt* (Paris, 1993), pp. 174–93.
- Hallo, W.W. "Lugalbanda Excavated", *JAO* 103 (1983), pp. 165–80.
- "The Origins of the Sacrificial Cult: New Evidence from Mesopotamia and Israel", in P.D. Miller, P.D. Hanson, S. Dean McBride (ed.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross* (Philadelphia, 1987), pp. 3–13.
- Hamp, V. "es", *ThWAT* I, 1973, col. 457–63.
- Haran, M. "The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual", *VT* 10 (1960), pp. 113–29.
- "Zebah hayyamîn", *VT* 19 (1969), pp. 11–22.
- *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Oxford, 1978).
- Hartley, J.E. *Leviticus* (WBC 4; Dallas, 1992).
- Hausmann, J. "sālah", *ThWAT* V, 1986, col. 859–67.
- Hayes J.H., "Atonement in the Book of Leviticus", *Inter.* 52 (1998), pp. 5–15.
- Heger, P. *The Development of Incense Cult in Israel* (BZAW 245; Berlin, New-York, 1997).
- *The Three Biblical Altar Laws: Developments in the Sacrificial Cult in Practice and Theology; Political and Economic Background* (BZAW 279; Berlin, New York, 1999).
- Heider, G.C. *The Cult of Molek: A Reassessment* (JSOT.S 43; Sheffield, 1985).
- Die Heilige Schrift Altes und Neues Testaments. t. 1* (Berleburg, 1726).
- Helck, W. "Opfertier", *LA* IV (1982), pp. 594–6.
- Heller, J. "Die Symbolik des Fettes im Alten Testament", *VT* 20 (1970), pp. 106–8.
- Hendel, R.S. "Sacrifice as a Cultural System. The Ritual Symbolism of Exodus 24,3–8", *ZA* 101 (1989), pp. 366–90.

- Henning-Hess, H. "Bemerkungen zum ASCHAM-Begriff in Jes 53,10", *ZAW* 109 (1997), pp. 618–26.
- Henninger, J. *Les fêtes de printemps chez les sémites et la pâque israélite* (Paris, 1975).
- Hermisson, H.-J. *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur "Spiritualisierung" der Kultbegriffe im Alten Testament* (WMANT 19; Neukirchen-Vluyn, 1965).
- Herner, S. *Vegetabilisches Erstlingsopfer im Pentateuch* (Lund, 1918).
- Herr, B. "Hat das Alte Testament als Quelle der Geschichte Israels ausgedient? Die Probe auf das Exempel 2 Reg. xii 5–17\*", *VT* 51 (2001), pp. 42–54.
- Herrmann, W. "Götterspeise und Göttertrank in Ugarit und Israel", *ZAW* 72 (1960), pp. 205–16.
- Hiller, Ph.Fr. *Neues System aller Vorbilder Jesu Christi* (Stuttgart, 1758).
- Hoftijzer, J. "Das sogenannte Feueropfer", in B. Hartmann, e.a. (ed.), *Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner* (SVT 16; Leiden, 1967), pp. 114–34.
- Houston, W. *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law* (JSOT.S 140; Sheffield, 1993).
- Houtman, C. "On the Function of the Holy Incense (Exodus xxx 34–8) and the Sacred Anointing Oil (Exodus xxx 22–33)", *VT* 42 (1992), pp. 458–65.
- Hubert, H., Mauss, M. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Mélanges d'histoire des religions* (Paris, 1929<sup>2</sup>).
- Hulse, E.V. "The Nature of Biblical 'Leprosy' and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible", *PEQ* 107 (1975), pp. 87–105.
- Hultgard, A. "The Burnt-Offering in Early Jewish Religion: Sources, Practices and Purpose", in Linders, Nordquist (1987), pp. 83–91.
- Hurvitz, A. "The Evidence of Language in Dating the Priestly Code. A Linguistic Study in Technical Idioms and Terminology", *RB* 81 (1974), pp. 24–56.
- *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem* (CRB 20; 1982).
- "Once Again: The Linguistic Profile of the Priestly Material in the Pentateuch and its Historical Age. A Response to J. Blenkinsopp", *ZAW* 112 (2000), pp. 180–91.
- Husser, J.-M. "À propos du festin «marziḥu» à Ugarit. Abus et impasse du comparatisme historique", in Boespflug, Dunand (1997), pp. 157–73.
- Jackson, B.S. *Theft in Early Jewish Law* (Oxford, 1972).
- Jacob, B. *Das Buch Exodus* (Stuttgart, 1997).
- Jacob, E. *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel, 1955).
- Jahn, J. *Biblische Archäologie. t. 3* (Wien, 1805).
- Janowski, B. "Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen Š<sup>c</sup>lamîm-Opfers", *UF* 12 (1980), pp. 231–59.
- *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 55; Neukirchen-Vluyn, 1982 et 2000<sup>2</sup>).
- "«Ich will in eurer Mitte wohnen». Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie", *JBTh* 2 (1987), pp. 165–93.
- , Neumann-Gorsolke U., Gleßner, U. (ed.), *Gefährten und Feinde des Menschen: Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel* (Neukirchen-Vluyn, 1993).
- , Wilhelm, G. "Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f.", in B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (ed.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium Hamburg 17.–21. März 1990* (OBO 129; Freiburg, Göttingen, 1993), pp. 109–69.
- *Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff* (SBS 165; Stuttgart, 1997).
- "Handauflegung. II. Altes Testament", *RGG*<sup>4</sup> 3, 2000, col. 1408–9.

- , Welker, M. *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1454; Frankfurt a.M., 2000).
- “Das Dankopfer. Theologische und kultgeschichtliche Aspekte”, in Grappe (2004), pp. 51–68.
- Japhet, S. *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought* (BEAT 9; Frankfurt a. M., 1989).
- Jenni, E. *Die hebräischen Präpositionen. Bd. 1: Die Präposition Beth* (Stuttgart, Berlin, Köln, 1992).
- Jenson, Ph.P. *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOT.S 106; Sheffield, 1992).
- “The Levitical Sacrificial System”, in Beckwith, Selman (1995), pp. 25–40.
- Joosten, J. *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26* (SVT 67; Leiden, 1996).
- Jürgens, B. *Heiligkeit und Versöhnung: Levitikus 16 in seinem literarischen Kontext* (Herders biblische Studien 28; Freiburg i. Br. 2001).
- Kaiser, O. “Kult und Kultkritik im Alten Testament”, in M. Dietrich, I. Kottsieper (ed.), “Und Mose schrieb dieses Lied auf”. *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres* (AOAT 250; Münster, 1998), pp. 401–26.
- Kapelrud, A.S. “*kālil*”, *ThWAT* IV, 1984, col. 193–5.
- Kasher, R. “Anthropomorphism, Holiness and Cult: A New Look at Ezekiel 40–48”, *ZA* 110 (1998), pp. 192–208.
- Keel, O., Uehlinger, Chr. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134; Freiburg i. Br. 2001<sup>5</sup>).
- Kellermann, D. “Bemerkungen zum Sündopfergesetz in Num. 15,22ff.”, in H. Gese, H.P. Rüger (ed.), *Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag* (AOAT 18; Neukirchen-Vluyn, 1973), pp. 107–13.
- “*‘āšām*”, *ThWAT* I, 1973, col. 463–71.
- “*maššāk*”, *ThWAT* IV, 1984, col. 1074–81.
- “*‘olāh/‘olāh*”, *ThWAT* VI, 1989, col. 105–24.
- Kiuchi, N. *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function* (JSOT.S 56; Sheffield, 1987).
- *A Study of Ḥāṭā’ and Ḥāṭā’t in Leviticus 4–5* (FAT 2. Reihe, 2; Tübingen, 2003).
- Klawans, J. “Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel”, *HthR* 94 (2001), pp. 133–55.
- Kleinig, J.W. *The Lord’s Song. The Basis, Function and Significance of Choral Music in Chronicles* (JSOT.S 156; Sheffield, 1993).
- Klingbeil, G.A. “Ritual Space in the Ordination Ritual of Leviticus 8”, *JNWSL* 21 (1995), pp. 59–82.
- “The Syntactic Structure of the Ritual of Ordination (Lev 8)”, *Bib.* 77 (1996), pp. 509–19.
- “Ritual Time in Leviticus 8 with Special Reference to the Seven Day Period in the Old Testament”, *ZA* 109 (1997), pp. 500–13.
- *A Comparative Study of the Ritual of Ordination as Found in Leviticus 8 and Emar 369: Ritual Times, Space, Objects and Action* (Lewiston, 1998).
- Knierim, R. *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament* (Gütersloh, 1965).
- *Text and Concept in Leviticus 1:1–9. A Case in Exegetical Method* (FAT 2; Tübingen, 1992).
- Knobel, A. *Die Bücher Exodus und Leviticus erklärt* (Leipzig, 1857).
- Knohl, I. “The Priestly Torah Versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals”, *HUCA* 58 (1987), pp. 65–117.
- “The Sin Offering Law in the ‘Holiness School’ (Numbers 15.22–31)”, in Anderson, Olyan (1991), pp. 192–203.



- Koch, K., "hāṭā", *ThWAT* II, 1977, col. 857–70.
- "Alttestamentliche und altorientalische Rituale", in E. Blum, Chr. Macholz, E.W. Stegemann (ed.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn, 1990), pp. 75–85.
- Koenen, K. "«... denn wie der Mensch jedes Tier nennt, so soll es heißen» (Gen 2,19). Zur Bezeichnung von Rindern im AT", *Bib.* 75 (1994), pp. 539–46.
- Konkel, M. *Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48)* (BBB 129; Berlin, Wien, 2001).
- Kornfeld, W. *Levitikus* (NEB 6; Würzburg, 1983).
- Kronholm, T. "rwḥ", *ThWAT* VII, 1993, col. 382–5.
- Kügler, J. (ed.), *Die Macht der Nase: zur religiösen Bedeutung des Duftes; Religionsgeschichte—Bibel—Liturgie* (SBS 187; Stuttgart, 2000).
- Kurtz, J.H. *Das mosaische Opfer. Ein Beitrag zur Symbolik des Mosaischen Cultus* (Mitau, 1842).
- *Der Alttestamentliche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung* (Mitau, 1862).
- Kutsch, E. "Das sog. «Bundesblut» in Ex. XXIV 8 und Sach. IX 11", *VT* 23 (1973), pp. 25–30.
- Labrique, F. "«Transpercer l'âne» à Edfou", in Quaegebeur (1993), col. 175–89.
- Lafont, B. "Sacrifices et rituels à Mari et dans la Bible", *RA* 93 (1999), pp. 57–77.
- Lambert, W.G. "Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia", in Quaegebeur (1993), pp. 191–201.
- Lang, B. "kip̄poer", *ThWAT* IV, 1984, col. 303–18.
- Lange, A. "Gebotsobservanz statt Opferkult. Zur Kultpolemik in Jer. 7,1–8,3", in Ego, Lange, Pilhofer (1999), pp. 19–35.
- Lawson, E.T. "Ritual as Language", *Religion* 6 (1976), pp. 123–39.
- Leach, E. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology* (Cambridge, 1976).
- Le Déaut, R. *Targum du Pentateuque. t. 2* (SC 256; Paris, 1979).
- Lemaire, A. *Inscriptions hébraïques. t. 1. Les ostraca* (LAPO 9; Paris, 1977).
- Lemardelé, C. "Le sacrifice de purification: un sacrifice ambigu?", *VT* 52 (2002), pp. 284–9.
- "Une solution pour le 'āšām du lépreux", *VT* 54 (2004), pp. 208–15.
- van Leeuwen, J.H. "The Meaning of *tup̄n* in Lev 6, 14", *ZA* 100 (1988), pp. 268–9.
- Levine, B.A. The "The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch", *JAOS* 85 (1965), pp. 307–18.
- *In the Presence of the Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (SJLA 5; Leiden, 1974).
- Linders, T., Nordquist, G. (ed.), *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985* (Acta Universitatis Upsaliensis. BOREAS. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 15; Uppsala, 1987).
- Lipinski, E. (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978* (OLA 5 et 6; Leuven, 1979).
- Lohfink, N. "Opfer und Säkularisierung im Deuteronomium", in Schenker (1992), pp. 15–43.
- Loisy, A. "Le mythe du Christ", *RHLR* 1 (1910), pp. 401–35.
- *Essai historique sur le sacrifice* (Paris, 1920).
- Loretz, O. *Leberschau, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel. Leberschau und Jahvestatue in Psalm 27. Leberschau in Psalm 74* (Ugaritisch-Biblische Literatur 3; Altenberge, 1985), pp. 40–57.
- "Der hebräische Opferterminus *kl̄l* 'Ganzopfer'", *UF* 7 (1975), pp. 569–70.
- Loss, N.M. "La partecipazione dei laici al rito dell' olocausto sec. Lv. 1,3–13", *Sal.* 23 (1961), pp. 353–62.

