NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

80 N° 7 1958

Thèmes majeurs de la Traditions sacerdotale dans le Pentateuque

J. ROTH

p. 696 - 721

https://www.nrt.be/fr/articles/themes-majeurs-de-la-traditions-sacerdotale-dans-le-pentateuque-1974

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Thèmes majeurs de la Tradition sacerdotale dans le Pentateuque

Aperçu sur la question littéraire.

« En ce qui concerne la composition du Pentateuque, dans le décret du 27 juin 1906 la Commission Biblique reconnaissait déjà que l'on pouvait affirmer que Moïse « pour composer son ouvrage s'était servi de documents écrits ou de traditions orales », et admettre aussi des modifications et des additions postérieures à Moïse. Il n'est plus personne aujourd'hui qui mette en doute l'existence de ces sources... » C'est en ces termes que s'exprime le P. Vosté dans sa célèbre lettre au cardinal Suhard [1]. L'idée qu'on se fait de ces sources est pourtant loin d'être uniforme, mais il semble préférable aujourd'hui d'y voir, plutôt que des documents ou des fragments, des traditions vivantes qui se sont développées dans leur milieu d'origine jusqu'à leur fixation définitive.

Parmi toutes les traditions du Pentateuque il en est une qui a retenu particulièrement et constamment l'attention des savants : c'est celle qu'Eichhorn avait appelée le « Priesterkodex » — Code Sacerdotal — et que l'on désigne habituellement par le sigle *P*.

Les textes relevant de cette tradition se distinguent en général nettement de ceux des autres grandes sources retenues par la critique : Yahviste, Elohiste et Deutéronome. Le texte sacerdotal « a une terminologie qui lui est propre », relève A. Clamer. « On a pu dresser des listes entières de mots et d'expressions qui ne sont qu'à lui [2] ». Et de citer à titre d'exemple : *miškān*, la demeure, *miqdāš*, le sanctuaire. D'autres termes ont un sens spécial, différent de l'acception habituelle. Enfin certaines expressions reviennent avec une fréquence particulière.

Les textes sacerdotaux manifestent également une prédilection frappante pour le retour des mêmes formules : par 11 fois nous lisons dans la *Genèse :* « Telles sont les *toledoth* » (les générations) du ciel

---

1. *A.A.S.*, 40 (1948), p. 46. Cfr *N.R.Th.*, 1948, p. 654.
2. A. Clamer, *La Genèse*, Paris, 1953, p. 51.

et de la terre (*Gn.*, II, 4), d'Adam (V, 1), de Noé (VI, 9), des fils de Noé (X, 1), de Sem (XI, 10), de Térah (XI, 27), d'Ismaël (XXV, 12), d'Isaac (XXV, 19), d'Esaü (XXXVI, 1 et 9), de Jacob (XXXVII, 2). C'est ce qu'on a appelé le « Livre des toledoth » dont certains voudraient faire le noyau central et primitif du récit sacerdotal des origines [3]. D'autres formules ne sont pas moins frappantes : ainsi dans l'*Exode* nous lisons 9 fois dans le ch. XXXIX et 7 fois dans le ch. XL : « Comme Yahvé l'avait prescrit à Moïse » (XXXIX, 1, 7, 21, 26, 29, 31, 32, 42, 43; XL, 19, 21, 23, 25, 27, 29, 32). On note aussi dans la liste des Séthites le refrain fameux qui scande chaque génération : « Et il mourut... » (*Gn.*, V, 1 ss). Dans *Nb.*, VII, 12-83 on répète douze fois l'énumération des offrandes — toutes identiques — des princes lors de la dédicace du temple. Le même amour des répétitions se manifeste lorsque l'ordre donné est entièrement répété dans l'annonce de l'exécution (cfr *Ex.*, XXVI, 1 ss et XXXVI, 8 ss). Enfin dans le résumé des pérégrinations des enfants d'Israël (*Nb.*, XXXIII, 5-37 et 41-49) nous lisons 42 fois : « Ils partirent de... et campèrent à... »

Qui n'est frappé aussi par les chiffres que se plaît à aligner la Tradition sacerdotale? Tous les Séthites ont un âge bien défini (*Gn.*, V, 1 ss). On nous précise même que la moitié de 500 est 250 (*Ex.*, XXX, 23) [4]. Il ne manque pas de textes où cette rigueur des chiffres donne lieu à des conflits avec les textes d'autres origines (cfr le récit du déluge, p. ex.). C'est que la rigueur mathématique n'a pas sa fin en soi : l'amour des chiffres se résoud en amour des symboles : ce n'est pas en vain que la gloire de Yahvé s'établit pendant six jours sur le Sinaï et que le septième jour seulement Yahvé appelle Moïse (*Ex.*, XXIV, 16). Qui ne s'arrêterait en effet qu'à des caractéristiques toutes formelles, ne verrait pas que les chiffres, les formules comme les symboles — dont abonde le Lévitique par exemple — recèlent une conception de l'homme, du monde et de Dieu, une véritable théologie, dont il nous sera peut-être possible de dévoiler quelques aspects.

Grâce à ces diverses caractéristiques on a pu délimiter avec une relative précision la trace de cette pensée puissante : si l'on s'en tient au Pentateuque, l'on parvient à lui attribuer environ 318 versets dans la *Genèse*, 635 dans l'*Exode*, tout le *Lévitique* — soit 858 versets — et enfin une grosse partie des *Nombres*, 1377 versets. Faut-il dépasser le cadre du Pentateuque? D'aucuns l'ont cru [5]. Nous limitons ici

---

3. J. Schildenberger, *Der Aufbau des Buches Genesis*, dans *Zeugnis des Geistes*, Beuron, 1947, p. 139-156; id., *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg, 1950, p. 205.

4. Cfr *Ex.*, XVI, 1; XIX, 1; XXXVIII, 24; *Nb.*, I, 1, 20 ss; XXVI, 5-51...

5. On voit ainsi les investigations s'étendre au livre de Josué (Hexateuque) et même aux livres des Juges et de Ruth (Octateuque).

intentionnellement notre investigation aux cinq livres traditionnels de la Thôrāh. — On a contesté aussi l'unité des quelque 3188 versets ainsi collationnés. G. von Rad notamment a cru utile d'y distinguer deux récits parallèles qui se seraient constitués autour du Livre des *toledoth* [6]. L'on ne saurait récuser les mérites de son analyse, mais si l'on veut bien considérer l'ensemble des textes sacerdotaux comme le fruit d'une tradition vivante dans un milieu qui pourrait bien être celui des prêtres de Jérusalem, toute cette question perd quelque peu de son intérêt : rien d'étonnant en effet qu'à travers le temps un récit s'alourdisse de quelques redites, de variantes, dont il ne faudrait pas d'ailleurs exagérer l'importance [7].

Dans cette perspective les discussions autour de la date de composition des récits sacerdotaux perdent également et à la fois de leur importance et de leur sens : une tradition ne s'édite pas comme un livre. Beaucoup d'indices cependant permettent de considérer la Tradition sacerdotale comme plus récente que les autres traditions : l'on peut citer notamment la centralisation effective du culte (cfr *Lv.*, XVII, 3-9), le rôle du grand-prêtre, la dualité monétaire que laisse apparaître la fréquente allusion au sicle du sanctuaire (cfr *Ex.*, XXX, 13 et 24; XXXVIII, 24, 25, 26; *Lv.*, V, 15; XXVII, 3, 25; *Nb.*, III, 47; VII, 13, 19, 25, 31, 37, 43, 49, 55, 61, 73, 79; XVIII, 16). Cette même dualité apparaît d'ailleurs également chez *Ezéchiel* (cfr XLV, 12). On peut alléguer aussi la distinction entre les prêtres et les lévites que les textes sacerdotaux ne manquent jamais de signaler (cfr p. ex. *Nb.*, IV, et XVI, 10). On a donc cru pouvoir situer la fixation de cette tradition au V^e^ ou, au plus tôt, au VI^e^ siècle [8], encore qu'on y trouve des éléments fort anciens, telle la légende des géants, fils d'Anaq (*Nb.*, XIII, 22, 32-33), tels certains rites de purification de la lèpre (*Lv.*, XIV) ou l'oblation de jalousie (*Nb.*, V, 11 ss).

Cette date la mettrait en relation avec l'exil : était-il crise plus dangereuse pour le peuple de Dieu que cette période exilique et post-exilique, dans laquelle l'influence des splendeurs et des cultes de Babylone risquait de détourner Israël de la vraie foi? C'est à ces hommes qu'accablait la misère du corps et que menaçait la misère de l'âme que le rédacteur de la Tradition sacerdotale apportait le réconfort du message divin : c'est la fonction de la Parole de Dieu dans les

---

6. G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart-Berlin, 1934, p. 33 ss et 160 ss.

7. Comparer p. ex. *Lv.*, VII, 24 et XI, 39 en ce qui concerne le contact des animaux morts ou déchirés par un fauve; de même *Nb.*, XXVI, 57 et 58 au sujet des clans des Lévites.

8. O. Procksch (*Die Genesis*, Leipzig, 1913, p. 421 et *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1950, p. 300) soutient une date plus ancienne et place la rédaction immédiatement avant l'exil, tout en admettant des modifications ultérieures.

temps difficiles, au dire même de Pie XII [9]. D'aucuns n'ont voulu voir dans cet ensemble de textes qu'un complexe de lois et de rites où les récits ne seraient que prétexte à législation [10]. Au contraire, cette pensée théologique puissante, la plus abstraite peut-être, mais aussi la plus profonde sans doute de tout l'Ancien Testament [11], apprend aux hommes — à travers les récits des œuvres de Dieu — quelle est la grandeur de leur Dieu, quelles sont ses exigences, mais aussi quelle est leur propre dignité. On croirait entendre l'écho du « Yahvé est vivant » de *Jérémie* (cfr XXIII, 8) ou encore la certitude de la victoire finale que reflète le *Psaume LXXIII*.

Cet aperçu sur la critique littéraire ne doit pas nous faire oublier la fonction essentielle de toute exégèse : que les exégètes « s'appliquent — dit Pie XII — d'une manière toute particulière à ne pas se contenter d'exposer ce qui regarde l'histoire, l'archéologie, la philologie et les autres sciences auxiliaires... mais, tout en alléguant à propos ces informations, pour autant qu'elles peuvent aider à l'exégèse, qu'ils exposent surtout quelle est la doctrine théologique de chacun des livres ou textes [12] »; ou encore : « il faut que l'exégèse fasse ressortir avant tout le contenu théologique [13]... » en vue duquel, somme toute, ces quelques précisions littéraires n'ont été qu'une introduction.

I. DIEU

Pour qui lit attentivement le Pentateuque, il se dégage des textes attribués à la Tradition sacerdotale une idée fondamentale qui pourrait s'exprimer en ce slogan : « Yahvé est notre Dieu », ce qui se traduit encore : « Yahvé nous a donné l'Alliance », — cri de victoire et message de consolation pour l'exilé, ferme assurance du triomphe final bien plus que le « Ζεύς καὶ νίκη » des Grecs.

