Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

122 | 2015

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2013-2014)

Religions du Proche-Orient sémitique ancien

Le système sacrificiel yahwiste : recherches historiques

Conférences de l'année 2013-2014

Christophe Lemardelé

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1343>

DOI : 10.4000/asr.1343

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 147-152

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Christophe Lemardelé, « Le système sacrificiel yahwiste : recherches historiques », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 10 septembre 2015, consulté le 11 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1343> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1343>

Tous droits réservés : EPHE

Le système sacrificiel yahwiste : recherches historiques

Le séminaire a consisté à vérifier, valider, voire consolider, les quelques acquis mis en évidence l'année précédente concernant la constitution du système sacrificiel sacerdotal tel qu'il se mit en place à l'époque perse (v^e-iv^e siècle av. n. è.). Plutôt que d'axer directement notre étude sur des textes du Pentateuque (fin de l'Exode, Lévitique et quelques chapitres des Nombres), nous avons d'abord entrepris l'analyse d'une source singulière : la « Torah d'Ézéchiél ». Le problème qui se pose avec vigueur concernant cet ensemble littéraire est le suivant : a-t-il été le laboratoire sacerdotal de la Torah cultuelle du Pentateuque ou bien n'est-il qu'un ensemble textuel ultérieur tentant de réformer de manière isolée le système du temple de Jérusalem ? Nous avons conclu notre propos par quelques remarques théoriques sur le sacrifice.

I. La « Torah d'Ézéchiél »

L'exégèse biblique contemporaine a tendance à considérer les chapitres 40 à 48 du livre d'Ézéchiél comme étant un ensemble en soi, une collection à part. Si le livre lui-même a bien son origine au vi^e av. n. è., il semblerait qu'il ait été véritablement constitué comme tel un peu après par une élite revenant de l'exil babylonien. Visiblement, l'ensemble Ez 40-48 suivait à l'origine directement le chapitre 37 et ne peut donc être pensé comme étant totalement exogène au livre. Cette Torah n'est pas un élément ancien greffé artificiellement, elle n'est pas non plus totalement indépendante de ce livre. La véritable question qui se pose est de savoir si, comme le pensait Julius Wellhausen, cet ensemble s'intercale chronologiquement entre la rédaction du code deutéronomique (D) et la loi sacerdotale (P) ou s'il présente les prêtres sadocides comme étant « les véritables interprètes de la Torah mosaïque »¹ auquel cas nous serions en présence d'une relecture critique des éléments cultuels du Pentateuque. La seconde proposition paraît, de nos jours, bien plus tenable que la première étant donné le peu d'ancienneté éditoriale du livre prophétique. On peut toutefois la mettre en cause en s'appuyant sur des éléments de la « Torah d'Ézéchiél ».

Cette Torah diffère considérablement de la Torah mosaïque tout en ayant de nombreux points de contact. Dans une lecture linéaire du texte, la première différence d'importance qui apparaît concerne l'immolation des animaux du sacrifice. En effet, dès Ez 40, où le temple idéal est décrit en commençant par l'enceinte du temple, son parvis extérieur et les salles attenantes, il est question du lieu d'égorgeage des victimes. Or, il ne s'agit pas du parvis intérieur et de l'autel mais d'une salle du parvis extérieur dans laquelle on est censé laver et égorger