- “«Oblazione quotidiana» oppure «oblazione stabile»? (Lev. 6,13)”, *RivBib* 16 (1968), pp. 409–29.
- Luciani, D. “Amour de Dieu et service des pauvres en Lv. 23,9–22”, *Sciences et Esprit* 55 (2003), pp. 35–45.
- Lundius, J. *Die alten jüdischen Heiligtümer, Gottesdienste und Gewohnheiten* (Hamburg, 1738<sup>3</sup>).
- Mader, E. *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte* (Freiburg i. Br., 1909).
- Magonet, J. “‘But if it is a girl, she is unclean for twice seven days . . .’. The Riddle of Leviticus 12.5”, in Sawyer (1996), pp. 144–52.
- Maier, J. *The Temple Scroll* (JSOT.S 34; Sheffield, 1985).
- Marx, A. “Sacrifice de réparation et rites de levée de sanction”, *ZAW* 100 (1988), pp. 183–98.
- “Sacrifice pour les péchés ou rite de passage? Quelques réflexions sur la fonction du *hattā’l*”, *RB* 96 (1989), pp. 27–48.
- “Familiarité et transcendence. La fonction du sacrifice d’après l’Ancien Testament”, in Schenker (1992), pp. 1–14.
- *Les offrandes végétales dans l’Ancien Testament. Du tribut d’hommage au repas eschatologique* (SVT 57; Leiden, 1994).
- “La place du sacrifice dans l’ancien Israël”, in J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume: Cambridge 1995* (SVT 66; Leiden, 1997), pp. 203–17.
- “L’épreuve des sacrifices (Gn. 4, 1–16)”, *Le Monde de la Bible* 105 (juillet-août 1997), pp. 12–6.
- “Mais pourquoi donc Élie a-t-il tué les prophètes de Baal (1 Rois 18, 40)?”, *RHPPh* 78 (1998), pp. 15–32.
- “L’impureté selon P. Une lecture théologique”, *Bib.* 82 (2001), pp. 363–84.
- “Sens et fonction de Gen. xxii 14”, *VT* 51 (2001), pp. 197–205.
- “The Theology of the Sacrifice according to Leviticus 1–7”, in R. Rendtorff, R. Kugler (ed.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (SVT 93; 2003), pp. 103–20.
- “Le Dieu qui invite au festin. À propos de quelques métaphores sacrificielles de l’Ancien Testament” in Grappe (2004), pp. 35–50.
- “Les fêtes du Vin nouveau et de l’Huile fraîche dans le Rouleau du Temple. Fêtes des prémices ou anticipations du repas eschatologique?” (à paraître dans Chr. Grappe, J.-Cl. Ingelaere, éd., *Le Temps et les temps*, JSJ.S; Leiden).
- “Pourquoi sacrifie-t-on? Sur les traces d’un mythe fondateur” (à paraître en 2005 dans les Mélanges Adrian Schenker).
- McCarthy, J. “The Symbolism of Blood and Sacrifice”, *JBL* 88 (1969), pp. 166–76.
- “Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice”, *JBL* 92 (1973), pp. 205–10.
- Médebielle, A. *L’expiation dans l’Ancien et le Nouveau Testament. t. 1* (Rome, 1924).
- Metzinger, A. *Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer mit besonderer Berücksichtigung von Lev 17,11* (Rom, 1940).
- Meyers, C. “An Ethnoarchaeological Analysis of Hannah’s Sacrifice”, in Wright, Freedman, Hurwitz (1995), pp. 77–91.
- Meyers, C.L. “From Household to House of Yahweh: Women’s Religious Culture in Ancient Israel”, in A. Lemaire (ed.), *Congress Volume: Basel 2001* (SVT 92; Leiden, 2002), pp. 277–303.
- O’Connor, M. *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (Winona Lake, 1983).
- Michaelis, J.D. *Entwurf der typischen Gottesgelartheit* (Göttingen, 1753).
- Milgrom, J. “The Cultic מִזְבֵּחַ and Its Influence in Psalms and Job”, *JQR* 58 (1967), pp. 115–25 (= Milgrom, 1983, pp. 122–32).



- “A Prolegomenon to Lev. 17:11”, *JBL* 90 (1971), pp. 149–56 (= Milgrom, 1983, pp. 96–103).
- “Sin-offering or Purification-offering?”, *VT* 21 (1971), pp. 237–9 (= Milgrom, 1983, pp. 67–9).
- “The Compass of Biblical Sancta”, *JQR* 65 (1974–75), pp. 205–16.
- *Cult and Conscience. The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance* (SJLA 18; Leiden, 1976).
- “The Concept of *Ma'al* in the Bible and the Ancient Near East”, *JAOs* 96 (1976), pp. 236–47 (= abrégé de Milgrom, 1976, pp. 16–35).
- “Israel’s Sanctuary: The Priestly «Picture of Dorian Gray»”, *RB* 83 (1976), pp. 390–9 (= Milgrom, 1983, pp. 75–84).
- “Two Kinds of *Ḥaṭṭā’t*”, *VT* 26 (1976), pp. 333–7 (= Milgrom, 1983, pp. 70–4).
- “Sancta Contagion and Altar/City Asylum”, in J.A. Emerton (ed.), *Congress volume. Vienna 1980* (SVT 32; Leiden, 1981), pp. 278–310.
- *Studies in Cultic Theology and Terminology* (SJLA 36; Leiden, 1983).
- “The Graduated *Ḥaṭṭā’t* of Leviticus 5:1–13”, *JAOs* 103 (1983), pp. 249–54.
- “The Two Pericopes on the Purification Offering”, in Meyers, O’Connor (1983), pp. 211–5.
- “The Chieftains’ Gifts: Numbers, Chapter 7”, *HAR* 9 (1985), pp. 221–5.
- “Hezekiah’s Sacrifices at the Dedication Services of the Purified Temple (2 Chr. 29:21–24)”, in A. Kort, S. Morschauer (ed.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iyry* (Winona Lake, 1985), pp. 159–61.
- “The *Modus Operandi* of the *Ḥaṭṭā’t*: A Rejoinder”, *JBL* 109 (1990), pp. 111–3.
- *Leviticus* (AncB 3; New York, 1991 ss.).
- “The Consecration of the Priests. A Literary Comparison of Leviticus 8 and Exodus 29”, in D.R. Daniels, U. Gleßmer, M. Rösel (ed.), *Ernten, was man sät: Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn, 1991), pp. 273–86.
- “The *Ḥaṭṭā’t*: A Rite of Passage?”, *RB* 98 (1991), pp. 120–4.
- “Further on the Expiatory Sacrifices”, *JBL* 115 (1996), pp. 511–4.
- “Were the Firstborn Sacrificed to YHWH? To Molek? Popular Practice or Divine Demand?”, in A.I. Baumgarten (ed.), *Sacrifice in Religious Experience* (Numen. Studies in the History of Religions 93; Leiden, 2002), pp. 49–55.
- Miller, P.D., “Prayer and Sacrifice in Ugarit and Israel”, in W. Claassers (ed.), *Text and Context: Old Testament and Semitic Studies for F.C. Fensham* (JSOT.S 48; Sheffield, 1988), pp. 139–55.
- de Moor, J.C., Sanders, P. “An Ugaritic Expiation Ritual and its Old Testament Parallels”, *UF* 23 (1991), pp. 283–300.
- Moore, M.S. “Role Pre-Emption in the Israelite Priesthood”, *VT* 46 (1996), pp. 316–29.
- Moraldi, L. *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell’ambiente biblico e nell’antico testamento* (AnBib 5; Roma, 1956).
- “Expiation”, *Dictionnaire de Spiritualité* IV, 1960, col. 2026–45.
- Müller, H.-P. “Genesis 22 und das *mlk*-Opfer—Erinnerung an einen religionsgeschichtlichen Tatbestand”, *BZ* 41 (1997), pp. 237–46.
- Münderlein, G. “*heloeb*”, *ThWAT* II, 1977, col. 951–8.
- Myers, J.M. *II Chronicles* (AncB 13; Garden City, 1965).
- Na’aman, N. “«The-house-of-no-shade shall take away its tax from you» (Micah i 11)”, *VT* 45 (1995), pp. 516–27.
- Neumann, W. “Die Opfer des alten Bundes. Eine biblisch-theologische Skizze”, *Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben* 3 (1852), pp.

- 234–56, 259–60; 4 (1853), pp. 315–9, 327–35, 339–43, 351–5; 8 (1857), pp. 287–90, 292–8, 302–6.
- Neusch, M. (éd.), *Le sacrifice dans les religions* (Sciences théologiques et religieuses 3; Paris, 1994).
- Nicholson, E.W. “The Covenant Ritual in Exodus xxiv 3–8”, *VT* 32 (1982), pp. 74–86.
- Nielsen, K. *Incense in Ancient Israel* (SVT 38; Leiden, 1986).
- Nikiprowetsky, V. “La spiritualisation des sacrifices et le culte sacrificiel au temple de Jérusalem, chez Philon d’Alexandrie”, *Semitica* 17 (1967), pp. 97–116.
- Noth, M. *Das dritte Buch Mose. Leviticus* (ATD 6; Göttingen, 1962).
- O’Kennedy, D.F. “‘And it shall be forgiven him/them’: The Concept of Forgiveness in the Pentateuch”, *OTE* 12 (1999), pp. 94–113.
- Olyan, S.M. “Why an Altar of Unfinished Stones? Some Thoughts on Ex 20,25 and Dtn 27,5–6”, *ZA W* 108 (1996), pp. 161–71.
- Otto, M. “Sacrifice and Sacred Meals in Ancient Israel”, in Linders, Nordquist (1987), pp. 133–6.
- Péter, R. “פֶּרֶךְ וְשֵׁרָה, note de lexicographie hébraïque”, *VT* 25 (1975), pp. 486–96.
- “L’imposition des mains dans l’Ancien Testament”, *VT* 27 (1977), pp. 48–55.
- Péter-Contesse, R. “Quels animaux Israël offrait-il en sacrifice? Etude de lexicographie hébraïque”, in Schenker (1992), pp. 67–77.
- *Lévitique 1–16. Un commentaire* (CAT 3; Genève, 1993).
- Petersen, D.L. “Covenant Ritual: A Traditio-Historical Perspective”, *BR* 22 (1977), pp. 7–18, 35–7.
- Phillips, A.C.J. “The Undetectable Offender and the Priestly Legislators”, *JThS* 36 (1985), pp. 146–50.
- Philonenko, M. “Culte sacrificiel et «offrande des lèvres» dans le judaïsme essénien”, in H. Goetschel (éd.), *Prière, mystique et judaïsme: Colloque de Strasbourg, 10–11 septembre 1984* (Paris, 1987), pp. 9–19.
- Preuss, H.D. “bō”, *ThWAT* I, 1973, col. 536–68.
- Quack, J. “Opfer. II. B Ägypten”, *Der Neue Pauly* VIII (2000), col. 1235–6.
- Quaegebeur J. (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East = Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991* (OLA 55; Leuven, 1993).
- Quesnel, M., Blanchard, Y.M., Tassin, C. *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l’Antiquité. Mélanges offerts au Professeur Charles Perrot* (LeDiv 178; Paris, 1999).
- von Rad, G. *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes* (Stuttgart, 1930).
- Rainey, A.F. “The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts”, *Bib.* 51 (1970), pp. 485–98.
- Rast, W.E. “Cakes for the Queen of Heaven”, in A.L. Merrill, T.W. Overholt (ed.), *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J.C. Rylaarsdam* (Pittsburgh, 1977), pp. 167–80.
- Ratner, R. “Three Bulls or One?: A Reappraisal of 1 Samuel 1,24”, *Bib.* 68 (1987), pp. 98–102.
- Rendtorff, R. “Genesis 8, 21 und die Urgeschichte des Jahwisten”, *KeDo* 7 (1961), pp. 69–78.
- *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (WMANT 24; Neukirchen-Vluyn, 1967).
- *Leviticus* (BK.AT 3; Neukirchen-Vluyn, 1985 ss.).
- “Another Prolegomenon to Leviticus 17:11”, in Wright, Freedman, Hurvitz (1995), pp. 23–8.
- “Priesterliche Opfertora in jüdischer Auslegung”, in Janowski, Welker (2000), pp. 178–90.
- Kugler, R. (ed.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (SVT 93, FIOTL 3; Leiden, 2002).