Avant d'essayer d'approfondir l'idée d'Alliance, il importe d'examiner l'idée de Dieu, ce partenaire exceptionnel de l'Alliance : les deux termes ne sont certes pas séparés, sinon pour les besoins de l'analyse. Le *Dieu* que nous étudions, c'est précisément le Dieu de l'*Alliance*.

---

9. *Divino afflante Spiritu*, *A.A.S.*, 35 (1943), p. 323.
10. *P* est avant tout « d'ordre législatif ou plus exactement d'ordre rituel ». E. Amman, *Pentateuque*, dans *D.T.C.*, XII, col. 1181. Les réactions sont fort heureusement nombreuses. Voir entre autres : O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, 1934, p. 231; A. Clamer, *La Genèse*, Paris, 1953, p. 52...
11. Lui nier tout talent poétique serait d'ailleurs exagéré. *Nb.*, X, 11-28, p. ex., est d'une belle allure épique.
12. *Divino afflante Spiritu*, *A.A.S.*, 35 (1943), p. 310.
13. *Divino afflante Spiritu*, *A.A.S.*, 35 (1943), p. 312.

Les noms divins.

L'alternance des *noms divins* est l'une des caractéristiques qui a le plus frappé les critiques. Le fait d'ailleurs ne se limite pas au Pentateuque, il s'étend à tout l'Ancien Testament : en effet on y rencontre, dans le texte hébreu, pour ne citer que les plus fréquents, au moins trois noms divins : Yahvé (environ 6823 fois) [14], Elohim (2550 fois) [15], El (204 fois) [16]. De plus les dérivés : Elim et Eloah, et les composés : El Shaddaï, El Elyon, El Roï, El 'olam [17]. Dans la Tradition sacerdotale en particulier on rencontre : El Shaddaï (5 fois) [18], Elohim (140 fois) [19] et, presque uniquement à partir d'*Ex.*, VI, 3, Yahvé [20].

L'origine de ces noms est bien loin d'avoir fait l'accord des savants [21] : il semble que *'ēl* ou *'il* soit une désignation de la divinité commune à tous les peuples sémitiques : phéniciens, cananéens, araméens, saphaténiens, arabes, assyro-babyloniens... excepté peut-être les éthiopiens. Le terme s'emploie tantôt comme appellatif — pouvant s'appliquer à tous les dieux [22] — tantôt comme nom propre. Cela n'éclaire pas pour autant la signification de cette racine dont Elim, Eloah et Elohim sont des dérivés. D'aucuns ont voulu y voir une idée de primauté, de puissance (de la racine *'ûl* ou *'ālāh*) ou encore celle de lien ou de direction (de la racine *'el*). Selon le P. Lagrange il faudrait y voir l'idée de l'unicité ou au moins de la supériorité d'une divinité indépendante vers laquelle on prie et qui inspire confiance [23]. Sans doute le sens étymologique s'étant de plus en plus obscurci pour eux, les anciens sémites « considéraient simple-

14. L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, 1953, p. 368.
15. L. Koehler, *Lexicon*, p. 50.
16. G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, 1955-1957, p. 79-81.
17. Dans le Pentateuque on lit : Elohim et Eloah : 800 fois (cfr G. Lisowsky, *Konkordanz*, p. 81-100) ; El : 27 fois ; El Shaddaï : 6 fois ; El Elohim : 2 fois ; El Elyon : 6 fois ; El Roï : 1 fois ; Elim : 1 fois (*ibid.*, p. 79-81). Yahvé et Yahvé Elohim : 1804 fois (cfr A. Bea, *De Pentateucho*, Rome, 1933, p. 45).
18. *Gn.*, XVII, 1 ; XXVIII, 3 ; XXXV, 11 ; XLVIII, 3 ; *Ex.*, VI, 3.
19. Cfr G. Lisowsky, *Konkordanz*, p. 81-100.
20. Avant *Ex.*, VI, 3, *Gn.*, XVII, 1 constitue la seule exception.
21. Voir à ce sujet : M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905, p. 70-81 ; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I : *Dieu*, Paris, 1954, p. 8 ss ; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I : *Gott und Volk*, Leipzig, 1933, p. 86-91 ; Ed. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 34 ss.
22. L'apposition de qualificatifs confirme cet emploi. Voir plus loin ce qui sera dit d'El Shaddaï.
23. Ed. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 34, s'oppose à cette interprétation dont la primeur est due à P. de Lagarde.

ment El comme un nom divin [24] » connotant peut-être la puissance divine [25].

Dans « El Shaddaï » on devine immédiatement l'appellatif « El » et le qualificatif « shaddaï ». Ce dernier terme dérive sans doute de l'assyrien *šadu* — la montagne —, et nous lirions « Dieu de la montagne » ou « Dieu des hauteurs », sens que les LXX ont peut-être conservé lorsqu'ils traduisent au *Psaume XCI*, 1 : Θεὸς τοῦ οὐρανοῦ. Mais nous lisons plus souvent dans le texte grec παντοκράτωρ (14 fois) [26]. Dans les textes de la Tradition sacerdotale par contre les LXX ont omis de traduire l'adjectif auquel ils ont suppléé par un possessif, exprimant bien par là que le Dieu des patriarches était leur Dieu propre, celui de l'Alliance. Considérant que les Hébreux n'ont pas vu toujours la même racine dans « shaddaï » et qu'ils ont pu par conséquence lui attribuer des sens différents, le P. Lagrange voit dans l'emploi du terme par *P*, dans le contexte de la promesse, une allusion à « la puissance qui donne la fécondité [27] ».

Le tétragramme sacré ne présente pas moins de difficultés : on sait qu'il se présente sous deux formes dont la prononciation semble acquise de nos jours : « Yah » et « Yahvé ». Les conjectures n'ont pas manqué sur l'origine du nom : il semble bien qu'on ne puisse pas recourir pour l'expliquer à la révélation d'*Ex.*, VI, 3 : celle-ci a valeur de symbole. Le nom divin était connu avant Moïse du moins dans certaines tribus : les noms théophores et l'emploi constant par le Yahviste en témoignent. Sans doute même ce nom n'était-il pas propre à la langue hébraïque. On peut croire que du moins les Hébreux y ont vu l'idée d'être par assonance avec le verbe « hājāh ». Mais ont-ils considéré d'abord Dieu en lui-même, être immuable, comme celui qui est (kal) ou se sont-ils attachés à celui qui fait être, au créateur (hiphil) [28] ? Ce serait peut-être leur attribuer trop de subtilité métaphysique. Et l'on peut se résigner à n'interpréter dans ce nom divin que le contenu concret du terme, bien plus important pour les Hébreux que l'étymologie : Yahvé est celui qui est, celui qui se manifeste avec puissance dans l'histoire, celui qui est présent ou, comme dit Eichrodt, c'est celui qui dit : « Je suis vraiment présent, je suis prêt, comme par le passé, à agir et à secourir [29] ».

---

24. H. Barns, *La révélation du nom divin Tetragrammaton*, dans *R.B.*, 2 (1893), p. 339.
25. Cfr Ed. Jacob, *op. cit.*, p. 34; H. Haag, *Bibel-Lexicon*, Zurich, 1951, art. « El », col. 370.
26. Cfr L. Koehler, *Lexicon*, p. 950. Pour plus de détails voir M. J. Lagrange, *El et Yahvé*, dans *R.B.*, 12 (1903), p. 368.
27. M. J. Lagrange, *art. cit.*, p. 367.
28. G. Lambert, *Que signifie le nom divin de YHWH?*, dans *N.R.Th.*, 74 (1952), p. 907-908 et 912-913; H. Barns, *art. cit.*, p. 331-334.
29. « Ich bin wirklich und wahrhaftig da, bin bereit zu helfen und zu wirken, **wie ich es von jeher war** ». W. Eichrodt, *op. cit.*, p. 93.

Ce bref aperçu nous permettra sans doute de pénétrer un peu plus avant dans le concept de Dieu en lui-même et dans sa manifestation à l'homme, tel que nous le transmet ce courant théologique de l'Ancien Testament.

Dieu unique.

S'il est une question incontestée à travers tout l'Ancien Testament, c'est celle de l'*existence de Dieu.* A cet effet les premiers mots du récit des origines sont d'une importance qu'on peut difficilement exagérer : « Au commencement Elohim... » (*Gn.*, I, 1). La généalogie du monde commence par Dieu et elle est tout entière dominée par cet être unique et transcendant.

Car Elohim est *seul.* — Le P. Lagrange a montré que le monothéisme est primitif parmi les sémites et que *'ēl* désignait premièrement un Dieu unique [30]. Si des auteurs plus récents s'inscrivent de nouveau en faux contre cette affirmation [31], il ne demeure pas moins que le monothéisme de l'Ancien Testament ne fait aucun doute. Car l'Ancien Testament, ce n'est pas Abraham avant la révélation, c'est Abraham qui a reçu l'Alliance : c'est la pensée d'un Israël croyant qui se penche sur son histoire et sur ses origines. On a voulu objecter à cela la forme plurielle *elohim* dont la Tradition sacerdotale fait un usage particulièrement fréquent. Mais ce n'est pas le mot qui détermine la pensée, tout au contraire la pensée doit nous permettre de saisir le sens du mot, lorsque celui-ci présente quelque anomalie. Voyons donc si le sens d'*elohim* est véritablement pluriel! Certes nous lisons : « Faisons l'homme à notre image » (*Gn.*, I, 26) — seul pluriel se rapportant à Elohim dans un texte (*Gn.*, I, 1 — II, 4a) où Dieu est 33 fois sujet. Nous y voyons spontanément un pluriel délibératif. Reste un texte plus clair : *Ex.*, XII, 12, où nous entendons de la bouche de Yahvé lui-même : « A tous les dieux (*elohim*) d'Egypte j'infligerai des châtiments, moi Yahvé ». L'auteur a eu bien soin de noter « à tous les dieux d'Egypte » marquant ainsi une pluralité qui ne peut être que celle des faux dieux s'opposant à « moi Yahvé ». La précaution marque bien l'exception [32]. Il est des textes aussi, où le sens singulier d'Elohim n'est pas moins clair : ainsi Yahvé dit à Moïse : « Vois, je fais de toi un dieu pour Pharaon » (*Ex.*, VII, 1) ; ou encore dans la bouche des magiciens d'Egypte : « Le doigt de Dieu

30. M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, p. 77 ss.
31. Ed. Jacob, *op. cit.*, p. 35-37.
32. Pour une construction ou un sens pluriel on peut citer en dehors des textes sacerdotaux : *Ex.*, XVIII, 11; XXXII, 4, 8; XXXIV, 15; *Dt.*, VI, 14; X, 17; *Jos.*, XXIV, 19; *Gn.*, XXXV, 7... Seuls les deux derniers textes cités se rapportent d'ailleurs au vrai Dieu. Cela suffit pourtant pour que l'on ne puisse pas affirmer « qu'Elohim... s'emploie toujours au singulier pour désigner le vrai Dieu » (M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, p. 71).

