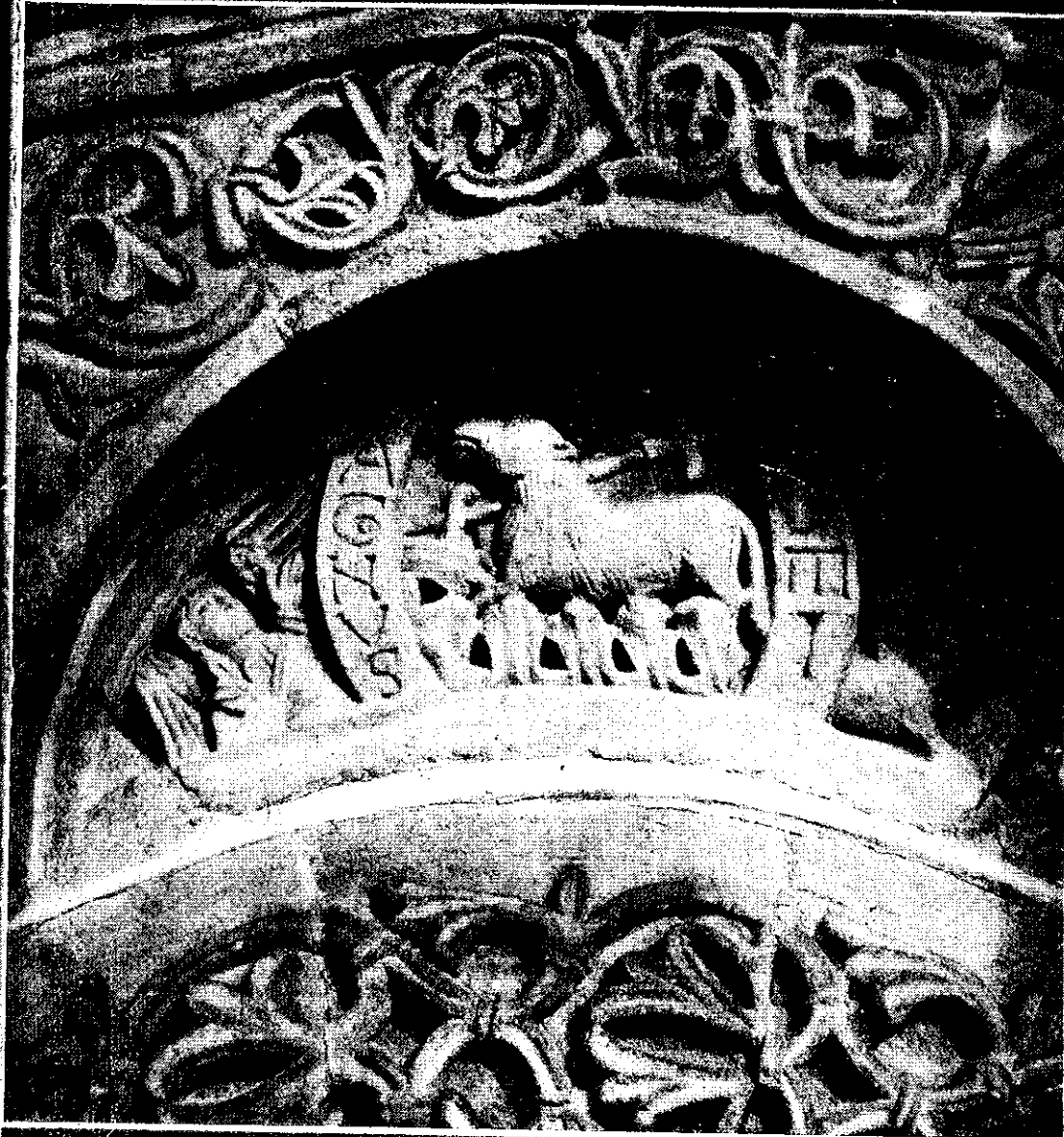


JOSEPH LÉCUYER

# LE SACRIFICE DE LA NOUVELLE ALLIANCE



EDITIONS XAVIER MAPPUS  
LE PUY - LYON - PARIS

JOSEPH LÉCUYER C. S. SP.

# LE SACRIFICE DE LA NOUVELLE ALLIANCE



102232

NIHIL OBTAT      IMPRIMI POTES  
Rome, le 12 avril 1961      Rome, le 19 avril 1961  
R. LE DÉAUT, C.S.Sp.      H. BARRÉ, C. S. Sp.  
Sup. princ.

IMPRIMATUR  
Au Puy, le 17 janvier 1962  
Jean DOZOLME  
év. du Puy

ÉDITIONS XAVIER MAPPUS  
52, avenue Foch      11, rue Ste-Hélène  
LE PUY      LYON

202232

JOSEPH LÉCUYER C. S. SP.

# LE SACRIFICE DE LA NOUVELLE ALLIANCE



104.232

NIHIL OBTAT      IMPRIMI POTEST  
Rome, le 12 avril 1961      Rome, le 19 avril 1961  
R. LE DÉAUT, C. S. Sp.      H. BARRÉ, C. S. Sp.  
Sup. princ.

IMPRIMATUR  
Au Puy, le 17 janvier 1962  
Jean DOZOLME  
év. du Puy

ÉDITIONS XAVIER MAPPUS  
52, avenue Foch      11, rue Ste-Hélène  
LE PUY      LYON

TABLE DES MATIÈRES

*Première Partie*

LE SACRIFICE DE L'ANCIENNE ALLIANCE

CHAPITRE PREMIER - L'Alliance et le Sacrifice du Sinaï dans l'Ancien Testament .....	9
» II - Le Sacrifice de l'Alliance dans la tradition Juive .....	35
» III - Le Sacrifice du Sinaï vu par le Nouveau Testament .....	53

*Deuxième Partie*

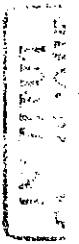
LA NOUVELLE ALLIANCE ET LE SACRIFICE DU CHRIST

CHAPITRE PREMIER - Les Chrétiens au nouveau Sinaï .....	67
» II - La Nouvelle Alliance et la Passion .....	97
» III - La Résurrection, l'Ascension et l'Alliance nouvelle .....	133
» IV - La Nouvelle Alliance et la Pentecôte .....	155

*Troisième Partie*

L'EUCCHARISTIE, SACRIFICE DE LA NOUVELLE ALLIANCE

CHAPITRE PREMIER - La Cène et la Nouvelle Alliance .....	177
» II - La Messe, assemblée du Peuple de Dieu ..	199
» III - La Messe, Sacrifice de l'Alliance .....	227
» IV - L'Eucharistie et la Loi de l'Esprit .....	259
Index des citations bibliques .....	285
Sources Juives extra-bibliques .....	298
Sources patristiques et médiévales .....	299
Sources liturgiques .....	301
Table des Matières .....	303



## L'ALLIANCE ET LE SACRIFICE DU SINAI DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Les chapitres 19 à 34 de l'Exode contiennent un récit extraordinaire qui a eu, dans l'histoire du peuple d'Israël une importance capitale, et qui, nous le verrons, conserve pour nous, chrétiens, un enseignement de premier ordre. Tous les exégètes qui se sont penchés sur ces pages en reconnaissent à la fois l'importance et la difficulté : tel que le texte nous est parvenu, on peut y déceler un enchevêtrement, parfois très complexe, de différentes sources ou traditions, tel que la pleine intellection de tous les détails est rendue extrêmement difficile<sup>1</sup>. Ce livre n'a pas la prétention de résoudre les difficultés du texte lui-même : d'autres s'y emploient avec conscience, et on doit leur en être reconnaissant<sup>2</sup>. Le but de ce chapitre est tout autre : les pages dont nous parlons ont été le point de départ d'une réflexion religieuse ininterrompue<sup>3</sup> ; cette réflexion religieuse, tant dans l'histoire du peuple juif que dans celle du nouvel Israël qui est l'Eglise, est susceptible de jeter une vive lumière sur le rite central du culte chrétien, le sacrifice de la Messe. Il convient donc, si mystérieux qu'il puisse demeurer pour nous dans maint détail, de résumer le contenu religieux de ces chapitres de l'Exode, tels qu'ils ont été connus par des générations de croyants, et par les auteurs du Nouveau Testament lui-même.

<sup>1</sup> On peut se rendre compte des difficultés dans les quelques pages de B. D. EERDMANS, *Das Buch Exodus (Alttestamentliche Studien, III)*, Gießen, 1910, p. 59-60, et aussi, plus récemment dans G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, München, 1958, pp. 188 ss.

<sup>2</sup> Je ne citerai que deux ouvrages récents en langue française : H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946; A. CLAMER, *L'Exode*, Paris, 1956.

<sup>3</sup> La place de l'Exode apparaît si centrale dans la Bible, que, dans son état actuel, même les récits de la création et de la vie d'Abraham semblent destinés à préparer les faits de la libération d'Egypte. Les exégètes pensent que la tradition rattachant l'élection à l'Exode est la plus ancienne dans le Pentateuque : Cf. K. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels*, Gießen, 1928, p. 56; E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 110.

Pour les citations de la Bible, nous servons habituellement de la traduction de la Bible de Jérusalem en un volume. Dans les références aux Psaumes, nous suivons régulièrement la numérotation de la Bible Hébraïque, sauf lorsque le contexte indique suffisamment que nous citons la Septante ou la Vulgate.

## L'ARRIVÉE AU SINAI

« Au troisième mois après que les fils d'Israël furent sortis de la terre d'Égypte, en ce jour-là, ils arrivèrent au désert du Sinai... » (Ex. 19, 1-2).

Ces lignes, à elles seules, posent déjà une énigme : alors que, habituellement, dans les pages qui précèdent, le texte indique, avec le mois, le jour où se produit un événement important (Ex. 12, 18; 16, 1), ici la chronologie demeure imprécise, incomplète, comme si quelques mois avaient disparu avant « en ce jour-là » ; cette constatation que fait A. Clamer<sup>4</sup> est très ancienne, et l'on verra que la tradition juive elle-même a beaucoup hésité. E. Kautzsch a même émis l'hypothèse que la date exacte a été intentionnellement supprimée, parce qu'elle n'aurait pas concordé avec celle de la Fête des Semaines, telle que celle-ci est déterminée dans le Lévitique 23, 15<sup>5</sup> ; en effet, plus tard, la Fête des Semaines, notre Pentecôte, est devenue la fête du don de la Loi, cinquante jours après la fête de Pâque, et les rabbins chercheront à justifier cette pratique culturelle par la chronologie de l'Exode.

En fait, il n'est peut-être pas impossible, au jugement de bons auteurs, de trouver une indication plus précise dans notre verset ; en 1907, J. J. P. Valetton interprétait les mots : *au troisième mois... en ce jour-là*, du premier jour du troisième mois<sup>6</sup> ; reproduite par Eerdmans<sup>7</sup>, cette précision est justifiée dans une brève note de la traduction italienne publiée sous la direction du P. Vaccari : « En ce jour-là, écrit le P. Scerbo, c'est-à-dire, au premier jour du mois ; car, en hébreu, le mot *mois* signifie au sens propre *nouvelle lune* »<sup>8</sup>. Il est certain, en effet, que le mot *hodesch* a comme premier sens *nouvelle lune* et ce sens conviendrait parfaitement à notre passage<sup>9</sup> qu'il faudrait dès lors traduire :

<sup>4</sup> A. CLAMER, *L'Exode*, Paris, 1956, p. 168. De même, selon B. Couroyer, dans la *Bible de Jérusalem*, la date exacte n'est pas indiquée.

<sup>5</sup> E. KAUTZSCH, *Die heilige Schrift des Alten Testaments*, 3<sup>e</sup> édit., 1<sup>er</sup> vol., Tübingen, 1909, p. 110, note g.

<sup>6</sup> J. J. P. VALETON, *Karakter en literarische Opzet van het Sinaïverhaal* (*Verslagen en Mededeelingen kon. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, 1907, 4<sup>o</sup> Reeks, Deel IX), p. 90.

<sup>7</sup> B. D. EERDMANS, *Das Buch Exodus*, Giessen, 1910, p. 61, note 1.

<sup>8</sup> *La Bibbia tradotta dai testi originali con note a cura del Pont. Istituto Biblico, Il Pentateuco*, Milano, 1923, p. 114.

<sup>9</sup> Le Lexique de Zorell l'interprète aussi dans ce sens. Un autre sens peut être aussi proposé : l'expression « au troisième mois » revient dans 2 Chron. 15, 10 pour indiquer, sous le règne d'Asa, une fête de l'alliance qui pourrait être la fête des Semaines ou Pentecôte (cf. aussi 2 Chron. 31, 7). Le rédacteur d'Ex. 19, 1-2 a-t-il voulu faire une allusion à cette fête du troisième mois ? On peut se poser la question : cf. J. VAN GOUDOEYER, *Biblical Callenders*, Leiden, 1959, p. 53 et 57-58.

« A la troisième nouvelle lune après que les fils d'Israël furent sortis de la terre d'Égypte, en ce jour-là même (c'est-à-dire au premier jour du mois), ils arrivèrent au désert du Sinai ».

Cette lecture, à s'en tenir au texte massorétique seul, n'est peut-être qu'une hypothèse ; du moins on ne pourra la taxer de fantaisiste lorsqu'on la retrouvera dans la tradition juive et plus tard chez les Pères de l'Église.

Après cette indication chronologique, le livre de l'Exode continue : « Partis de Raphidim et arrivés au désert du Sinai, ils campèrent dans le désert ; Israël y campa en face de la montagne. Moïse monta vers Dieu. Yahvé l'appela de la montagne, disant : Voici comment tu parleras à la maison de Jacob, voici ce que tu diras aux fils d'Israël : Vous avez vu ce que j'ai fait à l'Égypte : je vous ai portés sur des ailes d'aigle (ou : de vautour), et je vous ai conduits vers moi » (Ex. 19, 2-4).

En un bref raccourci, Dieu rappelle à son peuple ce qu'il a fait pour lui : c'est lui qui a eu l'initiative du salut, qui a délivré les captifs d'une manière merveilleuse, au-delà de toute prévision humaine. L'image si belle de l'aigle qui soutient ses petits se retrouve, à peine modifiée, dans le Deutéronome, pour indiquer cette même sollicitude de Dieu envers son peuple :

« Tel un aigle qui veille sur son nid, qui plane au-dessus de ses petits ; il déploie ses ailes, et le prend, il le soutient sur son pennage » (Deut. 32, 11).

A ce rappel du passé succède une nouvelle partie du discours : « Et maintenant, si vous écoutez ma voix, et si vous gardez mon alliance, vous serez pour moi un bien particulier parmi tous les peuples ; car toute la terre est à moi. Et vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. Telles sont les paroles que tu diras aux enfants d'Israël » (Ex. 19, 5-6).

Ainsi, au milieu de tous les peuples qui lui appartiennent et dont il n'abandonne aucun, Dieu veut posséder d'une manière particulière celui qu'il a délivré d'Égypte ; il en fera une nation sainte, un royaume de prêtres. Ce passage célèbre sur l'élection d'Israël exprime à la fois le privilège unique de ce dernier et les limites de ce privilège : objet d'une dignité particulière, le peuple élu n'est pas choisi pour lui-même, mais pour le service de Dieu au milieu de tous les autres peuples. Les deux expressions de « peuple de Yahvé » et de « serviteur de Yahvé » seront fréquemment prises comme synonymes dans les écrits postérieurs (cf. Deut. 32, 36; 32, 43; etc.), et cette équivalence éclaire notre passage : nation sainte, royaume de prêtres, le peuple d'Israël, dans son histoire, aura à remplir au milieu de toute

l'humanité — car toute la terre appartient à Dieu ! — un rôle de médiateur et de témoin.

En fait, c'est pour « rendre un culte à Dieu » que le peuple a été libéré d'Égypte (Ex. 3, 12-18; 12, 31, etc.); cette vocation à une fonction culturelle est essentiellement liée à la libération et à la constitution du peuple de Dieu. De cette consécration découlera, au cours de son histoire, une exigence particulière de sainteté : « Oui, c'est moi, Yahvé, qui vous ai fait monter du pays d'Égypte pour être votre Dieu : vous serez donc saints, parce que je suis saint (Lév. 11, 45) ... Tu es un peuple consacré à Yahvé ton Dieu; c'est toi que Yahvé ton Dieu a choisi pour son peuple à lui, parmi toutes les nations qui sont sur la terre (Deut. 7, 6; cf. Deut. 14, 2; 26, 19; etc...) ».

Ainsi les traditions deutéronomique et sacerdotale rattacheront à l'Exode, et spécialement au Sinai, presque toute la législation culturelle d'Israël. Le vrai culte ne peut se faire qu'au prix d'une rupture, d'une séparation des peuples païens, dont l'Égypte demeure le symbole : « 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 » (Lév. 20, 26; cf. 18, 3).

Mais les paroles de Dieu contiennent un autre enseignement de grande importance : il y a une condition à la réalisation des promesses, et cette condition, c'est que le peuple « écoute la voix de Dieu et garde son alliance ». Sans doute, l'initiative vient de Dieu, mais le peuple doit accepter librement le choix divin, lui être docile et obéissant. Pourtant, du côté de Dieu, la fidélité est sans défaillance : s'il est intervenu pour délivrer les enfants d'Israël, c'est qu'il s'est « souvenu de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob » (Ex. 2, 24). Il l'avait déclaré à Moïse en ces termes :

« J'ai apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob... J'ai en outre établi une alliance avec eux pour leur donner le pays de Canaan... J'ai aussi entendu le gémissement des enfants d'Israël que les Égyptiens réduisent à la servitude, et je me suis souvenu de mon alliance » (Ex. 6, 3-4).

Il ne s'agira donc pas ici, à proprement parler, d'une nouvelle alliance, car c'est toujours la même promesse divine qui garde sa valeur; il s'agit de la réalisation de cette promesse à la descendance des patriarches. Mais cette fois elle s'adresse directement à tout le peuple, invité à répondre à l'élection divine et à l'alliance qu'elle propose, par sa fidélité et son obéissance<sup>10</sup>.

« Moïse vint donc convoquer les anciens du peuple et il exposa devant eux toutes ces paroles telles que Yahvé les lui avait com-

<sup>10</sup> Ce caractère social ou communautaire de l'Alliance est fortement marqué; tandis que le signe de l'alliance avec Abraham, la circoncision, était de sa nature un signe individuel, ici le signe sera un sacrifice public, dont le sang aspergera tout le peuple. De même la promesse liée à l'Alliance est celle d'une patrie, d'une terre possédée et habitée par un peuple.

mandées. Et tout le peuple d'une seule voix répondit : Tout ce que Yahvé a dit, nous le ferons. Et Moïse rapporta la réponse à Yahvé » (Ex. 19, 7).

Le rôle de Moïse comme médiateur, comme intermédiaire entre Dieu et le peuple, est manifeste : médiateur de l'alliance, il propose cette dernière avec les conditions imposées par Dieu, et reçoit l'accord du peuple avant de le rapporter à Yahvé, représentant de ce dernier devant le peuple, il représente le peuple devant Dieu.

### LA CONCLUSION DE L'ALLIANCE

Une fois obtenue la promesse du peuple, l'alliance peut être officiellement proclamée et scellée. Elle ne le sera pas immédiatement cependant; Moïse, redescendu encore une fois de la montagne, donnera encore au peuple deux jours entiers pour s'y préparer (Ex. 19, 11). Ainsi, si le récit commence bien au premier jour du mois, on se trouvera, à s'en tenir aux seules données de la Bible, environ au cinquantième jour après la première Pâque et le départ de l'Égypte<sup>11</sup>.