- Riede, P. "Glossar der hebräischen und aramäischen Tiernamen/Tierbezeichnungen" in Janowski, Neumann-Gorsolke, Gleßner (1993), pp. 361–76.
- "Tiernamen", *NBL* III (Düsseldorf, Zürich, 2001), col. 873–4 et liste A–H.
- Rigby, P., "A Structural Analysis of Israelite Sacrifice and Its Other Institutions", *Eglise et théologie* 11 (1980), pp. 299–351.
- Ritchie, I.D. "The Nose Knows: Bodily Knowing in Isaiah 11.3", *JSOT* 87 (2000), pp. 59–73.
- Rivière, C. "Approches comparatives du sacrifice", in Boespflug, Dunand (1997), pp. 279–89.
- Rodriguez, A.M. "Leviticus 16: Its Literary Structure", *Andrews Univ. Seminary Studies* 34 (1996), pp. 269–86.
- Rogerson, J.W. "Sacrifice in the Old Testament: Problems of Method and Approach", in Bourdillon, Fortes (1980), pp. 45–59.
- Rost, L. "Zu den Festopfertvorschriften von Numeri 28 und 29", *ThLZ* 83 (1958), col. 329–34.
- "Erwägungen zum israelitischen Brandopfer", in J. Hempel, L. Rost (ed.), *Von Ugarit nach Qumran. Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung* (BZAW 77; Berlin, 1961), pp. 177–83 (= *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965, pp. 112–9).
- *Studien zum Opfer im Alten Israel* (BWANT 113; Stuttgart, 1981).
- Rudman, D. "The Second Bull in Judges 6:25–28", *JNWSL* 26/1 (2000), pp. 97–103.
- Rudolph, W. *Chronikbücher* (HAT 21; Tübingen, 1955).
- Rüger, H.P. "«Dann entfernt er seinen Kropf samt dessen Federn». Zur Auslegungsgeschichte von Lev. 1,16", in H. Gese, H.P. Rüger (ed.), *Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag* (AOAT 18; Neukirchen-Vluyn, 1973), pp. 163–72.
- Rupprecht, K. "Quisquilien zu der Wendung מלא את יד פלוני (jemanden die Hand füllen) und zum Terminus מלאים (Füllung)" in K. Rupprecht (ed.), *הנדרטורף (Sefer Rendtorff). Festschrift zum 50. Geburtstag von Rolf Rendtorff* (DBAT.B 1; Dielheim, 1975), pp. 73–93.
- Ruwe, A. "Heiligkeitgesetz" und "Priesterschrift". *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1–26,2* (FAT 26; Tübingen, 1999).
- Sabourin, L. "Nefesh, sang et expiation (Lv. 17,11.14)", *Sciences Ecclésiastiques* 18 (1966), pp. 25–45.
- Sansom, M.C. "Laying On of Hands in the Old Testament", *ET* 94 (1982/3), pp. 323–6.
- Sawyer, J.F.A. (ed.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas* (JSOT.S 227; Sheffield, 1996).
- Schaper, J. "The Jerusalem Temple as an Instrument of the Achaemenid Fiscal Administration", *VT* 45 (1995), pp. 528–39.
- "The Temple Treasury Committee in the Times of Nehemiah and Ezra", *VT* 47 (1997), pp. 200–6.
- Scheid, J., Svenbro, J. "Le comparatisme, point de départ ou point d'arrivée?", in Boespflug, Dunand (1997), pp. 295–308.
- Schenker, A. *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sam. 24* (OBO 42; Freiburg, Göttingen, 1982).
- "Körper et expiation", *Bib.* 63 (1982), pp. 32–4 (= Schenker, 1991, pp. 120–34).
- "Das Zeichen des Blutes und die Gewißheit der Vergebung im Alten Testament. Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev. 17.10–12", *MThZ* 34 (1983), pp. 195–213 (= Schenker, 1991, pp. 167–85).
- "Der Unterschied zwischen Sündopfer *Chatat* und Schuldopfer *Ascham* im Licht von Lv. 5,17–19 und 5,1–6", in C. Breckelmans, J. Lust (ed.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (BETHL 94; Leuven, 1990), pp. 115–23 (= Schenker, 2000, pp. 104–12).

- *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien* (OBO 103; Freiburg, Göttingen, 1991).
- (éd.) *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament* (FAT 3; Tübingen, 1992).
- “Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham”, in Schenker (1992), pp. 45–66.
- “Interprétations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice *ḥaṭṭāt*”, *Bib.* 75 (1994), pp. 59–70.
- “Les sacrifices d’alliance, Ex. XXIV,3–8, dans leur portée narrative et religieuse. Contribution à l’étude de la *berūt* dans l’Ancien Testament”, *RB* 101 (1994), pp. 481–94 (= Schenker, 2000, pp. 77–89).
- “Les sacrifices dans la Bible”, *Revue de l’Institut catholique de Paris* 50 (1994), pp. 89–105 (= Schenker, 2000, pp. 7–21).
- “Keine Versöhnung ohne Anerkennung der Haftung für verursachten Schaden: Die Rolle von Haftung und Intentionalität in den Opfern *ḥaṭṭāt* und *’āšām* (Lev. 4–5)”, *ŽABR* 3 (1997), pp. 164–73 (= Schenker, 2000, pp. 113–22).
- “Once Again, the Expiatory Sacrifices”, *JBL* 116 (1997), pp. 697–9.
- “Welche Verfehlungen und welche Opfer in Lev. 5,1–6?”, in Fabry, Jüngling (1999), pp. 249–61.
- *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172; Freiburg, Göttingen, 2000).
- *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtslieder* (SBS 190; Stuttgart, 2001).
- “Die Stiftungserzählung des Brandopfers. Wie versteht Gen. 8:20–21 das Brandopfer?”, in *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (SBAB 36; Stuttgart, 2003) pp. 143–54.
- Schiffman, L.H. “The Sacrificial System of the Temple Scroll and the Book of Jubilees”, in K.H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature 1985. Seminar Papers* 24 (Atlanta, 1985), pp. 217–33.
- Schmid, R. *Das Bundesopfer in Israel. Wesen, Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Schelamim* (SANT 9; München, 1964).
- “Opfer mit Jubel. Die *zibhē t’rū’ā* von Ps. 27, 6”, *ThZ* 35 (1979), pp. 48–54.
- Schmidt, F. *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qomrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien* (Paris, 1994).
- Schmitt, E. *Das Essen in der Bibel: literaturethnologische Aspekte des Alltäglichen* (Studien zur Kulturanthropologie 2; Münster, Hamburg, 1994).
- Schwartz, B.J. “A Literary Study of the Slave-girl Pericope—Leviticus 19:20–22”, in S. Japhet (ed.), *Studies in the Bible* (Scripta Hierosolymitana 31; Jerusalem 1986), pp. 241–55.
- “The Prohibitions Concerning the ‘Eating’ of Blood in Leviticus 17”, in Anderson, Olyan (1991), pp. 34–66.
- “The Bearing of Sin in the Priestly Literature”, in Wright, Freedman, Hurwitz (1995), pp. 3–21.
- “‘Profane’ Slaughter and the Integrity of the Priestly Code”, *HUCA* 67 (1996), pp. 15–42.
- Seidl, T. “*šāgāh/šāgag*”, *ThWAT* VII, 1993, col. 1058–65.
- “*teruma*—die Priesterhebe? Ein angeblicher Kultterminus—syntaktisch und semantisch untersucht”, *BN* 79 (1995), pp. 30–6.
- “*š’lāmūm*”, *ThWAT* VIII, 1995, col. 101–11.
- Seow C.L. “The Syro-Palestinian Context of Solomon’s Dream”, *HThR* 77 (1984), pp. 141–52.
- Seybold, K. “Reverenz und Gebet. Erwägungen zu der Wendung *hillā panīm*”, *ŽAW* 88 (1976), pp. 2–16.
- Smend, R. “Essen und Trinken—ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments”, in H. Donner, R. Hanhart, R. Smend (ed.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag* (Göttingen, 1977), pp. 446–59.

- Snaith, N.H. "Sacrifices in the Old Testament", *VT* 7 (1957), pp. 308–17.
- "The Sin-Offering and the Guilt-Offering", *VT* 15 (1965), pp. 73–80.
- "Jeremiah xxxiii 18", *VT* 21 (1971), pp. 620–2.
- "The Verbs *zābah* and *šahaf*", *VT* 25 (1975), pp. 242–6.
- Snijders, L.A. "*māle*", *ThWAT* IV (1984), col. 876–86.
- Soler, J. "Sémiotique de la nourriture dans la Bible", *Annales* 28 (1973), pp. 943–55.
- Spieckermann, H. "Konzeption und Vorgeschichte des Stellvertretungsgedankens im Alten Testament", in J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume: Cambridge 1995* (SVT 66; Leiden, 1997), pp. 281–95.
- Stager, L.E. "The Finest Olive Oil in Samaria", *JSS* 28 (1983), pp. 241–5.
- Stegemann, W. "Zur Metaphorik des Opfers", in Janowski, Welker (2000), pp. 191–216.
- Steinmueller, J.E. "Sacrificial Blood in the Bible", *Bib.* 40 (1959), pp. 556–67.
- Stolz, F. *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK 9; Zürich, 1981).
- Strobel, A. "Das jerusalemische Sündenbock-Ritual. Topographische und landeskundliche Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte von Lev. 16, 10.21f.", *ZDPV* 103 (1987), pp. 141–63.
- Swanson, D.D. *The Temple Scroll and the Bible. The Methodology of 11 QT* (StTDJ 14; Leiden, 1995).
- Sykes, A. *Versuch über die Natur, Absicht und den Ursprung der Opfer* (traduit de l'anglais, Halle, 1778).
- Talmon, S. "The 'Comparative Method' in Biblical Interpretation—Principles and Problems", in *Congress Volume. Göttingen, 1977* (SVT 29; Leiden, 1978), pp. 320–56.
- de Tarragon, J.-M. *Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques* (CRB 19; Paris, 1980).
- Tassin, C. "L'apostolat, un «sacrifice»? Judaïsme et métaphore paulinienne", in Neusch (1994), pp. 85–116.
- Thompson, P.E.S. "The Anatomy of Sacrifice. A Preliminary Investigation", in M.E. Glasswell, E.W. Fasholé-Luke (ed.), *New Testament Christianity for Africa and the World. Essays in Honour of Harry Sawyerr* (London, 1974), pp. 19–35.
- Thompson, R.J. *Penitence and Sacrifice in Early Israel outside the Levitical Law. An Examination of the Fellowship Theory of Early Israelite Sacrifice* (Leiden, 1963).
- Toeg, A. "A Halakhic Midrash in Num. xv: 22–31", *Tarbiz* 43 (1973–74), pp. 1–20 (résumé anglais pp. I–II).
- Tosato, A. "La colpa di Saul (1 Sam. 15,22–23)", *Bib.* 59 (1978), pp. 251–9.
- Tuell, S.S. *The Law of the Temple in Ezekiel 40–48* (HSM 49; Atlanta, 1992).
- Urbach, E.E. *Les sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud* (Paris, 1996). Traduit de l'hébreu par M.J. Jolivet.
- Utzschneider, H. *Das Heiligtum und das Gesetz: Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex. 25–40; Lev. 8–9)* (OBO 77; Freiburg, Göttingen, 1988).
- "Vergebung im Ritual. Zur Deutung des *hatta't*-Rituals (Sündopfer) in Lev 4,1–5,13", in R. Riess (ed.), *Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbekennnis, Opfer und Versöhnung* (Theologische Akzente 1; Stuttgart, 1996), pp. 96–119, 250–5.
- van den Branden, A. "Lévitique 1–7 et le tarif de Marseille, CIS I. 165", *RSO* 40 (1965), pp. 107–30.
- van den Eynde, S. "Keeping God's Sabbath: *שַׁבָּת* and *כְּרִיתָה* (Exod 31,12–17)", in M. Vervenne (éd.), *Studies in the Book of Exodus* (BETHL 126; Leuven, 1996), pp. 501–11.
- VanderKam, J.C. "Festivals", *EncDSS* I, 2000, pp. 290–2.
- Van der Toorn, K. "La pureté rituelle au Proche-Orient ancien", *RHR* 206 (1989), pp. 339–56.
- *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (SHCANE 7; Leiden, 1996).

- "Ancestors and Anthroponyms: Kinship Terms as Theophoric Elements in Hebrew Names", *ŽAW* 108 (1996), pp. 1–11.
- Vatke, W. *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt. t. 1. Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt* (Berlin, 1835).
- Vattioni, F. (ed.), *Sangue e antropologia biblica* (Roma, 1981).
- de Vaux, R. *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (CRB 1; Paris, 1964).
- Vervenne, M. "«The Blood is the Life and the Life is the Blood». Blood as Symbol of Life and Death in Biblical Tradition (Gen. 9,4)", in Quaegebeur (1993), pp. 451–70.
- Vianès, L. "L'épaule comme part des lévites: le Rouleau du Temple et MI 2,3", *RB* 104 (1997), pp. 512–21.
- Vivian, A. *Rotolo del Tempio* (Testi del Vicino Oriente antico 6. Lettiratura giudaica 1; Brescia, 1990).
- Viviano, B.T. *Study as Worship. Aboth and the New Testament* (SJLA 26; Leiden, 1978).
- Vriezen, Th.C. "The Term *Hizza*: Lustration and Consecration", *OTS* 7 (1950), pp. 201–35.
- Volgger, D. "Das 'Schuldopfer' Ascham in Jes. 53,10 und die Interpretation des sogenannten vierten Gottesknechtliedes", *Bib.* 79 (1998), pp. 473–98.
- Volz, P. *Die biblischen Altertümer* (Stuttgart, 1914).
- Währen, M. *Brot und Gebäck im Leben und Glauben des Alten Orient. Vorderasien sechtes bis erstes Jahrtausend vor Christus* (Bern, 1967).
- Walkenhorst, K.H. *Der Sinai im liturgischen Verständnis der deuteronomistischen und priesterlichen Tradition* (BBB 33; Bonn, 1969).
- Wallis, G. "«Hand füllen». Einen Amtseid leisten lassen?", *Hénoch* 3 (1981), pp. 340–9.
- Warning, W. *Literary Artistry in Leviticus* (BIS 35; Leiden, 1999).
- Watts, J.W. "The Rhetoric of Ritual Instruction in Leviticus 1–7" in Rendtorff, Kugler (2003), pp. 79–100.
- Wehmeier, G. "Ih hinaufgehen", *THAT* II, 1976, col. 272–90.
- Weimar, P. "Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der Priesterschriftlichen Sinaigeschichte", *RB* 95 (1988), pp. 337–85.
- Weinfeld, M. "Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord. The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1–2:3", in A. Caquot, M. Delcor (éd.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (AOAT 212; Neukirchen-Vluyn, 1981), pp. 501–12.
- Wellhausen, J. *Geschichte Israels. t. 1* (Berlin, 1878).
- "Histoire du culte chez les Hébreux", *RHR* 1 (1880), pp. 57–82; 2 (1880), pp. 27–51, 170–96.
- Wenham, G.J. *The Book of Leviticus* (NIC.OT 3; Grand Rapids, 1979).
- "The Theology of Old Testament Sacrifice", in Beckwith, Selman (1995), pp. 75–87.
- Westbrook, R. *Studies in Biblical and Cuneiform Law* (CRB 26; Paris, 1988).
- Whitekettle, R. "Leviticus 12 and the Israelite Woman: Ritual Process, Liminality and the Womb", *ŽAW* 107 (1995), pp. 393–408.
- "Levitical Thought and the Female Reproductive Cycle: Wombs, Wellsprings, and the Primeval World", *VT* 46 (1996), pp. 376–91.
- Wilkinson, J. "Leprosy and Leviticus: The Problem of Description and Identification", *SJT* 30 (1977), pp. 153–69.
- Willi, T. *Juda—Jehud—Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit* (FAT 12; Tübingen, 1995).
- Willi-Plein, I. *Opfer und Kult im alttestamentliche Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse* (SBS 153; Stuttgart, 1993).
- "Opfer und Ritus im kultischen Lebenszusammenhang", in Janowski, Welker (2000), pp. 150–77.