(ou d'un dieu) est là » (*Ex.*, VIII, 15). Moïse ne saurait être plusieurs dieux, et le seul bâton d'Aaron ne peut appartenir comme un seul doigt qu'à un seul dieu [33]. D'ailleurs le monde sémitique, qui n'ignore pas toujours le monothéisme, comme on a voulu le croire trop facilement, connaît aussi des formes plurielles, telle *elim* chez les phéniciens dont l'emploi au singulier est un fait acquis [34]. Tout en étant un pluriel, dans sa morphologie, Elohim sert donc le plus fréquemment à désigner le seul et unique Dieu, l'accent étant mis sur la plénitude de la divinité.

La Tradition sacerdotale ne nomme même pas d'autres dieux, si bien que pour désigner les dieux d'Egypte (*Ex.*, XII, 12), elle recourt au seul terme désignant la divinité en général : *elohim*. On a de même fait remarquer que l'Ancien Testament ne connaissait pas de féminin à *elohim*, si bien que le même terme devra, le cas échéant, s'appliquer aux déesses païennes.

Pour qui douterait encore du monothéisme de *P*, il y aurait à examiner toute la polémique contre les divinités païennes. Qui ne voit dans le récit de la création cette revendication du Dieu unique auquel sont soumises toutes les forces de la nature que d'autres divinisaient? Dieu est le créateur et maître des eaux du grand abîme, c'est lui qui a suspendu au firmament le soleil, la lune et les étoiles. De même tous les objets visibles, si souvent prétextes à idolâtrie, sont des œuvres de l'unique Dieu qui en dispose souverainement.

D'ailleurs Dieu ne revendique-t-il pas lui-même cet exclusivisme? C'est lui l'unique sauveur : « C'est de moi que les enfants d'Israël sont les serviteurs...; c'est moi Yahvé votre Dieu » (*Lv.*, XXV, 55). « C'est moi Yahvé qui suis votre Dieu » (*Lv.*, XXVI, 1). « Je suis Yahvé, votre Dieu » (*Nb.*, X, 10). Dès lors toute pratique religieuse extra-yahviste est sévèrement prohibée (cfr *Lv.*, XIX, 26-31; XX, 1-6, etc.). Toute l'histoire du salut d'Israël, dont nous retrouvons dans notre récit les grandes lignes, postule cette unicité du Dieu d'Israël devant qui toutes les forces de la nature ne sont que faibles créatures.

Dieu transcendant.

En effet si Dieu est seul, c'est qu'il est immensément supérieur à ce qui existe en dehors de lui : nous dirions qu'il est *transcendant*.

Non content de nous le montrer, dans le récit de la création, radicalement distinct de tous les êtres créés pour parer à tout panthéisme et à toute localisation idolâtrique, les textes sacerdotaux nous montrent encore Dieu suprêmement indépendant. Les rites n'agissent pas sur lui à la façon des pratiques magiques : quand Yahvé n'a pas

33. Sur le caractère réaliste de cette expression voir B. Couroyer, *Le doigt de Dieu* (*Ex.*, VIII, 15), dans *R.B.*, 1956, p. 483-495.
34. M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, p. 72.

encore parlé, il faut attendre qu'il veuille parler (cfr *Nb.*, IX, 8; XVI, 5) [35]. Les rites ne sont pas des emprises de l'homme sur Dieu; au contraire, c'est Dieu qui les impose à l'homme.

De cette conception de Dieu tout anthropomorphisme est sévèrement banni : le P. Lagrange avait déjà noté ce mouvement anti-anthropomorphique du judaïsme postérieur [36] : c'est une façon en effet de marquer la transcendance divine que de montrer cette différence entre le comportement des hommes et celui de Dieu. Que l'on compare à ce sujet les textes yahvistes et ceux que nous étudions : Yahvé façonne l'homme à la manière d'un potier (*Gn.*, II, 7), Elohim le crée (*Gn.*, I, 27); Yahvé se repent d'avoir fait l'homme (*Gn.*, VI, 6), Elohim dit : « Je vais les faire disparaître » (*Gn.*, VI, 13). On pourrait multiplier les exemples.

Pour marquer encore cette éminente transcendance divine dans la Tradition sacerdotale, ce n'est pas Yahvé qui apparaît aux enfants d'Israël, mais sa *kābōd* : « vous verrez de vos yeux la gloire de Yahvé » (*Ex.*, XVI, 7); « la gloire de Yahvé se fit voir à tout le peuple » (*Lv.*, IX, 23; cfr *Nb.*, XIV, 10; XVI, 19; XVII, 7; XX, 6); « la gloire de Yahvé apparut en forme de nuée » (*Ex.*, XVI, 10); « Moïse ne put pénétrer dans la tente de Réunion, à cause de la nuée qui reposait sur elle, et de la gloire de Yahvé dont la Demeure était remplie » (*Ex.*, XL, 35); « cette gloire de Yahvé revêtait, aux yeux des enfants d'Israël, l'aspect d'une flamme dévorante couronnant la montagne » (*Ex.*, XXIV, 17).

Ainsi encore il reste toujours un abîme entre Dieu et l'homme : Aaron ne devra pas rentrer n'importe quand dans le sanctuaire derrière le voile : à la vue de Yahvé il pourrait mourir (*Lv.*, XVI, 2). Au grand jour de l'expiation, quand il se présentera devant Yahvé, il déposera deux pleines poignées d'encens sur le feu, et ainsi, — la fumée aromatique lui cachant la gloire de Yahvé, — il ne mourra pas (*Lv.*, XVI, 13). Quant aux fils de Qehat qui doivent transporter l'Arche du Témoignage, ils ne s'approcheront pas avant que les prêtres n'aient recouvert cette Arche du voile, d'une housse en peau et d'une toile de pourpre. Sans ces précautions les fils de Qehat mourraient (*Nb.*, IV, 5-20).

Dieu se fait connaître par ses œuvres.

A voir ainsi Dieu en lui-même, dans son être, on pourrait le croire semblable à ces dieux qu'imaginaient les païens, sans aucun rapport avec le monde et sans attention pour l'homme. Certes Dieu est trans-

35. Il est fait abstraction ici de la vieille Tradition de l'Oumim et du Toummim que les textes sacerdotaux rappellent par trois fois : *Ex.*, XXVIII, 30; *Lv.*, VIII, 8; *Nb.*, XXVII, 21.

36. M. J. Lagrange, *L'ange de Yahvé*, dans *R.B.*, 12 (1903), p. 212-225.

cendant et inaccessible : l'homme ne peut aller à lui. Mais Dieu peut venir à l'homme. Et il s'approche de lui en *se faisant connaître*.

Et il se fait connaître tout d'abord par ses œuvres, car le Dieu qui est, est le Dieu *créateur*. Pour l'auteur sacerdotal, soucieux de préserver ses contemporains de toute souillure idolâtrique, c'est un point essentiel : le premier chapitre de la Genèse suffirait à nous en convaincre. Un regard seulement sur le vocabulaire : l'Ancien Testament emploie 48 fois le verbe *bārā'*, terme technique de l'action créatrice : la Tradition sacerdotale s'inscrit pour 11 fois, alors que le Yahviste ne l'emploie que 2 fois [37]. C'est dire l'importance qu'elle y attache.

C'est par sa *parole* que Dieu a tout créé. Par 8 fois nous rencontrons cette parole créatrice dans le récit des origines [38]. Elle apparaît à nouveau au début de l'histoire d'Israël [39]. A la parole de Dieu s'apparente la bénédiction de Dieu : « Dieu les bénit et leur dit » (*Gn.*, I, 28; cfr I, 22). Ainsi la bénédiction de Dieu est source de fécondité et de vie pour les animaux (*Gn.*, I, 22), pour Adam (I, 28), pour Noé (IX, 1), pour Abraham et Sara (XVII, 16), pour Ismaël (XVII, 20), pour Jacob (XXXV, 9; XLVIII, 3), pour la terre tout entière (*Lv.*, XXV, 21). Les dépositaires de cette bénédiction divine la transmettent à leur tour : Isaac bénit Jacob (*Gn.*, XXVIII, 3), Moïse bénit les ouvriers du temple (*Ex.*, XXXIX, 43) et avec Aaron il bénit le peuple (*Lv.*, IX, 23). Dans ce dernier cas surtout on marque bien la relation avec l'action divine : c'est en sortant de la Tente de Réunion qu'ils bénissent. Par l'intermédiaire des hommes, c'est la même parole vivifiante et fécondante qui agit. — La parole de Dieu peut être destructrice aussi. C'est elle qui provoque le cataclysme du déluge : « Dieu dit : la fin de toute chair est arrivée, je l'ai décidé » (*Gn.*, VI, 13) [40]. La parole de Dieu est toute-puissante, qu'elle appelle à l'être ou qu'elle condamne à la destruction : toujours elle est infailliblement et immédiatement suivie d'effet.

Toute créature est ainsi attribuée à Dieu. Et non seulement la créature dans son être abstrait, mais aussi ses différentes qualités. Yahvé est le « Dieu des esprits qui animent toute chair » (*Nb.*, XVI, 22; XXVII, 16). C'est lui aussi qui avait départi l'habileté aux ouvriers du temple (*Ex.*, XXXVI, 2); c'est lui qui « a comblé de l'esprit de Dieu » le fils de Ouri, Bésaléel, et aussi lui « a départi l'habileté, l'intelligence et le savoir pour toutes sortes d'ouvrages, un esprit in-

37. *P* : *Gn.*, I, 1, 21, 27 (3 fois); II, 3, 4a; V, 1, 2 (2 fois); *Nb.*, XVI, 30. *Y* : *Gn.*, VI, 7; *Ex.*, XXXIV, 10.

38. *Gn.*, I, 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26.

39. C'est là vraiment l'origine du peuple de Dieu. Les quelques versets sacerdotaux précédents ne concernent que la vie privée d'Abraham.

40. La colère de Dieu est, elle aussi, chargée d'efficacité (*Nb.*, XVII, 14; XXV, 9); elle est « l'expression de l'intensité de l'existence divine » (J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953, p. 153).

ventif pour concevoir des projets d'œuvres et les réaliser en or, en argent et en bronze; la dextérité à tailler les pierres à enchâsser, à ouvrer le bois et à exécuter toute sorte d'ouvrage. Il l'a aussi gratifié... du don de communiquer son savoir » (*Ex.*, XXXV, 31-35). — On va même jusqu'à attribuer à Yahvé l'obstination du cœur de Pharaon : « Pour moi, je ferai s'obstiner Pharaon » (*Ex.*, VII, 3; VIII, 11; XIV, 8). Hyperbole dont il ne faut retenir sans doute que la bonne intention : Yahvé est à l'origine de tout. C'est à cause de ses œuvres qu'on l'appellera tout-puissant : « Aujourd'hui nous disons généralement que Dieu est créateur parce qu'il est tout-puissant; la foi des anciens juifs raisonnait inversement : Yahvé est tout-puissant parce qu'il a créé [41]. »

Il s'ensuit que Dieu est propriétaire souverain de toute chose. C'est lui d'ailleurs qui a donné à chaque créature son nom : « Il appela la lumière, jour et les ténèbres, nuit » (*Gn.*, I, 5); et Dieu appela le firmament, ciel (*Gn*, I, 8); le continent, terre et la masse des eaux, mer (*Gn.*, I, 10)... Si l'homme domine « sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre » (*Gn.*, I, 28), on ne voit pas qu'il leur donne un nom, comme nous le lisons dans le récit yahviste (*Gn.*, II, 19). — A Yahvé appartient la terre : « La terre m'appartient et vous êtes pour moi des résidants et des hôtes » (*Lv.*, XXV, 23). Yahvé « donne » la terre à qui il veut (*Nb.*, XV, 2; XXXII, 7, 9). C'est pourquoi il a droit à un prélèvement : la dîme lui revient de plein droit comme à un propriétaire revient le loyer (*Lv.*, XXVII, 30; *Nb.*, XV, 18-21). C'est de même que lui reviennent tous les animaux des sacrifices. Mais il peut en remettre une partie à l'indigent, et il est bon maître pour les pauvres (cfr *Lv.*, V, 7; XII, 8; XIV, 21; *Nb.*, VI, 21).