La scène se passe dans une atmosphère impressionnante de grandeur et de majesté, non sans une note de terreur sacrée : éclats de tonnerre (littéralement : des voix, *qôlôth*), éclairs, nuée épaisse sur la montagne, son puissant de trompette, tous ces signes d'une présence particulière de Yahvé font trembler le peuple (Ex. 19, 16) :

« La montagne du Sinai était fumante; car Yahvé y était descendu au milieu du feu, et la fumée s'élevait comme la fumée d'une fournaise, et toute la montagne tremblait très fort » (Ex. 19, 18).

Le récit biblique contient ici, dans son état actuel, un certain nombre d'indications assez enchevêtrées, provenant sans doute de tra-

<sup>11</sup> Le peuple serait arrivé au pied de la montagne le premier jour du mois de Sivan. Or, selon les Pharisiens, on devait compter les cinquante jours prescrits par le Lévitique pour déterminer la fête de la Pentecôte (Lév. 23, 15 ss.) à partir du 16 Nisan; restent 15 jours du mois de Nisan; il faut y ajouter les 29 jours du mois d'Iyyar, et l'on arrive ainsi au quarante-quatrième jour, premier jour du mois de Sivan, au pied du Sinai. Moïse monte une première fois sur la montagne, descend transmettre au peuple les prescriptions de Yahvé (Ex. 19, 7 : troisième jour ?), puis remonte (Ex. 19, 9). Il redescend et prescrit que l'on se prépare pour le troisième jour; c'est donc aux environs du sixième jour du mois de Sivan qu'aurait eu lieu la théophanie (Ex. 19, 14 ss.), ce qui nous amène au cinquième jour, c'est-à-dire à la date où les Pharisiens célébraient la Pentecôte. C'est ainsi, nous le verrons, que le targum paléstinien calcule la date. Il faut donc corriger dans ce sens ce que j'ai écrit ailleurs : *Le Sacerdoce dans le Mystère du Christ*, Paris, 1957, p. 47; mes calculs, appuyés sur les Pères de l'Église, portaient du 14 Nisan et comptaient 30 jours du second mois (alors que le mois d'Iyyar n'en a que 29), de plus ils ne tenaient pas compte des deux montées de Moïse au Sinai.

ditions diverses que le rédacteur définitif n'a pas su parfaitement harmoniser; le sens général cependant demeure clair.

A Moïse qui se présente devant Dieu, celui-ci énonce la Loi, l'ensemble des commandements que le peuple devra observer pour demeurer dans l'Alliance; ce sont les exigences religieuses et morales dont l'observance est requise pour que la nation élue réponde par sa fidélité à la fidélité indéfectible de Dieu, et accomplisse vraiment la mission dont elle est investie. On n'entrera pas ici dans l'étude de cette législation qui, outre le Décalogue (Ex. 20, 2-17) contient actuellement ce qu'on a nommé le Code de l'Alliance (20, 22-23, 19), recueil composite de lois morales, religieuses et rituelles d'une part, et d'autre part, d'une ébauche de droit civil et criminel<sup>12</sup>.

Enfin le chapitre 24 nous donne le récit proprement dit de la conclusion de l'Alliance, récit qui est lui aussi, dans sa teneur présente, d'une grande complexité. Sans entrer ici dans des détails qui ne concernent pas notre recherche, on remarquera que ces pages expriment, avec une précision qu'on ne trouve nulle part ailleurs au même degré, la nature de l'Alliance. Le récit commence par une nouvelle proclamation de Moïse :

« Moïse vint et rapporta au peuple toutes les paroles de Yahvé, toutes ses ordonnances; et tout le peuple répondit d'une seule voix et dit : « Toutes les paroles qu'a dites Yahvé, nous les observerons » (Ex. 24, 3).

Simple doublet de Ex. 19, 7, ou nouvelle et solennelle proposition à la veille du jour solennel qui verra se conclure l'Alliance ? Peu importe pour nous. L'essentiel est que l'Alliance ne se conçoive pas sans cette présentation officielle de la Parole de Dieu et sans l'engagement du peuple à écouter cette parole et à la mettre en pratique.

« Alors Moïse mit par écrit toutes les paroles de Yahvé... » (Ex. 24, 4). Il faut souligner ce témoignage sur l'activité littéraire de Moïse, déjà mentionnée quelques pages auparavant (Ex. 17, 14) : on verra bientôt l'importance du Livre ainsi composé dans la conclusion de l'Alliance.

Moïse « se leva de bonne heure le lendemain et construisit un autel au pied de la montagne et douze stèles selon le nombre des douze tribus d'Israël » (Ex. 24, 4). On sait que les stèles (*masséboth*) faisaient partie des objets habituels de culte chez les peuples sémitiques, mais l'on a beaucoup discuté sur la signification qu'elles représentent ici<sup>13</sup>. Sans aller au delà du texte, retenons qu'elles représentent ici les douze tribus autour de l'autel que Moïse vient

<sup>12</sup> Cf. H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946; G. von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, p. 189 s.

<sup>13</sup> Peut-être faut-il aussi rapprocher ces stèles de celle qu'éleva Jacob (Gen. 31, 45, 51-52), en signe de l'alliance conclue avec Laban : il s'agit alors d'un signe commémoratif attestant de façon stable que chaque tribu a donné son accord à l'alliance et à sa loi.

de bâtir; ainsi plus tard, Josué dressera douze pierres dans le Jourdain en souvenir du passage des douze tribus (Jos. 4, 2-9), et le prophète Elie construira un autel avec douze pierres (I Reg. 18, 31).

« Puis Moïse envoya des jeunes gens Israélites, qui offrirent des holocaustes, et immolèrent en sacrifices pacifiques à Yahvé de jeunes taureaux. Moïse prit la moitié du sang qu'il versa dans des bassins, et de l'autre moitié du sang il aspergea l'autel. Il prit le livre de l'Alliance et en donna lecture au peuple; et ceux-ci dirent : « Tout ce qu'a dit Yahvé, nous le ferons et nous y obéirons. » Alors Moïse prit le sang et en aspergea le peuple en disant : « Voici le sang de l'Alliance que Yahvé a conclue avec vous conformément à toutes ces paroles » (Ex. 24, 5-9).

Sur les holocaustes offerts par les jeunes gens nous savons bien peu de chose. Offrirent-ils chacun un sacrifice ? Etaient-ils au nombre de douze, un pour chaque tribu, et, dans ce cas, les douze tribus eurent-elles un rôle à jouer ? Autant de questions qui, sur la base du texte massorétique, demeurent sans réponse. En revanche on ne saurait avoir de doute sur le sens religieux de l'acte qui suit : cette fois, c'est Moïse, médiateur de l'Alliance, qui entre en scène, et l'on perçoit avec évidence que l'activité des jeunes gens n'a été que préparatoire à l'acte solennel qui suit<sup>14</sup>. Moïse fait deux parts du sang des victimes : l'une sera pour l'autel, qui représente Dieu; l'autre sera pour le peuple. Immédiatement il asperge l'autel, puis il énonce une dernière fois les conditions que Dieu met à son alliance, cette fois en lisant dans le livre où il les a écrites, reçoit l'accord et l'engagement du peuple, et, enfin, projette le reste du sang sur la foule.

On n'a peut-être pas assez remarqué la suite de ces gestes : pour verser le sang sur l'autel, Moïse n'attend pas la lecture de la Loi et le consentement du peuple; c'est que le don de Dieu et sa promesse ne dépendent pas d'un accord préalable de ce dernier : du côté de Dieu, tout cela est sans conditions, pure libéralité, pure gratuité souveraine, sans retour en arrière possible. Du côté de l'homme au contraire, l'alliance comporte toujours un élément précaire, l'accord de la volonté libre acceptant le don gratuit de Dieu, et s'engageant à la fidélité par une promesse. Ceci peut, croyons-nous, faire entrevoir la différence essentielle entre les contrats, les alliances, qui se font entre hommes, et celle que Dieu fait avec l'humanité; dans ce dernier cas, il n'y a évidemment aucune réciprocité de droits et de

<sup>14</sup> Le P. DE HUMMELAUER pensait que les jeunes gens ne faisaient que les préparatifs du sacrifice. Ce qui est vrai en tout cas, c'est que le rôle des jeunes gens est complété par l'intervention de Moïse et en reçoit son vrai sens. Moïse apparaît donc ici comme prêtre. Bien que ce titre ne lui soit attribué explicitement que dans un Psaume tardif (Ps. 99, 6), il ne semble pas qu'on puisse lui refuser ce titre, qui sera mis en valeur par Philon. Sur ce sujet, cf. C. HAUSER, *Moïse était-il prêtre ?* dans *Biblica*, 40, 1959, p. 509-521.



l'homme l'usage du sang est la *néfés* (la vie) qui y est contenue : c'est une propriété divine inaliénable... Le créateur, le Dieu de la vie, se réserve cette *néfés* <sup>18</sup>

Si telle est la signification du sang, on comprend le mystérieux symbolisme qu'il contient dans la scène du Sinai : Dieu, par les gestes de Moïse, veut signifier qu'il établit entre lui-même et Israël une certaine communauté de vie; il donne au peuple une part de son privilège divin <sup>19</sup>.

Il faut donc, semble-t-il, voir dans le rite de l'aspersion du sang bien plus qu'un pur symbolisme contractuel : Dieu manifeste sa volonté de prendre Israël pour son fils, de le traiter comme tel, c'est-à-dire de lui donner part à sa vie; l'Alliance réalise entre Yahvé et son peuple la communauté que les liens du sang établissent entre un père et son enfant. On comprend dès lors la menace faite à Pharaon : « Ainsi parle Yahvé. Mon fils premier-né c'est Israël... Puisque tu refuses de le laisser partir, eh bien, moi, je vais faire périr ton fils premier-né » (Ex. 4, 22-23). Et le Livre de la Sagesse affirmera bien plus tard que les Egyptiens « confessèrent, devant la perte de leurs premiers-nés, que ce peuple était fils de Dieu » (Sap. 18, 13). Le sens du rite d'aspersion semble donc être de manifester que le lien vital qui rattache Israël à son Dieu n'est pas moins fort que le lien de la filiation de chair et de sang.

Des remarques analogues sont à faire, semble-t-il, au sujet du repas qui suit <sup>20</sup> : devant Dieu qui se manifeste à eux, Moïse, Aaron et ses fils, ainsi que soixante-dix des anciens d'Israël, « mangèrent et burent » (Ex. 24, 11); il s'agit d'un repas de communion qui, même dans les alliances humaines, signifie l'accord entre les parties contractantes (cf. Gen. 26, 30; 31, 46; 31, 54; Jos. 9, 14; 2 Sam. 3, 20). Ceci serait

<sup>18</sup> L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'antico Testamento*, Rome, 1956, p. 237-238. L'auteur montre que dans aucun de ces textes sur le sang, et spécialement dans Lévit. 17, 11-14, on ne saurait découvrir la doctrine d'une substitution pénale, ou d'une identification rituelle, entre le sang (et la vie) de la victime et le sang de l'homme qui offre le sacrifice. C'est toujours et uniquement le sang de la victime qui est en cause : ce sang appartient à Dieu exclusivement, comme toute vie; Dieu en concède l'usage dans le sacrifice, afin que le contact du sang (qui est vie) purifie du péché (qui est mort) : *ibid.*, p. 240 s.

<sup>19</sup> Cf. P. VAN IMSCHOOT, *L'Alliance dans l'Ancien Testament*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1952, p. 791; *Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 240-244; A. LELIEVRE, art. *Sang*, dans *Vocabulaire Biblique* publié sous la direction de J. J. von Allmen, Neuchâtel, 1956, p. 279.

<sup>20</sup> Ce détail relève, selon la plupart des auteurs, d'une autre tradition, la tradition Yahviste, tandis que le récit de l'aspersion du sang est d'origine Elohiste. D'autres pensent qu'il faut probablement transposer le verset 11<sup>b</sup> (fils mangèrent et ils burent), immédiatement après le v. 9 qui relate l'aspersion du sang; le repas sacrificiel est la conclusion normale du sacrifice pacifique; cf. A. CLAMER, dans *La Sainte Bible de Pirot-Clamer*, I, 2, Exode, p. 214; P. VAN IMSCHOOT, *L'Alliance dans l'Ancien Testament*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1952, p. 789.

devoirs comme dans les alliances humaines : en face de Dieu, l'homme n'a aucun droit, tandis que Dieu n'a aucun devoir envers l'homme, mais seulement une indéfectible attitude de générosité souveraine, qui ne requiert, pour combler l'homme, que la bonne volonté de ce dernier; seules les mauvaises dispositions de l'homme sont un obstacle à la réalisation du plan d'amour de Dieu, et précisément la loi qui accompagne le don de l'Alliance a pour but de faire connaître au peuple les dispositions nécessaires. Ce n'est que lorsque ce dernier aura consenti, et donc que l'accord de sa volonté avec la volonté salvifique de Dieu sera fait, qu'il pourra recevoir, comme symbole de l'Alliance, l'aspersion du sang des victimes.

A ce sujet, on peut se demander aussi ce que signifie le choix du sang pour ce rite. Faut-il remonter, comme le voulait W. R. Smith, à une croyance totémique qui aurait été répandue chez les Sémites, selon laquelle une sorte de communion entre le dieu du clan et ses fidèles se produisait par une participation commune au sang de la victime, celle-ci étant considérée elle-même comme étant de la même famille que les deux partenaires ? <sup>15</sup> Le P. Lagrange a depuis longtemps fait justice de cette hypothèse si peu conforme à la théologie de la Bible et à la transcendence de Dieu qui s'y affirme partout <sup>16</sup>. Sans pouvoir énumérer ici les multiples explications qui ont été proposées, on peut penser que la solution la plus satisfaisante dérive de l'enseignement que la Bible elle-même nous donne sur le sang; selon une conception qui est déjà présente dans le contexte de l'alliance avec Noé, le sang, siège de la vie, est propriété exclusive de Dieu, seul Seigneur de la vie; c'est pourquoi il est absolument interdit à l'homme de disposer du sang, de « manger la chair avec son âme, c'est-à-dire le sang » (Gen. 9, 4). Cette interdiction de disposer du sang, de le manger, est absolue dans l'Ancien Testament, et elle est proclamée par la Lévitique comme valable non seulement pour tous les enfants d'Israël, mais aussi pour les étrangers : « La vie de la chair est dans le sang. Ce sang, je vous l'ai donné, moi, pour faire sur l'autel le rite d'expiation pour vos vies; car c'est le sang qui expie pour une vie... Vous ne mangerez du sang d'aucune chair, car la vie de toute chair, c'est son sang » (Lév. 17, 11-14). Dans ces textes et les autres semblables <sup>17</sup> « le sang et la vie apparaissent comme deux termes corrélatifs qui s'appellent et s'éclairent mutuellement au point de pouvoir s'identifier. Ceci apparaît particulièrement dans Gen. 9, 4, où le mot *dâmô* (= son sang) est probablement un ancien-ne glose plus qu'une apposition... L'unique raison qui interdit à

<sup>15</sup> R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, nouvelle édition, Londres, 1901, p. 84 s.; 269 s.; 312 s.

<sup>16</sup> M. J. LAGRANGE, *Etude sur les Religions Sémitiques*, Paris, 1905, p. 247-274.

<sup>17</sup> On verra aussi Deut. 12, 23 : « Tu ne mangeras pas le sang, parce que le sang est la vie, et tu ne dois pas manger la vie avec la chair. »

encore plus significatif si l'on devait admettre, avec de bons auteurs, que le mot désignant l'alliance en hébreu (*berith*) dérive de la racine *barah*, qui précisément signifie *manger*<sup>21</sup>.

#### LES TABLES DE LA LOI

Le récit de l'Exode ajoute d'autres détails que l'on ne considérera pas ici, à l'exception du suivant : Moïse monte à nouveau vers Dieu sur la montagne et reçoit les tables de pierre sur lesquelles Dieu a écrit la Loi. Ce point, mentionné par Ex. 24, 12, sera souvent rappelé par la suite : au chapitre 31, 18, ces tables reçoivent le nom de *tables du témoignage* : elles sont au nombre de deux et écrites du doigt de Dieu. Un peu plus loin, nous apprenons encore qu'elles sont « écrites des deux côtés, sur l'une et l'autre face » ; elles sont l'œuvre de Dieu, « et l'écriture était l'écriture de Dieu, gravée sur les tables » (Ex. 32, 15-16). Après que Moïse les aura brisées, dans la colère qui le saisit à la vue du veau d'or (Ex. 32, 19), il reçoit l'ordre d'en tailler deux autres semblables aux premières (Ex. 34, 1-4) ; cette fois ce n'est donc pas Dieu qui les fabrique directement, et, à s'en tenir à Ex. 34, 28, ce n'est pas lui non plus qui y écrit les paroles de l'Alliance, mais Moïse. Cependant, il faut, sans doute, comprendre ce dernier passage à la lumière de Deut. 10, 2-4, qui nous affirme explicitement que Dieu écrivit lui-même « sur les tables, comme la première fois, les dix paroles ».

Le don de la Loi est l'expression matérielle des exigences de sainteté qui découlent nécessairement de l'Alliance. Il n'est pas exact d'affirmer, comme le fait G. von Rad<sup>22</sup>, que le Code Sacerdotal présente l'Alliance d'une façon totalement étrangère à la Loi, « ganz ungesetzlich » ; en fait toutes les alliances dont parle le Code sacerdotal comportent une exigence morale imposée par Dieu : l'alliance avec Noé, l'interdiction de manger la chair avec le sang (Gen. 9, 1-7) ; celle avec Abraham, l'exigence de « marcher en la présence de Yahvé et d'être parfait » (Gen. 17, 1). Il ne s'agit pas, sans doute, d'une loi au sens strict, mais cependant d'une condition religieuse et morale pour entrer dans l'alliance ou pour y demeurer<sup>23</sup>. Si la Loi du Sinaï occupe une place si importante, il n'y a, d'ailleurs, pas à s'en étonner, si l'on songe qu'il s'agit, cette fois, d'une alliance s'adressant à tout un

<sup>21</sup> C'est à cette étymologie que se rallie L. KOEHLER, *Lexicon Veteris Testamenti*, p. 152 ; de même E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 170, note 4. G. QUELL, dans TWENTY, II, p. 107 s., admet que *berith* vient d'une racine *barah*, mais ne croit pas possible de le rattacher à la racine hébraïque qui signifie *manger*, pour des raisons qui ne semblent pas convaincantes.

<sup>22</sup> G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, München, 1958, p. 139.  
<sup>23</sup> J. GUILLET, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1960, p. 337.

peuple qu'il faut unifier, organiser, pour une mission commune et publique au milieu du monde.

#### LES COMMENTAIRES DU DEUTÉRONOME

La Deutéronome comporte de nombreuses références à l'Alliance du Sinaï, et y ajoute un véritable commentaire religieux et moral qu'il sera bon de résumer.

On y décèle d'abord une remarquable insistance sur la condescendance de Dieu envers son peuple et sur la perfection de la Loi :

« Quelle est, en effet, la grande nation dont les dieux se fassent aussi proches que Yahvé l'est pour nous chaque fois que nous l'invoquons ? et quelle est la grande nation dont les lois et les coutumes soient aussi justes que toute cette Loi que je vous présente aujourd'hui ? » (Deut. 4, 7-8)<sup>24</sup>.

Ce ne sont pas seulement des relations de maître à serviteur qui interviennent entre Yahvé et son peuple<sup>25</sup>, mais des relations de père à fils. Déjà exprimé dans l'Exode (4, 22), ainsi qu'on l'a dit, cet enseignement prend dans le Deutéronome une nuance spéciale de tendre sollicitude :

« Yahvé ton Dieu te soutenait comme un homme soutient son fils, tout au long de la route que vous avez suivie jusqu'ici » (Deut. 1, 31)<sup>26</sup>.