- Wilms, F.E. "Blutige Opfer oder Opfer der Lippen. Eine Alternative der Theologie von Qumran", *ArL* 25 (1983), pp. 121–37.
- Wright, D.P. "The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and the Hittite Literature", *JAOS* 106 (1986), pp. 433–46.
- Milgrom, J., Fabry, H.-J. "sāmak", *ThWAT* V, 1986, col. 880–9.
- *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBL.DS 101; Atlanta, 1987).
- "Unclean and Clean", *ABD* VI (1992), pp. 729–41.
- Freedman, D.N., Hurvitz A. (ed.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (Winona Lake, 1995).
- Yadin, Y. *The Temple Scroll* (Jerusalem, 1983).
- Zatelli, I. "The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts", *VT* 48 (1998), pp. 254–63.
- Zevit, Z. "Philology, Archaeology, and a Terminus a Quo for P's *ḥattā't* Legislation", in Wright, Freedman, Hurvitz (1995), pp. 29–38.
- Zohar, N. "Repentance and Purification: The Significance and Semantics of חַטָּאת in the Pentateuch", *JBL* 107 (1988), pp. 608–18.
- Zwikel, W. *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer in Alten Testament* (OBO 97; Freiburg, Göttingen, 1990).
- "Die Altarbaunotizen im Alten Testament", *Bib.* 73 (1992), pp. 533–46.
- "Zur Frühgeschichte des Brandopfers in Israel", in W. Zwikel (ed.), *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag* (OBO 123; Freiburg, Göttingen, 1993), pp. 231–48.
- *Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas* (FAT 10; Tübingen, 1994).
- "'Opfer der Gerechtigkeit' (Dtn. xxxiii 19; Ps. iv 6, li 21)", *VT* 45 (1995), pp. 386–91.





## INDEX DES TEXTES

### 1. *Textes bibliques*

<i>Genèse</i>		xxii 10	91
i 1–ii 4a	30	xxii 13	18, 54, 58, 154
i 29–30	137, 220	xxiv 35	82
ii 3	165	xxv 34	80
iii 17	58 n. 9, 148	xxvi 14	82
iv 3–8	1	xxvi 25	95
iv 3	27, 28, 53, 58	xxvii 4	26, 50
iv 4–5	94 n. 7	xxvii 7	26, 50
iv 4	53, 56, 145, 202	xxvii 9	26, 50, 80
iv 5	27	xxvii 14	26, 50
vi 8	149	xxvii 17	80
vi 11	137	xxvii 28	84
vi 18	148 n. 9	xxvii 37	84
vii 2–3	53	xxviii 18	28
viii 20–22	1, 148	xxx 43	82
viii 20	18, 20, 53, 79, 94, 147, 148–9	xxxi 18	82
viii 21	33 n. 28	xxxii 54	23, 96, 97, 98, 146, 155
ix 1–3	137	xxxii 6	82
ix 4	113	xxxii 15–16	83
ix 8–17	166	xxxiii 20	96
ix 9	148 n. 9	xxxiv 23	82
xii 7	95	xxxiv 28–29	82
xii 8	96	xxxv 2	98
xii 16	83	xxxv 7	95
xiii 2	82	xxxv 9–15	30
xiii 18	95	xxxvi 6	82
xiv 8	219	xxxviii 17	83
xvii 9–14	166	xlvi 16	80
xviii 1–8	101	xlvi 10	82
xviii 6	80	xlvi 23	81
xviii 7–8	26, 50, 80	xlvi 1–4	150
xix 3	80	xlvi 1	23, 146
xx 14	83	xlvi 6	82
xxi 14	81		
xxi 27–30	83	<i>Exode</i>	
xxi 28–31	151	iii 2	96
xxii	17	iii 5–6	89
xxii 1–19	77, 91	iii 12	148
xxii 2	17, 18, 20, 145	iv 24–26	124
xxii 3	95	v 3	147
xxii 5	146, 150	viii 1	20
xxii 6	91, 95	viii 3	20
xxii 7	54, 95	x 9	54
xxii 8	54	x 25	18, 19, 24, 153
xxii 9	91, 95	x 26	54, 148
		xii 3–11	136

xii 3	57 n. 8	xxiii 17	145, 202
xii 6	163	xxiii 18	25, 28, 59, 92 n. 5,
xii 7	124		99, 100 n. 19,
xii 9	112, 115 n. 45		102
xii 12-13	124	xxiii 19	98, 100 n. 19, 145
xii 18-20	161		n. 5, 202
xii 21-22	135	xxiv 3-8	1, 152, 193
xii 21	136 n. 76	xxiv 4	94
xii 32	82	xxiv 5-8	146
xii 38	82	xxiv 5	18, 19, 23, 24, 25,
xiii 2	145, 188, 202		55, 57, 70
xiii 12-15	145	xxiv 6	94, 102, 123
xiii 12	57, 202	xxiv 8	94, 102, 123
xiii 13	78	xxiv 9-11	123, 152
xiii 15	23, 25, 57, 145, 155	xxiv 12-xxxi 18	169
xvi 1-12	171 n. 41	xxv 31-39	166
xvi 12	159, 163	xxv 29	132 n. 72
xvii 15	96	xxvii 20	159
xviii 12	18, 23, 96, 97, 99,	xxix 1-37	168-9
	146, 154	xxix 1	61, 62
xix 1	193	xxix 2	65 n. 16, 68
xix 3-4	95, 151	xxix 3	128
xix 9	95, 151	xxix 4-9	172
xix 10-15	171	xxix 9	168
xix 10	89, 184	xxix 10-18	172
xix 14	89, 184	xxix 10-14	61
xix 15	89	xxix 10	106, 107, 108
xix 16-19	171	xxix 11	107, 108
xix 16	96, 151	xxix 12	120
xix 18-19	151	xxix 13	126
xix 18	96	xxix 14	126
xix 19	196	xxix 15-18	62
xx 10	83	xxix 15	107, 108
xx 17	84	xxix 16	107, 108, 110, 111
xx 18-19	151	xxix 17	111, 112 n. 43
xx 18	96, 171, 196	xxix 18	111, 112
xx 22-26	2, 16, 49, 54, 91,	xxix 19-25	62
	95, 151	xxix 19-21	172
xx 24	17, 18, 19, 23-4,	xxix 19	107, 108
	25, 152, 153, 209	xxix 20	107, 108, 113, 116,
xxi 37-xxii 3	84, 189, 190		123
xxi 37	134	xxix 22-26	172
xxii 3	134	xxix 22-25	116
xxii 6-7	189, 190	xxix 22	37, 60 n. 12, 113
xxii 6	134	xxix 23-25	130
xxii 8-14	84	xxix 23	36, 68, 128
xxii 8	134, 189, 190	xxix 24	114
xxii 28-29	202	xxix 25	113, 129
xxii 28	77, 145	xxix 26	37, 114, 116
xxii 29	57, 60, 145	xxix 27	37, 114
xxiii 4-5	84	xxix 29	168
xxiii 12	83	xxix 31-34	172
xxiii 15	145, 202	xxix 31-32	114

xxix 31	37	xl 17-30	170
xxix 32-34	177	xl 17	170 n. 40
xxix 32	128, 130	xl 29	36, 39, 170 n. 40
xxix 33-34	177, 189	xl 34-38	170
xxix 33	168	xl 34	171 n. 41
xxix 34	37, 115, 130		
xxix 35	168		
xxix 36	61, 188	<i>Lévitique</i>	
xxix 38-42	157, 158, 169	i-vii	30-5, 105, 132, 143
xxix 38-39	62	i	32
xxix 39	159	i-iv	140 n. 87
xxix 40	67	i-iii	35
xxix 41	112, 159	i 1-2	31, 32
xxix 42-46	158-9	i 2	59, 106
xxix 42	159	i 3	60, 106, 107, 112
xxix 43-44	167, 169	i 4	34 n. 30, 107, 112, 140
xxix 46	206	i 5	107, 111, 123
xxx 7-8	160	i 6	111
xxx 9	39	i 7	111, 123
xxx 10	120 n. 52, 123	i 8	111
xxx 28	36	i 9	33, 111, 112
xxxi 9	36	i 10	60
xxxi 12-17	166-7	i 11	107, 108, 111
xxxii 5	94, 97	i 12	111
xxxii 6	18, 19, 25, 97, 98, 145-6, 153	i 13	33, 111, 112
		i 14-17	185 n. 63
xxxiv 15	23, 25, 96, 97, 98	i 15	111
xxxiv 19-20	202	i 16	111
xxxiv 19	57, 145	i 17	33, 111, 112
xxxiv 20	78, 145, 202	ii	32, 36, 68, 129
xxxiv 23-24	145	ii 1-2	38
xxxiv 23	202	ii 1	35, 65, 66
xxxiv 24	202	ii 2	33, 128, 129
xxxiv 25	23, 25, 28, 59, 92 n. 5, 102	ii 3	33, 35, 129
xxxiv 26	98, 145 n. 5, 202	ii 4	65
xxxv 16	36	ii 5-6	65
xxxv 25-26	83	ii 5	65
xxxvi 14	83	ii 7	65
xxxvi 19	83	ii 8	128
xxxvii 10-16	219	ii 9	33, 129
xxxvii 16	132 n. 72	ii 10	33, 35, 129
xxxviii 1	36	ii 11-12	68, 130
xxxix 1-31	167 n. 36	ii 11	33
xxxix 32	170 n. 40	ii 12	16, 52, 66, 129
xxxix 42	170 n. 40	ii 13	66
xxxix 43	170 n. 40	ii 14-15	65
xl	31, 170	ii 15-16	38
xl 6	36	ii 15	66, 111 n. 41
xl 10	36	ii 16	33, 129
xl 12-15	170	iii	32
xl 16-38	2	iii 1	59, 60, 106, 107
xl 17-33	167 n. 36	iii 2	107, 108, 113
		iii 3-4	113
		iii 3	33

- |           |                                     |             |                           |
|-----------|-------------------------------------|-------------|---------------------------|
| iii 4     | 113                                 | v 6         | 34, 60, 63, 64, 183       |
| iii 5     | 33, 113                             | v 7-10      | 183                       |
| iii 6     | 59, 60                              | v 7         | 64, 183                   |
| iii 7     | 60, 106, 107                        | v 8         | 34, 107                   |
| iii 8     | 107, 113                            | v 9         | 120                       |
| iii 9-10  | 113                                 | v 10        | 34, 183, 186 n. 68        |
| iii 9     | 33, 60 n. 12, 113                   | v 11-13     | 130, 183                  |
| iii 10    | 113                                 | v 11        | 68                        |
| iii 11    | 33, 113                             | v 12        | 33, 128, 129              |
| iii 12    | 60, 106, 107                        | v 13        | 34, 129, 140 n. 86, 183   |
| iii 13    | 107, 113                            | v 14-26     | 32, 118, 189              |
| iii 14-15 | 113                                 | v 14-15     | 33                        |
| iii 14    | 33                                  | v 15-16     | 190                       |
| iii 15    | 113                                 | v 15        | 60, 62, 119, 189, 190     |
| iii 16    | 33, 113                             | v 16        | 34, 119, 190              |
| iii 17    | 113                                 | v 17        | 189, 190 n. 82            |
| iv 1-v 13 | 32, 38                              | v 18        | 34, 60, 62, 107, 119, 190 |
| iv 2      | 32, 181, 182                        | v 20-26     | 190                       |
| iv 3      | 34, 60, 61, 182                     | v 21        | 190                       |
| iv 4      | 106, 107                            | v 24-25     | 190                       |
| iv 5-7    | 120                                 | v 24        | 119                       |
| iv 7      | 36                                  | v 25        | 60, 62, 107, 119          |
| iv 8-9    | 126                                 | v 25-26     | 119                       |
| iv 8      | 126                                 | v 26        | 34, 190                   |
| iv 9      | 126                                 | vi 2-vii 10 | 33, 35                    |
| iv 10     | 36, 113, 126                        | vi 1-2      | 32                        |
| iv 11     | 126                                 | vi 4        | 126                       |
| iv 12     | 126                                 | vi 5        | 37, 111, 113              |
| iv 13     | 181, 182                            | vi 7-11     | 65                        |
| iv 14     | 34, 62, 106, 107, 108,<br>182       | vi 7        | 128                       |
| iv 15     | 107, 108                            | vi 8        | 33, 38, 128, 129          |
| iv 16-18  | 120                                 | vi 9-10     | 129                       |
| iv 18     | 36                                  | vi 9        | 129                       |
| iv 19     | 126                                 | vi 10       | 33, 35, 118, 129, 130     |
| iv 20     | 34, 126, 140 n. 86, 183             | vi 11       | 33, 129                   |
| iv 21     | 55 n. 4, 126                        | vi 13-16    | 35, 36, 44                |
| iv 22     | 181, 182                            | vi 13-15    | 160                       |
| iv 23     | 60, 63, 106, 182                    | vi 13-14    | 72                        |
| iv 24     | 107, 108                            | vi 13       | 68, 69                    |
| iv 25     | 36, 120                             | vi 14       | 33, 69, 129               |
| iv 26     | 34, 126, 140 n. 86, 183             | vi 15       | 69, 129                   |
| iv 27     | 181, 182                            | vi 16       | 129                       |
| iv 28     | 60, 64, 106, 182                    | vi 18       | 35, 107, 108              |
| iv 29     | 36, 107, 108                        | vi 19       | 39, 127, 188              |
| iv 30     | 36, 120                             | vi 20       | 127                       |
| iv 31     | 33 n. 28, 34, 113, 126,<br>140, 183 | vi 21       | 127                       |
| iv 32     | 60, 63, 106, 182                    | vi 22       | 35, 127                   |
| iv 33     | 107, 108                            | vi 23       | 34, 123, 126, 127         |
| iv 34     | 34, 120                             | vii 1-7     | 107 n. 32, 118, 119       |
| iv 35     | 33, 34, 113, 126,<br>140 n. 86, 183 | vii 1       | 35, 118                   |
| v 1-4     | 182, 183                            | vii 2       | 107, 108, 118             |
|           |                                     | vii 3-5     | 118                       |
|           |                                     | vii 3       | 34, 60 n. 12              |
|           |                                     | vii 5       | 33 n. 28                  |