Ainsi Yahvé est propriétaire des terres et des vivants. De ce fait il est présent dans toute sa création. Car tout subsiste par sa Parole.

Jusqu'ici on peut se rallier au sentiment du P. Lagrange : « Le Yahvé des vieilles histoires, si sévère pour le péché, mais si bon pour les justes, me touche plus intimement que le sublime Elohim du Code Sacerdotal [42] ». Mais on aurait tort de ne considérer Elohim que dans ce qui le rend lointain à l'homme ; on verra que le Code Sacerdotal nous montre aussi Dieu dans des rapports plus intimes avec l'homme.

Dieu se révèle.

A cet égard on peut attribuer à la vision d'*Ex.*, VI, 2-8 une valeur historique profonde en ce sens qu'elle est un résumé de l'histoire reli-

---

41. J. S. van der Ploeg, *Les chants du Serviteur de Yahvé dans la seconde partie du Livre d'Isaïe*, Paris, 1936, p. 29.
42. M. J. Lagrange, *La méthode historique*, Paris, 1903, p. 208-209.

gieuse des patriarches et d'Israël. Car la religion d'Israël est celle d'un Dieu qui dans l'histoire des hommes *s'est révélé*.

Le fait historique de cette révélation est pour nous d'une importance suprême. La Tradition sacerdotale nous rapporte explicitement que Dieu s'est révélé aux principaux représentants de l'humanité : Adam (*Gn.*, I, 28), Noé, père de l'humanité nouvelle (*Gn.*, VI, 13 ss), Abraham, père du peuple élu (*Gn.*, XVII, 1 ss), Isaac, Jacob (*Gn.*, XXXV, 9; XLVIII, 3), Moïse (*Ex.*, VI, 2 ss). A chacun de ces personnages Dieu a parlé. — Il s'est manifesté aussi au peuple tout entier : le plus souvent, il est vrai, au moyen d'intermédiaires : Moïse est à cet effet particulièrement qualifié : par 35 fois il est fait allusion à son rôle de porte-parole de Dieu auprès des enfants d'Israël [43]; 18 fois il transmet les ordres de Dieu à Aaron ou aux Lévites [44]. Mais Yahvé se manifeste aussi directement au peuple pour dicter sa volonté ou pour châtier. Et si c'est sous forme de nuée ou de feu, si seule sa gloire apparaît [45], c'est bien plus pour marquer le Dieu transcendant que le « Deus absconditus ». D'ailleurs les circonlocutions ne doivent pas nous faire douter de la présence réelle de Yahvé : du milieu de la nuée c'est bien lui Yahvé qui appelle (*Ex.*, XXIV, 16). Enfin Yahvé se manifeste même à chacun en particulier, mais ici non pas comme à Moïse et à Aaron [46] ou plus tard aux grands prêtres : non, d'une façon tout intime en pardonnant le péché (*Lv.*, IV, 20, 26, 35; V, 13, 26).

Le fait de la révélation de Dieu étant certain, il faut en dégager le sens : car si Dieu se révèle, c'est pour se faire connaître mieux qu'auparavant.

Ce qui caractérise toutes les révélations, c'est qu'elles sont en relation avec la fécondité et le salut : « Soyez féconds ». Dieu bénit et féconde (*Gn.*, I, 28; IX, 1; XVII, 4, 5, 16, 20; XXXV, 11; XLVIII, 4) ou encore il sauve Noé des flots du déluge, les enfants d'Israël de la servitude d'Egypte. La révélation manifeste donc la plénitude de l'être et de la vitalité de Dieu : celle-ci est si parfaite qu'elle est communicative.

Les révélations divines sont progressives. *Ex.*, VI, 2 ss marque bien ce progrès; « Je suis Yahvé. Je me suis manifesté à Abraham, à Isaac et à Jacob sous le nom d'El Shaddaï, mais ne me suis pas fait

---

43. *Ex.*, VI, 6; XVI, 12; XXV, 2; XXXI, 13; XXXIV, 32; XXXV, 29; *Lv.*, I, 2; IV, 2; XVII, 2; XXIII, 1, 10, 24, 34; XXIV, 2; XXV, 2; XXVII, 2, 34; *Nb.*, V, 6, 12; VI, 2; IX, 10, 23; X, 13; XV, 2, 18; XVII, 5; XIX, 2; XXVII, 8; XXVIII, 2; XXXIII, 51; XXXIV, 2; XXXV, 10; XXXVI, 5, 13.

44. *Ex.*, VII, 2, 9, 19; VIII, 1, 12; *Lv.*, VI, 2, 17; IX, 10, 21; XVI, 2; XVII, 2; XXI, 1, 17; XXII, 2, 18; *Nb.*, VI, 23; VIII, 2; XVIII, 26.

45. *Ex.*, XVI, 7, 10; XXIV, 15 s.; XL, 35; *Lv.*, IX, 23; *Nb.*, XIV, 10; XVI, 19; XVII, 7.

46. Aaron seul est rarement gratifié de révélations divines. On peut citer : *Nb.*, XVIII, 1, 8, 20.

connaître d'eux sous mon nom de Yahvé. » Ainsi dans *Ex.*, VI, 2-3 l'hagiographe ne veut-il pas nous enseigner la révélation nouvelle d'un nom ignoré : son point de vue est différent : il ne lui importe pas grandement que le nom de Yahvé fut connu bien avant l'événement qu'il nous narre, dans la tribu de Lévi peut-être. « Cela n'enlève rien à l'importance de la révélation de l'exode [47] ». Cette révélation marque un progrès dans la connaissance de Dieu et dans l'évolution religieuse qui va dès lors se confondre avec l'histoire nationale. « Je suis Yahvé et je vous soustrairai aux corvées que les Egyptiens vous imposent. Je vous affranchirai de la servitude en laquelle ils vous tiennent, et je vous délivrerai en frappant fort et en châtiant durement. Je vous adopterai pour mon propre peuple et je serai votre Dieu... » (*Ex.*, VI, 6 s.). « Sous cette forme nouvelle, enrichie d'un sens nouveau, Dieu ne s'était pas fait connaître aux ancêtres [48] ». Ici en particulier « le nom de Dieu... exprime précisément l'aspect sous lequel Dieu se manifeste à l'homme [49]... »

Ainsi Dieu se révèle à l'homme comme le vivant par excellence, la source de toute fécondité, et comme celui qui prête l'oreille aux gémissements de son peuple et qui se souvient de son Alliance (*Ex.*, II, 24).

Dieu dans l'histoire.

Par là le Dieu de l'Ancien Testament, tel que le conçoit la Tradition sacerdotale, est un *Dieu historique*. Il y aurait à marquer combien toute l'action de Dieu est conçue comme essentiellement historique et aussi comment, en fait, Dieu agit sur l'histoire.

L'action de Dieu est historique. Nous nous en apercevons dès la première page de la Genèse : « Au commencement Dieu créa... » (*Gn.*, I, 1). Saint Augustin disait qu'il aurait voulu interroger Moïse sur la nature de ce « commencement » [50]. Moïse pourtant ne se préoccupait guère de ce problème du temps. Pour l'auteur sacerdotal ce qui importait, c'est que Dieu a manifesté sa puissance avant qu'aucune puissance ne pût se manifester : cet « autre que Dieu » que nous voyons agir, Dieu l'a créé. C'est à cette action créatrice de Dieu que se rattache toute histoire humaine. Après la généalogie du ciel et de la terre, viennent, par l'action de la même parole puissante de Dieu, toutes les généalogies humaines. Ces *toledoth* de la *Genèse*, ces dénombrements de l'*Exode* ou des *Nombres* pourraient être considérés

47. H. Barns, *La Révélation du nom divin tetragammaton*, dans *R.B.*, 2 (1893), p. 346.
48. Cfr P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 18. — Ed. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 33. A. Clamer, *Genèse*, p. 52.
49. H. Barns, *art. cit.*, p. 346.
50. *Confessions, Livre XI*; *P.L.*, 32, col. 811.

comme sèches énumérations insignifiantes : en fait ils sont l'écho, l'actualisation de la parole créatrice dont la puissance embrasse et crée l'histoire. A l'origine d'ailleurs du peuple élu, à la vocation d'Abraham, nous lisons : « Lorsque Abraham eut atteint quatre-vingt-dix-neuf ans, Yahvé lui apparut et lui dit » (*Gn.*, XVII, 1). Le peuple de Dieu prend son origine dans la parole créatrice : « je t'accroîtrai extrêmement » (*Gn.*, XVII, 2). Si les *toledoth* sont moins explicites, elles ont pourtant le même sens.

Le Dieu qui crée l'histoire se manifeste dans l'histoire, comme nous l'avons noté plus haut (cfr *Ex.*, VI, 2 ss).

Le sens du nom de Dieu, le contenu concret du vocable divin sera précisément, dans l'Alliance, celui de Dieu qui agit sur l'histoire. Tous les tournants de l'histoire des hommes sont marqués par la main puissante de Dieu : cataclysme général du déluge, mais aussi salut de Noé et de son clan. Devant cet autre péril, celui de l'idolâtrie, Dieu intervient pour arracher Abraham aux faux cultes de ses pères. Lorsque les enfants d'Israël gémiront sous le joug des Egyptiens, Dieu interviendra pour les arracher à la servitude. Et chaque fois, c'est une histoire nouvelle qui commence. L'Israélite de l'exil, qui entendait peut-être ce message, ne devait-il pas à son tour s'écrier : « Comme du déluge, comme des nations, comme de l'Egypte, Dieu nous délivrera de Babylone ». Car « si vous vous conduisez selon mes lois, si vous gardez mes commandements et les mettez en pratique, je vous donnerai en leur saison les pluies qu'il vous faut, la terre donnera ses produits et l'arbre de la campagne ses fruits... et vous habiterez dans votre pays en sécurité... je mettrai la paix dans le pays et vous dormirez sans que nul vous effraie... Vous poursuivrez vos ennemis qui succomberont devant votre glaive... C'est moi Yahvé votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte... » (*Lv.*, XXVI, 3-13). Le Dieu qui se révèle est donc bien le Dieu de l'histoire qui se prévaut de son action puissante : « Moi qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte... je suis Yahvé. » (*Lv.*, XXII, 33; XXV, 38...).