Cette attitude paternelle de Dieu comporte un amour spécial pour les Pères du peuple élu (Deut. 4, 37), un amour qui est donc fidèle aux promesses de jadis (Deut. 7, 8 ; 7, 12 ; 10, 15)<sup>27</sup>. C'est dans ce contexte qu'il faut lire les nombreux rappels de l'Alliance du Sinaï<sup>28</sup> ; celle-ci est une œuvre d'amour, et le peuple doit savoir que ses mérites n'y

<sup>24</sup> Voir le commentaire de ces mots dans G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, München, 1958, p. 197.

<sup>25</sup> Cette pensée est très fréquente et s'exprime souvent par l'idée d'une consécration spéciale d'Israël : cf. Deut. 7, 6 ; 14, 2 ; 14, 21 ; 26, 18 ; 28, 9.

<sup>26</sup> Cf. Deut. 14, 1 : « Vous êtes des fils pour Yahvé votre Dieu » ; Deut. 32, 6 : « N'est-ce pas lui, ton Père, qui t'a procréé ? ». On remarquera la juxtaposition des mots *berith* (alliance) et *héséd* (amour) dans Deut. 7, 9-12 (cf. I Reg. 8, 23 ; 2 Chr. 6, 14 ; Néh. 1, 5 ; 6, 14).

<sup>27</sup> L'amour de Dieu pour son peuple, tel qu'il s'exprime dans le Deutéronome a été étudié par H. BAER, *Die Predigt des Deuteronomisten*, München, 1933, p. 113-156 ; voir aussi J. KAHMANN, *Die Offenbarung der Liebe Gottes im Alten Testament*, dans l'ouvrage collectif *Cor Jesu*, Rome, 1959, I, p. 376-380. L'enseignement du Deutéronome n'est pas nouveau, et il avait été précédé sur ce point par les plus anciens prophètes. — Sur les caractères particuliers de la présentation de la Loi et de l'Alliance par le Deutéronome, voir aussi G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, München, 1958, p. 224-230.

<sup>28</sup> Deut. 4, 33 s. ; 5, 22 s. ; 18, 16, etc. Sur l'alliance dans le Deutéronome voir encore W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, I, 5<sup>e</sup> éd., Stuttgart, 1957, p. 20-23.

sont pour rien, et que la protection de Dieu ne lui est assurée que parce que celui-ci est fidèle à ses promesses :

« Ne dis pas en ton cœur : C'est à cause de ma justice que Yahvé m'a mis en possession de cette terre; mais c'est à cause de la perversité de ces nations que Yahvé les chasse devant toi. Ce n'est pas à cause de ta justice ou de la droiture de ton cœur que tu entres en possession de cette terre; mais c'est à cause de la perversité de ces nations que Yahvé ton Dieu les chasse devant toi, et afin d'accomplir la parole que Yahvé avait jurée à tes Pères, Abraham, Isaac et Jacob » (Deut. 9, 4-5).

Dans la description de la théophanie du Sinaï, un détail, infime en apparence, mérite cependant d'être relevé, à cause des développements qu'il recevra dans la tradition :

« Vous vous êtes approchés, et vous vous êtes tenus au pied de la montagne; et la montagne était embrasée de feu jusqu'au cœur du ciel; ténèbres, nuages, obscurité épaisse. Et Yahvé vous parla du milieu du feu; et le son des paroles, vous l'entendiez, et de forme vous n'en voyiez aucune, mais seulement la voix » (Deut., 4, 11-12).

A prendre le texte littéralement, le peuple, s'il ne voyait aucune forme, voyait cependant la voix. Ce n'est là, sans doute, qu'une ellipse, et les traductions modernes ont raison de suppléer le verbe sous-entendu, ou, comme la Bible de Jérusalem, de choisir un unique verbe qui peut signifier également voir et entendre : « Vous n'apercevez aucune forme, rien qu'une voix. » Cependant le détail est curieux et ne sera pas négligé par la tradition.

Pour le Deutéronome, l'alliance n'est pas seulement un fait du passé, c'est une réalité toujours présente, toujours valable :

« Yahvé votre Dieu a conclu avec vous une alliance à l'Horeb. Ce n'est pas avec nos pères que Yahvé a conclu cette alliance, mais avec nous, nous-mêmes qui sommes ici aujourd'hui tous vivants » (Deut. 5, 2-3).

Il est vrai qu'on nous parle d'une autre alliance conclue au pays de Moab, avant la traversée du Jourdain, mais ce n'est en fait qu'un renouvellement de l'alliance du Sinaï (ou de l'Horeb, comme dit notre texte), et une explicitation de cette dernière<sup>29</sup>. Et Moïse, en son dernier discours, exprimera la portée définitive de l'alliance, qui vaut pour toutes les générations qui se succéderont dans la suite des temps :

« Ce n'est pas avec vous seulement que je conclus aujourd'hui cette alliance... mais aussi bien avec celui qui se tient ici avec nous en présence de Yahvé notre Dieu, qu'avec celui qui n'est pas ici aujourd'hui » (Deut. 29, 13-14)<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Deut. 28, 69 (LXX : 29, 1). Voir la note de H. Cazelles sur ce passage, dans la Bible de Jérusalem.

<sup>30</sup> Cette tendance à se sentir contemporain dans l'acte du culte, des faits fondamentaux du passé historique d'Israël, se manifeste ailleurs : Ps. 95, 7;

Du côté de Dieu l'alliance est sans reprise, car Dieu est fidèle (Deut. 7, 8-9; 29, 12); de même que l'élection, l'alliance est due à une libre initiative de Yahvé, et ne dépend pas, en soi, des mérites ou de la fidélité des hommes; du point de vue divin, elle est sans repentance<sup>31</sup>. Il n'en est pas ainsi du peuple, et chacun doit reprendre à son compte les engagements sacrés (Deut. 29, 11-12), garder les paroles de l'Alliance, les mettre en pratique, ainsi que Moïse le rappelle constamment (Deut. 4, 10 s., etc.).

Ici revient une expression déjà présente dans l'Exode (Ex. 20, 5 et 34, 14), mais que le Deutéronome répète avec insistance : Yahvé est un Dieu jaloux. Il est caractéristique que l'expression soit employée deux fois sur trois dans un contexte qui rappelle les exigences de la révélation de l'Horeb (Deut. 4, 24 et 5, 9); la troisième citation elle-même (Deut. 6, 15) est en relation avec l'observation de la Loi et l'exclusion de tout autre culte que celui de Yahvé. Que faut-il entendre par ce mot? Faut-il penser à une jalousie envieuse comme celle que décrit Eschyle dans *Le Prométhée Enchaîné*, où Zeus veut punir Prométhée parce qu'il a voulu communiquer aux hommes un privilège divin<sup>32</sup>? Toute la théologie de Dieu dans l'Ancien Testament s'oppose à une telle interprétation : dans la jalousie de Yahvé, il faut entendre une expression métaphorique désignant seulement, dans les termes de la passion humaine la plus violente, « l'excès même de l'amour », comme l'écrit H. Cazelles<sup>33</sup>; l'Alliance que Dieu donne à son peuple est pour le bien de l'humanité, et ce n'est pas une revendication égoïste qui pousse Yahvé à réclamer l'obéissance, mais sa volonté de réaliser son plan d'amour.

Aussi la Loi est-elle pour le Deutéronomiste, une loi d'amour. Sans doute les paroles de la Loi sont gravées sur des tables de pierre, mais ceci ne serait rien si elles n'étaient pas aussi inscrites sur le cœur comme une exigence d'aimer Dieu :

« Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir. Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent gravées dans ton cœur ! » (Deut. 6, 6) <sup>34</sup>.

Aimer, c'est adhérer volontairement à la volonté de Dieu, observer

Deut. 27, 9; Jos. 24. — Cf. A. GELIN, art. *Messianisme*, dans *Dict. de la Bible, Supplément*, V, col. 1167.

<sup>31</sup> Cf. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 171-172.

<sup>32</sup> Eschyle, *Prométhée enchaîné*, vers 7-11 et 119-123.

<sup>33</sup> Note de la Bible de Jérusalem sur Deut. 4, 24. Voir aussi S. LYONNET, *De Peccato et Redemptione*, I, Rome, 1957, p. 46-50; A. STUMPF, dans *TWENTY, II*, 879 s.; ZORELL, *Lexicon Hebraicum*, aux mots *qana* et *qine'ah*; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, I, 5<sup>e</sup> éd. Stuttgart, 1957, p. 138.

<sup>34</sup> Cf. Deut. 11, 18. Sur le commandement de l'amour dans le Deutéronome, voir encore H. BRÉRI, *Die Predigt des Deuteronomisten*, München, 1933, p. 156-165; G. WIENER, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, 1957, p. 38-46.

ses commandements, parce que l'on croit à son amour à Lui, et que ses lois sont elles-mêmes une preuve de cet amour :

« Et maintenant, Israël, qu'est-ce que Yahvé requiert de toi, sinon que tu craignes Yahvé ton Dieu, que tu marches dans toutes ses voies, que tu l'aimes, et que tu serves Yahvé ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme; que tu gardes les commandements de Yahvé, et ses lois que je t'ai prescrites aujourd'hui pour ton bonheur ? » (Deut. 10, 12-13) <sup>35</sup>.

Il ne servirait donc de rien d'une observance toute matérielle; marquer son appartenance au peuple de Yahvé par la circoncision imposée à Abraham (Gen. 17, 11) ne serait que mensonge, si le cœur n'était pas soumis : « Circoncisez votre cœur et ne raidissez plus votre cou » (Deut. 10, 16). Toutefois, cette docilité intérieure est encore un don de Dieu, qui veut conduire son peuple à la vraie vie : « Jusqu'aujourd'hui, Yahvé ne vous avait pas donné un cœur pour connaître, des yeux pour voir, des oreilles pour entendre (Deut. 29, 4)... Yahvé ton Dieu circonciira ton cœur et le cœur de ta postérité en sorte d'aimer Yahvé ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme, afin que tu vives » (Deut. 30, 6).

La Loi n'est donc pas, dans l'intention de Dieu, une lettre morte ou un code tout extérieur, ou encore un idéal inaccessible :

« Car cette loi que je te prescrais aujourd'hui n'est pas au-delà de tes moyens, ni hors de ton atteinte. Elle n'est pas dans le ciel, que tu doives dire : Qui montera pour nous au ciel et s'en emparera pour nous, pour que nous l'entendions et la mettions en pratique ? Elle n'est pas non plus au-delà des mers, que tu doives dire : Qui ira pour nous au-delà des mers et s'en emparera pour nous, pour que nous l'entendions et la mettions en pratique ? Non, la Parole est tout près de toi, dans ta bouche, et dans ton cœur, pour que tu la mettes en pratique » (Deut. 30, 11-14) <sup>36</sup>.

On peut enfin remarquer que le Deutéronome, énumérant à son tour les fêtes annuelles prescrites par Dieu, reparle de la fête des Semaines. A vrai dire, alors que la Pâque est mise en relation directe avec la nuit de la libération d'Egypte (Deut. 16, 1-16), la fête qui est prescrite pour le cinquième jour après la Pâque semble n'être encore qu'une fête des récoltes. Cependant une petite incise

<sup>35</sup> Cf. Deut. 4, 10, 11, 1; 11, 13. On remarquera dans le texte cité l'expression « marcher dans les voies de Dieu »; elle se retrouve ailleurs dans le Deutéronome (8, 6; 28, 9) et elle exprime bien, selon W. EICHRODT (*Theologie des Alten Testaments*, I, 1957, p. 23-24), le but de l'alliance, qui est de marcher avec Dieu (Mich. 6, 8), ou devant la face de Dieu (Gen. 17, 1), ou encore en sa présence (1 Reg. 8, 25), devant lui (Ps. 116, 9). En effet, et c'est encore le souvenir de l'Exode qui revient ici, Dieu marche avec Israël (Ex. 33, 16; Deut. 20, 4).

<sup>36</sup> Sur ce passage, voir le commentaire de G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, München, 1958, I, p. 229-230.

peut orienter vers le souvenir de l'Alliance du Sinai : « Tu te souviendras que tu as été en servitude au pays d'Egypte, et tu garderas ces lois pour les mettre en pratique » (Deut. 16, 12).

Il n'est pas sans importance de constater que cette fête, comme celle des Tentés (Deut. 16, 14), intéresse non seulement l'Israélite et sa famille, mais aussi les étrangers établis dans son territoire. Cet intérêt pour qui n'est pas de la tribu ou du peuple choisi se manifeste à plusieurs reprises dans le Deutéronome : les juges doivent fêter équitablement pour l'étranger (Deut. 1, 16); celui-ci a droit au repos du Sabbat (5, 14), à son salaire (24, 14); on doit l'aimer comme Yahvé l'aime (11, 18-19), lui donner part aux dîmes (12, 18; 14, 29; 26, 11-13), avoir souci de sa pauvreté, en se souvenant de la servitude d'Egypte (24, 17 s.); d'une certaine façon l'Alliance concerne aussi cet étranger établi au milieu du peuple (29, 11-12; 31, 12). On entrevoit ainsi plus clairement, bien que d'une manière encore confuse, la portée universelle de l'Alliance, la mission du peuple de Dieu en faveur du monde entier.

#### L'ALLIANCE ET LES PROPHÈTES

A première vue, et la chose n'est pas sans étonner, les allusions à l'alliance du Sinai chez les prophètes sont plutôt rares. C'est d'ailleurs une constatation qui vaut pour tous les livres postérieurs de la Bible : en dehors des pages qui en font directement le récit, l'événement du Sinai n'est que très rarement évoqué. « Cette absence, remarque E. JACOB, ne doit pas nous faire jeter la suspicion sur l'historicité des événements, elle s'explique plutôt par le fait que la foi, en Israël, tout en ayant un fondement historique, ne s'attache pas aux événements de l'histoire eux-mêmes, mais aux réalités objectives créées par ces événements. Or, par l'alliance sinaïtique avait été créé un lien d'étroite relation avec Yahvé et désormais l'alliance n'est plus envisagée que sous la forme de cette relation qui reste aussi étroite et aussi vive qu'aux jours de Moïse » <sup>37</sup>. D'ailleurs, si l'on y fait attention, on se rendra vite compte que, sans être toujours rappelé explicitement, le souvenir de la théophanie du Sinai et du don de la loi est très fréquemment sous-entendu, qu'il

<sup>37</sup> E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 173. Cf. E. W. HEATON, *The Old Testament Prophets*, Edinburgh, 1958, p. 61 : ce sur quoi insistent les prophètes, plus que sur le fait même de l'Alliance, c'est le lien moral et personnel établi entre le peuple et lui-même. Ils ont pu être conduits à éviter habituellement le mot *berith*, à cause du danger de légalisme que comportait l'idée d'Alliance, et par la même à insister sur les liens d'amour, de don réciproque, de relations amicales que Dieu voulait établir avec Israël (ibid. p. 63 s.).

est comme l'arrière-plan sur lequel se détachent les avertissements et les menaces des envoyés de Dieu. On ne s'arrêtera du reste qu'à certains aspects particuliers de leur enseignement.<sup>38</sup>

On remarquera d'abord que l'alliance du Sinaï est pensée comme un épisode — d'importance majeure — dans une histoire qui comprend d'autres alliances. Un texte d'Osée (Os. 6, 7) a fait penser à une alliance de Dieu avec Adam dès les origines de l'humanité, mais ce sens est loin de s'imposer<sup>39</sup>. En revanche, Isaïe semble bien faire allusion à l'alliance avec Noé (Is. 24, 5) dont il avait été question dans la Genèse (Gen. 24, 5)<sup>40</sup>. De même Jérémie pense probablement à l'alliance avec Abraham au chapitre 11, 5; mais il connaît aussi une alliance avec David et avec le sacerdoce lévitique (Jér. 33, 21-22), et Malachie parle longuement de cette dernière (Mal. 2, 4 s.)<sup>41</sup>.

Dès les premiers prophètes écrivains, c'est toutefois à l'alliance du Sinaï que l'on pense avant tout. Osée rappelle en termes idylliques la période du séjour au désert: Israël, l'épouse choisie de Yahvé, en ces jours de sa jeunesse, était docile à la voix de son époux (Os. 2, 17)<sup>42</sup>; pour la première fois on voit ainsi apparaître l'image de l'union matrimoniale pour désigner l'union que l'Alliance

<sup>38</sup> On a remarqué que les passages des prophètes qui concernent le rap- pel de l'Alliance relèvent d'un genre littéraire précis: prologue historique; les dieux, la terre sont appelés comme témoins; accusation contre Israël pour avoir rompu l'alliance du Sinaï: cf. H. B. HURFMON, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*, dans *Journ. of Biblic. Lit.*, 78, 1959, p. 285-295.

<sup>39</sup> Le texte massorétique peut se lire: « Mais eux, comme Adam, ont violé mon alliance. » Certains corrigent le texte et lisent *be adam* au lieu de *ke adam*, ce qui donne le sens de: à Adam, ou en Adam, ce dernier mot étant alors compris comme un nom de lieu (ainsi le Chan. Osty, dans *la Bible de Jérusalem*). D'autres gardent le texte massorétique et l'inter- prétent à la lumière de Job 31, 33, ce qui donne: Mais eux, en hommes qu'ils sont, ont violé mon alliance. Telle est, en substance la pensée de A. VAN HOONACKER, *Les Douze petits Prophètes*, Paris, 1908, p. 64, où l'on trouvera aussi d'autres conjectures. — W. L. NEWTON, *Notes on the Cove- nant*, Cleveland, 1934, p. 21-22, garde l'idée d'une alliance avec Adam.

<sup>40</sup> Il sera encore question, dans la dernière partie du Livre d'Isaïe (Is. 54, 9), du serment que Dieu avait fait au temps de Noé.

<sup>41</sup> Sur le sens de l'Alliance avec David, voir les très suggestives remar- ques de E. W. HEATON, *The Old Testament Prophets*, 1938, p. 130 s. — E. JACOB écrit: « A l'intérieur de l'Alliance avec Israël il y a place pour des alliances individuelles qui généralement ont pour but de confirmer et de garantir l'alliance avec le peuple: l'alliance éternelle conclue avec David (2 Sam. 23, 5; Ps. 89, 4-29) exprime, selon une heureuse expression de Procksch, dans sa quintessence, l'alliance de Yahvé avec le peuple; la relation particulière du roi avec Dieu ne fait que symboliser celle de l'ensemble du peuple » (*Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 173). Voir aussi A. GELIN, art. *Messianisme*, dans *Dict. de la Bible*, Suppl. V, col. 1175.

<sup>42</sup> Cf. aussi Am. 5, 25 et Jér. 2, 2 s. — La conversion sera un nouvel Exode, un retour au désert pour y entendre la voix de Dieu qui parle au cœur (Os. 2, 16-17). Après la rupture causée par l'infidélité de l'épouse, et le pardon, il y aura une nouvelle rencontre avec le Dieu du Sinaï (Os. 12, 10; 13, 9).

établit entre Yahvé et son peuple. Hélas! la fidélité des Israélites a été de courte durée: « Ils ont transgressé mon alliance et se sont révoltés contre ma loi » (Os. 8, 1).

En face de cette infidélité du peuple, Dieu demeure fidèle (cf. Mich. 7, 20), et voici que des promesses nouvelles viennent confir- mer et amplifier celles d'autrefois: un oracle qui se trouve à la fois dans Michée 4, 1-2 et dans Isaïe 2, 2-3, au-delà du châtiment que le peuple s'est attiré, annonce pour Jérusalem un rayonnement illimité: la Parole de Dieu, sa Loi, s'étendront, dans un avenir incertain, jus- qu'aux nations païennes elles-mêmes; mais cette fois ce ne sera pas de la montagne du Sinaï que prendra son départ la Parole, ce sera du mont Sion:

« Car de Sion viendra la Loi  
et de Jérusalem la Parole de Yahvé »<sup>43</sup>.