- |            |                         |            |                             |
|------------|-------------------------|------------|-----------------------------|
| vii 6      | 35, 118                 | viii 23    | 107, 108, 113               |
| vii 7      | 34, 118                 | viii 24    | 113, 123                    |
| vii 8–10   | 32                      | viii 25–29 | 172                         |
| vii 8      | 111 n. 39               | viii 25–28 | 116                         |
| vii 9–10   | 129                     | viii 25    | 60 n. 12, 113               |
| vii 9      | 36, 65                  | viii 26–28 | 130                         |
| vii 11–36  | 32                      | viii 26–27 | 114                         |
| vii 12–14  | 177                     | viii 26    | 36, 68, 128                 |
| vii 12     | 36, 37, 68              | viii 28    | 37, 113, 129                |
| vii 13     | 37, 68, 130             | viii 29    | 37, 114, 116                |
| vii 14     | 37, 68, 113, 129, 130   | viii 30    | 172                         |
| vii 15     | 28, 37, 115, 177        | viii 31–32 | 172, 177                    |
| vii 16–18  | 115, 177                | viii 31    | 37, 114–5, 128, 130         |
| vii 16     | 37–8                    | viii 32    | 115, 130                    |
| vii 17     | 37, 115                 | viii 33    | 168                         |
| vii 18     | 115                     | ix         | 2, 169, 170, 171 n. 41, 186 |
| vii 19–21  | 115                     | ix 1       | 170                         |
| vii 19     | 115                     | ix 2–3     | 174                         |
| vii 22–36  | 32                      | ix 2       | 59, 61, 62, 106             |
| vii 23–27  | 33, 113                 | ix 3       | 59, 61, 63                  |
| vii 23     | 60                      | ix 4       | 37, 39, 61, 62, 170, 174    |
| vii 25     | 33                      | ix 5       | 106 n. 30, 107              |
| vii 28–36  | 32                      | ix 6       | 170                         |
| vii 29–34  | 114 n. 44               | ix 7–17    | 174                         |
| vii 30–31  | 114                     | ix 8       | 59, 107                     |
| vii 30     | 33, 113, 114            | ix 9       | 120                         |
| vii 31     | 113                     | ix 10      | 126                         |
| vii 32–33  | 114                     | ix 11      | 126                         |
| vii 33     | 37, 114                 | ix 12      | 107, 111                    |
| vii 34     | 114                     | ix 13      | 111                         |
| vii 35     | 33, 114                 | ix 14      | 111                         |
| vii 37–38  | 31                      | ix 15      | 39, 106, 107, 108, 188      |
| vii 37     | 36, 37, 38, 105         | ix 16      | 106                         |
| vii 38     | 106                     | ix 17      | 128, 129, 170 n. 40         |
| viii       | 167 n. 36, 168–9, 170   | ix 18–21   | 174                         |
| viii 2     | 61, 62, 128             | ix 18      | 107, 108, 113               |
| viii 6–9   | 172                     | ix 19      | 60 n. 12, 113               |
| viii 10–11 | 172                     | ix 20–21   | 114                         |
| viii 12–13 | 172                     | ix 20      | 113                         |
| viii 14–21 | 172                     | ix 21      | 114                         |
| viii 14–17 | 61                      | ix 22      | 37                          |
| viii 14    | 106 n. 30, 107, 108     | ix 23      | 170                         |
| viii 15    | 107, 108, 120, 123, 188 | ix 24      | 40, 96, 113, 140, 171, 196  |
| viii 16    | 126                     | x 9        | 170                         |
| viii 17    | 126                     | x 12–13    | 129                         |
| viii 18–21 | 62                      | x 12       | 129                         |
| viii 18    | 106, 107, 108           | x 13       | 129                         |
| viii 19    | 107, 108, 111           | x 14       | 114, 115                    |
| viii 20    | 111                     | x 15       | 113, 114                    |
| viii 21    | 111, 112                | x 16–20    | 127                         |
| viii 22–29 | 62                      | x 16–18    | 29                          |
| viii 22–24 | 172                     | x 16       | 63, 126                     |
| viii 22    | 37, 106, 107, 108       |            |                             |
| viii 23–24 | 116                     |            |                             |

x 17	127	xv 16	180
x 18	127	xv 18	180
xi 1-28	79	xv 19	180
xi 24	180	xv 21	180
xi 25	180	xv 22	180
xi 27	180	xv 23	180
xi 28	180	xv 24	180
xi 31	180	xv 27	180
xi 39	180	xv 28	181
xi 40	180	xv 29-30	181
xii 2-5	181	xv 29	64, 107
xii 4	180	xv 31	178
xii 6-8	181	xvi	158, 162, 197
xii 6-7	107 n. 31	xvi 3	61, 62
xii 6	63, 64, 107, 181	xvi 5	61 n. 14, 62, 63
xii 7	107, 181, 187	xvi 9	106, 107
xii 8	64, 181, 187	xvi 10	63
xiii 45	171	xvi 11	107
xiii 46	171, 181	xvi 12-13	89
xiv 2-32	171	xvi 14-19	124, 179
xiv 2-8	174	xvi 14	120
xiv 9	174	xvi 15	107, 108, 120
xiv 10-31	118, 189, 190	xvi 16-18	123
xiv 10	60, 63, 67, 175 n. 48	xvi 16	124
xiv 11	106 n. 30, 107	xvi 17	124
xiv 12-18	174	xvi 18-19	120
xiv 12	118	xvi 18	124
xiv 13	107, 108, 118	xvi 19	187
xiv 14	118	xvi 20-22	124, 179
xiv 19-20	174	xvi 20	124
xiv 19	107, 108	xvi 23-24	180
xiv 20	39, 175, 187	xvi 24-25	124, 180
xiv 21	63, 67, 118, 175 n. 48	xvi 25	126
xiv 22	64	xvi 27-28	126
xiv 23	107	xvi 27	126, 127
xiv 24	118	xvi 30	187
xiv 24-29	174	xvii 3-9	135
xiv 25	107, 108, 118	xvii 3-4	108
xiv 30-31	174	xvii 3	60
xiv 31	175	xvii 4	107
xiv 46	180	xvii 5	37, 39, 107
xiv 47	180	xvii 6	113
xiv 49	188	xvii 7	37, 39
xiv 52	188	xvii 8	37, 39
xv 5	180	xvii 9	107
xv 6	180	xvii 10	125
xv 7	180	xvii 11	125
xv 8	180	xvii 12	125
xv 10	180	xvii 14	125
xv 11	180	xviii 21	77
xv 13	181	xviii 25	178
xv 14-15	181	xviii 27	178
xv 14	64, 106 n. 30, 107	xix 5-8	115
xv 16-17	186	xix 5	39

xix 6-8	177	xxv 3-5	84
xix 6	37, 115	xxv 23	203
xix 7	115	xxv 32-33	169
xix 8	189	xxv 55	203
xix 20-22	44, 118, 190, 198	xxvi 46	31
xix 21	62, 107, 190	xxvii 9-10	52
xix 22	119, 190	xxvii 9	189
xix 24	189	xxvii 11-13	52
xx 2-5	77	xxvii 13	119
xxi 1-3	170	xxvii 14-25	52
xxi 11	170	xxvii 14	189
xxi 22	189 n. 75	xxvii 15	119
xxii 3-7	115	xxvii 19	119
xxii 4-7	187	xxvii 21	189
xxii 6-7	189 n. 75	xxvii 23	189
xxii 6	180	xxvii 26	37, 59, 188, 202
xxii 12	189 n. 75	xxvii 27	119
xxii 14	119, 189	xxvii 30	189, 202
xxii 18-19	60	xxvii 31	119
xxii 18	38	xxvii 32	189
xxii 19	60	xxvii 34	31
xxii 20	60		
xxii 21	38, 59, 60	<i>Nombres</i>	
xxii 22	60 n. 13	i 50-53	169
xxii 23	38, 59, 60	iii 6-9	169
xxii 24	60 n. 13	iii 13	188, 202
xxii 25	60	iv 4-20	169
xxii 27-28	60, 100 n. 19	v 2-3	171, 180
xxii 27	60	v 6	190
xxii 28	59, 107	v 7-8	190
xxii 29-30	115, 177	v 8	62
xxii 29	37, 39	v 11	68
xxii 30	100 n. 19	v 15	65 n. 16, 68, 128, 130
xxiii	157, 158	v 18	68
xxiii 5	163	v 25	68, 128
xxiii 6	161	v 26	128, 129, 130
xxiii 9-22	161	vi 3-4	170
xxiii 10-14	161	vi 5	127 n. 68, 170
xxiii 10	161	vi 6-7	170
xxiii 12	62	vi 8	170
xxiii 13	67	vi 9-12	118, 170, 189
xxiii 15-20	162	vi 9	175
xxiii 15	161	vi 10-12	190
xxiii 16	36 n. 32	vi 10	64, 107
xxiii 17	161	vi 11-12	175
xxiii 18	61, 62, 186 n. 68	vi 11	127 n. 68, 170,
xxiii 19-20	116		190 n. 82
xxiii 19	62, 63, 186 n. 68	vi 12	63
xxiii 20	161, 189	vi 13-20	154 n. 18, 170
xxiii 22	161 n. 28	vi 14-15	173
xxiii 37	36, 37	vi 14	37, 60, 62, 63, 173
xxiii 38	38	vi 15	128
xxiv 2	159	vi 16	173
xxiv 5-9	219	vi 17-20	173

- |            |                                |             |                      |
|------------|--------------------------------|-------------|----------------------|
| vi 17      | 37, 128, 173                   | xviii 10    | 118, 127, 129        |
| vi 18      | 127 n. 68, 173                 | xviii 11-19 | 131, 162             |
| vi 19-20   | 37, 116, 129                   | xviii 11-13 | 52                   |
| vi 19      | 36, 128, 130                   | xviii 11    | 114, 115, 131, 189   |
| vi 20      | 114, 189                       | xviii 12-13 | 189, 202             |
| vii 3      | 52                             | xviii 13    | 131                  |
| vii 13     | 128                            | xviii 15-18 | 188                  |
| vii 15     | 61, 62, 63                     | xviii 15-16 | 189                  |
| vii 16     | 63                             | xviii 15    | 189, 202             |
| vii 17     | 60, 61, 62, 63                 | xviii 17-19 | 189                  |
| vii 84-86  | 52, 189                        | xviii 17-18 | 37, 116              |
| vii 87-88  | 36, 37, 38                     | xviii 17    | 60, 113              |
| viii 5-22  | 114 n. 44, 169-70              | xviii 18    | 114                  |
| viii 6     | 187                            | xviii 19    | 116, 131, 189        |
| viii 7     | 175, 187                       | xviii 21-32 | 131                  |
| viii 8     | 55 n. 4, 61, 175               | xviii 21-23 | 169                  |
| viii 10    | 109 n. 36                      | xviii 21    | 202                  |
| viii 11    | 175                            | xviii 24    | 202                  |
| viii 12    | 107, 108                       | xviii 26-29 | 131                  |
| viii 13    | 175                            | xviii 26    | 202                  |
| viii 17    | 188, 202                       | xviii 28    | 202                  |
| viii 19    | 169                            | xviii 31    | 131                  |
| ix 3       | 163                            | xix 2-6     | 121 n. 54            |
| ix 5       | 163                            | xix 11-12   | 180, 181             |
| ix 11      | 163                            | xix 11      | 180                  |
| x 10       | 105 n. 26                      | xix 13      | 178                  |
| xii 12     | 171                            | xix 14      | 180                  |
| xiv 16     | 136 n. 77                      | xix 16-19   | 180, 181             |
| xv 2-16    | 40, 159                        | xix 16      | 180                  |
| xv 3-16    | 36, 177                        | xix 19      | 188                  |
| xv 3-12    | 130                            | xix 20      | 178                  |
| xv 3       | 36, 37, 38, 59                 | xxii 40     | 25, 57, 98, 146, 155 |
| xv 4-5     | 67                             | xxiii       | 17, 150              |
| xv 5       | 37                             | xxiii 1-6   | 146, 149, 215        |
| xv 6-7     | 60, 67                         | xxiii 1-2   | 56                   |
| xv 8-10    | 67                             | xxiii 1     | 70 n. 21, 94         |
| xv 8-9     | 55 n. 5                        | xxiii 2     | 18, 19, 20           |
| xv 8       | 37, 38                         | xxiii 3     | 18                   |
| xv 11      | 60                             | xxiii 4     | 20, 56, 94           |
| xv 22-31   | 182 n. 55                      | xxiii 6     | 18                   |
| xv 22-26   | 186 n. 68                      | xxiii 14-17 | 146, 149             |
| xv 22      | 182                            | xxiii 14    | 18, 19, 20, 56, 94   |
| xv 24      | 61, 63, 182, 183,<br>186 n. 68 | xxiii 15    | 18                   |
| xv 25      | 183                            | xxiii 17    | 18                   |
| xv 26      | 183                            | xxiii 29-30 | 56                   |
| xv 27      | 64, 183                        | xxiii 29    | 94                   |
| xv 28      | 183                            | xxiii 30    | 19, 20, 146          |
| xv 30-31   | 182 n. 56                      | xxv 2       | 96, 97               |
| xviii 3-6  | 169                            | xxviii-xxix | 157, 186 n. 68       |
| xviii 3    | 169                            | xxviii 2    | 164                  |
| xviii 8    | 114                            | xxviii 3-8  | 158, 159             |
| xviii 9-10 | 118, 127, 129                  | xxviii 3-4  | 62                   |
| xviii 9    | 118, 127, 129                  | xxviii 4    | 159, 163             |
|            |                                | xxviii 5    | 67                   |