Ainsi par son action constante dans l'histoire de son peuple, autre aspect de l'activité créatrice, Dieu est constamment présent dans son peuple : il l'est comme le propriétaire dans son domaine, comme le créateur dans son œuvre. « C'est de moi que les enfants d'Israël sont les serviteurs; ce sont mes serviteurs que j'ai fait sortir du pays d'Egypte. C'est moi Yahvé votre Dieu » (*Lv.*, XXV, 55).

Mais non content de ce rapport de maître, Dieu s'approchera encore bien plus de son peuple. Il sera pour lui non seulement le Dieu qui est, qui crée, qui se révèle et qui agit sur l'histoire, il sera le Dieu de l'Alliance.

II. L'ALLIANCE

L'*Alliance* est véritablement le fait spécifique de l'Ancien Testament : mais on n'a peut-être pas assez relevé que le mérite de l'avoir mise en relief et explicitée théologiquement revient à la Tradition sacerdotale.

Le terme d'alliance, *berith*, revient 286 fois à travers tout l'Ancien Testament [51]. Dans le Pentateuque nous le lisons 83 fois [52] dont 39 fois dans les textes sacerdotaux [53]. La Tradition deutéronomique s'inscrit pour 27 fois, le Yahviste pour 14 et l'Elohiste pour 3 fois. *P* l'emploie exclusivement dans le sens religieux, ce qui n'est pas absolument le cas des autres traditions [54]. Pour tous les textes sacerdotaux, les LXX traduisent *berith* par διαθήκη qui, à l'encontre de συνθήκη, le contrat, désigne la disposition de volonté unilatérale, notamment de la part du testateur. Le latin rend généralement très fidèlement ce sens par « testamentum ».

Les textes majeurs.

Lisons ici *les textes essentiels* : le récit de l'Alliance avec Noé et celui de l'Alliance avec Abraham [55].

« Dieu parla ainsi à Noé et à ses fils : « Voici que je conclus mon alliance avec vous et avec vos descendants après vous, et avec tous les êtres animés qui

---

51. L. Koehler, *Lexicon*, p. 150. G. Lisowsky, *Konkordanz*, p. 186.
52. G. Lisowsky, *Konkordanz*, p. 186.
53. *Gn.*, VI, 18; IX, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 17; XVII, 2, 4, 7 (2 fois), 9, 11, 13 (2 fois), 14, 19; *Ex.*, II, 24; VI, 4, 5; XIX, 5 (*P*?); XXXI, 16; *Lv.*, II, 13; XXIV, 8; XXVI, 9, 15, 25, 42 (2 fois), 44, 45; *Nb.*, XVIII, 19; XXV, 12, 13.
54. Cfr *Gn.*, XIV, 13; XXI, 27; XXXI, 44; *Ex.*, XXIII, 32...
55. Dans toute la suite, force nous est faite de fausser compagnie à H. M. Féret pour qui « il est très important pour l'intelligence de la tradition biblique, quoiqu'on écrive souvent le contraire, de ne pas parler d'alliance à propos d'Abraham et des patriarches, mais seulement de promesse d'alliance. Dans le cycle d'Abraham, tout, même l'alliance, est sous le signe de la promesse. Dans les chapitres de la Genèse qui lui sont consacrés, les deux ou trois textes où il est question d'alliance en parlent au futur : « J'établirai mon alliance... Ce sera une alliance perpétuelle... » (*Gen.*, XVII, 7 ss)... Avec Moïse au contraire, on passe de la promesse unilatérale au contrat essentiellement bilatéral... » (*Connaissance biblique de Dieu*, Paris, 1955, p. 68-69). Il faut noter d'abord que tous les textes de la Genèse ne parlent pas de l'Alliance au futur : que l'on songe au récit de *Gn.*, XV (Y) ! Même lorsque le verbe est au futur (*Gn.*, XVII, 7) il s'agit d'une Alliance « entre moi et toi » (quelques mots que notre auteur omet de citer), Alliance bien réelle dont Dieu se souviendra (*Ex.*, II, 24; VI, 5). Tout le contexte tant de l'Ancien que du Nouveau Testament (S. Paul) postule la réalité de cette Alliance. On ne voit guère non plus — nous le montrerons pour *P* — qu'il puisse s'agir d'un pacte « essentiellement bilatéral » ! Les LXX et la Vulgate avaient employé généralement une terminologie combien plus judicieuse ! Il semble bien difficile de concilier la conception de H. M. Féret avec le texte sacré.

sont avec vous : oiseaux, bestiaux, toutes bêtes sauvages avec vous, bref tout ce qui est sorti de l'arche, tous les animaux de la terre. J'établis mon alliance avec vous ; nulle chair ne sera plus détruite par les eaux du déluge, il n'y aura plus de déluge pour ravager la terre. » Et Dieu dit : « Voici le signe de l'alliance que je mets entre moi et vous et tous les êtres vivants qui sont avec vous, pour les générations à venir : je mets mon arc dans la nuée et il deviendra un signe d'alliance entre moi et la terre. Lorsque j'assemblerai les nuées sur la terre et que l'arc apparaîtra dans la nuée, je me souviendrai de l'alliance qu'il y a entre moi et vous et tous les êtres animés... » (*Gn.*, IX, 8-15).

« Lorsque Abram eut atteint quatre-vingt-dix-neuf ans, Yahvé lui apparut et lui dit : « Je suis El Shaddaï, marche en ma présence et sois parfait. J'établis mon alliance entre moi et toi, et je t'accroîtrai extrêmement. » Abram tomba la face contre terre et Dieu lui parla ainsi : « Moi, voici mon alliance avec toi : tu deviendras père d'une multitude de peuples. Et l'on ne t'appellera plus Abram mais ton nom sera Abraham, car je te fais père d'une multitude de peuples. Je te rendrai extrêmement fécond, de toi je ferai des peuples et des rois sortiront de toi. J'instituerai mon alliance entre moi et toi, et ta race après toi, de génération en génération, une alliance perpétuelle pour être ton Dieu et celui de ta race après toi. A toi et à ta race après toi je donnerai le pays où tu séjournes, tout le pays de Canaan, en possession à perpétuité, et je serai votre Dieu. » Dieu dit à Abraham : « Et toi tu observeras mon alliance, toi et ta race après toi de génération en génération. Et voici mon alliance qui sera observée entre moi et vous, c'est-à-dire ta race après toi : que tous vos mâles soient circoncis. » (*Gn.*, XVII, 1-10).

Là réside toute l'Alliance avec l'humanité et avec le peuple élu : plus rien n'y sera ajouté. Quand Dieu parlera à Jacob (*Gn.*, XXXV, 9; cfr XLVIII, 3) ou à Moïse (*Ex.*, VI, 2-9), ce ne sera que pour rappeler son Alliance ou pour se souvenir d'elle [56].

On peut considérer cette Alliance *par rapport à Dieu*, puis aussi *en ses effets dans l'homme* afin d'en dégager la pleine signification et la fin ultime.

L'Alliance est un don de Dieu.

Dieu est le principal partenaire de l'Alliance : celle-ci en effet, comme toute œuvre, est créée par la parole toute-puissante de Dieu : « Dieu dit... ». Ainsi la Tradition sacerdotale y voit d'abord un *don de Dieu.*

Le vocabulaire trahit déjà cette perspective : c'est lui, Dieu qui éta-

56. *P* ne relate pas d'Alliance au Sinaï comme le Yahviste (*Ex.*, XXXIV, 10 ss) et l'Elohiste (*Ex.*, XXIV passim). L'omission ne peut être qu'intentionnelle : rien de neuf d'ailleurs ne pouvait s'ajouter aux éléments essentiels de l'Alliance (cfr G. von Rad, *op. cit.*, p. 175). — *Lv.*, XXVI, 45 paraît à vrai dire rappeler une Alliance nouvelle après la sortie d'Egypte. Est-ce une allusion à une tradition connue? ou l'auteur ne veut-il pas rapporter un fait qui ne cadre pas avec sa conception théologique? (cfr O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1950, p. 526). Voir aussi : J. J. P. Valenton, *Bedeutung und Stellung des Wortes* berith *im Priesterkodex*, dans *Zeits. für Alttest. Wiss.*, 12 (1892), p. 2.

blit son Alliance. Dans quelques cas en particulier *berîth* est régi par le verbe *nâthan* [57] qui signifie avant tout donner. En *Gn.*, XVII, 2 l'auteur sacré a même ajouté à ce verbe le *he* cohortatif, soulignant ainsi que c'est Dieu qui veut donner l'Alliance.

Dans le contexte d'ailleurs nous retrouvons ce même souci d'attribuer l'Alliance à Celui qui la crée : « j'établirai mon Alliance avec toi » (*Gn.*, VI, 18) ; « je conclus mon Alliance avec vous » (*Gn.*, IX, 9 et 11) ; « moi, voici mon Alliance avec toi » (*Gn.*, XVII, 4 ; cfr XVII, 7, 19, 21) ; « et toi, tu observeras mon Alliance » (*Gn.*, XVII, 9 ; cfr XVII, 10, 13, 14) ; « l'Alliance conclue par moi me revint en mémoire » (*Ex.*, VI, 5 ; cfr II, 24). Dans la plupart de ces textes l'emploi de l'adjectif possessif est du moins remarquable.

A cet effet les clauses de l'Alliance sont significatives aussi : l'Elohiste fait précéder l'Alliance sinaïtique, qu'il nous rapporte, de l'engagement du peuple à observer la loi (*Ex.*, XXIV, 3). Rien de pareil dans la Tradition sacerdotale ! Si la circoncision et, plus tard, le repos du sabbat sont des signes de l'Alliance, si même l'observance de la loi deviendra une condition du secours divin, il n'en reste pas moins que rien n'est au préalable soumis au jugement de l'homme, et qu'à Noé même rien n'est positivement demandé : Dieu seulement exclut de la nourriture nouvelle qu'il donne aux hommes le sang des animaux (*Gn.*, IX, 4). Certes Noé marchait avec Dieu (*Gn.*, VI, 9) comme son ancêtre Hénok (*Gn.*, V, 22) : c'est ce qui lui avait valu l'Alliance ; cette fidélité reste sans doute un présupposé, mais il n'en demeure pas moins que l'Alliance est inconditionnelle. Les textes le marquent ici surtout : elle est un don et nullement un contrat.

De fait, d'ailleurs, n'est-ce pas par Dieu qui, à travers les vicissitudes, maintient son Alliance ? « Je me souviendrai de l'Alliance qu'il y a entre moi et vous » (*Gn.*, IX, 15 ; cfr IX, 16), dit Dieu à Noé. D'ailleurs la seconde Alliance, avec Abraham, n'est-elle pas une actualisation et une application de cette première Alliance ? Plus tard Dieu se souviendra encore de son engagement lorsque les enfants d'Israël gémiront en Egypte (*Ex.*, II, 24 ; VI, 5). Même après les infidélités nombreuses, Dieu se souviendra de l'Alliance conclue avec les premières générations, et il ne les prendra pas en dégoût au point d'en finir entièrement avec eux, et de rompre son Alliance ; car il est Yahvé, leur Dieu (*Lv.*, XXVI, 42-45). L'Alliance existe et subsiste par la puissance et par la fidélité de Yahvé.