Un autre passage d'Isaïe confirme ce transfert des privilèges du Sinaï à Jérusalem: le prophète annonce pour le « petit reste » fidèle une reproduction de la théophanie, mais celle-ci aura lieu cette fois à Sion: « Yahvé viendra se reposer sur toute l'étendue du mont Sion et sur ceux qui s'y réuniront, nuée pendant le jour et fumée, et, la nuit, leur d'un feu flamboyant... » (Is. 4, 5). On peut d'ailleurs trou- ver dans ces oracles de nombreux autres rappels de l'Exode (Is. 10, 26; 11, 15-16; 30, 29).

Ces grandes idées vont se retrouver un peu plus tard chez Jérémie. Un long passage du chapitre XI rappelle l'alliance du Sinaï et les engagements que le peuple a pris envers Dieu; mais « la maison d'Israël et la maison de Juda ont rompu mon alliance que j'avais conclue avec leurs pères » (Jér. 11, 10). Le prophète intercède pour le peuple infidèle: « Souviens-toi, ne romps pas ton alliance avec nous » (Jér. 14, 21); mais le châtiment est inévitable à cause de l'obstination des cœurs de ceux qui ont « abandonné l'Alliance de Yahvé leur Dieu » (Jér. 22, 9).

Toutefois, au-delà de cet échec apparent, on entrevoit pour les temps messianiques, une restauration de l'alliance, dans des pers- pectives de salut universel; le rassemblement ne se fera pas au Sinaï mais dans une Jérusalem renouvelée:

« En ce temps-là, on appellera Jérusalem le trône de Yahvé; là, au nom de Yahvé, à Jérusalem<sup>44</sup>, se rassembleront toutes les nations et elles ne suivront plus l'obstination de leur cœur pervers » (Jér. 3, 17).

Ce qui était l'essentiel du pacte du Sinaï, ce n'était pas un culte extérieur, mais l'obéissance à la Parole de Yahvé (Jér. 7, 21-24); et voici que Dieu se prépare un peuple où la Loi elle-même sera ins-

<sup>43</sup> Il se peut que cet oracle n'ait été inséré dans Michée et Isaïe que plus tard, après le retour de l'exil.

<sup>44</sup> Ces deux derniers mots ne se trouvent que dans l'hébreu.

crité au fond des cœurs, pour une alliance nouvelle, une alliance éternelle :

« Voici des jours viennent — oracle de Yahvé — où je conclurai avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda une nouvelle Alliance. Non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères au jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte; car, celle-là, ils l'ont rompue, mon alliance, alors que j'étais un époux pour eux, oracle de Yahvé. Mais voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël, après ces jours-là, oracle de Yahvé : je mettrai ma loi au fond d'eux-mêmes, et sur leurs cœurs je l'écrirai, et je serai leur Dieu et eux seront mon peuple » (Jér. 31, 31-33).

On remarquera dans ce grand texte, avec l'image de l'union matrimoniale pour désigner les relations de l'Alliance, la promesse d'intériorisation qui est reprise un peu plus loin :

« Alors ils seront mon peuple et je serai leur Dieu. Et je leur donnerai un seul cœur et une seule voie, pour qu'ils ne craignent pour leur bien et pour le bien de leurs enfants après eux. Et je conclurai avec eux une alliance éternelle, et je ne cesserai pas de les suivre pour leur faire du bien, et je mettrai ma crainte dans leur cœur pour qu'ils ne s'éloignent pas de moi. » (Jér. 32, 38-40).<sup>45</sup>

La douloureuse expérience de l'exil conduira encore à une nouvelle purification de l'idée d'Alliance. Ezéchiel ne se lasse pas de dénoncer l'infidélité du peuple qui a mérité un juste châtement (Ez. 16, 12 s.; 20, 44, 7 s.). Mais Dieu, lui, demeure fidèle à ses promesses, et c'est, en définitive son amour qui triomphera; il s'adresse en ces termes à son épouse infidèle :

« Je me souviendrai de mon alliance avec toi aux jours de ta jeunesse, et j'établirai en ta faveur une alliance éternelle. Et tu te souviendras de ta conduite, et tu seras couverte de honte, quand tu

<sup>45</sup> Voir aussi Jér. 50, 5. Cf. E. W. HEATON, *The Old Testament Prophets*, Edimburgh, 1938, p. 82. — Beaucoup de ces expressions de Jérémie rappellent les textes du Deutéronome (spécialement au chapitre 11); il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque, semble-t-il, Jérémie prit une part active à la réforme de Josias où le Deutéronome eut probablement une grande part; cf. H. CAZELLES, *Jérémie et le Deutéronome*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1951, p. 5-36. Cependant la différence est très importante entre les deux messages, ainsi que le remarque G. VON RAD, *Théologie des Alten Testaments*, II, München, 1960, p. 282 : alors que le Deutéronome souhaite que Dieu réalise parfaitement les promesses de l'ancienne Alliance, Jérémie songe à un nouvel état de chose, à une nouvelle économie de salut. — Certains auteurs, comme Quell (TWNT, II, p. 126, lin. 42) et Behm (ibid. p. 130, lin. 19), ont affirmé que le concept d'alliance chez Jérémie ne comporte plus aucune bilatéralité, Dieu donnant son alliance gratuitement. En fait il en a toujours été ainsi, et l'obligation correspondante chez l'homme n'enlève rien à la gratuité du don divin; elle est toutefois une condition pour recevoir ce don. L'idée même de la « crainte de Dieu » inscrite dans les cœurs suppose cette possibilité d'adhérer librement ou de refuser : l'Épouse de Yahvé doit « rechercher » son Époux (Jér. 31, 22); cf. A. FEUILLET, *Revue Biblique*, 1961, p. 21.

prendras tes sœurs<sup>46</sup>, depuis les aînées jusqu'aux plus jeunes, et quand je te les donnerai pour filles, sans que cela découle de ton alliance » (Ez. 16, 60-61).

Tout ce chapitre 16° d'Ezéchiel insiste sur la gratuité de l'amour de Dieu qui donne l'Alliance<sup>47</sup>; indépendante des mérites du peuple, l'alliance que Yahvé va donner est une alliance éternelle<sup>48</sup> et universelle. Contre les prétentions des Juifs épargnés par la déportation et qui, possédant le temple et la terre promise, se croient les seuls vrais détenteurs de l'alliance, le prophète affirme que cette dernière n'est pas liée à un lieu matériel ou à une construction humaine : pour ceux qui sont dispersés dans les pays étrangers, mais qui demeurent fidèles aux exigences de l'alliance, Yahvé lui-même est un sanctuaire (Ez. 11, 16); pour signifier cette souveraine indépendance de Dieu par rapport à un lieu donné, la gloire de Yahvé quitte le sanctuaire et la ville elle-même, et s'arrête « sur la montagne qui se trouve à l'Orient de la ville » (Ez. 10, 18-19; 11, 22-23). Ceci conduit évidemment à une intériorisation de l'alliance et de la loi, comme on l'avait déjà constaté chez Jérémie :

« Je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau; j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous, et je ferai que vous marchiez selon mes lois » (Ez. 36, 26-27; cf. 11, 19-20).

Don d'un cœur nouveau, don de l'Esprit de Dieu lui-même<sup>49</sup>, telles sont les caractéristiques de l'Alliance éternelle que le prophète laisse entrevoir pour les temps messianiques.

C'est vers la même période, semble-t-il, qu'il faut situer les oracles de la deuxième partie du Livre d'Isaïe (ch. 40-55), où les perspectives

<sup>46</sup> On corrige souvent : *Je prendrai...*

<sup>47</sup> Cf. R. BLOCH, *Ezéchiel XVI, exemple parfait du procédé midrashique dans la Bible*, dans *Cahiers Sioniens*, IX, 1955, p. 222-223. On remarquera dans ces textes, et fréquemment dans Ezéchiel, le retour des thèmes de l'Exode : la nouvelle Alliance se fera dans le cadre d'une nouvelle libération semblable à la première : cf. H. SAHLIN, *Zur Typologie des Johannes-Evangeliums*, Uppsala, 1950, p. 76-78.

<sup>48</sup> De même Ez. 34, 25; 37, 26 s. — Voir J. DELORME, *Conversion et pardon selon le prophète Ezéchiel*, *Mémorial J. Chaine*, Lyon, 1950, p. 115-144; J. KAHMANN, *Die Offenbarung der Liebe Gottes im Alten Testament*, dans *Cor Jesu*, I, Rome, 1959, p. 380-383. On a remarqué de même que la source dite sacerdotale (Priesterkodex) dans son ensemble, met fortement l'accent sur le caractère gracieux et irrévocable de l'Alliance : l'expression des documents plus anciens : *couper l'alliance*, est remplacée par d'autres expressions comme : *donner l'alliance*, *maintenir l'alliance*; de même apparaît le qualificatif *d'alliance éternelle* (Gen. 9, 16; 17, 7, 13, 19; Ex. 31, 16; Lev. 24, 8; Num. 18, 19; 25, 13); cf. R. KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvorstellung im A. T. in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Marburg, 1896, p. 183 s.; W. EICHRORDT, *Theologie des A. T.*, I, 5<sup>e</sup> éd., Stuttgart, 1957, p. 23-25; P. VAN INSCHOOT, *L'Alliance dans l'Ancien Testament*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1952, p. 800-801; *Théologie de l'A. T.*, I, Paris - Tournai, 1954, p. 254-255.

<sup>49</sup> Cf. Ez. 39, 29.

universalistes se font jour d'une manière grandiose : « Il est remarquable, écrit A. Gelin, qu'Israël a ici une mission de témoin et de médiateur. Il se trouve au centre de l'histoire du monde comme témoin du monothéisme, dont la formulation n'a jamais été aussi explicite (Is. 40, 18, 25; 43, 11; 44, 7; 45, 5, 18, 22; 46, 5, 9)... Sans doute l'universalisme n'est pas celui de Jésus ni de Paul; il s'agit plutôt du salut en dépendance d'Israël, dans son sillage, sous sa domination même. Mais jamais, on n'avait si bien marqué que l'Alliance est au service de l'humanité entière »<sup>50</sup>.

Le salut futur est décrit avec les traits d'un nouvel Exode : prodiges dans le désert (ch. 41), présentation du Serviteur de Yahvé comme un nouveau Moïse (ch. 42), passage de la mer, etc. (ch. 43); il s'agit, par-delà la libération de la captivité de Babylone, d'une libération du péché (Is. 43, 23; 44, 22), dans des perspectives universalistes. Au chapitre 52, 15, le texte hébreu contient une allusion à l'aspersion du sang : « Il (le Serviteur de Yahvé) aspergera des nations nombreuses »<sup>51</sup>; le mystérieux personnage annoncé par le prophète, instituera donc une nouvelle Alliance scellée dans le sang d'un sacrifice comme au Sinaï, mais intéressant toutes les nations : « Je t'ai désigné comme Alliance du peuple et lumière des nations » (Is. 42, 6). Le chapitre 53 le décrit comme l'homme de douleur, transpercé à cause de nos péchés, écrasé à cause de nos crimes, justifiant des multitudes par ses souffrances, intercedant pour les pécheurs. Enfin le chapitre 54 annonce la nouvelle Alliance due à l'amour gratuit de Yahvé, à son amour éternel (54, 8-9); c'est une alliance de paix (54, 10), où Dieu instruira son peuple lui-même, non pas par une loi écrite sur des tables de pierre, mais par une parole directement perçue par chacun : « Tous tes fils seront instruits par Yahvé » (54, 13). Ce sera enfin une alliance éternelle (55, 3)<sup>52</sup>.

Il faut citer aussi, probablement à une époque plus tardive, les célèbres chapitres qui ont mérité le nom d'Apocalypse d'Isaïe : c'est toute la terre qui sera jugée pour avoir « transgressé la loi, violé le précepte, rompu l'Alliance éternelle » (Is. 24, 5)<sup>53</sup>. Les élus demeurés

<sup>50</sup> A. GELIN, dans *Introduction à la Bible*, sous la direction de A. Robert et A. Feuillet, I, Tournai, 1957, p. 553. Voir aussi les remarques de E. W. HEATON, *The Old Testament Prophets*, Edinburgh, 1958, p. 59-60 : sur ce point les grands prophètes ne sont pas des novateurs, mais des héritiers et des témoins de la foi ancestrale de leur peuple; voir aussi *ibid.* p. 83.

<sup>51</sup> Traduction proposée par A. Feuillet, art. *Isaïe*, dans *Dict. de la Bible*, Suppl. IV, col. 713, et approuvée par H. Cazelles, *Les poèmes du Serviteur*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 43, 1955, p. 33. Le mot employé est celui qui désigne l'aspersion de l'autel par le sang de la victime expiatoire (Lév. 4, 6, 17), et l'aspersion de sang faite sur Aaron et ses fils, ainsi que leurs ornements, pour les consacrer dans leur office (Ex. 29, 20-21).

<sup>52</sup> Cf. S. PORUBCAN, *Il Patto nuovo in Is.* 40-66, Rome, 1958, p. 171.

<sup>53</sup> Il ne s'agit pas sans doute uniquement de l'alliance du Sinaï, mais de l'alliance universelle de Dieu avec l'humanité, dont le pacte du Sinaï n'était qu'un épisode.

fidèles ne seront pas seulement des juifs, mais des peuplades lointaines « dans les îles de la mer... de l'extrémité de la terre » (Is. 24, 15-16); cependant, d'une manière mystérieuse, Sion demeure au centre de la victoire de Yahvé : « Car Yahvé Sabaot deviendra roi, sur la montagne de Sion à Jérusalem » (Is. 24, 23). Au festin messianique que Yahvé Sabaot « préparera pour tous les peuples sur cette montagne » (Is. 25, 6), « le Seigneur Yahvé essuiera les larmes de tous les visages : il ôtera l'opprobre de son peuple, il ôtera de toute la terre, car Yahvé l'a dit » (Is. 25, 8). En face de ces promesses d'un Dieu qui fera « disparaître pour toujours la mort » (Is. 25, 8), combien dérisoire apparaît l'attitude des gouvernants qui, au temps du prophète Isaïe, croyaient pouvoir, par des alliances humaines, écarter tout danger : « Vous dites : Nous avons conclu une alliance avec la mort »<sup>54</sup>, et avec le Shéol nous avons fait un accord. Le flot destructeur ne passera pas, car nous nous sommes fait du mensonge un refuge et de l'illusion un abri... Mais la grêle balaitera le refuge mensonger et les eaux emporteront votre abri; elle sera détruite votre alliance avec la mort, votre accord avec le Shéol ne tiendra pas » (Is. 28, 15, 17-18).

Vers la fin de l'ère prophétique, quelques textes méritent d'être mentionnés. Un verset de Malachie, probablement ajouté au texte original, rappelle l'Alliance de l'Horeb et l'obligation d'obéir à la Loi (Mal. 3, 22) : ce texte se situe actuellement dans le contexte d'une annonce du Jour de Yahvé et du retour d'Elie : les deux noms de Moïse et d'Elie, tous deux gratifiés d'une révélation solennelle de Dieu à l'Horeb sont unis dans l'évocation du renouvellement de toute chose au Jour de Yahvé. (Mal. 3, 22-23). Cependant l'alliance avec Lévi est brisée par l'infidélité des prêtres (Mal. 2, 4 s.); et le prophète laisse entrevoir, pour le jour de Yahvé la venue de l'Ange de l'Alliance qui rétablira le vrai culte dans une Jérusalem renouvelée (Mal. 3, 1 s.)<sup>55</sup>.

Dans la deuxième partie du Livre de Zacharie, le prophète indique aussi par un geste symbolique la rupture de l'ancienne Alliance (Zach. 11, 10-11). Il faut enfin signaler l'unique texte qui rappelle explicitement le Sang de l'Alliance (Zach. 9, 11); le sens de ce verset difficile est loin d'être établi avec certitude; il demeure du moins un témoin précieux de la valeur du sang dans la conclusion de l'alliance.

<sup>54</sup> Nous suivons ici le texte hébreu : voir la correction proposée par la *Bible de Jérusalem*.

<sup>55</sup> Quel est cet ange de l'Alliance ? L'explication habituelle y voit Yahvé lui-même se manifestant sous la forme de son envoyé; cf. A. VON HOONACKER, *Les Douze petits Prophètes*, Paris, 1908, p. 731; E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 60-62.

## L'ALLIANCE DU SINAI ET LE CULTÉ.

On pourrait citer de très nombreux autres passages de la Bible qui mentionnent l'alliance du Sinai. Cependant, alors que l'Exode, dans son ensemble, occupe une très grande place dans la vie et dans la prière du peuple, dans les Psaumes en particulier<sup>56</sup>, alors que d'autres aspects de la figure de Moïse sont constamment évoqués, notamment dans les Poèmes du Serviteur de Yahvé<sup>57</sup>, on doit reconnaître que les rappels directs du Sacrifice du Sinai sont extrêmement rares. Et même si l'on doit, en s'appuyant sur Deut. 31, 10 s., admettre l'existence d'une fête de renouvellement de l'Alliance, aucun texte ne permet de conclure avec certitude que ce renouvellement comportait un sacrifice<sup>58</sup>; ce qui est mis au premier rang, c'est l'annonce de la Loi, de la Parole de Dieu, et le renouvellement de la Promesse de fidélité qui avait été faite au Sinai<sup>59</sup>. Cependant il faut mettre à part la prescription concernant les pains de proposition, telle que nous la conserve le Lévitique, 24, 7-8 : « Ce sera l'aliment offert en mémorial, en mets pour Yahvé. C'est chaque jour de Sabbat qu'en permanence on les disposera devant Yahvé. Les enfants d'Israël les fourniront à titre d'alliance perpétuelle ».

L'observation du Sabbat est elle-même une proclamation de l'alliance, un signe de cette dernière ('ot berith : Ex. 31, 13-17), comme l'arc-en-ciel l'avait été pour Noé (Gen. 9, 13-14) et la circoncision pour Abraham (Gen. 17, 13-14); ce dernier rite continue d'ailleurs à signifier l'entrée dans l'Alliance.

Les sacrifices quotidiens du temple, avec la prescription d'offrir un agneau entre les deux soirs (Ex. 29, 39-42), rappelaient directement la Pâque et l'heure de la sortie d'Égypte (cf. Deut. 16, 6). Cependant il faut y voir aussi un signe de l'Alliance, de la présence constante de Yahvé au milieu de son peuple, pour se rencontrer avec lui et lui adresser la parole comme jadis au Sinai : « C'est un holocauste qui se perpétuera de génération en génération, à l'entrée de la Tente de réunion, en présence de Yahvé, là où je me rencontrerai avec toi pour t'y adresser la parole » (Ex. 29, 42).

Enfin, il faut signaler la signification de l'Arche d'Alliance qui contenait, avec les Tables de la Loi, un plein gomor de manne, en souvenir de l'aliment merveilleux dont Yahvé avait nourri son peuple.

<sup>56</sup> Plusieurs Psaumes lui sont entièrement consacrés (Ps. 76, 77, 89, 94, 104, 105, 110, 113, 135) et de nombreux autres lui font au moins une allusion.  
<sup>57</sup> Cf. A. FEUILLET, *Le Messianisme du Livre d'Isaïe, ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1949, p. 215 et 221.  
 R. Bloch, *Moïse dans la tradition rabbinique*, dans *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Tournai, 1955, p. 155.

<sup>58</sup> Cf. G. von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, München, 1958, p. 194-195.

<sup>59</sup> Ainsi très spécialement dans Néhémie, 9, 13 s.

ple au désert (Ex. 16, 32-34). Signe permanent de la présence de Dieu au milieu de son peuple, l'arche remplit pour ainsi dire le rôle que la montagne du Sinai avait rempli lors de la conclusion de l'Alliance : « C'est là que je te rencontrerai; c'est du haut du propitiatoire que je te communiquerai les ordres destinés aux enfants d'Israël » (Ex. 25, 22); des phénomènes semblables à ceux du Sinai se produisent quand Moïse s'approche de Dieu : « Au moment où Moïse y entra (dans le tabernacle), la colonne de nuée descendait, se tenait à l'entrée de la tente et Yahvé s'entretenait avec Moïse. A la vue de la colonne de nuée immobile à l'entrée de la Tente, le peuple tout entier se levait et chacun se prosternait à l'entrée de sa tente. Yahvé conversait avec Moïse face à face, comme un homme converse avec un ami » (Ex. 33, 9-11).