1. C. NIHAN, « Ézéchiél », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 2009, p. 453.

les holocaustes sur des tables de pierre : « sur les tables se trouvaient les viandes offertes » (*w'el-haššulhānôt b'šar haqqorbān*) (Ez 40,43). Autrement dit, dans la conception sacrificielle de ce texte, sacrifier ne consistait pas à immoler l'animal devant la divinité mais à lui offrir seulement de la nourriture carnée. C'est pourquoi il importe d'insister ainsi sur la boucherie et les cuisines (Ez 46,19-24) du temple, la table étant aussi importante que l'autel. Dans le temple proprement dit, c'est-à-dire la maison du dieu, l'autel (*mizbéah*) est d'ailleurs appelé « table » (*šulhān*). Dans la Torah, l'intérieur du temple dissocie la table du pain d'offrande (Exode 25,23-30) et, dans un second temps, de l'autel des parfums (Ex 30), formant au final un mobilier complexe (Ex 37). Surtout, le sacrifice animal se caractérise par l'immolation devant Yhwh (Lévitique 1) avec force aspersions de sang (Ex 24). Du point de vue de l'organisation du sanctuaire, la Torah d'Ézéchiél reflète sans doute une influence babylonienne².

La description du temple se poursuit en détail et semble se terminer en Ez 43,12 avec cette scansion : « Telle est la loi du temple » (*tôrat habbāyit*). C'est pourquoi l'on peut légitimement se demander si ce qui suit n'a pas été ajouté ultérieurement, ce qui nous amènerait à penser que l'autel sacrificiel n'ait pas été, dans un premier temps, considéré comme primordial. Il reste que l'autel décrit est proprement monumental, correspondant bien plus dans son esprit à une ziggourat mésopotamienne qu'à un traditionnel autel sacrificiel ouest-sémitique. En effet, les dimensions, qu'il s'agisse de l'aire elle-même comme de la hauteur, font de cet autel un véritable monument sur lequel des hommes pourraient vaquer à loisir après avoir monté l'escalier³. Ce n'est donc pas un autel à hauteur d'homme comme en Exode 27 car aux 3 coudées (environ 1m50) de ce dernier correspond une structure tripartite de la base à son sommet : 2 coudées + 4 coudées + 4 coudées, soit 10 coudées, c'est-à-dire plus de 5,20 mètres étant donné, en outre, que la coudée d'Ézéchiél est la coudée royale (43,13) : une coudée (45 cm) + un palme (7,5 cm). Il en va de même pour sa superficie puisque l'autel de la Torah mosaïque est de 5x5 coudées alors que celui de la Torah d'Ézéchiél a une superficie à la base de 14x14 coudées royales et de 12x12 au sommet. Un tel autel n'est donc pas adapté pour recevoir des sacrifices et encore moins les rites de sang devant s'appliquer sur ses cornes au sommet, sur les angles du socle (*pinnôt hā'āzārāh*), donc à la base, et même sur tout le tour du rebord (Ez 43,20). Les rites assez similaires requis dans la Loi lors de l'inauguration de l'autel (Ex 29) ne posent évidemment aucun problème étant donné les dimensions réduites de cet autel. Il faut ajouter, surtout, que la Torah d'Ézéchiél ne mentionne jamais le feu de l'autel, oubliant donc de préciser comment les holocaustes pourront être brûlés. La description du temple d'Ézéchiél se terminant par la mention et la description de la source d'eau douce émanant de son sol (Ez 47), on peut avec assez de certitude en déduire qu'il s'agit bien d'une conception mésopotamienne avec cette référence à l'Apsû, l'océan souterrain. Ainsi,

2. T. GANZEL, S. E. HOLTZ, « Ezekiel's Temple in Babylonian Context », *Vetus Testamentum* 64 (2014), p. 211-226.

3. M. DIJKSTRA, « The Altar of Ezekiel : Fact or Fiction ? », *Vetus Testamentum* 42 (1992), p. 22-36.

si le feu perpétuel de la Torah (Lv 6,6) est bien d'inspiration perse⁴, s'ajoutant donc à des conceptions ouest-sémitiques traditionnelles – autel à cornes, symbolisant à l'origine celles des bovins sacrifiés –, l'absence d'un tel feu sur un autel monumental – qui conserve malgré tout et paradoxalement ses cornes –, dans un temple où la boucherie supplante l'acte d'immolation, montre assez comme la Torah d'Ézéchiél est d'inspiration babylonienne.