... à tous les hommes.

Israël, doté d'un tel privilège, pourrait être tenté — et nous savons qu'il a succombé à la tentation — de s'élever orgueilleusement au-dessus des autres nations : lui rappeler que l'Alliance n'était pas son

57. ***Gn.*, IX, 12 ; XVII, 2 ; *Nb.*, XXV, 12 (dans un sens individuel).**

fait, mais celui de Dieu, c'était parer déjà à cet orgueil. Mais l'auteur sacerdotal va plus loin : il montrera que, dans la volonté créatrice, l'Alliance est *un don à tous les hommes.*

En effet l'Alliance est essentiellement illimitée dans le *temps* et dans l'*espace.*

La Tradition sacerdotale est la seule des quatre traditions du Pentateuque à appeler l'Alliance, *ʿôlām,* éternelle [58]. Ne disait-on pas *ʾēl ʿôlām,* Dieu éternel? Et voici que l'attribut divin s'applique à l'Alliance, marquant une fois de plus qu'elle est ferme comme Dieu. Le terme *berîth* est par ailleurs souvent régi par le verbe *qûm* au hiphil, *heqîm* [59]; *qûm* signifie se lever, être debout, d'où dans la forme causative : établir, maintenir [60]. Ainsi Yahvé « fait se lever l'Alliance », il l'établit, ou encore « il la fait être debout », il la maintient. Dès lors la solidité de l'Alliance est fondée sur l'efficacité de la parole de Dieu. — Notons aussi que de Noé elle se poursuit de génération en génération sans exclusion aucune : là réside la signification profonde de la grande table des peuples de *Gn.,* X. — A son tour l'Alliance avec Abraham, qui parfait mais ne supprime pas la précédente, sera perpétuelle : c'est une Alliance « de sel » pour l'éternité (*Nb.,* XVIII, 19; cfr *Lv.,* II, 13). C'est peut-être pour marquer l'identité profonde de l'Alliance à travers le temps qu'exceptionnellement, dès *Gn.,* XVII, 1, l'auteur sacré fait parler Yahvé : « Yahvé dit : Je suis El Shaddaï... ». Même intention sans doute, lorsqu'en *Ex.,* VI, 2 Yahvé récapitulera toute l'histoire de ses révélations : l'Alliance reste perpétuellement identique à travers le temps. — Le Christ ne viendra pas détruire la loi — entendons l'Alliance! (*Mt.,* V, 17) [61]. Un élément extrinsèque tombera : le signe de la circoncision, la législation du désert : l'essentiel demeure éternellement.

De même l'Alliance est sans limites dans l'espace. Seule la Tradition sacerdotale nous rapporte une Alliance avec le père de la seconde humanité, Noé. C'est après le déluge, après le lamentable échec des premiers hommes qui avaient oublié Dieu, que Dieu instituera la première Alliance : ainsi apparaît une nouvelle chance de salut, ainsi s'établit un ordre nouveau, et — Dieu ne le dit-il pas explicitement — en somme pour toute chair (*Gn.,* IX, 10, 12, 15, 16, 17). — La récente allusion à l'image de Dieu qui fonde le respect de la vie humaine (*Gn.,* IX, 6) n'est-elle pas elle aussi un indice du caractère universel du partenaire humain? Comme l'observe judicieusement O. Procksch,

---

58. *Gn.,* IX, 16; XVII, 7, 13, 19; *Ex.,* XXXI, 16; *Lv.,* XXIV, 8; *Nb.,* XVIII, 19; XXV, 13.

59. *Gn.,* VI, 18; IX, 9, 11, 17; XVII, 7, 19, 21; *Ex.,* VI, 4; *Lv.,* XXVI, 9.

60. L. Koehler, *Lexicon,* p. 831-833.

61. Dans l'expression « la loi et les Prophètes », « thôrāh » ne vise pas tant la législation; c'est une partie de l'Ecriture qui est ainsi désignée : notre Pentateuque dont le fait central est l'Alliance.

nous rencontrons ici l'universalisme du récit de la création [62]. D'ailleurs Dieu s'adresse à Noé et à ses fils (*Gn.*, IX, 8) ; le partenaire humain de l'Alliance est au pluriel, et il se trouve que les trois fils de Noé sont précisément les chefs des trois grandes branches de l'humanité nouvelle ; la table des peuples marque la pérennité mais aussi l'extension universelle de l'Alliance. — Serait bien superficiel qui voudrait opposer à cette universalité le caractère particulier de l'Alliance avec Abraham. Certes la Tradition sacerdotale n'exclut pas une acception restreinte du terme *berîth*, puisqu'une pareille Alliance particulière est conclue avec la famille de Pinéas (*Nb.*, XXV, 12, 13). Certes l'Alliance avec Abraham donnera au clan de celui-ci une relation particulière avec Dieu. Certes l'Alliance est créatrice du peuple des enfants d'Israël [63], qui ne peut subsister en dehors d'elle. Mais si, pour le Yahviste, dans l'Alliance la création du peuple semble essentielle, ici le peuple élu n'aura qu'une fin instrumentale : l'Alliance est conclue avec Abraham, en faveur de sa descendance (*Gn.*, XVII, 7, 9). Mais d'Abraham et de Sara sortiront des peuples et des rois. Et c'est là un élément essentiel : « Voici mon Alliance avec toi : tu deviendras père d'une multitude de peuples » (*Gn.*, XVII, 4) ; « de toi je ferai des peuples et des rois sortiront de toi » (*Gn.*, XVII, 6). Et à Sara : « Elle deviendra des peuples, des rois des nations viendront d'elle » (*Gn.*, XVII, 16). Promesse qui sera répétée à Jacob (*Gn.*, XXXV, 11 ; XLVIII, 4). Et il ne s'agit pas là que des enfants d'Israël : dès l'origine les esclaves païens — car il ne peut y avoir d'esclaves israélites (cfr *Lv.*, XXV, 39 ss) — pourront entrer eux aussi dans le cercle de l'Alliance [64]. L'apparent rétrécissement qui s'opère par l'Alliance abrahamique ne s'oppose donc nullement à l'universalisme de l'Alliance noachique. Par l'acceptation de la loi les nations sont appelées à s'agréger aux enfants d'Israël. Le peuple de Dieu est unique, mais il doit s'étendre [65]. La race d'Abraham, élue pour réaliser la promesse, sera l'organe de Dieu qui rappellera aux hommes oublieux l'Alliance donnée par Dieu à Noé et à ses fils et à tout être vivant (*Gn.*, IX, 9 s.). Comme le dit encore O. Procksch, l'Alliance noachique et l'Alliance abrahamique ne sont pas deux faits différents, mais deux cercles concentriques exprimant la même relation fonda-

---

62. « Der Universalismus des Noachbundes, worin die Menschheit in Gottes Bild als eine Einheit dasteht, ist höchst bemerkenswert und dem Universalismus des Schöpfungsgedankens konform » (O. Procksch, *Die Genesis*, Leipzig, 1913, p. 458).

63. C'est l'expression la plus fréquente (env. 186 fois) pour désigner le peuple élu ; on rencontre également « communauté » (41 fois), « Israël » (18 fois), « Communauté des enfants d'Israël » (18 fois), « Communauté d'Israël » (6 fois), « Maison d'Israël » (6 fois), « Assemblée », « Assemblée d'Israël »...

64. Cfr W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, *Gott und Volk*, Leipzig, 1933, p. 19.

65. Cfr L. Bouyer, *La Bible et l'Evangile*, Paris, 1950, p. 97.

mentale entre Dieu et l'homme [66]. On entrevoit dès lors le caractère inamissible et universel de l'Alliance et l'on comprend que les chrétiens sont véritablement « fils de la promesse » (*Gal.*, IV, 28).

...rendant Dieu présent.

Dans l'humanité et dans le peuple en particulier qui sera dépositaire de l'Alliance, *Dieu est présent*. Il y a cette présence du créateur et propriétaire, notée plus haut : elle subsiste ici aussi, car Noé et sa famille, élus pour l'Alliance, constituent une humanité nouvellement créée, et d'Abraham et de Sara, par l'effet de la parole créatrice, sortira une multitude nouvelle de peuples. Aussi *berîth* désigne en premier lieu la relation d'appartenance qui unit les contractants » [67]. A un titre tout particulier Yahvé sera seul maître des enfants d'Israël (*Lv.*, XXV, 55). N'a-t-il pas déjà exercé son emprise sur Abram, Saraï et Jacob en leur donnant des noms nouveaux : Abraham (*Gn.*, XVII, 5), Sara (*Gn.*, XVII, 15) et Israël (*Gn.*, XXXV, 10) [68] ? Marquant encore ses droits, il imposera à la génération du désert et à sa descendance la sanctification du sabbat (*Ex.*, XXXI, 12 ss). Sur le corps même des siens sera inscrit le caractère d'appartenance à Dieu par la circoncision qui est comme le sceau du Dieu-propriétaire [69]. Mais il y a plus : Dieu ne sera pas seulement le propriétaire de son peuple : il se rendra présent à lui d'une façon toute particulière : « j'établirai ma demeure au milieu de vous » (*Lv.*, XXVI, 11). Toute l'Alliance respire la présence divine : Noé « marchait avec Dieu » (*Gn.*, VI, 9), Abraham devra marcher en présence de Dieu (*Gn.*, XVII, 1). Dieu se rendra présent en se révélant. A partir de l'Exode surtout, la présence de Dieu se manifestera de façon plus permanente. Encore que la Tradition sacerdotale veille aux expressions abstraites, immatérielles, — pour réagir contre toute localisation idolâtrique — la présence de Yahvé n'en est pas moins certaine dans la nuée (cfr *Nb.*, IX, 15-23). En présence de Yahvé le peuple se réjouira dans le camp (*Lv.*, XXIII, 40), car Yahvé demeure au milieu des enfants d'Israël (*Nb.*, V, 3; XVI, 3) ; c'est devant Yahvé que les fils de Gad et de Ruben passeront le Jourdain et combattront (*Nb.*, XXXII, 21, 32). Et surtout dans la demeure — au-dessus

66. « Auch hier ist *berith* das in sich gleiche Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch (cfr VI, 18 *P*) ; doch wird jetzt Abraham mit seinem Geschlecht Träger der Bundesidee... Im Grunde hat sich das ewige Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch, das von *P* mit *berith* ausgedrückt ist, in zwei konzentrischen Kreisen verwirklicht. » O. Procksch, *Die Genesis*, p. 474-475. Voir aussi J. J. P. Valenton, *Bedeutung und Stellung des Wortes berith bei den Propheten und den Ketubim. Resultat*, dans la *Z.A.W.*, 13 (1893), p. 279.

67. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 238.