Or l'arche, ou plus exactement le propitiatoire qui le surmontait (Ex. 25, 17-22; Num. 7, 89; Lévit. 16, 2, 13-16), avait un rôle très important dans le rite du jour de l'Expiation, qui semble bien avoir une relation étroite avec l'Alliance; le propitiatoire est la partie la plus précieuse de l'Arche, toute en or pur, et les deux chérubins qui s'y trouvent indiquent le lieu privilégié de la présence de Yahvé « qui siège sur les Chérubins » (I Sam. 4, 4; Ps. 79, 1; 98, 1). Au jour de l'Expiation, on recouvre le propitiatoire d'un nuage d'encens, comme jadis la nuée avait recouvert le Sinai; le grand-prêtre prend du sang de la première victime, qui est pour son propre péché et pour celui de sa famille, et il en asperge avec le doigt le côté oriental du propitiatoire, et l'espace compris devant lui. Il fait de même avec le sang de la seconde victime, qui est pour les péchés du peuple (Lévit. 16, 11-15). Le texte indique le sens de ce rite : il s'agit avant tout d'un rite de purification (Lévit. 16, 16) : les péchés du peuple (et ceux du grand prêtre, car son péché « rend le peuple coupable » : Lévit. 4, 2) souillent pour ainsi dire les lieux du culte, le temple, l'autel, et justifient au propitiatoire, rendant impossible les relations normales de l'Alliance<sup>60</sup>. Le Grand-prêtre purifie donc aussi la Tente de réunion et l'autel (Lévit. 16, 16-19), et ce n'est qu'ensuite qu'il offre l'holocauste (Lévit. 16, 24). En fait, dans ces rites d'aspersion, comme dans le rite « pro peccato » du chapitre 4 du Lévitique, il ne s'agit pas à proprement parler d'un sacrifice, d'une offrande faite à Dieu, mais d'un « pré-sacrifice »<sup>61</sup>, d'un rite de purification préalable à l'holocauste ou au sacrifice d'action de grâces : « Dans tous les autres sacrifices, le sang de la victime est jeté par le prêtre sur l'autel : c'est le rite bien connu de l'Alliance, qui marque de façon si parlante le sens du vrai sacrifice, l'union à Dieu (Ex. 24, 6-8) »<sup>62</sup>. Pour continuer les re-

<sup>60</sup> Cf. L. MORALDI, *Esposizione sacrificale e riti espiatori*, Rome, 1956, p. 244-245.

<sup>61</sup> C'est l'expression employée par A. LEFÈVRE, *Péché et Pénitence dans la Bible, La Maison-Dieu*, 55, 1958, p. 20.

<sup>62</sup> A. LEFÈVRE, *ibid.*



lations normales de l'Alliance, il faut périodiquement opérer, dans un rite solennel, la purification rendue nécessaire par le péché; ce sera la grande idée des chapitres 1 et 2 de Malachie. Et c'est encore avec du sang que se fait cette purification, car le sang, on l'a vu, appartient à Dieu, il est le siège de la vie, et donc il peut expier pour le péché (qui est mort) « par la vie qui est en lui » (Lév. 17, 11).<sup>63</sup> Telle est la portée des paroles du Lévitique concluant sa description du rite de l'Expiation et spécialement des aspersions sur l'autel: « Ainsi le rendra-t-il pur et sacré, purifié et séparé des impuretés des enfants d'Israël » (Lév. 16, 19).

Ainsi qu'il y ait eu ou non une fête spéciale de l'Alliance, et que cette fête ait ou non coïncidé avec la fête de Kippour, il demeure certain que le souvenir de l'Alliance demeurerait vivant en ce jour, et que le rite caractéristique avait pour but de continuer les relations normales avec Dieu qui avaient été établies au Sinaï.

Ainsi qu'on l'a déjà dit pour le Sabbat, l'idée d'alliance s'unira, au cours de l'histoire d'Israël, à nombre de pratiques religieuses. Il faut, en particulier, le signaler pour la Pâque: dans le Code Sacerdotal, ne peuvent participer à la Pâque que les circoncis, c'est-à-dire ceux qui font partie de l'Alliance et en portent le signe<sup>64</sup>. Il est certain, d'ailleurs, que le concept d'Exode a peu à peu englobé toute l'histoire merveilleuse de la libération d'Égypte jusqu'à l'installation dans la Terre Promise: c'est tout cela — en y comprenant l'événement du Sinaï — qui est la théophanie par excellence, et qu'évoquent les fêtes de Pâque et des Tentés qui, de fêtes agraires qu'elles étaient au début, deviennent des mémoriaux de l'Exode<sup>65</sup>. Le lien entre la sortie d'Égypte, l'alliance conclue au Sinaï, et le sacrifice qui le scelle, est très clairement exprimé déjà dans Ex. 3, 12 et 4, 23: c'est pour rendre un culte à Dieu sur la montagne du Sinaï que Moïse doit libérer le peuple<sup>66</sup>. De même la formule qui introduit le Décalogue: « Je suis Yahvé ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte », manifeste la relation étroite entre les obligations de la Loi (et donc l'Alliance) et l'Exode. Il est donc normal que la célébration de la Pâque, souvenir de la sortie d'Égypte, ait pris aussi le caractère d'une célébration de l'Alliance; l'on peut en trouver maint signe dans l'histoire biblique elle-même: on remarquera déjà que

<sup>63</sup> C'est ainsi qu'il faut traduire, et non: « c'est le sang qui expie pour une vie » (Bible de Jérus.); cf. L. MORALDI, *loc. cit.* p. 238 c.; A. MERZINGER, *Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer*, dans *Biblica*, 1940, p. 257-272; E. ZOLL, *Il Peccato*, Roma, 1948, p. 115-117.

<sup>64</sup> Cf. Ex. 12, 48; Jos. 5, 2-12; cf. *Dict. of the Bible*, III, art. Passover (W. J. Moulton), p. 689.

<sup>65</sup> Cf. H. ROWLEY, *The Faith of Israël*, London, 1956, p. 40-41.

<sup>66</sup> Voir aussi Ex. 5, 1 et Jér. 31, 31: « L'Alliance que j'ai conclue... le jour où je les ai pris par la main pour les faire sortir... »; Ez. 20, 10-11 (lien entre sortie d'Égypte et don de la Loi); Ps. 111, 9 (délivrance - alliance); Ps. 114, 1-2: « Quand Israël sortit... Juda devint un sanctuaire ».

lors du renouvellement de l'Alliance à Sichem, Josué expose les bienfaits de Dieu dans le style de l'agadah pascale (Jos. 24); la Pâque d'Ézéchias (2 Chron. 30, 1-27) a tous les caractères d'un retour à l'Alliance, et c'est après un renouvellement de celle-ci que Josias célèbre la Pâque (2 Chron. 35).

Quant à la Pentecôte, il est difficile, par la Bible seule, d'y découvrir le caractère qu'elle prendra plus tard d'une fête du don de la Loi; peut-être cependant, Deut. 16, 12, en rappelant la servitude d'Égypte et l'obligation d'observer les lois de Yahvé, est une première orientation dans ce sens. On retiendra aussi à titre d'hypothèse, selon la remarque de H. CAZELLES, le sens possible de l'appellation Hag Schavouoth, que l'on traduit habituellement fête des Semaines, mais qui pourrait signifier: Fête des Serments<sup>67</sup>.

Toutefois ce n'est pas seulement par des points de détail que le culte du Temple de Jérusalem se rattache au Sinaï. En fait c'est toute la législation culturelle du Temple qui a été rattachée à la Théophanie: la Tente, son mobilier, l'arche, ont été construits suivant le modèle qui a été montré à Moïse sur la montagne (Ex. 25, 40); les vêtements des prêtres (Ex. 28; Lév. 8-10), leur consécration (Ex. 29; Lév. 8) se rattachent à Moïse et au Sinaï, et l'on peut en dire autant de toutes les rubriques contenues dans le Lévitique. La continuité entre la Demeure construite au désert et le Temple de Jérusalem se manifeste encore par la répétition du même phénomène de la nuée descendant pour en prendre possession (Ex. 40, 34; I Reg. 8, 10-11).

Dès lors il n'y a pas lieu de s'étonner si l'on a pour ainsi dire raccourci les perspectives, et bloqué le Sinaï et le mont Sion en une seule montagne, la montagne où Yahvé reçoit le culte de son peuple et se manifeste à lui. Tout le récit de l'Exode apparaît ainsi comme le récit d'une délivrance qui ne s'achève en fait qu'avec la construction du Temple; le Sinaï n'est plus qu'une étape, la première et la plus importante et décisive, vers l'établissement du sanctuaire en Sion.

Ceci apparaît avec une clarté suffisante dans le Ps. 68, qui sera usité dans la Liturgie de la Pentecôte. Malgré les nombreuses difficultés de ce texte<sup>68</sup>, on peut en tout cas y relever les nombreuses références à l'Exode; dès les premiers mots, nous sommes ramenés à l'acclamation qui saluait le départ de l'arche pour une nouvelle étape (cf. Num. 10, 35); le verset 5 évoque le nouvel Exode tel qu'il est décrit dans le Livre de la Consolation d'Israël (Is. 40, 3); les versets 8-11 célèbrent les miracles du Dieu du Sinaï. Mais Yahvé ne s'arrête pas à cette montagne, « il continue la marche qu'il a commencée, il y a des siècles, à la sortie d'Égypte, à travers le Sinaï,

<sup>67</sup> H. CAZELLES, *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946, p. 99.

<sup>68</sup> Cf. G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, Roma, 1955, p. 471 s.

dans la direction de Sion »<sup>69</sup> : « Le Seigneur est venu du Sinaï au Sanctuaire » (Ps. 68, 18). C'est là, dans ce sanctuaire fréquemment mentionné (vers. 6, 18, 25, 36), dans le Temple (v. 30), que viennent aboutir les richesses apportées d'Égypte (vers. 30-32) : « à cause de ton temple à Jérusalem, vers toi viendront les rois apportant des présents...; de Patros, ils t'apporteront des plaques d'argent, du bronze de l'Égypte... »<sup>70</sup>.

On retrouve les mêmes images de l'Exode et de la marche vers les hauteurs de Sion dans Jérém. 31, 11-12. Mais c'est surtout dans l'oracle que nous avons déjà cité, et qui se trouve à la fois dans Mich. 4, 1-3 et Is. 2, 2-3, que le rapprochement entre les deux montagnes est manifeste : « Car de Sion viendra la Loi et de Jérusalem l'oracle de Yahvé ». La montagne de Sion assume, dans les perspectives eschatologiques, toutes les prérogatives de la montagne d'où Dieu parlait à Moïse. Ainsi se trouve déjà esquissé dans la Bible un enseignement qui aura dans la tradition juive et dans le Nouveau Testament, une fortune considérable.

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 480 - 481.

<sup>70</sup> Je suis ici la traduction de Castellino, *ibid.* p. 478. Patros se trouve dans l'Égypte supérieure. — A ce texte du Ps. 68, on comparera les expressions de Moïse dans le chant de victoire qu'il entonne après le passage du Jourdain : « Tu les amèneras et tu les planteras sur la montagne, ton patri-moine, lieu dont tu fis, Yahvé, ta résidence, sanctuaire, Yahvé, qu'ont préparé tes mains » (Ex. 15, 17); ici encore c'est dans une seule perspective qu'on décrit toute l'histoire de l'Exode jusqu'à l'établissement à Jérusalem et à l'érection du temple.

## Chapitre II

### LE SACRIFICE DE L'ALLIANCE DANS LA TRADITION JUIVE

Si l'on veut rechercher une interprétation des textes du Nouveau Testament aussi exacte que possible, il est important de les lire en tenant compte non seulement des écrits de l'Ancien Testament, mais aussi de la tradition vivante du peuple juif, antérieure ou contemporaine de l'ère chrétienne. On voudrait ici résumer quelques-unes des données de cette tradition qui paraissent plus importantes pour l'intelligence du sacrifice de la Nouvelle Alliance. Pour rendre cet exposé plus clair, il a semblé préférable de suivre non pas l'ordre historique de chaque document — ce qui d'ailleurs est parfois très difficile —, mais le récit même de l'Alliance du Sinaï tel qu'il est contenu dans l'Exode, en notant au passage les commentaires qui présentent quelque intérêt. Cependant, après avoir fait cette enquête dans le judaïsme palestinien, on étudiera à part les données du judaïsme hellénistique, représenté surtout par Philon. Puis on terminera par quelques indications sur le rapprochement entre la montagne du Sinaï et la montagne de Sion.

#### L'ARRIVÉE AU SINAI

On l'a vu plus haut, le livre de l'Exode laissait dans une certaine imprécision la date exacte de l'arrivée du peuple au Sinaï. Les plus anciennes versions gardent la même obscurité. Cependant le Targum palestinien, qui porte le nom de Jonathan, traduit ainsi Ex. 19, 1 :

« Au troisième mois après la sortie des enfants d'Israël de la terre d'Égypte, en ce jour-là, au premier jour du mois, ils arrivèrent dans le désert du Sinaï... »

On peut cependant douter de l'ancienneté de cette indication, car cette recension du Targum palestinien contient certainement plusieurs interpolations récentes; de plus, ni le fragment de ce passage

retrouvé dans la Gueniza du Caire<sup>1</sup>, ni l'autre recension du Targum palestinien récemment découverte dans un manuscrit du Vatican<sup>2</sup>, ne contiennent ce détail, lequel, d'ailleurs, ne ferait que confirmer le sens probable du texte original, ainsi que nous l'avons montré précédemment.

Le Targum du Pseudo-Jonathan contient de nombreuses autres précisions chronologiques : Moïse monte sur la montagne le deuxième jour (Ex. 19, 3); le quatrième jour il donne l'ordre de se préparer pour trois jours plus tard (Ex. 19, 10), c'est-à-dire, pour la théophanie qui a lieu le sixième jour (Ex. 19, 16), par conséquent le cinquantième jour après la Pâque de la sortie d'Égypte. C'était déjà la conclusion à laquelle nous étions arrivés.

Plus tard, Rabbi José ben Chalapta, le rédacteur du *Seder Olam Rabba*, vers l'an 150, affirme lui aussi que la loi fut donnée le 6 Sivan, c'est-à-dire cinquante jours après le 15 Nisan<sup>3</sup>. On arrive à la même conclusion en étudiant les données du Pseudo-Philon et de la Mishna; en effet, selon ces deux ouvrages, Moïse a brisé les tables de la Loi le 17 Tammuz<sup>4</sup>; or, selon la Bible, c'est le quarantième jour après la conclusion de l'alliance que se produisit ce fait (Ex. 24, 18; 32, 19); donc l'alliance aura été conclue quarante jours avant le 17 Tammuz (quatrième mois), c'est-à-dire le 6 du mois de Sivan.

Dans une direction assez différente, le Livre des Jubilés<sup>5</sup> indique lui aussi une chronologie très précise. L'alliance du Sinai y est mise en relation avec les alliances antérieures, et spécialement avec celle de Noé. Celui-ci est sorti de l'arche le premier jour du troisième mois, a offert un sacrifice, et Dieu a fait une alliance avec lui (Jub. 6, 1 s.). A la loi divine qui interdisait de manger le sang, « car la vie de toute chair est dans le sang », le patriarche et ses fils avaient juré d'être fidèles, et cette alliance était valable pour toujours. C'est

<sup>1</sup> P. KAHLE, *Masoretan des Westens*, Stuttgart, 1930, II, p. 55. Sur la valeur des Targums comme conservant de très anciennes traditions, cf. R. LE DÉAUT, *Traditions targumiques dans le corpus Paulinien ?* dans *Biblica*, 1961, p. 28-30.

<sup>2</sup> Cette recension du Targum Palestinien dont la découverte a été annoncée par le P. A. Diez Macho, n'est pas encore éditée. Je dois à mon confrère, le P. R. Le Déaut, qui a directement étudié le manuscrit, tous les renseignements que je donnerai sur ce document important. Le passage considéré ici se trouve au fol. 146 v. — Pour les autres recensions du Targum du Pentateuque, je suivrai, faute d'éditions critiques, l'édition de la Bible Polyglotte de Walton, tome IV, Londres, 1657.

<sup>3</sup> *Seder Olam*, chap. 5 (cité par Strack-Billerbeck, III, p. 601).

<sup>4</sup> Pseudo-Philon, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, XIX, 7 (trad. angl. de M. R. James, Londres, 1917, p. 128); *Mishna, Taanith*, 4, 6 (trad. H. Danby, Londres, 1933, p. 200). On reparlera plus loin du premier ouvrage, qui date des dernières années du premier siècle de notre ère.

<sup>5</sup> On peut désormais considérer que le Livre des Jubilés remonte au moins au premier siècle de notre ère, puisqu'on en a trouvé des fragments dans les grottes de Qumrân. Pour les textes on suivra la traduction de R. H. Charles, *The Book of Jubilees*, Londres, 1902.

pourquoi Dieu demande à Moïse de renouveler cette alliance, en ce troisième mois, et de faire une aspersion de sang sur le peuple (Jub. 6, 11 s.). Pour renouveler chaque année l'alliance ainsi restaurée, on doit célébrer la fête des Semaines, ou mieux la fête des Serments, c'est-à-dire, la Pentecôte, au troisième mois, comme elle a été célébrée continuellement dans les lieux avant même les jours du déluge, et comme Abraham, Isaac et Jacob l'avaient eux-mêmes observée. Tombée dans l'oubli, elle doit être restaurée, à la fois comme fête des Prémisses et comme fête de renouvellement de l'Alliance (Jub. 6, 17 s.). A vrai dire, ces pages laissent encore beaucoup de points d'interprétation douteuse, en particulier pour le jour exact de la théophanie du Sinai et pour le sacrifice de l'Alliance. Mais la relation avec la fête des Semaines ou de la Pentecôte est assez claire.

Ce que les Jubilés prescrivent, nous le trouvons appliqué à Qumrân. La fête des Semaines y est célébrée comme la fête du renouvellement de l'Alliance. Cette fête, décrite dans la Règle de la Communauté<sup>6</sup>, avait lieu, en effet, selon un fragment retrouvé du Document de Damas, au troisième mois de l'année, c'est-à-dire à la Pentecôte<sup>7</sup>.

Ainsi, à l'époque du Christ, au moins dans certains cercles du judaïsme palestinien, l'arrivée du peuple au Sinai et les événements qui suivent sont certainement mis en relation avec la fête des Semaines, qui, selon la loi, était célébrée le cinquantième jour après la Pâque. En fait, à partir du second siècle de notre ère, les témoignages dans ce sens sont de plus en plus nombreux chez les rabbins, et cette tradition se maintient dans la liturgie synagogale contemporaine<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Jub. XV, 1 s. affirme même que la fête était déjà célébrée par Adam. Pour sa célébration par Jacob, voir aussi XLIV, 1 s.

<sup>7</sup> Cf. G. KRETSCHMAR, *Himmelfahrt und Pfingsten*, dans *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, 76, 1954-1955, p. 227 s.; M. TESTUZ, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Paris, 1960, p. 160.

<sup>8</sup> Règle de la Communauté, I, 27 - II, 19. Cf. G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai, 1953, p. 136-137.

<sup>9</sup> Cf. J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957, p. 77; J. VAN GOUDOEVEER, *Biblical Calendars*, Leyden, 1959, p. 138-144; F. MOORE CROSS, *The Ancient Library of Qumrân*, London, 1958, p. 66 n. et 164 n.