Malgré ces différences d'importance, on trouve aussi bien des points communs avec la Torah sacerdotale, ce qui s'explique sans doute par le fait que les auteurs sont vraisemblablement des prêtres-lévites sadocides (Ez 40,46 ; 43,19 ; 44,15). Par exemple, la présence de Yhwh dans le temple est le fait de sa *gloire* (*kābôd*), en Ez 43 comme en Ex 29, alors que ce type de manifestation est absent du Deutéronome et de la « loi de sainteté » (Lév 17-27). De même, la Torah d'Ézéchiél insiste sur les sacrifices d'expiation (*ḥaṭṭā't* et *āšām*), que les prêtres doivent manger à part, dans les cuisines du temple, à cause de leur sacralité (Ez 46,20 ; Lv 6,19 et 7,6), alors que, là encore, ils sont absents de D et à peine présents dans H. Le premier de ces sacrifices sert notamment à remettre en fonction le culte (Ez 43,18-22 ; Ex 29,10-14), avec des rites de sang et une position dans l'ordre des sacrifices spécifiques. Il précède en effet l'holocauste dans les rituels complexes (publics et privés) et le sang de ce sacrifice comporte un aspect apotropaïque en étant répandu à la base de l'autel dans P ou sur le rebord de la base de l'autel dans la Torah d'Ézéchiél. Cette dernière semble d'ailleurs innover dans deux domaines : d'une part, en prescrivant des boucs en sacrifice *ḥaṭṭā't* lors de séries de sept jours (Ez 43,25 ; 45,23), ce qui se retrouve dans le texte post-sacerdotal de Nombres 28-29 ; d'autre part, en prescrivant un holocauste perpétuel ('*ôlat tāmîd*'), c'est-à-dire quotidien (Ez 46,13-15), tandis que P développe vraisemblablement cette prescription en préconisant deux sacrifices (Ex 29,38-42). Considérer la Torah mosaïque comme pouvant s'inspirer de cette Torah d'Ézéchiél doit paraître bien risqué tant Ez 44 peut sembler résumer nombre d'éléments du Lévitique – notamment la dichotomie sacré/profane et pur/impur de Lv 10,10. Toutefois, à la différence de livres tardifs comme Esdras et Néhémie, la Torah d'Ézéchiél ne mentionne jamais la Loi de Moïse mais, comme nous l'avons déjà énoncé, la « Loi du Temple », ce qui suggère, pour le moins, qu'il s'agit d'une alternative à la Torah officielle, Torah vraisemblablement exogène, issue de la Golah babylonienne, puisqu'elle propose même de renommer la ville sainte « YHWH-Shamma » (Ez 48,35).

4. B. LANG, « Altar und Tempelhaus. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der perserzeitlichen Jerusalemer Kultanlage », *Semitica et Classica* 2 (2009), p. 29-34.

II. Constitution de la Torah sacrificielle

En ce qui concerne la constitution des textes prescriptifs du Pentateuque, le paradigme a changé puisque la « loi de sainteté » (H) n'est plus considérée comme un code s'intercalant entre le code deutéronomique et le document sacerdotal en étant, au contraire, désormais située en position intermédiaire entre ce document sacerdotal, qu'elle finalise, et la rédaction théocratique du livre des Nombres. Le problème tient surtout au fait qu'il existe une grande proximité, voire une continuité assurée, entre l'ensemble « fin de l'Exode-début du Lévitique » (P) et le matériel législatif des Nombres, ne permettant donc guère d'insérer la « loi de sainteté » dans ce processus de développement linéaire des textes et de leurs lois. Mais plutôt que de tenir compte de cette difficulté, les exégètes contemporains tentent d'expliquer les différences de conceptions dans les textes comme étant le reflet de débats théologiques de l'époque perse⁵. La Torah d'Ézéchiel est-elle à même de nous aider à mieux comprendre comment la Torah mosaïque s'est constituée d'un point de vue cultuel ?