68. Devant prendre une fonction nouvelle, Osée deviendra de même Josué, nom théophore qui marque aussi sans doute l'appartenance à Dieu (*Nb.*, XIII, 16).

69. H. Juncker, *Genesis*, Würzburg, 1949, p. 56 : « eine Art Eigentumsmarke Gottes ».

de l'Arche du Témoignage [70] — Yahvé est présent pour se rencontrer avec Moïse (*Ex.*, XXX, 6, 36; *Nb.*, XVII, 19), pour parler avec lui (*Ex.*, XXXIV, 34; *Nb.*, VII, 89) et lui donner des ordres (*Ex.*, XXV, 22), pour recevoir les sacrifices qui sont offerts devant lui [71]. De cette présence au-dessus de l'Arche [72] la demeure tout entière reçoit sa pleine signification : elle est entièrement remplie de la Gloire de Yahvé (*Ex.*, XL, 34; cfr XXV, 8). Yahvé est si bien présent que la cause de son peuple se confond avec la sienne : la vengeance des enfants d'Israël contre les Madianites est une campagne de Yahvé contre Madian (*Nb.*, XXXI, 2 s.). Toute la vie sera réglée en fonction de cette présence au milieu du pays et du peuple (*Nb.*, XXXV, 34), dont « la religion rituelle est le signe [73] ».

L'effet principal de l'Alliance, que Dieu a donnée à tous les hommes, est sa présence au milieu du peuple qu'il a choisi pour porter le message de l'Alliance. Ainsi les enfants d'Israël sont véritablement la « communauté de Yahvé » (*Nb.*, XVI, 3), son peuple.

Alliance et sanctification.

Dieu ne dit-il pas : « Vous serez mon peuple »? Mais à Abraham déjà il disait aussi : « Je serai votre Dieu » (*Gn.*, XVII, 8) [74]. L'Alliance est centrée sur Dieu, mais elle a rapport à l'homme. « Je serai votre Dieu ». « C'est moi Yahvé qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte afin d'être votre Dieu pour vous, moi Yahvé votre Dieu » (*Nb.*, XV, 41). Dieu a franchi l'abîme en devenant le Dieu de son peuple et par là le Dieu de tous les hommes qui entreront dans le cercle de l'Alliance. Le premier effet pour les enfants d'Israël sera *la sainteté* [75].

---

70. La Tradition sacerdotale n'emploie pas l'expression « arche d'Alliance » qui n'apparaît à l'intérieur du Pentateuque que dans le Deutéronome (*Dt.*, X, 8; XXXI, 9, 25, 26). *P* se contente d'arche du Témoignage (*Ex.*, XXVI, 33, 34; XXX, 6, 26; XXXI, 7; XXXIX, 35; XL, 3, 5, 21; *Nb.*, IV, 5; VII, 89).

71. Les sacrifices sont offerts « devant Yahvé » : *Ex.*, XXIX, 42; *Lv.*, I, 11; XII, 7; XV, 14, 15; XVI, 7, 18; XIX, 22; XXIV, 3, 4, 6, 8; *Nb.*, III, 4; V, 16, 25, 30; VI, 16, 20; VII, 3, VIII, 10, 11, 21; XV, 25; XVI, 16, 17; XVII, 22, 24; XX, 9; XXVII, 5, 21; XXXI, 54.

72. W. Eichrodt, *op. cit.*, p. 46 et 48, ne pense pas qu'il y ait une présence réelle continuelle dans la Tente. Voir, par contre, G. von Rad, *op. cit.*, p. 183; Fr. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn, 1940, p. 276 ss; L. Bouyer, *La Bible et l'Evangile*, p. 106-117. On pourrait citer aussi d'autres textes : l'assemblée est réunie « devant Yahvé »; qui s'approche indûment de la Demeure, meurt (*Nb.*, XVII, 28; XVIII, 3, 7, 22; *Lv.*, XVI, 2).

73. L. Bouyer, *La Bible et l'Evangile*, p. 98. Voir J. J. P. Valenton, *art. cit.*, dans *Z.A.W.*, 12 (1892), p. 18.

74. « Je suis votre Dieu » (ou expression équivalente) : *Gn.*, XVII, 7, 8; *Ex.*, VI, 7; XVI, 12; XXIX, 45; *Lv.*, XVIII, 2, 4; XIX, 3, 4, 10, 25, 34; XX, 7; XXII, 31; XXIII, 22; XXIV, 22; XXV, 17, 38, 55; XXVI, 1, 12, 45. « Vous serez mon peuple » : *Ex.*, VI, 7; *Lv.*, XXVI, 12.

75. Cfr à ce sujet : M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, p. 141-157. Il est à noter que les différentes théologies de l'Ancien Testament

Il est dit des prêtres qu'« ils doivent être en état de sainteté » (*Lv.*, XXI, 6). Mais pour que vraiment Yahvé soit sanctifié au milieu des enfants d'Israël (*Lv.*, XXII, 32), il faut que le peuple tout entier soit saint : « Vous serez donc saints, parce que je suis saint » (*Lv.*, XI, 45) ; « Soyez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint » (*Lv*, XIX, 2) ; « Vous vous sanctifierez pour être saints, car je suis Yahvé votre Dieu » (*Lv.*, XX, 7).

La racine *qodeš* désignant la sainteté semble commune à tous les peuples sémitiques [76] : son étymologie est incertaine, mais sans doute désigne-t-elle d'abord ce qui est séparé du profane (peut-être de *qādad*, couper, séparer) [77]. Chez les arabes on y voit surtout une restriction dans l'usage d'une chose [78]. De là on a voulu conclure immédiatement à une identité profonde entre saint et impur ; seul l'aspect négatif semble à retenir : saint et impur sont à craindre et à éviter. Positivement *qodeš* désignait peut-être la blancheur et la pureté chez les babyloniens. Et le sens premier du terme est peut-être religieux : la sainteté serait la relation d'appartenance à Dieu rendant un objet ou une personne intouchables, alors que l'impureté serait « ce qui empêche l'homme d'entrer en relation avec son Dieu » [79]. Ainsi comprendrait-on le précepte de Yahvé : « Soyez-moi consacrés, puisque moi Yahvé je suis saint, et je vous mettrai à part de tous ces peuples pour que vous soyez à moi » (*Lv.*, XX, 26). Et la pureté rituelle ne serait qu'un moyen ou une condition d'acquisition de cette sainteté. — La pureté d'ailleurs n'est qu'une qualité négative : l'absence d'impureté, celle-ci pouvant se contracter quasi automatiquement par le contact avec des êtres impurs (*Lv.*, VII, 19 ; XI, 24 ss ; *Nb.*, XIX, 11...), elle s'efface par le bain (*Ex.*, XXIX, 4 ; *Lv.*, VIII, 6 ; XVI, 24, 28 ; XVII, 15 ; XXII, 6 ; *Nb.*, VIII, 7 ; XIX, 13, 17, 19, 20 ; XXXI, 23) ou le sacrifice (*Ex.*, XXIX, 36) ; encore qu'elle soit sans doute essentiellement une disposition religieuse, elle recèle nombre d'éléments, de règles relevant de l'hygiène (cfr *Lv.*, XI, 13 ; XIV, 1 ss ; XV, 1 ss). — Il en va tout autrement de la sainteté : bien qu'aucune définition ne s'offre à nous, on peut, avec la Tradition sacerdotale, l'envisager comme étant essentiellement une emprise de Yahvé sur sa créature. Ainsi la notion de sainteté rejoint celle de consécration.

Les deux termes sont d'ailleurs identiques en hébreu. Les lévites consacrés appartiennent à Yahvé (*Nb.*, III, 45 ; VIII, 16) ; les premiers-nés appartiennent à Yahvé (*Nb.*, III, 13) de même que l'autel

---

traitent la sainteté de Dieu, essentielle sans doute, mais omettent de parler de la sainteté de l'homme qui est un reflet de la première.

76. Pour ces données, voir surtout M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 141 ss.

77. H. Haag, *Bibel-Lexicon*, Zürich, 1951, art. « Heilig », col. 674.

78. De nos jours encore une pareille conception semble dominer chez les arabes.

79. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, p. 206.

et les objets du culte (*Ex.*, XXX, 10, 29, 32, 37; XL, 10; *Nb.*, IV, 15, 20...) et le sabbat (*Ex.*, XVI, 23). Ainsi l'homme : et si bien que le naziréen ne pourra même pas impunément se couper les cheveux pendant le temps de son vœu (*Nb.*, VI, 5) ; à un titre tout particulier il est consacré à Yahvé (cfr *Lv.*, XXVII, 9 ss) et tout ce qui appartient à Yahvé est saint comme il est saint lui-même [80]. C'est pourquoi les enfants d'Israël seront saints parce que leur Dieu est saint. Certes en Dieu la sainteté est un absolu : elle se confond avec son essence métaphysique et sa bonté morale [81] ; mais dans l'homme elle est une relation, relation d'appartenance ou plutôt de don mutuel : « Vous serez mon peuple ; je serai votre Dieu ».

Ainsi la sainteté est à son tour en chacun l'actualisation de l'Alliance. C'est pourquoi, comme celle-ci, elle est un don de Dieu : « c'est moi Yahvé qui vous rends saints » (*Lv.*, XX, 8; cfr XXI, 15) ; « c'est moi Yahvé qui les ai sanctifiés » (*Lv.*, XXII, 9) ; « moi qui vous sanctifie » (*Lv.*, XXI, 8; XXII, 32) [82]. Cette œuvre repose aussi sur le libre choix de Yahvé : « celui que choisira Yahvé, c'est lui le consacré » (*Nb.*, XVI, 5) ; « c'est moi Yahvé votre Dieu qui vous ai mis à part de ces peuples » (*Lv.*, XX, 24) ; « soyez-moi consacrés puisque moi, Yahvé, je suis saint, et je vous mettrai à part de tous ces peuples pour que vous soyez à moi » (*Lv.*, XX, 26).

En dernière analyse la sanctification est le fruit de l'active présence divine au milieu de son peuple ; ainsi, après la dédicace, Dieu sera présent dans sa demeure (*Nb.*, VII, 89), et sa présence rayonnera sur ceux qui l'approcheront (*Ex.*, XXXIV, 34 s.) ; de même en ceux qui marcheront en sa présence, Dieu manifestera sa sainteté : « en mes proches je montrerai ma sainteté » (*Lv.*, X, 3). Ainsi au milieu des enfants d'Israël sanctifiés par lui, c'est-à-dire pris en charge par lui, Yahvé sera lui-même sanctifié (*Lv.*, XXII, 32). Ainsi les enfants d'Israël seront-ils vraiment le règne de Dieu. Dans chacun d'eux, comme dans Josué (*Nb.*, XXVII, 18), demeurera l'esprit et Yahvé sera avec eux (cfr *Nb.*, XIV, 9).

Ainsi donc Dieu donne gratuitement à qui il choisit librement : Abraham ne marchait pas encore en présence de Dieu comme son ancêtre Noé, puisque dès l'abord Dieu lui donne ce précepte ; déjà pourtant Dieu l'a choisi, lui et les peuples et les rois qui sortiront de lui, pour qu'ils soient son peuple. Ainsi encore il a choisi librement les fils de Lévi pour son service (*Nb.*, III, 12).