<sup>10</sup> Pour les premiers siècles, cf. l'art. *πεντηκοστή* (Lohse) dans TWNT, col. 48-49; pour la liturgie synagogale récente, voir : K. HAURY, Moïse dans la liturgie synagogale, dans Moïse, l'homme de l'Alliance, Tournai, Paris, 1955, p. 331-337. — Avant le IV<sup>e</sup> siècle, en Palestine, le Pentateuque, les Prophètes, peut-être les Psaumes, étaient divisés en trois sections pour obtenir un cycle de lectures s'échelonnant sur trois ans. A la Pentecôte, on lisait le Décalogue. Le fragment du Targum palestinien retrouvé au Caire indique aussi Ex. 19, 1-20, 23 comme lecture pour la fête des Semaines (cf. P. KAHLE, *Masoretan des Westens*, Stuttgart, 1930, p. 49). Sur l'importance de cette lecture synagogale ancienne, on pourra consulter l'art. de C. PARROT, *La lecture synagogale d'Exode XXI, 1-XXII, 23, et son influence sur la littérature néo-testamentaire*, dans : *A la rencontre de*

## LES PRÉLUDES À L'ALLIANCE

Dans le long récit biblique qui précède la conclusion de l'alliance, la tradition juive ajoutera nombre de détails. On ne s'arrêtera pas ici à ceux qui n'ont qu'un intérêt de pittoresque ou de simple curiosité, mais uniquement à ceux qui peuvent aider à comprendre l'institution de la nouvelle Alliance par le Christ.

Le judaïsme palestinien souligne d'abord l'unité du peuple rassemblé au pied de la montagne : dès l'arrivée au Sinai, le Targum de Jérusalem (du Pseudo-Jonathan) nous dit qu'Israël se tenait là « dans l'union des cœurs »<sup>11</sup>. Et lorsque Moïse vient exposer au peuple les paroles de Yahvé, selon le Targum fragmentaire (deuxième recension du Targum de Jérusalem), « tout le peuple répondit en même temps et avec un cœur parfait : Tout ce qu'a dit la Parole du Seigneur, nous le ferons » (Ex. 19, 8). Ce sont à peu près les mêmes expressions que l'on trouve un peu plus loin dans la recension inédite du Vatican (Cod. Neofiti 1) sur Ex. 24, 3 : le peuple répond « d'une seule voix », et une variante marginale ajoute : « En même temps et avec un cœur parfait »<sup>12</sup>.

C'est surtout sur la théophanie et les prodiges qui l'accompagnèrent que s'est exercée la réflexion — et parfois la fantaisie — des targumistes. Le Targum du Pseudo-Jonathan s'inspire manifestement du Ps. 18, 7 s. pour décrire la descente de Yahvé : celui-ci « avait incliné les cieux et se manifestait dans une flamme de feu »<sup>13</sup>. Tout le peuple est invité à s'approcher pour entendre ou recevoir le Décalogue<sup>14</sup>. Ce don des dix commandements se fait selon une véritable liturgie dont les Targums rapportent les détails, en un poème dont voici les premières lignes :

« La première parole, lorsqu'elle sortit de la bouche du Saint — que son Nom soit béni ! — (était) comme des traits ardents, comme des éclairs et comme des flammes de feu ; une torche de feu était portée à sa droite, et une torche de feu était portée à sa gauche ; et elle s'envolait dans l'air (du ciel) et elle revenait, et elle se faisait voir sur les campements d'Israël, puis elle revenait et s'inscrivait sur les

<sup>11</sup> Dieu (Mémorial A. Gelin), Le Puy, 1961, p. 223 - 239. — Voir surtout : A. Gurling, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford, 1960, p. 6 - 44.

<sup>12</sup> Targ. du Ps. Jonathan, sur Ex. 19, 2. — L'expression araméenne « be'leb meyahad » se traduirait littéralement « avec un cœur uni ». Voir le *Lexique de Jastrow*, p. 573.

<sup>13</sup> Pour le sens du mot *Kahda*, que je traduis par : en même temps, voir M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford, 1954, p. 10, note 1.

<sup>14</sup> Targ. de Jonathan, sur Ex. 19, 18. La deuxième recension du targ. palestinien (targ. fragmentaire) parle aussi d'une flamme de feu.

<sup>15</sup> Targ. de Jonathan sur Ex. 19, 25 ; it. targ. fragmentaire. Remarque l'expression : s'approcher de... (qerab).

tables de l'Alliance qui étaient entre les mains de Moïse, se déroulant sur elles d'un bord à l'autre... »<sup>15</sup>.

Ce cérémonial se renouvelle, semble-t-il, pour chacun des dix commandements, et, lorsque Moïse, indigné devant le veau d'or, brisera les tables de la Loi (Ex. 32, 19), les paroles divines s'envoleront à nouveau et retourneront vers le ciel<sup>16</sup>.

Cette imagerie qui peut nous paraître assez étrange, peut cependant s'expliquer à partir de certains passages de la Bible pris dans leur sens littéral : en Ex. 20, 18, le texte massorétique dit, en effet, que « le peuple voyait les coups de tonnerre (littéralement : les voix), les éclairs et la voix de la trompette » ; de même, en Deut. 4, 12, ainsi qu'on l'a dit plus haut, Moïse dit au peuple : « Le Seigneur vous parlait du milieu du feu ; le bruit (littéralement : la voix) des paroles, vous l'entendiez ; toutefois, de forme vous n'en voyiez pas, mais seulement la voix »<sup>17</sup>. De là à imaginer que la parole de Dieu s'était rendue visible de quelque manière dans le feu, il n'y a pas loin.

Il faut retenir aussi certaines indications que nous rencontrons dans l'historien Josèphe. Selon cet auteur, la voix de Dieu se faisait entendre directement à chacun, sans intermédiaire humain, « afin que la vertu de ces paroles ne fût pas altérée par le langage humain, qui les eût affaiblies en les transmettant à leur connaissance. Tous entendent une voix venue d'en-haut, elle leur parvient à tous... »<sup>18</sup>. Aussi l'auteur manifeste-t-il un grand respect pour la Loi reçue au Sinai<sup>19</sup>. Cette idée d'un enseignement directement reçu de Dieu par chacun des auditeurs mérite d'être retenue.

Une autre idée qui se fait jour, et qui peut paraître s'opposer à celle que nous venons de voir, est, dans la littérature palestinienne, celle de la présence et de l'intervention des anges, lors de la théophanie et du don de la Loi ; non seulement, selon le Targum du Pseudo-Jonathan, l'archange Michel vient inviter Moïse à monter sur la montagne (Ex. 24, 1), mais les deux targums palestiniens mentionnent

<sup>15</sup> Targ. du Ps. Jonathan, sur Ex. 20, 2 s. — Ce poème se trouve aussi, presque textuellement dans le codex Neofiti du Vatican, fol. 149. On est d'accord pour reconnaître dans cette page un texte extrêmement ancien : cf. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford, 1954, p. 244 : a very old piece of text.

<sup>16</sup> Targ. de Jonathan, sur Ex. 32, 19.

<sup>17</sup> Ces passages ont dû faire difficulté très tôt ; déjà le Pentateuque Samaritain corrige Ex. 20, 18 de la façon suivante : « Tout le peuple entendait les coups de tonnerre et la voix de la trompette, et voyait les éclairs ». Sur Deut. 4, 11, le Targum du Ps. Jonathan commente fidèlement le texte hébreu : « Vous entendiez la voix de la parole, toutefois vous ne voyiez aucune forme, mais seulement la voix de celui qui parlait » ; le verset 24 précise : Car la parole de Yahvé votre Dieu est un feu consommant », tandis que le texte hébreu applique à Yahvé lui-même l'image du feu dévorant. Voir aussi le même Targum sur Deut. 9, 3.

<sup>18</sup> Ant. Jud., III, chap. V, 5 (éd. Niese, I, p. 132).

<sup>19</sup> Ant. Jud., III, chap. V, 90 ; Josèphe, par respect, n'ose pas transcrire les paroles du Décalogue. Cf. IV, ch. VIII, 12.

autour de Yahvé des myriades de saints anges (Targ. Deut. 33, 2). Après le péché d'Israël se livrant à l'idolâtrie du veau d'or, cinq anges destructeurs viennent châtier le peuple; Moïse, alors, ressuscite Abraham, Isaac et Jacob, et tous les quatre, en unissant leurs prières réussissent à arrêter le fléau<sup>20</sup>. La grandeur de Moïse n'est donc pas éclipsée par celle des anges : c'est lui qui se tenait sur la montagne sainte « entre la parole de Dieu et le peuple »<sup>21</sup>, et Dieu peut lui parler directement sans qu'il meure, parce qu'il est un homme « qui possède l'Esprit Saint »<sup>22</sup>. Il est monté au ciel pour en ramener la Loi<sup>23</sup>; « il l'a ramenée du haut des cieux, avec deux mille myriades d'anges, et quarante-deux mille chars de feu ! »<sup>24</sup>. Plus proche du ciel que de la terre<sup>25</sup>, il participe de quelque façon à la gloire de Dieu lui-même<sup>26</sup>.

### LA RÉPONSE DU PEUPLE

A la loi ainsi descendue des cieux et présentée par Moïse, le peuple d'Israël a donné son consentement; un passage remarquable des targums palestiniens met en valeur cette obéissance, non sans une pointe de fierté nationale, et surtout d'ironie polémique contre les peuples voisins :

« Yahvé s'est révélé du Sinaï pour donner la loi à son peuple de la maison d'Israël. Il s'était avancé avec sa gloire sur la montagne de Séir pour donner la loi aux fils d'Esau; mais lorsque ceux-ci y lurent : Vous ne tuerez pas, ils ne l'acceptèrent pas. Il s'était montré dans sa gloire sur la montagne de Gebel pour donner la loi aux fils

<sup>20</sup> Targ. du Pseudo-Jonathan, sur Deut. 9, 19.

<sup>21</sup> Ibid. sur Deut. 5, 5. — Cependant, dans le Livre des Jubilés (I, 27 - 29), apparaît aussi un ange, l'ange de la présence (cf. Is. 63, 9, où il s'agit probablement de Michel), qui reçoit l'ordre de mettre par écrit à l'intention de Moïse les paroles de Dieu, et qui les dicte au législateur. Dans le Testament des Douze Patriarches (Test. de Dan, 6), l'ange qui intercéde pour Israël est appelé « médiateur entre Dieu et les hommes ». Cette conception aura un développement important dans le judaïsme hellénistique.

<sup>22</sup> Targ. du Pseudo-Jonathan, sur Deut. 5, 24.

<sup>23</sup> Targ. fragmentaire sur Deut. 30, 12 : « La loi n'est pas dans le ciel qu'il te faille dire : Plût — au ciel que nous ayons quelqu'un comme Moïse le prophète qui monte au ciel pour nous la chercher. » On trouvera une interprétation voisine dans le Midrash Debarim Rabba : « Moïse dit aux Israélites : Pour que vous ne pensiez pas : Moïse reviendra plus tard et nous portera du ciel une autre Loi... » (d'après la trad. allemande de A. Wuensche, Der Midrasch Debarim Rabba, Leipzig, 1882, p. 96). — La recension du Codex Neofiti a un texte semblable à celui du Targ. fragmentaire.

<sup>24</sup> Targ. du Pseudo-Jonathan sur Deut. 24, 5.

<sup>25</sup> Cf. les deux recensions du Targ. palestinien sur Deut. 32, 1.

<sup>26</sup> Targ. du Pseudo-Jonathan, sur Ex. 32, 7 : Moïse a part à la Yqr' de Yahvé; ce mot est employé surtout pour désigner la gloire de Dieu.

d'Ismaël; mais lorsque ceux-ci y lurent : Vous ne volerez pas, ils ne l'acceptèrent pas. C'est pourquoi Dieu se fit voir à nouveau sur le mont Sinaï avec des myriades de saints anges, et les enfants d'Israël dirent : Tout ce que prescrira la parole de Yahvé, nous le ferons et nous l'accepterons. Dieu alors étendit sa main du milieu d'une flamme de feu et donna la loi à son peuple. Est-ce que tout ne lui est pas connu ? Est-ce qu'il ne savait pas que ni les enfants de tout ne lui est pas connu ? Est-ce qu'il ne savait pas que ni les enfants d'Esau, ni les enfants d'Ismaël, n'accepteraient la Loi ? Pourtant (tout cela s'est produit) parce qu'il aimait son peuple, la maison d'Israël, comme les myriades de saints anges; bien qu'il fasse tomber sur eux de nombreux châtiments, ils ne s'écartent pas et ne se lassent pas de l'enseignement de la Loi; ils sont guidés et marchent sous la conduite de sa nuée, ils s'avancent et s'arrêtent selon son commandement »<sup>27</sup>.

Cette fidélité d'Israël à la loi reçue, malgré les châtiments rendus nécessaires par les fautes nombreuses, est fréquemment inculquée par nos documents, à la suite du texte biblique lui-même. L'importance de cette docilité et de cet engagement dans l'Alliance apparaît de manière très frappante à Qumrân. Lors de son agrégation dans la Communauté, chaque membre « entre dans l'Alliance de Dieu en la présence de tous les volontaires, et s'oblige par un serment d'engagement à se convertir à la loi de Moïse — selon tout ce qu'il a prescrit — de tout cœur et de toute âme »<sup>28</sup>. Cependant le caractère seculaire de la communauté apparaît de bien des façons : si l'on parle encore de la Loi de Moïse, un autre médiateur est mis en avant, le « Maître de Justice auquel Dieu a fait connaître tous les mystères des paroles de ses serviteurs les prophètes »<sup>29</sup>. De plus, il ne suffit pas d'être de la race élue pour faire partie de l'Alliance, ni même d'avoir la bonne volonté d'y entrer, mais un certain nombre de défauts physiques sont un empêchement absolu : aveugles, sourds, boiteux, mineurs, simples d'esprit, sont exclus de l'Alliance dès maintenant et même dans le futur rassemblement eschatologique<sup>30</sup>.

Toutefois, à côté de ces étroitesse, les perspectives de l'alliance <sup>27</sup> Targ. fragmentaire sur Deut. 33, 2 - 3; la recension du Neofiti est presque identique. Le Targum du Pseudo-Jonathan est un peu différent et plus bref.

<sup>28</sup> Règle de la Communauté, V, 8 - 9. Cf. aussi le Document de Damas, XV, 8 - 10 : « On lui imposera le serment de l'Alliance qu'a conclue Moïse et Israël, alliance de retour à la loi de Moïse de tout cœur et de toute âme » (trad. Vermès, p. 183).

<sup>29</sup> Midrash d'Habaquc, VII, 4 - 5 (trad. Vermès, p. 129).

<sup>30</sup> Fragment du Document de Damas retrouvé dans la grotte 4 (cité par J. T. MURK, Dix ans de découvertes dans le désert de Juda, Paris, 1957, p. 76); Reg. Congr. II, 3 s. (éd. Barthélémy-Milik, Discoveries in the Judaean Desert, I, Qumran, Cave I, Oxford, 1955, p. 110 et 116) : « Que nul homme atteigne de quelqu'une des impuretés de l'homme n'entre dans l'assemblée de Dieu... Ni boiteux, ni aveugle, ni sourd, ni muet... ni vieillard débile. » On ne peut éviter de penser à Luc. 14, 21, où, au contraire, « les pauvres, les estropiés, les aveugles, les boiteux » sont invités à entrer au banquet du Royaume de Dieu.

nouvelle rêvée par les membres de la communauté, à la suite des prédictions de Jérémie (31, 31-34) et d'Ezéchiël (36, 22-28), ne manquent pas de grandeur; et c'est encore avec les images empruntées à la théophanie du Sinai qu'on la décrit: Dieu renouvellera l'alliance « avec une vision de gloire et avec des paroles de son *Esprit-Saint*, avec des œuvres de ses mains et un écrit de sa main droite »<sup>31</sup>. On aura remarqué dans ce texte la relation entre l'Esprit de Dieu et l'Alliance. De plus, selon l'un des Hymnes du recueil de Qumran (1 Q. H, IV, 8-11), et conformément à l'annonce des prophètes et déjà du Deutéronome, la Loi doit être gravée dans les cœurs.

La relation entre l'Esprit de Dieu et l'Alliance, déjà indiquée par les prophètes qui viennent d'être cités, se retrouve dans un fragment d'une bénédiction du grand-prêtre :

« Qu'il te comble de l'*Esprit Saint* et que la grâce... et que de l'*alliance éternelle* il te comble... »<sup>32</sup>. On peut voir dans ces lignes un indice de la place que le sacerdoce doit obtenir dans la conclusion de la nouvelle alliance annoncée par les membres de la communauté. Selon le Livre des Jubilés (I, 27-29), en effet, c'est un ange de la présence, qui sert d'intermédiaire entre Dieu et Moïse pour le don de la Loi; mais d'autre part les prêtres sont assimilés aux anges de la présence dans le même livre des Jubilés (XXXI, 14) et dans le recueil des Bénédictions de Qumran<sup>33</sup>. Il semblerait donc que ces auteurs pensent à une sorte de médiation du sacerdoce dans le don de la nouvelle Alliance. Faut-il en conclure qu'ils pensent aussi à un sacrifice de l'alliance ?

#### LE SACRIFICE DE L'ALLIANCE

Alors que, sur tous les préparatifs de l'alliance et sur la présentation de la Loi, les documents du judaïsme palestinien sont relativement abondants, on ne saurait en dire autant pour le sacrifice du Sinai.

L'historien Josephé n'en parle pas. Il faut en dire autant d'un ouvrage dont nous avons déjà parlé: attribué parfois à Philon, il porte le titre: Livre des Antiquités Bibliques, et aurait été écrit, selon L. Cohn et W. R. James, peu après l'an 70 de notre ère. L'auteur énumère les merveilles opérées par Dieu lors de la théophanie du Sinai<sup>34</sup>, mais passe complètement sous silence le sacrifice de l'al-

<sup>31</sup> BARRÉLÉAY-MILIK, *Discoveries in the Judaean Desert, I, Qumran, Cave I*, Oxford, 1955, n° 34, 2.

<sup>32</sup> Recueil des *Bénédictions*, II, 24-25 (ibid. p. 123).

<sup>33</sup> Ibid. IV, 26 (p. 126).

<sup>34</sup> Pseudo-Philon, *Liber Antiq. Biblic.*, XI, 6; XV, 6; XXIII, 10; XXXII, 7-8 (d'après la trad. anglaise de R. James, Londres, 1917, p. 107, 120, 143, 176).

liance et le repas de communion. Cependant une très grande importance y est donnée à l'alliance: elle est une intervention de Dieu pour restaurer la félicité originelle perdue par le péché<sup>35</sup>, et les relations avec Dieu; la Loi permet de vivre en enfants de Dieu<sup>36</sup>, tandis que les péchés détruisent la Loi et rompent l'Alliance<sup>37</sup>.

En revanche deux détails des Targums méritent d'être révélés. Tout d'abord, les jeunes gens que Moïse appelle pour immoler les victimes (Ex. 24, 5) sont qualifiés de *premiers-nés*<sup>38</sup>, et le Targum de Jérusalem en donne cette explication: la famille de Lévi n'avait pas encore été choisie pour le sacerdoce, et jusqu'à ce jour c'étaient les premiers-nés qui détenaient le pouvoir sacerdotal. Nous rencontrons la évidence le fruit d'une réflexion théologique sur Num. 3, 40: les Lévités sont mis à part, comme la possession particulière de Yahvé, à la place de tous les premiers-nés du peuple. Ce témoignage montre au moins que la pensée juive voyait dans le rite d'immolation des victimes, avant même l'aspersion du sang, un rite sacrificiel, une activité proprement sacerdotale.