xxviii 6-7 159  
 xxviii 7 39, 132, 159  
 xxviii 8 163  
 xxviii 9-10 159  
 xxviii 9 62  
 xxviii 10 159  
 xxviii 11-15 160  
 xxviii 11 62  
 xxviii 13-14 159  
 xxviii 15 63  
 xxviii 16-25 161  
 xxviii 17 161  
 xxviii 19 62  
 xxviii 22 63  
 xxviii 23 160  
 xxviii 24 159, 164  
 xxviii 26-31 161, 162  
 xxviii 26 36 n. 32  
 xxviii 27 61, 62, 165  
 xxviii 30 63  
 xxviii 31 159  
 xxix 1-6 160  
 xxix 2 62, 186 n. 68  
 xxix 5 63  
 xxix 7-11 163, 197  
 xxix 8 62  
 xxix 11 63  
 xxix 12-38 163  
 xxix 13 61, 62  
 xxix 16 63  
 xxix 39 36, 37, 38  
 xxxi 9 82  
 xxxi 19 180  
 xxxi 20 83  
 xxxi 21-54 82  
 xxxi 50-54 52, 189  
 xxxii 1 82  
 xxxii 26 82  
 xxxv 3 178

*Deutéronome*

ii 35 82  
 iii 7 82  
 iii 19 82  
 iv-xi 217  
 v 14 83  
 v 21 84  
 vii 13 85  
 viii 8 79 n. 30, 84  
 xi 14 85  
 xi 26-28 217  
 xii 5 206  
 xii 6-7 145, 146, 155  
 xii 6 57, 145, 202

xii 7 97, 98, 99, 198  
 xii 11 146, 155, 202  
 xii 12 97, 98, 198  
 xii 13 18, 94  
 xii 14 18  
 xii 15-16 102 n. 21  
 xii 15 26, 98  
 xii 17-18 145, 146, 155  
 xii 17 57, 202  
 xii 18 97, 98, 99, 198  
 xii 20-25 102 n. 21, 204 n. 94  
 xii 21-22 98  
 xii 21 26  
 xii 23 125  
 xii 26 146, 155  
 xii 27 19, 26, 93, 96, 100, 102, 103, 112, 120 n. 53, 135  
 xii 29-31 77  
 xii 31 77  
 xiii 17 21 n. 11  
 xiv 1-21 79  
 xiv 4 79  
 xiv 21 96  
 xiv 22-23 202  
 xiv 23 57, 99, 145, 155, 202  
 xiv 26 59, 97, 98, 99, 198  
 xiv 27 97  
 xiv 28 202  
 xv 19-20 57, 145, 155  
 xv 19 145, 202  
 xv 20-21 96  
 xv 20 97, 99  
 xv 21-22 58  
 xv 22 98  
 xv 22-23 102 n. 21  
 xvi 1-7 135, 193  
 xvi 1-2 155  
 xvi 2 22, 23, 25, 57  
 xvi 4-6 155  
 xvi 4 26  
 xvi 5 22, 23, 25  
 xvi 6-7 96  
 xvi 6 22, 23, 25, 98  
 xvi 7 115  
 xvi 11 97, 198  
 xvi 14 97, 198  
 xvi 15 198  
 xvi 16 145, 202  
 xvii 1 54, 58  
 xvii 14-20 206  
 xvii 18-20 203  
 xviii 1 33 n. 28  
 xviii 3 23, 57, 101, 112

xviii 4	145 n. 5, 202	xxii 19	211
xviii 9–10	77	xxii 23	36, 37, 39
xviii 9	77	xxii 26–29	36
xx 14	82	xxii 26–28	37
xxii 1–4	84	xxii 27	37
xxii 10	83	xxii 29	37
xxiii 5	81		
xxv 4	83	<i>Juges</i>	
xxvi 1–11	145 n. 5, 202	ii 5	146, 154
xxvi 12	202	iii 17	40
xxvii	152	iii 18	40
xxvii 1–8	2	v 25	40
xxvii 5–8	94	vi 4	82
xxvii 6–7	18, 19, 146	vi 17–24	151
xxvii 6	18, 20	vi 19–20	28, 93, 100 n. 18, 103
xxvii 7	25, 96, 97, 98, 99, 198	vi 19	26, 50, 54, 59, 80
xxviii 31	79	vi 20–21	96, 104
xxviii 38–40	85	vi 20	59, 94
xxviii 51	85	vi 21–22	95
xxviii 61	20	vi 21	94
xxx 15–20	217	vi 24	95
xxxi 11	145, 202	vi 25–32	150–1
xxxii 13–14	86	vi 25–26	94
xxxii 14	57, 58, 99, 102	vi 25	55
xxxii 15–18	87	vi 26	18, 55, 95, 145
xxxii 38	23, 28, 87, 99	vi 28	19, 20, 55
xxxii 41–43	137 n. 79	viii 5	81
xxxii 41	137	viii 15	81
xxxii 42	101–2, 137	ix 13	58
xxxii 43	137	xi 29–39	78, 146
xxxiii 10	21, 103	xi 30–31	154
xxxiii 19	22, 23, 97	xi 31	17, 18
xxxiii 28	84	xi 39	154
		xii 6	136 n. 77
<i>Josué</i>		xiii 15	26, 50, 80
i 14	82	xiii 16–19	146
v 11	80	xiii 16	18, 150
vi 18	209	xiii 19–23	153
vi 19	52	xiii 19–20	104
vi 21	82	xiii 19	18, 19, 20, 27, 28, 54,
vi 24	52		94
vii 24	82	xiii 20–21	95, 96
vii 25	209	xiii 20	94
viii 2	82	xiii 23	18, 20, 27
viii 27	82	xv 1	83
viii 30–35	2, 152	xvi 8	19
viii 30–32	94	xvi 18	19
viii 31	18, 19, 20, 25, 146	xvi 23	22, 23, 97, 98, 146,
ix 12–13	81		155
xi 14	82	xvii 1–4	134
xiii 14	30, 33 n. 28	xviii 21	82
xiv 4	82	xix 19	81
xxii	30	xx 26–27	215
xxii 8	82	xx 26	18, 19, 25, 146, 153

xxi 2-4	153	xiii 9	18, 24
xxi 4	18, 19, 25, 94, 146	xiii 10	18
		xiii 12	18
<i>1 Samuel</i>		xiv 29	209
i 1-19	215	xiv 31-34	79
i 3-4	154	xiv 32-35	103
i 3	25, 99, 145	xiv 32	82
i 4-5	97, 98	xiv 35	96
i 4	25	xv 3	82
i 9-18	147	xv 9	57 n. 7, 58, 82
i 14	98	xv 14-15	57, 82
i 17	104	xv 15	25, 58, 146, 155
i 21	23, 97, 145, 146, 154, 155	xv 21	25, 57, 146, 155
i 24-25	55, 146, 154	xv 22	217
i 24	28, 58, 59	xvi	22
i 25	92	xvi 1-2	155
ii 12-17	99-100, 103, 208	xvi 2	25, 57
ii 13-15	98	xvi 2-5	145, 155
ii 13	23	xvi 3	97
ii 15	25	xvi 4-5	97
ii 19	19, 23, 97, 145, 154	xvi 5	25, 97, 98
ii 28	33 n. 28, 104	xvi 11	97, 98
ii 29	22, 27, 148	xvi 20	83
iii 14	22, 27, 34 n. 30, 147, 154	xvii 17	80
vi 7	83	xix 13	83
vi 14	18, 56, 94, 95, 146, 154	xx 6	79, 97, 145, 155
vi 15	18, 19, 23, 146, 153, 155	xx 24-25	98
vii 2-14	150	xx 26	98
vii 6	28, 29	xx 29	97, 145
vii 7-12	207	xxi 4	81
vii 9-10	146	xxi 5-7	98
vii 9	18, 21, 55, 93, 215	xxi 5	104
vii 10	18	xxi 7	104
vii 17	96	xxii 19	82
ix 9	103	xxiii 5	82
ix 12-13	155	xxv 2	82
ix 12	79, 97, 99, 145	xxv 11	79, 80
ix 13	98, 103	xxv 18	79 n. 30, 80, 83
ix 19	97	xxv 36	81
ix 22-24	101	xxvi 19	148, 154
ix 22	57, 97, 98	xxvii 9	82
ix 23-24	97, 98	xxviii 22-25	101
ix 23	98	xxviii 24-25	26
ix 24	97, 98	xxviii 24	80
x 3	28, 54 n. 3, 59	xxx 11-12	80
x 8	18, 19, 23, 24, 25, 37 n. 33, 146, 153	xxx 20	82
xi 15	23, 24, 25, 97, 98, 99, 146, 153	<i>2 Samuel</i>	
xiii 9-12	146, 153	i 24	19, 20
xiii 9-10	18	vi 1-11	155 n. 19
		vi 6	83
		vi 11-19	195
		vi 13	25, 42, 57, 70 n. 21, 146, 155, 195

- vi 17–18 146, 153  
vi 17 18, 19, 25, 41, 42  
vi 18 18, 19, 24, 25, 41, 42, 43  
vii 1–3 2  
xii 3 84 n. 31  
xii 4 80  
xiii 28 81  
xv 7–10 145  
xv 7–8 146, 155  
xv 7 99  
xv 8 148  
xv 10–12 155  
xv 11 97, 98  
xv 12 23  
xv 24 19 n. 8  
xvi 1–2 79 n. 30, 80  
xvii 28–29 79 n. 30, 81–2  
xvii 28 80  
xxi 1–14 209 n. 100  
xxii 9–15 96  
xxiii 16 28, 29, 147  
xxiv 18–25 195  
xxiv 18 94, 147  
xxiv 21 94  
xxiv 22 19, 41, 43, 55, 57, 69, 94, 195  
xxiv 24 17, 18, 24, 41, 55, 57  
xxiv 25 18, 19, 25, 42, 43, 69, 94, 147, 154  
*1 Rois*  
i 5–10 155  
i 9–10 97, 145  
i 9 56, 57, 97, 98  
i 10 97  
i 19 56, 57, 97, 98, 103  
i 25–26 97  
i 25 56, 57, 96, 98, 103  
i 41 98  
i 49 98  
iii 4–15 149–50, 195  
iii 4 18, 20, 146  
iii 15 18, 19, 25, 96, 97, 99, 146, 153, 195  
v 2 80  
v 3 79  
v 25 85  
vi–viii 2  
vii 51 52  
viii 1–11 195  
viii 5 57, 71, 146, 155  
viii 16 206  
viii 27 214  
viii 29–30 207  
viii 31 207  
viii 33 207  
viii 35 207, 215  
viii 38 207, 215  
viii 41–42 207  
viii 44 207, 215  
viii 48 207, 215  
viii 62–64 145, 195  
viii 62 23, 42, 43  
viii 63–64 153  
viii 63 23, 24, 25, 37 n. 33, 42, 43, 57, 71  
viii 64 18, 19, 24, 25, 27, 28, 41, 42, 43, 44, 99, 100, 113  
ix 25 18, 19, 20, 25, 41, 145, 153, 207  
x 5 18, 144, 150, 206  
xii 26–30 205  
xii 32–33 145  
xiii 2 26, 103  
xiii 8–9 81  
xiii 16–17 81  
xv 26 205 n. 97  
xvii 6 80  
xvii 11–16 81  
xviii 4 81  
xviii 13 81  
xviii 17 209  
xviii 18 209  
xviii 20–40 91, 103  
xviii 21–38 151, 204  
xviii 23 55, 92  
xviii 24 95  
xviii 25–26 55  
xviii 25 92  
xviii 29 144  
xviii 30–32 92, 93  
xviii 33 55, 92  
xviii 34 18 n. 6  
xviii 36–38 204  
xviii 36 144, 215  
xviii 38 18 n. 6, 20, 40, 95, 96  
xviii 40 136 n. 77  
xix 19 83  
xix 21 25, 57, 58, 96, 97, 98, 204 n. 94  
xx 33 20  
xxii 27 81  
*2 Rois*  
iii 4 83  
iii 20 144