Comme P, la Torah d'Ézéchiel insiste beaucoup sur la notion d'« absolution », qui recouvre en fait celle d'effacement des fautes – akkadien *kapāru(m)*, hébreu *kippēr* –, donc sans connotation morale. Or, les deux législations mettent presque en stricte corrélation cette notion d'effacement avec les sacrifices *ḥaṭṭā't* – hébreu *ḥāṭā'*, « commettre une faute », *ḥiṭṭé'*, « purifier » –, indiquant donc une articulation rituelle entre ce type de sacrifice et l'effet que l'usage de son sang induit (Ez 43,20 ; Ex 29,36). Cette notion est absente du Deutéronome et elle ne paraît pas être aussi rigoureusement conçue dans la « loi de sainteté » puisqu'elle est rattachée au sang sacrificiel de manière indistincte (Lv 17,11), c'est-à-dire quelle que soit la catégorie de sacrifice, puis se trouve évoquée en lien avec le sacrifice de réparation (*'āšām*) dans un passage où la « racine » *ḥṭ'* est omniprésente (Lv 19,22). En revanche, là où la « loi de sainteté » semble avoir innové, c'est en mentionnant à deux reprises le Jour du Grand Pardon (*yôm hakkipurīm*), comme étant précisément le jour du rite d'absolution, en jeûnant et sacrifiant (Lv 23,27-28), et, préalablement, en sonnant du cor (Lv 25,9). Ce jour n'est toutefois pas encore le grand rituel tel qu'il est présenté en Nb 29,11 car il ne reprend pas les éléments de Lv 16. En effet, le sacrifice prescrit n'est pas un *ḥaṭṭā't* mais un *'iššēh*, ce qui peut tout aussi bien désigner un holocauste qu'un sacrifice en vue d'un banquet, en aucun cas, quoi qu'il en soit, un sacrifice pour une faute.

Le Deutéronome ne mentionne pas de jour pour effacer les fautes dans son calendrier cultuel (Dt 16) et P ne le fait qu'incidemment en Ex 30,10 en l'ayant omis en Ex 23 et en l'omettant encore en Ex 34, ce qui pourrait nous conduire à penser que le verset 10 puisse être un ajout tardif en fonction de Lv 16 puisqu'il

5. « Tout se passe comme si le débat entre Dtr et P “rebondissait” à la fin de l'époque perse : le livre des Nombres pourrait alors être appréhendé comme une *alternative sacerdotale* à la théologie “populaire” ou “démocratique” de la loi de Sainteté, qui, comme la tradition deutéronomiste (Dt 7, 6 ; 14, 2), lie la sanctification d'Israël à la pratique communautaire des commandements énoncés dans le cadre de l'alliance », O. ARTUS, « Nouvelles tendances de la recherche concernant le Pentateuque », *Revue Théologique des Bernardins* 1 (2011), p. 122-123.

est question du sang devant oindre les cornes de l'autel des parfums, donc dans le temple. La Torah d'Ézéchiél, quant à elle, ne mentionne pas ce jour spécifique, tout en préconisant un jour de purification du sanctuaire le premier jour du premier mois – et non le septième du dixième mois – et un jour d'effacement des fautes du peuple le septième jour de ce même mois (Ez 45,18-20). Deux choses sont alors à noter : H n'évoque pas une purification du temple, à la différence d'Ez et de P, et Lv 16 ne comporte pas l'expression *yôm hakkipurim*, tout en détaillant un rituel très élaboré permettant de purifier le sanctuaire, les prêtres et le peuple. C'est ainsi que la rédaction théocratique du calendrier cultuel de Nb 28-29 fut, semble-t-il, la seule à même de faire la synthèse complète de tous ces éléments.