On peut ajouter que le même Livre des Nombres (Num. 3, 12-13), affirme que les lévites ont été choisis, mis à part, à la place des premiers-nés épargnés lors de la dixième plaie d'Egypte. On entrevoit donc ici une relation entre le sacrifice de l'alliance et la nuit pascale; aussi, de nos jours, M. Buber voit-il dans le rituel pascal « une ébauche du pacte de sang que sur le Sinai le peuple comme tel conclura avec Yahvé. Ce qui se prépare au moment présent sous forme de pluralité, s'accomplira alors sous forme d'unité »<sup>39</sup>.

Dans la scène qui suit, une modification très importante est introduite par les Targums. On a vu plus haut que Moïse, après avoir divisé en deux parts le sang des victimes, en verse d'abord une partie sur l'autel, puis, après avoir lu la Loi au peuple et reçu l'accord de ce dernier, il en projette l'autre moitié sur la foule (Ex. 24, 8). Or il est remarquable que le targum palestinien déforme ce dernier rite: la deuxième moitié du sang est versée aussi sur l'autel et non sur le peuple<sup>40</sup>; de plus, le rite est expliqué comme un rite d'expiation (*fekappara'*) pour le peuple, et non pas, à proprement parler comme un rite de communion<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> *Lib. Ant. Biblic.*, XIII, 8-9.

<sup>36</sup> Ibid. XVI, 5.

<sup>37</sup> L'adoration du veau d'or fait disparaître les lettres des tables de la Loi; il en sera de même pour les péchés futurs du peuple (ibid. XIX, 7).

<sup>38</sup> *Targ. du Pseudo-Jonathan*, sur Ex. 24, 5; de même une note marginale du Manuscrit *Neofiti*, le *Targum d'Onkelos*, et la version arabe. De nos jours M. Buber accepte cette tradition (*Moïse*, Paris, 1957, p. 140).

<sup>39</sup> M. Buber, *Moïse*, Paris, 1957, p. 82.

<sup>40</sup> *Targum du Pseudo-Jonathan* et *Targum d'Onkelos* sur Ex. 24, 8. — Il se peut qu'à l'origine le changement de sens soit dû à une mauvaise lecture du verbe hébreu *zrq* (asperger); ce même mot *zrq*, en araméen, signifie plutôt verser, répandre, tandis que *asperger* devrait se rendre par *drq*.

<sup>41</sup> On peut en dire autant de la circoncision qui, au moins à une époque

Enfin, le repas sacrificiel devant Dieu mentionné par Ex. 24, 11, n'est plus considéré comme un véritable repas : « Ils virent la gloire de Dieu, et se réjouiront à cause de leurs offrandes qui avaient été agréées, comme s'ils avaient mangé et bu »<sup>42</sup>.

Peut-on conclure de ces modifications que le sens du sacrifice de l'Alliance commençait à s'obscurcir ? De toute manière, on ne saurait généraliser, puisque la recension du Targum palestinien que contient le Ms. Neofiti ainsi que le Livre des Jubilés (VI, 11) conservent le rite de l'aspersion du sang sur le peuple. Cependant on peut penser que les Targumistes ont été influencés par la Liturgie dont ils étaient les témoins oculaires, et qui ne comportait plus aucune aspersion de sang sur le peuple, sinon dans des cas particuliers comme la purification des lépreux (Lév. 14, 12 s.). Peut-être aussi a-t-on voulu éviter une trop grande similitude avec le rite de consécration d'Aaron et de ses fils (Ex. 29, 20 s.). De toute façon, il est intéressant de constater que le rite d'alliance, tel qu'il est modifié par les Targums, comporte un geste d'expiation, c'est-à-dire de purification de grande importance, qui est d'ailleurs bien dans la ligne de l'enseignement de la Bible : pour entrer dans l'Alliance, il faut être purifié du péché, et Yahvé seul à qui appartient exclusivement le sang (qui est vie) peut opérer cette purification<sup>43</sup>. Qu'on ne s'étonne pas, d'ailleurs, de voir faite cette purification sur l'autel : car les péchés du peuple contaminent, souillent l'autel et le temple<sup>44</sup>, d'où la nécessité des purifications du temple et de l'autel, telles qu'elles sont décrites par Ezéchiel (Ez. 45, 18-20), par le rituel du grand jour de l'Expiation (Lév. 16, 14-19), pour ne parler que des principales.

Cependant, on peut penser que l'aspect positif de l'alliance, comme établissement d'une communauté de vie avec Dieu, passait ainsi au second plan, tant par la modification du rite de l'aspersion du sang, que par l'omission du repas sacré sur le Sinai; le sacrifice de l'alliance devenait ainsi un sacrifice semblable à tous les autres rites d'ex-

tardive, à un sens expiatoire (cf. W. EICHRODT, *Theol. des A. T.*, I, 81, note 181; G. VERMÈS, dans *New Testament Studies*, 4, 1958, p. 308-319). De même le sang de l'alliance, tout en marquant le lien entre les contractants, signifie aussi la purification des péchés, nécessaire pour entrer en communion avec Dieu (cf. A. DAVISON, art. *Covenant*, dans *Dict. of the Bible*, I, 514).

<sup>42</sup> *Targum du Pseudo-Jonathan* sur Ex. 24, 10-11; de même le *Targ. d'Onkelos* et la recension du man. Neofiti. On remarquera la tendance de tous ces textes à adoucir le texte massorétique : Moïse et ses compagnons n'ont pas vu Dieu, mais seulement la gloire de Dieu (*P. Jonathan*), ou la gloire de la Shekinah de Dieu (*Tg. Fragment*, et Man. Neofiti). Cf. G. FOOTMOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I, Cambridge, 1950, p. 420.

<sup>43</sup> Cf. L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori*, Roma, 1956, p. 242.

<sup>44</sup> Cette idée est très fréquente dans la Bible : cf. L. MORALDI, *ibid.*, p. 234-237 et 243 s.; A. LERÈVRE, *Péché et Pénitence dans la Bible*, dans *La Maison-Dieu*, 55, 1958, p. 20-21.

piation, en particulier à ceux qui étaient prescrits pour les jours de Pâque, de Pentecôte (Num. 28, 22-30) et pour la fête de Kippour (Lév. 16, 30 s.; 23, 28).

Quant à l'omission du repas sacré, elle peut s'expliquer aussi, peut-être, si l'on admet, conformément à ce qui a été dit plus haut, que la Pentecôte était devenue la fête du don de la Loi; en effet, en cette fête des Semaines, à la différence de ce qui était prescrit pour la Pâque, aucun repas sacré n'était prévu; et même, à s'en tenir à Lév. 23, 30, il était défendu de manger une part des dons faits au temple, tout étant réservé pour les prêtres<sup>45</sup>; en revanche, on devait « se réjouir en présence de Yahvé », et l'accent était mis sur les offrandes de prémices (Deut. 16, 9 s.). On peut se demander si les Targums ne se sont pas inspirés de ces prescriptions, en transportant au Sinai la législation de leur temps, ce qui expliquerait ce texte : Ils se réjouirent à cause de leurs offrandes qui avaient été agréées, comme s'ils avaient mangé et bu » (Targums sur Ex. 24, 11); on gardait ainsi la mention du repas sacré qui était imposée par le texte biblique, mais on l'interprétait à la lumière des institutions contemporaines.

#### L'ALLIANCE DU SINAI ET LE CULTE

Dès lors se pose une dernière question : y eut-il, dans l'histoire du peuple juif, pendant les siècles précédant immédiatement l'ère chrétienne, un sacrifice de renouvellement de l'Alliance ? Il semble bien qu'aucun argument définitif ne puisse être apporté dans ce sens. Même s'il y eut à la Pentecôte une fête du don de la Loi, ainsi qu'il a été dit, il n'y a, ni dans les textes sacrés, ni ailleurs, aucune trace d'un sacrifice spécial qui renouvelerait l'Alliance : celle-ci avait été scellée une fois pour toutes dans le sang répandu au Sinai; tout le culte la présupposait et les rites multiples du Temple n'avaient de sens que dans la perspective de sa validité toujours actuelle<sup>46</sup>.

Cependant, on a l'impression, d'une part que les deux événements de la Pâque et de la conclusion de l'Alliance ne sont plus considérés que comme constituant un seul événement de salut; d'autre part, que l'alliance du Sinai, sans être oubliée, est pour ainsi dire confondue avec celle des Patriarches dont le signe était la circoncision.

Le Targum palestinien sur Ex. 12, 13 affirme que les Israélites sont préservés de l'ange de la mort qui passe sur l'Égypte, parce que

<sup>45</sup> Voir aussi JOSÈPHE, *Ant. Jud.* III, 10, 6 : « Tout cela, offert selon la loi à Dieu, est destiné uniquement au repas des prêtres. »

<sup>46</sup> Cf. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I, 5<sup>e</sup> éd., Göttingen, 1957, p. 14.

Dieu voit sur le linteau de leurs portes les sangs mélangés de l'agneau pascal et de la circoncision. La même idée se fait jour dans le Targum des Prophètes sur Ez. 16, 6 :

« Alors le souvenir de l'alliance avec vos pères se présente à moi et j'ai révélé que j'allais vous sauver, parce qu'il m'était apparu que vous étiez humiliés dans votre servitude; et je vous dis : Dans le sang de la circoncision je vous prendrai en pitié; et je vous dis : Dans le sang de la Pâque, je vous rachèterai »<sup>47</sup>.

Ainsi le rituel de la Pâque devait être considéré globalement comme un mémorial de tous les faits de l'Exode, y compris de la théophanie et de l'Alliance du Sinaï. Dans ces conditions, il est intéressant de constater que la fête de la Pentecôte, selon Josephé, porte aussi le nom de *atsrèt*, c'est-à-dire de conclusion des fêtes de la Pâque<sup>48</sup>; si la Pentecôte est devenue, en effet, la fête du don de la Loi, elle est bien à sa place comme conclusion des fêtes qui rappellent la sortie d'Égypte et l'alliance renouvelée au Sinaï.

De plus, il semble bien que certains aspects, au moins, de l'acte fondamental du Sinaï aient été commémorés, et pour ainsi dire renouvelés, dans les célébrations qui ouvrent le septième mois, le mois de Tishri. Le dix de ce mois a lieu la fête de l'Expiation, dont la signification est liée à l'idée de pardon des péchés; elle est comme une sorte de pardon annuel opéré par la liturgie<sup>49</sup>. On peut en trouver une preuve dans cette remarque du Livre des Jubilés : « Pour cette raison il est ordonné aux enfants d'Israël de s'affliger le dixième jour du septième mois chaque année pour leurs péchés... afin de se purifier ce jour une fois par an »<sup>50</sup>.

Or, à l'époque du Nouveau Testament, la fête de l'Expiation est précédée au premier jour du mois, d'une fête qui porte le nom de Fête du Nouvel An, *Rosh ha-Shanah*<sup>51</sup>; cette fête, à Qumrân, porte le nom de Fête du mémorial, *Yôm ha-zikrôn*<sup>52</sup>. La liturgie juive de ce jour manifeste qu'on y célèbre principalement la royauté de Yahvé, le mémorial de la création, mais aussi le don de la Loi au Sinaï, considéré comme le prélude du rassemblement eschatologique annoncé par Isaïe (Is. 18, 3; 27, 13) et Zacharie (Zach. 9,

<sup>47</sup> Trad. R. Bloch, *Ezéchiel XVI, exemple parfait du procédé midrashique dans la Bible*, dans *Cahiers Sioniens*, 9, 1955, p. 217.

<sup>48</sup> *Ant. Jud.* III, 10, 6 : Josephé cite la forme araméenne *atsarâ*.

<sup>49</sup> Cf. E. LOHMEYER, dans son Commentaire sur l'Ép. aux Colossiens (collect. *Kritisch-Exegetisches Kommentar* de W. Meyer), 1956, p. 52; E. DHORME, dans sa traduction de la Bible, traduit : Jour des Pardons (*La Bible*, éd. de la Pléiade, I, p. 364, n. 27).

<sup>50</sup> Livre des Jubilés, 34, 18 - 19.

<sup>51</sup> Cf. A. MICHEL, art. *Le Nouvel An dans le Judaïsme*, *Dict. de La Bible*, Suppl., VI, col. 600 s.

<sup>52</sup> Cf. J. T. MILIX, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris, 1957, p. 72. — Je ne m'arrêterai pas aux difficultés si nombreuses concernant cette fête; on pourra voir l'article très documenté de H. CAZELLES, *Le Nouvel An en Israël*, dans *Dict. de la Bible*, Suppl., VI, col. 620 - 645.

16-15)<sup>53</sup>. Le rappel du Sinaï est lié au rite de la sonnerie des trompettes, qui rappelle le son de la trompe mentionné par l'Exode (Ex. 19, 16). On peut donc, semble-t-il, étant données les relations étroites entre cette fête et celle de l'Expiation, conjecturer qu'à l'époque du nouveau Testament, le souvenir du Sinaï était lié à cette dernière fête; on verra que ce n'est pas sans importance pour l'interprétation de l'Épître aux Hébreux.

## DANS LE JUDAÏSME HELLÉNISTIQUE

Les préoccupations du judaïsme hellénistique sont assez différentes de celles que manifeste le judaïsme palestinien. C'est, d'ailleurs, plus une question d'orientation diverse, de tendance particulière, que de doctrine proprement différente.

On remarquera d'abord que déjà la traduction des Septante manifeste une certaine évolution sur le sens même de l'alliance. Le mot qui traduit le *berith* du texte hébreu est *διαθήκη*<sup>54</sup>; or ce mot, dans le grec classique, avait comme premier sens : dernière volonté, testament, et ce n'est qu'en un deuxième sens qu'il signifie une convention bilatérale, un accord entre deux parties<sup>55</sup>. Dans les LXX, le mot évolue du sens de « pacte » ou d'alliance, vers l'idée d'une « disposition », d'un ordre établi par Dieu par une libre volonté. Ainsi l'accent est mis, plus que dans la Bible hébraïque, sur le caractère *gratuit* des dispositions de Dieu; par là même, la part du peuple élu et de son consentement ou de sa fidélité, tend à passer au second plan. Il en découle que le caractère exclusif de l'Alliance — qui ne concerne directement que le peuple juif — se trouve atténué, et que l'universalisme des dispositions de salut apparaît plus clairement.

On comprendra facilement que cette tendance existe chez des auteurs qui sont en contact permanent avec des peuples non-juifs; des préoccupations apologétiques et missionnaires devaient forcément les conduire à atténuer tout ce qui dans le message de la Bible pouvait choquer ou rebuter; non pas que le privilège unique d'Israël soit

<sup>53</sup> Cf. A. MICHEL, *loc. cit.*, col. 604 s.; J. BONSRIVEN, *Le Judaïsme Palestinien*, II, p. 125. Pour la relation entre *Rosh ha-Shana* et le Sinaï, voir aussi H. J. SCHOEPS, *Paulus*, Tübingen, 1959, p. 147.

<sup>54</sup> Au lieu de *επιθήκη* qui n'est employé qu'une fois par les Septante pour traduire *berith* (2 Reg. 17, 15), mais qui est souvent adopté par les autres versions grecques : *Aquila*, *Symmaque*, *Théodotion*.

<sup>55</sup> Cf. J. BEHM, art. *διαθήκη* dans *TWNT*, II, col. 127 s.; J. BONSRIVEN, *Épître aux Hébreux* (col. *Verbum Salutis*), Paris, 1943, p. 393 s.; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (col. *Études Bibliques*), II, Paris, 1953, p. 286 s.



ignoré ou passé sous silence<sup>56</sup>, mais la manière d'en parler est assez sensiblement différente.

Pour ce qui concerne la conclusion de l'alliance au Sinaï, il y a peu de chose à noter dans la traduction des Septante. En revanche, un certain nombre de traits remarquables se rencontrent chez les écrivains juifs hellénistiques. C'est ainsi qu'Aristobule, un juif alexandrin du temps de Ptolémée Philometor (170-150 avant J.C.), manifeste le souci d'expliquer les anthropomorphismes du récit biblique de la théophanie : les expressions qui parlent d'une descente de Dieu sur le Sinaï ne doivent pas s'entendre d'un changement de lieu, car Dieu est présent partout et toujours. De même tous les autres phénomènes sont à expliquer selon la même méthode : dans cette immense multitude (Aristobule parle de cent mille personnes, sans compter les enfants), le feu qui brûlait sans rien consumer signifiait la puissance de Dieu; de même le son de la trompette, bien qu'aucun instrument ne fût présent, manifestait que Dieu agissait directement et sans l'intermédiaire d'aucune créature; dès lors, on comprend qu'on puisse parler d'une descente de Dieu au Sinaï, en ce sens que son action s'y manifestait d'une façon nouvelle<sup>57</sup>.

Philon manifeste des préoccupations du même ordre : Dieu a-t-il donc une voix, qu'il ait pu prononcer le Décalogue aux oreilles du peuple rassemblé? Evidemment non. Dieu n'est pas comme un homme qui a besoin d'une bouche, d'une langue, d'artères... Il lui a suffi de créer dans l'air un son invisible, doué d'une âme, cette âme prend dans l'air la forme d'une flamme de feu; puis avec la force d'un souffle (= pneuma) sortant d'une trompette, cette âme produit comme une voix très puissante aux sons articulés, qui se fait entendre aussi bien aux plus éloignés qu'aux plus proches. Bien mieux, ce son créé par Dieu provoque à son tour dans chaque âme un autre son bien plus puissant que celui qui pénètre habituellement par les oreilles<sup>58</sup>. Ailleurs, Philon, complétant sa pensée, affirme que le son de la trompette du Sinaï a été entendu jusqu'aux extrémités de la terre<sup>59</sup>; enfin, s'appuyant sur Ex. 20, 18-20 et Deut. 4, 12, il explique longuement que la voix de Dieu n'était pas entendue du peuple par les oreilles de chair, mais perçue par les yeux de l'âme<sup>60</sup>.

Le développement le plus remarquable de Philon est le portrait

<sup>56</sup> Cf. P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur*, Hamburg-Volksdorf, 1954, p. 137-143.

<sup>57</sup> Le fragment d'Aristobule est conservé par Eusèbe, *Præp. Ev.*, VIII, 10 (P. G. 21, 636-640); voir de préférence l'édition de W. N. STEARNS, *Fragments from Graeco-Jewish Writers*, Chicago, 1908, p. 84-89. Voir aussi les remarques de P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur*, Hamburg-Volksdorf, 1954, p. 102-105.

<sup>58</sup> *De Decalogo*, 32-35; éd. Cohn, IV, p. 275-276.

<sup>59</sup> *De Spec. Leg.*, II, 189; éd. Cohn, V, p. 132.

<sup>60</sup> *De Migratione Abrahami*, 47-52; éd. Cohn, II, p. 277-278.

qu'il dessine de Moïse, à la fois roi, législateur, prêtre et prophète<sup>61</sup>, conducteur très parfait du peuple de Dieu<sup>62</sup>. Mais sa dignité principale est celle de prêtre<sup>63</sup>, et sa principale activité est l'intercession, qui se continue au ciel auprès des patriarches<sup>64</sup>.

Cependant, il est remarquable que Philon ne parle pas du sacrifice du Sinaï; dans la section de la *Vie de Moïse* qui traite précisément de son sacerdoce, l'auteur ne parle que de la révélation qu'il a reçue du plan du sanctuaire et des règles du culte juif : Moïse, sur la montagne, est instruit des secrets divins, pour pouvoir bâtir le temple terrestre et exercer le ministère sacerdotal<sup>65</sup>; il contemple les modèles, les archétypes immatériels du sanctuaire terrestre<sup>66</sup>, mais les détails de ce dernier ne seront que des ombres des réalités incorporées<sup>67</sup>.