iii 27	17, 18, 20, 78, 146, 150	vi 5-7	89
iv 42	80	vii 15	81
v 17	18, 19, 23, 24, 153, 211	vii 21-22	83
v 26	82	vii 21	84
vi 22	81	vii 22	81
vii 1	80	viii 7	20
x 7	136 n. 77	xi 3	141 n. 88
x 14	136 n. 77	xvi 1	83
x 18-27	155	xix 19-20	96
x 19	22, 23, 97	xix 21	22, 27, 148
x 20	97	xxii 13	79, 81
x 21	97	xxiv 9	81
x 22	98	xxiv 11	81
x 23	97	xxv 6-8	220
x 24-25	18	xxx 1	29
x 24	19, 22, 23, 24, 153	xxxiv 5-8	137-8
x 25	19	xxxiv 6	57, 86, 99, 102, 137
xii 5-17	2	xxxiv 8	137
xii 17	29, 44, 134, 135	xxxvi 6	107 n. 32
xvi 3	77	xxxvi 17	84
xvi 4	43 n. 35	xl 16	54, 78, 87 n. 33, 214
xvi 8	205 n. 97	xlili 23	18, 19, 27, 29, 55, 148
xvi 10-16	195	xlili 24	99
xvi 12-13	145	liii 7	79
xvi 13	18, 19, 27, 28, 29, 100, 102, 104, 153, 207	liii 10	30
xvi 15	18, 19, 27, 28, 100, 102, 103, 104, 144, 150, 207	lvi 7	98, 215
xvii 4	19	lvii 5	77, 92
xvii 17	77	lvii 6	19, 27, 28, 29
xviii 21	107 n. 32	lvii 7	23
xviii 32	84	lviii	217
xix 14-19	207	lx 6-7	29
xxi 6	77	lx 7	19, 54, 55
xxiii 4-15	2	lxi 8	17 n. 5
xxiii 8-9	204 n. 95	lxii 8	85
xxiii 9	104	lxv 3-4	96
xxiii 10	77	lxvi 1	214
xxiii 20	26	lxvi 2-3	216
xxiii 21-25	193	lxvi 3	19, 25, 27, 28, 29, 54, 58, 92
xxv 7	136 n. 77	lxvi 17	98
		lxvi 20	27, 28, 128
<i>Esaië</i>		<i>Jérémie</i>	
i	17	ii 7	202
i 2-20	217	v 17	85
i 11	18, 22, 54, 56, 57, 99, 102	vi 19-20	217
i 12-13	202	vi 20	18, 29
i 12	145	vii 2-15	217
i 16-17	217	vii 3-11	208-9
i 16	208	vii 17-18	28
i 19-20	217	vii 18	28
v 12	81	vii 21-23	217
vi 3	215	vii 21-22	18
		vii 21	96

- vii 23 209  
vii 31 77  
xi 19 79  
xii 3 79  
xiv 12 18, 19, 27, 28  
xvi 18 202  
xvii 1 29, 135  
xvii 26 18, 19, 24, 25, 27, 29  
xix 5 17, 18, 77  
xix 13 28  
xxxi 12 85, 86  
xxxii 29 28  
xxxii 35 77  
xxxiii 11 25, 105 n. 26  
xxxiii 18 18, 19, 24, 27, 28, 103, 104  
xxxvii 21 81  
xxxix 6 136 n. 77  
xli 5-8 59  
xl 5 27, 28, 29, 146, 211  
xli 7 136 n. 77  
xliv 2-6 208  
xliv 15-19 28, 208  
xliv 17-19 28  
xliv 17 29  
xliv 25 28  
xlvi 10 102, 137  
xlviii 11 220 n. 19  
xlviii 35 19 n. 8  
xlix 32 82  
l 9 20  
l 27 79  
li 36 137  
li 40 57, 79, 86, 137  
lii 10 136 n. 77
- Ezéchiël*  
iv 9-12 81  
iv 14 115  
vi 13 33 n. 28, 44 n. 37, 50  
viii 11 44  
ix-xi 207  
xvi 13 74, 80, 81  
xvi 18-21 86  
xvi 18-19 74  
xvi 18 44  
xvi 19 33 n. 28, 44, 50, 59, 74, 75, 81  
xvi 20-21 44, 77, 92 n. 5  
xvi 20 26, 46, 50, 199  
xvi 21 50, 92  
xvi 22 77  
xvi 36 44, 50  
xx 26 44, 50, 77
- xx 28 33 n. 28, 44, 46, 50  
xx 31 44, 50, 77  
xx 39 50  
xx 41 33 n. 28, 44 n. 37  
xxiii 37-39 44  
xxiii 37 77  
xxiii 39 77, 92  
xxiii 41 44, 74, 81  
xxiv 3-5 98 n. 14  
xxiv 7 102  
xxvii 17 85  
xxxiv 3 26, 50  
xxxviii 13 82  
xxxix 17-21 137 n. 79  
xxxix 17-19 44  
xxxix 17 46, 50, 102, 137  
xxxix 18 57, 86, 137  
xxxix 19 46, 50, 99, 102  
xl 38-43 45  
xl 38 111  
xl 39-43 108  
xl 39 45, 46, 107, 199 n. 91  
xl 41-42 107  
xl 42 45, 46  
xlii 13 45, 46, 118, 127, 129, 199 n. 91  
xliii 1-9 199  
xliii 15 177 n. 41  
xliii 18-27 45, 199, 200, 201  
xliii 18 45, 46, 113  
xliii 19 46, 73, 106 n. 30, 107  
xliii 20 34 n. 30, 121, 123  
xliii 21 46, 73, 126  
xliii 22-24 39  
xliii 22 46, 73, 201  
xliii 23 73, 201  
xliii 24 46, 73, 106, 107, 111 n. 41  
xliii 25 73  
xliii 26 34 n. 30  
xliii 27 45, 46  
xliv 3 201  
xliv 7 39, 46, 113, 123, 199  
xliv 10-16 109  
xliv 11 45, 46, 107, 199 n. 91  
xliv 15 39, 46, 113  
xliv 25-27 199, 201  
xliv 27 39, 46  
xliv 29-30 74  
xliv 29 45, 46, 118, 129, 199 n. 91  
xliv 30 202  
xlv 13-xlvi 15 45, 199

xlvi 13–15	45 n. 38, 200	vi 6	18, 216
xlvi 13–14	74	vii 14	80
xlvi 15	34 n. 30, 45 n. 38, 46, 73	viii 11–13	29 n. 21
xlvi 16	201	viii 13	23, 96
xlvi 17	34 n. 30, 45, 46, 74	ix 2	80
xlvi 18–20	201	ix 3–4	211
xlvi 19–20	123	ix 3	202
xlvi 18–19	200	ix 4	28, 29, 58, 96
xlvi 18	73	x 11	83
xlvi 19	46, 121	xi 2	97
xlvi 20	34 n. 30, 200	xii 2	85
xlvi 21–22	200	xiii 2	26
xlvi 22	46, 73, 201	xiv 3	56, 216
xlvi 23–25	200		
xlvi 23	46, 73	<i>Joël</i>	
xlvi 24	73, 74	i 9	27, 28
xlvi 25	45 n. 38, 46, 73, 74	i 10–12	84
xlvi 1–7	74	i 10	85
xlvi 1–3	200	i 13	27, 28
xlvi 1–2	201, 207	ii 14	27, 28
xlvi 2	105 n. 26	ii 19	85
xlvi 3	201	ii 24	85
xlvi 4–5	199		
xlvi 4	39, 46, 73, 201	<i>Amos</i>	
xlvi 5	74, 200, 201	ii 8	59, 99, 104
xlvi 6–7	199	iii 14	135
xlvi 6	73, 201	iv 4	24, 202
xlvi 7	74, 200, 201	iv 5	25, 28, 59
xlvi 9	201	iv 6–11	147
xlvi 10–16	91	v 21–24	217
xlvi 10	201	v 22–23	105 n. 26
xlvi 11	74, 200, 201	v 22	18, 19, 24, 27, 28, 56
xlvi 12	45, 46, 105 n. 26, 200	v 25	19, 27, 211
xlvi 13–15	199, 201	vi 4–6	81
xlvi 13	73	vi 4	57 n. 7, 79
xlvi 14	46, 74	vii 17	211
xlvi 15	45, 73, 74, 199	viii 10	20
xlvi 19–20	118, 127, 129	ix 1	95, 99
xlvi 20	45, 46, 118, 127, 129, 199 n. 91		
xlvi 24	46, 115, 199	<i>Jonas</i>	
xlvi 1–12	199, 206	i 4–16	209 n. 100
		i 5–6	147
		i 16	23, 146, 147, 155
		ii 10	105 n. 26, 146, 155
<i>Osée</i>			
ii 7	80	<i>Michée</i>	
ii 10	80, 81, 85	i 13	29 n. 21
ii 11	85	vi 6–8	217
ii 24	85	vi 6–7	51, 56, 76, 77, 84, 148, 154, 208
iii 4	22	vi 7	28, 54, 58, 59, 74
iv 8	29	vi 8	216
v 2	136 n. 77	vi 15	85
v 4–7	216		
v 6	54		

*Sophonie*

i 7-13	137 n. 79
i 7	98
i 8	98

*Aggée*

i 11	85
ii 12	80, 98
ii 13	128
ii 14	39

*Zacharie*

vii 9-14	217
ix 17	80
x 7	81
xi 4-5	83
xiv 21	25, 98

*Malachie*

i 7-9	208
i 8	40, 58
i 13	58
i 14	58, 75
ii 3	101 n. 20
iii 7-12	86, 202

*Psaumes*

iv 6	22
xvi 4	28, 29
xviii 9-15	96
xix 15	216
xx 4	18, 27, 144, 150
xxii 26-27	97
xxvii 6	22, 146, 155, 216
xl 7-9	217
xl 7	18, 23, 27, 29
xlvi 3	145, 202
xlvi 4	95
xliv 23	79
l 5	146
l 8	18, 144, 150
l 9	56, 57
l 10-13	87 n. 33
l 10-11	54, 214
l 10	78
l 13	56, 57, 102
l 14	25, 215
l 23	25, 148, 216
li 18	18
li 19	216
li 21	19, 20, 21, 22, 56
liv 8	146, 155
lv 17-18	215
lvi 13	25, 216

lxvi 13-15	146, 155
lxvi 13	17, 25
lxvi 15	18, 19, 24, 54, 57
lxviii 18	171 n. 41
lxix 31-32	216
lxix 32	56
lxxii 10	40
lxxiv 7-8	215
lxxx 17	81
lxxxiv 8	145, 202
xclv 2	25 n. 16
xcvi 8	43 n. 36
xcvi 10	198 n. 90
xcvi 11	198 n. 90
c 1	25 n. 16
civ 14-15	80, 219
civ 15	81
civ 34	216
cv 3	198 n. 90
cvi 28	97
cvi 37-38	26
cvi 37	77
cvii 22	23, 25, 216
cxvi 17	23, 25, 216
cxix 108	216
cxli 2	144, 216

*Job*

i 3	82
i 5	18, 146, 154
i 13	81
i 14	83
i 18	81
xx 17	81
xxii 7	81
xxiv 3	84 n. 31
xxxi 20	83
xxxi 31	80
xlvi 8	18, 56, 70 n. 21, 146, 154
xlvi 12	82

*Proverbes*

vii 14	24, 37 n. 33, 146, 155
vii 22	79
ix 2	81
ix 5	81
xiv 4	82
xiv 9	30 n. 23
xv 8	22, 217
xvii 1	23
xxi 3	22
xxi 17	81



xxi 27 22, 217  
xxvii 26-27 84

*Ruth*

ii 14 80

*Cantique des Cantiques*

iv 11 81  
v 1 81

*Qohéleth*

ii 7-8 82  
iv 17 22, 50  
ix 2 98  
ix 7 80  
x 19 81

*Lamentations*

ii 10 20  
ii 12 80

*Daniel*

ii 46 27, 28  
iii 38-40 216  
vi 11 215  
viii 11-13 144  
ix 3 215  
ix 21 144  
ix 27 22, 27  
xi 31 144  
xii 11 144  
xiv 1-22 139

*Esdras*

ii 69 52  
iii 2-6 41  
iii 2-5 192  
iii 2 41, 192  
iii 3-6 211  
iii 3 41, 192  
iii 4-5 42  
iii 4 193, 194  
iii 5 192, 198  
iii 6 41, 194  
iii 7 85  
iii 12-13 198 n. 90  
iv 2 43  
vi 3 43  
vi 6-12 72  
vi 9-10 192  
vi 9 41, 43, 44, 70, 72, 192, 194  
vi 14-18 193, 197  
vi 17 39, 42, 44, 70, 71

vi 19-22 197  
vi 19 193  
vi 20 107, 108, 136 n. 76  
vi 21 193, 197, 211  
vi 22 193, 198  
vii 12-26 72  
vii 17 39, 41, 42, 43, 44, 70, 192, 194  
vii 22 72, 194  
vii 23 192  
viii 35 39, 41, 42, 44, 70, 71, 196 n. 83, 197  
ix 4 43 n. 36, 192  
ix 5 43 n. 36, 192  
x 18-19 44, 198  
x 19 71

*Néhémie*

iii 34 43  
v 2-3 80  
v 15 81  
v 18 79, 81  
viii 1-ix 37 194  
viii 12 198  
viii 14 193, 194  
viii 15 194  
viii 17 198  
viii 18 193, 194  
ix 194  
ix 36-37 85  
x 34 34 n. 30, 41, 42, 43, 44, 48, 192, 194  
x 35-40 52  
x 35 111 n. 40, 213  
x 36 202  
x 37 202  
x 38 202  
x 39 202  
x 40 213  
xii 27-43 195  
xii 27 198  
xii 43 42, 43, 198  
xii 44 198 n. 90  
xiii 5 43, 71, 202  
xiii 9 43, 71  
xiii 12 202  
xiii 31 52, 111 n. 40, 213