Il faut insister encore sur quelques faits troublants : les calendriers cultuels diffèrent beaucoup d'un ensemble textuel à un autre. Si Dt 16 comporte les trois fêtes agricoles classiques, sans aucune indication sacrificielle précise, la Torah d'Ézéchiél omet la fête médiane des semaines (Pentecôte) alors que la « loi de sainteté » insiste, au contraire, particulièrement sur celle-ci avec l'offrande de la première gerbe et des sacrifices spécifiques, dont un sacrifice pour une faute et des sacrifices partagés (*zēbah šelāmim*). Le calendrier post-sacerdotal de Nb 28-29 ne reprendra pas la première gerbe et ne considèrera plus les sacrifices partagés que comme des sacrifices privés. Autrement dit, d'un point de vue strictement rituel, on discerne une filiation qui va de la Torah d'Ézéchiél à la rédaction théocratique des Nombres en passant par P. Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne la ritualisation de l'effacement des fautes et la mise en place d'un jour effectif concernant cet effacement, il semble bien que P ait fait la synthèse de H (Jour du Grand Pardon) et de la Torah d'Ézéchiél (purification du temple), c'est-à-dire que les prêtres « aaronides », mettant en avant la tradition mosaïque du Deutéronome, ont pu mieux construire leur système cultuel esquissé dans la « loi de sainteté » en s'inspirant des prêtres sadocides de la Golah babylonienne ayant rédigé et rapporté leur propre projet n'incluant aucunement le personnage de Moïse mais celui d'Ézéchiél.

III. Aperçu théorique

En voulant à toute force expliquer comment la Torah dans son ensemble – récits et lois – fut conçue, les exégètes bibliques prêtent surtout attention aux éléments stylistiques des textes, au point de négliger le fait que les scribes recopiant ces textes collectifs ont pu en harmoniser le contenu et la forme⁶. Le plus dommageable est, qu'en procédant ainsi, on ne peut parvenir à avoir une vision claire et cohérente du système sacrificiel yahwiste se constituant après l'Exil. Or, l'accent mis sur l'effacement des fautes (Lv 16) et la purification à la suite d'une contamination par un cadavre (Nb 19) montre assez comme le sacrifice *ḥaṭṭā't* devint incontournable, et non seulement par ses rites de sang sur l'autel mais aussi en englobant des formes de sacrifices de plus en plus éloignées de la *doxa* pourtant strictement définie (bouc pour Azazel, sacrifice de la vache rousse). Si la monolâtrie yahwiste a conduit les prêtres à ne privilégier qu'un seul dieu et qu'un seul pôle – le pôle céleste – comme

6. Voir l'ouvrage important de K. VAN DER TOORN, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Harvard University Press, Cambridge-Londres 2007.

destinataire et lieu de destination des rites sacrificiels, paradoxalement, l'idéologie opposant strictement le sacré à l'impur a contraint ces mêmes prêtres à développer les rites d'expiation, au sens général du terme, en l'absence de tout destinataire du monde des Enfers. Dans le contexte de cette tension culturelle, le yahwisme – judaïsme et samaritanisme – en est venu à être une religion où le second pôle – le pôle chthonien – devint marginalisé, interdit, et pourtant toujours présent par des rites sacrificiels de sang reflétant bien plus des aspects prophylactiques et apotropaïques que la communication avec la divinité (Mauss), voire la commensalité avec elle (Vernant). Quoi qu'il en soit, même original et quelque peu ambigu, ce système sacrificiel n'avait pas à disparaître de lui-même étant donné que sa raison d'être était assurée : comme l'avait montré Alain Testart pour les religions australiennes⁷, l'offrande et le sacrifice n'existent qu'à partir du moment où il y a un destinataire. La difficulté pour qu'un tel système culturel se maintienne ne tenait pas tant au fait qu'il ne reposait que sur une seule divinité, mais bien sur un seul temple, qu'il s'agisse de celui du Garizim détruit par les Hasmonéens en 111-110 av. n. è comme de celui de Jérusalem par les Romains en 70 de n. è.

7. A. TESTART, *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Armand Colin, Paris 1993.