Grâce à cette élection, *les vrais enfants d'Israël peuvent s'adresser*

---

80. P. van Imschoot, *La sainteté de Dieu dans l'A.T.*, dans *La Vie Spirituelle*, juillet 1946, p. 33.

81. P. van Imschoot, *art. cit.*, p. 30 s.; Ed. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 70; cfr p. ex. *Lv.*, XXI, 23; XXII, 1, 2, 32.

82. C'est de même que Yahvé sanctifie les objets du culte et les offrandes, cfr *Lv.*, XXI, 23; XXII, 15.

valablement à Dieu. Il est remarquable que « dans *P* il n'y a place pour aucun sacrifice, avant le seul légitime sacrifice, celui qu'instituera Moïse [83] ». On pourrait presque dire « avant celui qu'institua Dieu lui-même ». Car s'il est possible à l'homme de s'adresser à Dieu par le sacrifice, c'est que Dieu a donné lui-même tous les éléments nécessaires pour que le sacrifice lui soit agréable : il a tracé lui-même le plan de sa demeure (*Ex.*, XXV, 10-XXVII, 19) qui sera consacrée par lui (*Ex.*, XXIX, 44) ; il consacrera de même ses prêtres qui seront ainsi consacrés à lui [84] comme sa propriété [85] ; les rites mêmes sont censés efficaces parce qu'institués par Yahvé [86], d'où l'absolue nécessité de les observer pour être agréé [87]. Si donc l'homme peut s'adresser à Dieu, c'est un don encore et une condescendance. Reste que l'homme doit se conformer aux préceptes divins pour être agréé, faute de quoi son offrande ne s'élèverait pas en odeur d'apaisement (*Lv.*, II, 11 s.) [88] et, reconnaissant les droits de Dieu, il doit offrir de bon cœur (*Ex.*, XXV, 2; XXXV, 5, 21 ss) le meilleur de ce qu'il possède (*Lv.*, XXVII, 33; *Nb.*, XV, 18 ss). Dans ces conditions le sacrifice du grand prêtre aura son efficacité pour tout le peuple (*Ex.*, XXVIII, 38) et Dieu pardonnera au pécheur (*Lv.*, IV, 20, 26, 31, 35; V, 13, 26). Ainsi aussi Dieu, dont l'Alliance s'actualise par l'acceptation du sacrifice, sera-t-il présent encore d'une façon particulière en sauvant, en épargnant ou en manifestant par le ministère des prêtres sa volonté [89]. Grâce à son Alliance Dieu est plus qu'une divinité lointaine, sans relation avec l'homme : il est au contraire en relation avec l'homme par l'effet même de son don.

L'Alliance et la Loi.

Si les dons de Dieu sont gratuits, il faut néanmoins pour en bénéficier observer (*šāmar*) l'Alliance (*Gn.*, XVII, 9; *Ex.*, XIX, 5). Dans ses obligations celle-ci est bilatérale, par rapport à l'extension et au bénéfice du don de Dieu, c'est-à-dire que Dieu en l'imposant par une décision gratuite, acte unilatéral de sa volonté, en lie le bénéfice à certaines prestations.

A partir de l'Exode, *la loi* — l'ensemble de la réponse humaine à Dieu — prend des proportions immenses dont il n'est pas question

83. A. Clamer, *La Genèse*, Paris, 1953, p. 275; voir aussi p. 53.
84. *Ex.*, XXVIII, 36, 41; XXX, 30; XL, 13, 15; *Lv.*, XXI, 6, 7, 12, 15.
85. « Mon sacerdoce » : *Ex.*, XXVIII, 1, 3, 4, 41; XXX, 30; XL, 15.
86. Voir p. ex. *Lv.*, XVII, 1 ss.
87. *Lv.*, I, 3; XXII, 19 ss; XXIII, 11; *Nb.*, XVII, 2. — Par ailleurs, *Lv.*, X, 1 ss et *Nb.*, III, 4 ss le prouvent à posteriori.
88. Pour cette expression : *Ex.*, XXIX, 18, 41; *Lv.*, I, 9, 17; III, 5, 16; VI, 8; VIII, 21; XVII, 6; XXIII, 13, 18; *Nb.*, XV, 3, 7, 10, 13, 14, 24; XVIII, 17; XXVIII, 2, 6, 8, 13, 24, 27; XXIX, 2, 6, 8, 13, 36.
89. Le « sacerdoce lévitique n'avait pas pour seule fonction l'immolation rituelle. Il devait aussi transmettre au peuple les volontés de Yahvé » (H. Cazelles, *Le Lévitique*, Paris, 1951, p. 9).

de retracer ici le détail : il y a non seulement les signes de l'Alliance — circoncision et sabbat —, mais aussi les prescriptions cultuelles, les dîmes et prélèvements, les lois de pureté... Le *Lévitique* recèle la majeure partie de cette législation : c'est ce livre qu'on a appelé d'abord « Code Sacerdotal ». Il importe de dégager le sens et la signification de cette législation.

L'Alliance implique un engagement de la part de l'homme : mais il faut noter aussi que toute loi est postérieure à l'Alliance. De l'Alliance, don de Dieu, découlent des dons de Dieu pour l'homme : une postérité nombreuse (*Gn.*, XVII, 2, 4, 6; XXXV, 11), une terre en appartenance (*Gn.*, XVII, 8; XXXV, 12; *Ex.*, VI, 4, 8, etc.), une félicité parfaite (*Lv.*, XXVI, 3 ss). Mais quiconque n'observe pas la loi ne pourra bénéficier de l'Alliance dont il est dépositaire, il sera mort à l'Alliance et, de ce fait, l'exclusion de la communauté se fera souvent par la mort (*Gn.*, XVII, 14; *Ex.*, XXXI, 14; XXXV, 2; *Lv.*, VIII, 35; XX, 8 s., 20, 27; *Nb.*, XV, 32, 36). Le sens de la loi sera donc de permettre à l'homme de bénéficier des dons de Dieu, de lui permettre ainsi d'engager toute sa vie au service de Yahvé, de rendre possible aux enfants d'Israël de « marcher en présence de Yahvé » par la foi et l'obéissance, comme leur père Abraham, comme Noé leur aïeul (*Gn.*, VI, 9; XVII, 1). C'est le vrai sens de la loi : « une vie dont la conduite s'inspire de la présence divine » [90]. Le « Témoignage », les tables de la loi déposées dans l'Arche (*Ex.*, XXV, 16, 21; XL, 20) sont ainsi un rappel permanent de l'Alliance — qui ne reste pas moins dans sa nature et dans ses effets un don gratuit de Dieu que les hommes doivent se disposer à recevoir en portant les signes de l'Alliance et en pratiquant ses lois.

Ainsi, par son emprise sur l'homme, et en particulier sur son peuple, Yahvé, qui donne l'Alliance à tous les hommes d'abord, puis à Israël pour tous les hommes, permet aux véritables enfants de Noé et d'Abraham de marcher en sa présence grâce à cette relation nouvelle qu'il a établie avec eux : « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu ». Cette formule, loin d'être une simplification de l'idée d'Alliance [91] en exprime la teneur fondamentale.

CONCLUSION

De cette théologie profonde, rapidement esquissée, on pourrait croire qu'elle fut commune à tout l'Ancien Testament; on se souvient trop peu que la « Théologie de l'Ancien Testament », les « idées maîtresses »

90. A. Clamer, *op. cit.*, p. 275.
91. A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, 4e éd., Paris, 1954, p. 13.

ou les « grands thèmes » de l'Ancien Testament ont pris leur valeur doctrinale dans ce milieu sacerdotal qui les a lentement élaborés ; la synthèse est dominée par l'idée de la présence de Dieu par l'Alliance ! C'était l'annonce salutaire pendant et après l'exil. Et il est tout naturel que ce soit à Jérusalem, autour du sanctuaire, qu'ait pris naissance cette mystique : Ezéchiel [92], Jérémie [93], Joël [94], Malachie [95] en témoignent.

Ainsi nous nous acheminons par une voie beaucoup plus dogmatique que moralisante vers le Nouveau Testament [96].

Cette théologie préparait le fait historique de la venue de la Parole de Dieu. La « théologie de la présence » dans l'Alliance nouvelle a été reprise par saint Jean surtout. Le Verbe créateur apparaît pour recréer : « Nous avons vu sa gloire » et « il a dressé sa tente (ἐσκήνωσεν) parmi nous » (*Jn.*, I, 14). Par lui l'Alliance est effectivement rendue universelle grâce au salut qui depuis Abraham vient des juifs (*Jn.*, IV, 22). Pour saint Jean, le Christ achève l'Alliance donnée à Noé et à Abraham.

« J'établirai ma demeure au milieu de vous et je ne vous rejetterai pas. Je vivrai au milieu de vous, je serai pour vous un Dieu et vous serez pour moi un peuple » (*Lv.*, XXVI, 11 s.). Par delà la Jérusalem terrestre, nous apercevons la vraie Jérusalem : « Alors s'ouvrit le temple de Dieu dans le ciel, et son Arche d'Alliance apparut dans le temple » (*Apoc.*, XI, 19). Dans cette Jérusalem resplendit la gloire de Dieu (*Apoc.*, XXI, 11). En elle Dieu aura sa demeure avec les hommes et il sera leur Dieu (*Apoc.*, XXI, 3). Et les serviteurs de Dieu porteront en signe d'appartenance son nom sur leur front (*Apoc.*, XXII, 4).

Echternach (Luxembourg) J. ROTH, C.ss.R.
10 Rue des Merciers.

92. L'influence d'Ezéchiel sur *P* semble importante. Ce prêtre de Jérusalem est lui aussi imbu de la « théologie de la présence » (cfr *Ez.*, XLVIII, 35) grâce à l'Alliance dont il rappelle le thème fondamental : « Je serai votre Dieu, vous serez mon peuple » (*Ez.*, XI, 20; XXXVI, 28; XXXVII, 27; XXXIX, 28...).

93. « Yahvé est vivant » (*Jr.*, X, 10; XII, 16; XVI, 14; XXIII, 7, 36). « Je suis avec vous » (I, 8, 19; VII, 3, 7; XV, 20; XLII, 11; XLVI, 28), « Vous êtes mon peuple, je suis votre Dieu » (VII, 23; XI, 4; XXIV, 7; XXX, 22; XXXI, 1, 33; XXXII, 38), voilà sans doute les thèmes majeurs de Jérémie qui a subi lui aussi sans doute l'influence du sanctuaire.

94. Cfr *Jl.*, II, 27. Joël a vécu probablement à Jérusalem.

95. *Ml.*, III, 1.

96. « Damit hat *P*, wenngleich in nationalen Formen, der Theologie des Neuen Testaments mächtig vorgearbeitet; wie denn *P* viel mehr Theologe als Jurist war, was sehr oft verkannt wird, und wie *P* zu den grössten Theoretikern der alttestamentlichen Religion gehört » (O. Procksch, *Die Genesis*, p. 475).