*I Chroniques*

v 9 82  
v 21 82  
vi 16-17 218  
vi 34 34 n. 30, 41, 192  
ix 28-32 72



- xviii 2 26, 43, 80  
 xviii 26 81  
 xx 3-13 207  
 xx 21-23 207  
 xxiii 18 41, 42, 192, 198 n. 90,  
 218  
 xxiv 4-14 2  
 xxiv 10 198 n. 90  
 xxiv 14 41, 42, 192  
 xxiv 18 192  
 xxiv 23-25 192  
 xxvi 10 82  
 xxvi 16-18 192  
 xxviii 3 77  
 xxviii 4 43 n. 35  
 xxviii 22-25 195  
 xxviii 23 43 n. 35, 208  
 xxix-xxxi 40  
 xxix 3-35 2  
 xxix 5-11 208  
 xxix 5-9 196  
 xxix 6-9 192, 207, 217  
 xxix 6-7 192  
 xxix 7 41, 42, 192  
 xxix 15-19 196  
 xxix 15-17 124 n. 61  
 xxix 18-36 195, 196  
 xxix 18 41, 192  
 xxix 21-24 41, 107  
 xxix 21 42, 44, 70, 71, 107  
 xxix 22-24 196  
 xxix 22 107, 108, 110, 111, 122,  
 136 n. 76  
 xxix 23 44, 71, 106 n. 30, 107,  
 108  
 xxix 24 34 n. 30, 44, 107,  
 108, 122, 123, 136  
 n. 76  
 xxix 26-30 105 n. 26  
 xxix 27-36 105 n. 26  
 xxix 27-30 196  
 xxix 27 42  
 xxix 29 42  
 xxix 30 198, 218  
 xxix 31-36 196, 198  
 xxix 31-33 70  
 xxix 31 42, 43, 107  
 xxix 32-33 41  
 xxix 32 70, 71, 107  
 xxix 33 42, 71  
 xxix 34 111  
 xxix 35 41, 42, 44, 113  
 xxix 36 198  
 xxx 1-22 193  
 xxx 6-9 193  
 xxx 14 193  
 xxx 15 41, 42, 107, 136 n. 76,  
 193  
 xxx 16 111, 194  
 xxx 17-19 115, 193  
 xxx 17 107, 108, 136 n. 76  
 xxx 18 34 n. 30, 194  
 xxx 21-22 193, 198  
 xxx 21 193, 198  
 xxx 22 37 n. 33, 42, 43, 193,  
 198  
 xxx 23-27 193  
 xxx 23 198  
 xxx 23-24 198  
 xxx 24-25 71  
 xxx 24 71, 193  
 xxx 25 198  
 xxx 26 198  
 xxxi 2 41, 42  
 xxxi 3 41, 192  
 xxxi 4-10 86  
 xxxi 5-6 202  
 xxxi 5 202  
 xxxii 23 43 n. 36, 198  
 xxxii 28 85  
 xxxii 29 82  
 xxxiii 6 77  
 xxxiii 15-16 195  
 xxxiii 16 37 n. 33, 42, 43,  
 196 n. 86, 198  
 xxxiii 17 43 n. 35  
 xxxiii 22 43 n. 35  
 xxxiv 3-13 2  
 xxxiv 33 193  
 xxxv 40  
 xxxv 1-19 193  
 xxxv 1 107, 136 n. 76, 193  
 xxxv 6 107, 136 n. 76, 194  
 xxxv 7-9 70  
 xxxv 11-14 70  
 xxxv 11 42, 107, 108, 113,  
 136 n. 76, 193  
 xxxv 12-14 41  
 xxxv 12 39, 42, 193, 194  
 xxxv 13 42, 115, 193, 194,  
 198  
 xxxv 14 42, 43, 113, 193  
 xxxv 16 42, 193  
 xxxv 17 193  
 xxxvi 23 2

<i>Judith</i>		<i>Siracide</i>	
ii 7	85 n. 32	xxxv 1-5	217
ix 1	215	xxxv 4	202
xvi 16	217	l 15	132
<i>Tobie</i>		<i>Evangelie de Jean</i>	
iii 11	215	iv 23	143
xiii 19	214 n. 6	<i>Epître aux Hébreux</i>	
<i>1 Maccabées</i>		xiii 15	216
iii 46	215		
2. Ecrits intertestamentaires			
<i>Règle de la Communauté</i>		<i>Jubilés</i>	
vi 4-5	218	vii 1-6	213
vi 20-21	219	vii 2-6	212
ix 4-5	216	vii 3-6	212
ix 8	216	vii 36	213
ix 26	216	xv 2	212
x 6	216	xvi 22-24	212
x 14	216	xxi 12-14	111 n. 40
<i>Règle annexe</i>		xxxii 4-6	212
ii 17-22	218-9	xxxii 12	213
<i>Rouleau du Temple</i>		xlix 16-21	212
xiv 9-xv 3	212	<i>Testament des douze patriarches</i>	
xv 3-xvii 4	212	Levi iii 6	216
xvii 6-9	212	viii 5	219
xix 11-xxi 10	213	ix 12	111 n. 40
xxi 12-xxiii 1	213	ix 14	213
xxiii 2-xxv 1	213	<i>Psaume de Salomon</i>	
xxiv 6	132	xv 3	216
xxiv 8	132	<i>Livre des secrets d'Hénoch</i>	
lii 21	120 n. 53	xlvi 2	214
<i>Ecrit de Damas</i>		<i>Livre des antiquités bibliques</i>	
xi 21	216	xxvii 11	124 n. 62
<i>Hymnes</i>		xxxix 11	78 n. 29
ix 28	216	<i>Apocalypse syriaque de Baruch</i>	
<i>Psaumes pseudo-davidiques</i>		lvii 6	217
xviii 9-12	216	<i>Joseph et Aséneth</i>	
xviii 12-14	219	viii 5	219
<i>Légende hébraïque de Melkisédèq</i>		viii 11	219
5	219	xv 3-4	219
<i>4 Q 214b</i> fg. 3-7	111 n. 40	<i>Testament d'Abraham</i>	
<i>4 Q 511</i> fg. 63-64 ii 4	216	iv 9-10	214 n. 6

3. *Auteurs juifs et chrétiens*

<i>Flavius Josèphe</i>		<i>Targum</i>	
		Gen. xviii 8	214 n. 6
Guerre juive		Ex. xl 5	217
II viii 129–131	220	Ex. xl 6	217
II xvii 425	213		
		<i>Tossefta</i>	
Contre Apion		Sotah xv 11–13	220
I 304–311	179 n. 51		

4. *Divers*

Épopée de Gilgamesh		vi 4–8	85 n. 32
xi 159–161	139	vii 131	85 n. 32
Hérodote, <i>Histoire</i>			
iv 126	85 n. 32		
v 17–18	85 n. 32		



## SUPPLEMENTS TO VETUS TESTAMENTUM

66. EMERTON, J.A. (ed.). *Congress Volume, Cambridge 1995*. 1997.  
ISBN 90 04 106871
67. JOOSTEN, J. *People and Land in the Holiness Code*. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26. 1996.  
ISBN 90 04 10557 3
68. BEENTJES, P.C. *The Book of Ben Sira in Hebrew*. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts. 1997. ISBN 90 04 10767 3
69. COOK, J. *The Septuagint of Proverbs – Jewish and/or Hellenistic Proverbs?* Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs. 1997. ISBN 90 04 10879 3
- 70,1 BROYLES, G. and C. EVANS (eds.). *Writing and Reading the Scroll of Isaiah*. Studies of an Interpretive Tradition, I. 1997. ISBN 90 04 10936 6 (Vol. I);  
ISBN 90 04 11027 5 (Set)
- 70,2 BROYLES, G. and C. EVANS (eds.). *Writing and Reading the Scroll of Isaiah*. Studies of an Interpretive Tradition, II. 1997. ISBN 90 04 11026 7 (Vol. II);  
ISBN 90 04 11027 5 (Set)
71. KOOIJ, A. VAN DER. *The Oracle of Tyre*. The Septuagint of Isaiah 23 as Version and Vision. 1998. ISBN 90 04 11152 2
72. TOV, E. *The Greek and Hebrew Bible*. Collected Essays on the Septuagint. 1999.  
ISBN 90 04 11309 6
73. GARCÍA MARTÍNEZ, F. and NOORT, E. (eds.). *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism*. A Symposium in honour of Adam S. van der Woude on the occasion of his 70th birthday. 1998. ISBN 90 04 11322 3
74. KASSIS, R.A. *The Book of Proverbs and Arabic Proverbial Works*. 1999.  
ISBN 90 04 11305 3
75. RÖSEL, H.N. *Von Josua bis Jojachin*. Untersuchungen zu den deuteronomistischen Geschichtsbüchern des Alten Testaments. 1999. ISBN 90 04 11355 5
76. RENZ, Th. *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*. 1999.  
ISBN 90 04 11362 2
77. HARLAND, P.J. and HAYWARD, C.T.R. (eds.). *New Heaven and New Earth Prophecy and the Millenium*. Essays in Honour of Anthony Gelston. 1999.  
ISBN 90 04 10841 6
78. KRAŠOVEC, J. *Reward, Punishment, and Forgiveness*. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views. 1999.  
ISBN 90 04 11443 2.
79. KOSSMANN, R. *Die Esthernovelle – Vom Erzählten zur Erzählung*. Studien zur Traditions- und Redaktionsgeschichte des Estherbuches. 2000. ISBN 90 04 11556 0.
80. LEMAIRE, A. and M. SÆBØ (eds.). *Congress Volume, Oslo 1998*. 2000.  
ISBN 90 04 11598 6.
81. GALIL, G. and M. WEINFELD (eds.). *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography*. Presented to Zecharia Kallai. 2000. ISBN 90 04 11608 7
82. COLLINS, N.L. *The library in Alexandria and the Bible in Greek*. 2001.  
ISBN 90 04 11866 7
- 83,1 COLLINS, J.J. and P.W. FLINT (eds.). *The Book of Daniel*. Composition and Reception, I. 2001. ISBN 90 04 11675 3 (Vol. I);  
ISBN 90 04 12202 8 (Set)

- 83,2 COLLINS, J.J. and P.W. FLINT (eds.). *The Book of Daniel*. Composition and Reception, II. 2001. ISBN 90 04 12200 1 (*Vol. II*); ISBN 90 04 12202 8 (*Set*).
84. COHEN, C.H.R. *Contextual Priority in Biblical Hebrew Philology*. An Application of the Held Method for Comparative Semitic Philology. 2001. ISBN 90 04 11670 2 (In preparation).
85. WAGENAAR, J.A. *Judgement and Salvation*. The Composition and Redaction of Micah 2-5. 2001. ISBN 90 04 11936 1
86. McLAUGHLIN, J.L. *The Marzēah in sthe Prophetic Literature*. References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence. 2001. ISBN 90 04 12006 8
87. WONG, K.L. *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel* 2001. ISBN 90 04 12256 7
88. BARRICK, W. Boyd *The King and the Cemeteries*. Toward a New Understanding of Josiah's Reform. 2002. ISBN 90 04 12171 4
89. FRANKEL, D. *The Murmuring Stories of the Priestly School*. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore. 2002. ISBN 90 04 12368 7
90. FRYDRYCH, T. *Living under the Sun*. Examination of Proverbs and Qoheleth. 2002. ISBN 90 04 12315 6
91. KESSEL, J. *The Book of Haggai*. Prophecy and Society in Early Persian Yehud. 2002. ISBN 90 04 12368 7
92. LEMAIRE, A. (ed.). *Congress Volume, Basel 2001*. 2002. ISBN 90 04 12680 5
93. RENDTORFF, R. and R.A. KUGLER (eds.). *The Book of Leviticus*. Composition and Reception. 2003. ISBN 90 04 12634 1
94. PAUL, S.M., R.A. KRAFT, L.H. SCHIFFMAN and W.W. FIELDS (eds.). *Emanuel*. Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov. 2003. ISBN 90 04 13007 1
95. VOS, J.C. DE. *Das Los Judas*. Über Entstehung und Ziele der Landbeschreibung in Josua 15. ISBN 90 04 12953 7
96. LEHNART, B. *Prophet und König im Nordreich Israel*. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elia- und Elischa-Überlieferungen. 2003. ISBN 90 04 13237 6
97. LO, A. *Job 28 as Rhetoric*. An Analysis of Job 28 in the Context of Job 22-31. 2003. ISBN 90 04 13320 8
98. TRUDINGER, P.L. *The Psalms of the Tamid Service*. A Liturgical Text from the Second Temple. 2004. ISBN 90 04 12968 5
99. FLINT, P.W. and P.D. MILLER, JR. (eds.) with the assistance of A. Brunell. *The Book of Psalms*. Composition and Reception. 2004. ISBN 90 04 13842 8
100. WEINFELD, M. *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*. 2004. ISBN 90 04 13749 1
101. FLINT, P.W., J.C. VANDERKAM and E. Tov. (eds.) *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint*. Essays Presented to Eugene Ulrich on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday. 2004. ISBN 90 04 13738 6
102. MEER, M.N. VAN DER. *Formation and Reformulation*. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses. 2004. ISBN 90 04 13125 6
103. BERMAN, J.A. *Narrative Analogy in the Hebrew Bible*. Battle Stories and Their Equivalent Non-battle Narratives. 2004. ISBN 90 04 13119 1
104. KEULEN, P.S.F. VAN. *Two Versions of the Solomon Narrative*. An Inquiry into the Relationship between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11. 2004. ISBN 90 04 13895 1
105. MARX, A. *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament*. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh. 2005. ISBN 90 04 14286 X