On voit ainsi que, chez Philon, les événements du Sinaï apparaissent comme des signes de réalités supérieures, invisibles, intemporelles. De même on perçoit clairement chez lui l'idée d'une universalisation de l'alliance, ainsi qu'on l'a déjà noté plus haut. Ce dernier trait apparaît encore dans l'explication que donne Philon de la liturgie de la fête du Nouvel An, qu'il appelle la Fête des Trompettes<sup>68</sup> : cette fête « rappelle aux juifs l'œuvre merveilleuse du don de la Loi ». « Philon s'inspire évidemment, écrit le P. LYONNET, du récit de l'Exode selon lequel au Sinaï les tonnerres, les éclairs et l'épaisse nuée furent accompagnés d'un puissant son de trompe (Ex. 19, 16), qui de nouveau se fit entendre au moment où allait s'engager le dialogue entre Dieu et Moïse (v. 19) »<sup>69</sup>. Mais, en plus du rappel du passé national juif, Philon voit dans le son de la trompette un sens valable pour tous les hommes : car c'est un signal de rassemblement après la bataille, évoquant ainsi l'œuvre de restauration que Dieu opère chaque année dans sa création<sup>70</sup>.

<sup>61</sup> *De Vita Moysi*, II, 2, 66. 282. — Pour cet aspect de l'enseignement de Philon, voir C. SPICO, *L'Épître aux Hébreux*, I, p. 67 s.; B. BORRE, *La Vie de Moïse par Philon*, dans *Moïse l'homme de l'Alliance*, Tournai-Paris, 1955, p. 58.

<sup>62</sup> *De Vita Moysi*, II, 187; *De Praem. et poen.*, 53-56.

<sup>63</sup> *De ebr.*, 126; *De vita Moysi*, II, 131.

<sup>64</sup> *De virt.*, 79; *De excess.*, 166.

<sup>65</sup> *De vita Moysi*, II, 71.

<sup>66</sup> *Ibid.*, II, 73-74.

<sup>67</sup> *De Somn.*, I, 206.

<sup>68</sup> *De Spec. Leg.*, II, 188-192 (éd. Cohn, V, p. 132).

<sup>69</sup> S. LYONNET, *L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens et la fête juive du Nouvel-An*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 48, 1960, p. 96.

<sup>70</sup> Cf. S. LYONNET, *ibid.*, p. 97.

## LE SINAI ET LA MONTAGNE DE SION

On a vu au chapitre précédent que la Bible elle-même orientait vers une sorte d'identification théologique entre le Sinai et la montagne de Sion, celle-ci, en tant que lieu du culte officiel, étant comme un prolongement de la montagne du sacrifice de l'Alliance. Or cette idée s'est affirmée dans la tradition juive, jusqu'à s'exprimer en des formules étonnantes.

Il faut d'abord considérer le Livre d'Hénoch, un apocryphe paléstinien qui, pour les sections ou chapitres qui nous intéressent, remonte jusqu'au second siècle avant notre ère<sup>71</sup>. Au chapitre 90, nous avons une description du jugement, et la scène est localisée certainement en Palestine, le trône de Dieu étant placé à Jérusalem<sup>72</sup>. Mais, d'autre part, dès le début du livre, nous lisons que ce jugement aura lieu sur le mont Sinai<sup>73</sup>. Il semble bien ainsi, au moins pour le rédacteur définitif, que les deux endroits sont unis dans une seule perspective<sup>74</sup>. On remarquera, en outre, que le premier passage cité annonce que Jérusalem et le temple lui-même seront rénovés, et que, dans la nouvelle maison de Dieu, et dans le peuple demeuré fidèle, décrit ici sous l'image d'un troupeau de brebis, seront admis aussi « toutes les bêtes de la terre et tous les oiseaux du ciel », c'est-à-dire tous les autres peuples<sup>75</sup>. L'idée d'une nouvelle Jérusalem (qui sera donc aussi un nouveau Sinai) est déjà entrevue dans ce passage.

Par une voie assez différente, d'autres écrits juifs anciens en viennent à identifier les deux montagnes. Rabbi José, vers l'an 150, pense en effet que le Sinai n'est pas autre chose qu'une partie du mont Moriyya sur lequel Abraham a offert son fils Isaac (Gen. 22, 2). Or le mont Moriyya, selon 2 Chron. 3, 1, est le lieu même sur lequel Salomon a construit le temple, c'est-à-dire la montagne de Sion. Rabbi José ajoute que, aux temps messianiques, le Sinai reviendra à sa place primitive, c'est-à-dire à Jérusalem<sup>76</sup>.

Les mêmes idées se retrouvent dans le Midrash Tehillim commentant le Ps. 68, 17<sup>77</sup>.

Sous ces spéculations qui, dans leurs détails, peuvent paraître

<sup>71</sup> Cf. J. B. FAEX, art. *Apocryphes de l'A. T.*, dans *Dict. de la Bible, Suppl.*, I, col. 357-371.

<sup>72</sup> Livre d'Hénoch, 90, 20-29 (trad. R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, II, Oxford, 1913, p. 259).

<sup>73</sup> *Ibid.*, I, 4 (p. 188).

<sup>74</sup> Cf. P. VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen, 1903, p. 259.

<sup>75</sup> Livre d'Hénoch, 90, 28-30 (tr. R. H. Charles, p. 259).

<sup>76</sup> STRACK-BILBERBECK, IV, 2, p. 931.

<sup>77</sup> D'après H. J. SCHOERS, *Paulus*, Tübingen, 1959, p. 147, note 1. — Pour cette identification entre le mont Moriyyah et le Sinai, voir aussi B. BEER, *Leben Abrahams nach Auffassung der Jüdischen Sage*, Leipzig, 1859, p. 178, note 633.

assez fantaisistes, apparaît cependant une conviction religieuse qui n'est pas négligeable, celle d'une unité profonde entre l'organisation culturelle qui a trouvé son centre à Jérusalem, et l'alliance scellée au Sinai. Il faut même aller plus loin : par-delà le sacrifice et l'alliance que établit par Moïse, la réflexion religieuse juive a perçu clairement la continuité des faits de l'Exode avec l'élection d'Abraham et les promesses reçues par ce dernier après le sacrifice d'Isaac (Gen. 22, 15-18). Toute cette histoire de salut aboutit à Sion, à une Jérusalem idéalisée à laquelle l'épreuve de la destruction du temple n'enlève rien de sa grandeur, établie qu'elle est dans le dessein mystérieux de Dieu. On entrevoit l'intérêt que de telles conceptions auront pour une compréhension plus profonde des textes et de la révélation du Nouveau Testament.

### Chapitre III

## LE SACRIFICE DU SINAI VU PAR LE N.T.

Le Nouveau Testament, à plusieurs reprises, parle de la théophanie du Sinai et de l'Alliance qui y fut conclue. Il peut être utile, au risque de nous répéter quelque peu, de recueillir les indications éparses, dans la mesure où elles précisent ou complètent ce que nous savons déjà.

### L'ECCLÉSIA DU DÉSERT.

Le premier texte qui mérite notre attention est un court passage du discours d'Etienne devant le Sanhédrin; après avoir rappelé à grands traits les principaux événements de la vie de Moïse, y compris la libération d'Egypte, Etienne ajoute :

« C'est lui (Moïse) qui, lors de l'Ecclésia au désert, était avec l'Ange qui lui parlait sur le mont Sinai, tout en restant avec nos pères; lui qui reçut les paroles de vie pour nous les donner » (Act. 7, 38).

Il faut remarquer d'abord l'expression : *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ*, pour désigner le rassemblement des tribus autour du Sinai. Saint Luc emprunte ici un mot de la traduction grecque des Septante qui, à deux reprises, désigne le jour du don de la Loi par les mots : le jour de l'Ecclésia (Deut. 9, 10 et 18, 16). Cependant on peut déceler un glissement du sens : dans les Septante, comme dans les passages correspondants de la Bible hébraïque, le mot *ἐκκλησία* (= *qahal*) semble désigner directement le rassemblement lui-même, et non pas le peuple rassemblé. Ici, au contraire, c'est ce dernier sens qui semble dominer<sup>1</sup>.

De ce rassemblement qui, on l'a vu, a une telle importance dans la littérature juive extra-canonique, l'Épître aux Hébreux donne en

<sup>1</sup> On peut rapprocher l'expression du Targum sur Deut. 9, 10 : *beyôm kenischtai qehâlâ* : littéralement : au jour du rassemblement de l'Ecclésia (Targum du Ps. Jonathan).

passant une saisissante description : le peuple juif s'est approché « d'une chose touchable, d'un feu qui brûlait, de l'obscurité, de ténèbres, d'un ouragan, du son de la trompette, d'une clameur de paroles, dont ceux qui l'entendaient demandaient que la parole cessât de leur être adressée. Car ils ne supportaient pas ce qui avait été prescrit : même si c'est un animal qui touche la montagne, qu'il soit lapidé. Et si terrible était le spectacle que Moïse dit : Je suis effrayé et tout tremblant » (Héb. 12, 18-20).

Les détails de cette description sont empruntés à la Bible. On remarquera l'insistance sur le caractère sensible, *touchable*, de la montagne du Sinaï, et pourtant sur la *défense de toucher* qui est faite même aux animaux<sup>2</sup>. Le peuple devait donc avoir l'impression de se trouver en face d'un danger, d'une réalité à la fois accessible mais redoutable, effrayante; et l'auteur souligne cette terreur sacrée qui atteint jusqu'à Moïse lui-même.

A vrai dire, ce dernier détail n'est pas dans l'Ancien Testament. S'il est dit de Moïse qu'il est plein de crainte, ce n'est pas à l'occasion de la théophanie de l'Alliance; mais c'est après la prévarication du peuple et l'adoration du veau d'or (Deut. 9, 19, et l'on comprend alors qu'il ait craint de s'approcher de Dieu. En tout cas la défense de toucher la montagne ne le concernait pas, et c'est l'ensemble du spectacle (*κόσμησις*) qui provoquait cet effroi. Toute manifestation divine dans l'Ancien Testament produisait d'ailleurs cette impression de terreur sacrée. De Moïse lui-même l'Exode déclare que, devant le buisson ardent, « il se voilait la face dans la crainte que son regard ne se fixât sur Dieu » (Ex. 3, 6), et saint Etienne, au sujet du même épisode, déclarait que Moïse était tout tremblant (Act. 7, 32).

On doit sans doute voir aussi une allusion à la théophanie du Sinaï dans la phrase de saint Jean : « Dieu, personne ne l'a jamais vu » (Jo. 1, 17). Le contexte, en effet, établit une opposition entre Moïse qui a donné la loi, et Jésus par qui est venue la vérité (Jo. 1, 17). Il semble donc que Jean, conformément à la tradition juive, dont les Targoums sont témoins, n'admettait pas que Moïse ait eu une vision de Dieu lui-même, mais uniquement de sa gloire, de sa *Shekinah*; c'est d'ailleurs aussi ce qu'il nous dit d'Israël (Jo. 12, 40), lequel n'a vu que la *gloire*, la *δῶρα*, de Dieu, bien que le texte d'Isaïe 6, 5, ait parlé de voir Dieu lui-même<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Selon l'Exode, 19, 12-13, un animal qui aurait touché la montagne doit être mis à mort sans qu'on porte la main sur lui; il doit être lapidé ou percé de flèches. A ce sujet le P. Spicq parle d'une conception de la sainteté, et renvoie à 2 Sam. 6, 6-7; Lévit. 6, 25-30 (C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, Paris, 1953, p. 404).

<sup>3</sup> Cf. F. M. BRAUN, *L'Évangile de saint Jean et les grandes traditions d'Israël*, dans *Rev. Thomiste*, 1960, p. 167-169.

## LA PAROLE DE DIEU

En fait, le texte de l'Épître aux Hébreux suggère que la frayeur du peuple rassemblé était provoquée par la voix de Dieu : les Hébreux refusent (*παρρησιάζονται* : Hébr. 12, 19) d'en entendre davantage; cette idée d'un refus d'entendre la révélation divine n'est pas entièrement nouvelle; l'Exode rapportait en effet :

« Devant ces tonnerres, ces lueurs, ce son de trompe et la montagne fumante, tout le peuple trembla de peur et se tint à distance. Et ils dirent à Moïse : Parle-nous, toi, et nous pourrions entendre; mais que Dieu ne nous parle pas, car, alors, c'est la mort » (Ex. 20, 18-19).

Mais, loin d'avoir été interprétée comme une faute, cette démarche du peuple était présentée par le Deutéronome comme une marque de respect que Dieu approuve (Deut. 5, 25-27). Il semble que l'auteur de l'Épître aux Hébreux aille plus loin et considère l'attitude du peuple comme un véritable rejet de la parole entendue, comme une décision de ne pas se soumettre à ses exigences : un peu plus bas en effet, nous lisons :

« Voyez à ne pas refuser celui qui parle : ceux-là, en effet, n'échappèrent pas (au châtement) pour avoir refusé celui qui sur terre proclamait des oracles » (Hébr. 12, 25).

Il semble donc que notre auteur, à travers un passage particulier du récit biblique, ait voulu condamner une attitude générale d'infidélité à la parole de Dieu, infidélité que les prophètes avaient si souvent dénoncée dans le peuple à la nuque raide et aux oreilles incirconcises; la peur d'entendre directement Dieu est le signe d'une attitude intérieure de refus. Et pourtant ce n'était que *sur terre* que Dieu parlait, descendu sur le mont Sinaï ! Bien plus, un peu plus haut, on nous dit que la parole divine était transmise par des anges (Hébr. 2, 2); cette conception n'est pas nouvelle et nous avons vu qu'elle était présente dans la littérature juive extracanonique<sup>4</sup>; on la retrouve chez saint Paul (Gal. 3, 19) et dans le discours d'Étienne; ce dernier passage est d'autant plus intéressant qu'on y trouve aussi la mention de l'indocilité du peuple :

« C'est lui (Moïse) qui fut... avec l'ange qui lui parlait sur le mont Sinaï... qui reçut des paroles de vie... à qui nos pères ne voulurent pas être dociles, mais ils (le) repoussèrent et ils retournèrent dans leurs cœurs vers l'Égypte » (Act. 7, 38-39).

Le rappel qui suit (vers. 40) de la fabrication du veau d'or montre bien quelle forme prend l'indocilité des auditeurs; mais, au-delà de

<sup>4</sup> On se rappellera ce que nous avons dit au chapitre II. — Les principaux documents ont été rassemblés dans C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, Paris, 1953, p. 54-55. Voir aussi J. B. FAÏEY, *L'Angéologie juive au temps de Jésus-Christ*, dans *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 1911, p. 85.

ce fait particulier, le reproche s'adresse à tout le peuple juif : « Vous avez reçu la Loi d'après des préceptes d'anges et vous ne l'avez pas observée » (Act. 7, 53). Le fait que la parole était transmise par des anges n'empêchait certes pas qu'elle n'ait une valeur divine, obligatoire : « La parole prononcée par des anges a été valide (*βεβαιος*), et toute transgression et désobéissance a reçu une juste rétribution » (Hébr. 2, 2). En d'autres termes, le message transmis à Moïse par l'intermédiaire des anges avait la valeur d'une vraie loi<sup>5</sup>, avec caractère obligatoire pour tous ceux qui entraient dans l'Alliance. Que l'ancienne alliance ait été valide (*βεβαια*) l'Épître aux Hébreux en voit d'ailleurs le signe dans le sacrifice qui l'inaugura.

### LE SACRIFICE DU SINAÏ

Mais pour comprendre pleinement la pensée de l'auteur il faut se rappeler que le mot *δικαιοσύνη* qui, dans les LXX, signifie l'Alliance, a aussi, et même surtout (du moins dans la littérature extra-biblique) le sens de *testament*. C'est de ce dernier sens que va partir l'auteur : « Un testament, en effet, n'est valide que moyennant une mort, car il n'a jamais valeur tant que vit le testateur. Aussi le premier testament lui-même n'a pas été inauguré sans du sang » (Hébr. 9, 17-18).

On voit tout de suite la difficulté de ce raisonnement : lorsque c'est un homme qui fait un testament, c'est sa propre mort qui est condition de validité de ses dispositions; mais, dans le cas présent, celui qui donne le testament est Dieu lui-même qui ne peut pas mourir. Comment dès lors maintenir le principe qui met comme condition à la validité d'un testament la mort préalable du testateur ? A vrai dire l'auteur de l'Épître aux Hébreux, en cet endroit, ne s'arrête pas à cette difficulté; mais l'ensemble de l'écrit ne permet pas de douter de sa pensée : la mort des victimes, au Sinaï, n'avait de valeur que comme préfigure, « ombre des biens à venir », c'est-à-dire comme figure prophétique du sacrifice futur du Messie; c'est ainsi que toute la tradition chrétienne le comprendra, et nous y reviendrons plus tard. Mais, dès maintenant, cette constatation nous permet d'écarter une interprétation erronée : le sang de l'Alliance du Sinaï ne représente aucunement la mort des hommes qui reçoivent l'Alliance-Testament; ce n'est pas le légataire d'un testament qui doit mourir, mais au contraire c'est le testateur; l'effusion du sang au Sinaï, dans la perspective de l'Épître aux Hébreux, ne peut donc que signifier le don que le Christ fait de sa vie, pour donner aux hommes la vie divine<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Sur le sens de *βεβαιος* dans ce passage, voir le P. Spicq, *loc. cit.*, II, p. 26.

<sup>6</sup> On ne peut donc suivre ici l'interprétation de nombreux commentateurs, que le P. Spicq exprime en ces termes : « Le sang étant le siège de la

Le récit qui suit est en grande partie inspiré de l'Exode (Hébr. 9, 19 s.; Ex. 24, 4-8), non sans quelques modifications importantes :

« Chaque prescription selon la teneur de la loi ayant été proclamée à tout le peuple par Moïse, celui-ci prit le sang des jeunes taureaux et des boucs, avec de l'eau, de la laine écarlate et de l'hysope, et il aspergea le Livre lui-même et tout le peuple en disant : Ceci (est) le sang de l'Alliance que Dieu a ordonnée pour vous; puis il aspergea aussi de sang de la même manière la tente et tous les objets du culte. Et c'est par le sang que, selon la Loi, presque toutes choses sont purifiées, et sans effusion de sang il n'y a pas de rémission » (Hébr. 9, 19-22).

Les points sur lesquels l'auteur s'écarte du récit de l'Exode sont assez nombreux. Il n'est pas question de l'aspersion de sang sur l'autel, ni de l'acceptation du peuple; en revanche, il est question d'une aspersion de sang sur le Livre de la Loi<sup>7</sup>. L'Exode ne mentionnait comme victimes que des taureaux; l'Épître aux Hébreux ajoute les boucs : il était en effet usuel dans les sacrifices du Temple d'unir ces animaux. De plus, au rite de l'aspersion du sang, notre auteur ajoute la mention de l'eau, de l'hysope et de la laine écarlate, qui apparaissent aussi dans le rite de la vache rousse (Num. 19, 4 s.), et dans celui de la purification des lépreux (Lév. 14, 4-7). On a l'impression que l'auteur a voulu souligner que le sacrifice du Sinaï, en même temps qu'un rite d'alliance — ou parce que c'est un rite d'alliance — est aussi un rite de purification, comme les sacrifices dont nous venons de parler. Peut-on penser que ce soit pure invention de sa part ? Il semble difficile de l'admettre, étant donné que ses correspondants sont eux aussi très au courant de la législation et de la tradition d'Israël. S'agirait-il donc d'un cérémonial de renouvellement de l'Alliance alors en usage ? On ne peut exclure cette hypothèse. En tout cas, il faut retenir que l'on en était venu à rattacher au sacrifice inaugurant l'Alliance tous les autres rites, notamment les rites de purification, en explicitant ainsi le sens traditionnel du récit très sobre de l'Exode; en plus des textes que nous avons cités au chapitre précédent, on constatera la même tendance dans la Mekhila sur l'Exode, qui voit dans le sacrifice du Sinaï à la fois un holocauste et un sacrifice pacifique<sup>8</sup>. Ici, l'auteur, qui veut mettre en lumière le pouvoir purificateur du sang du Christ, a pensé naturellement aux rites de

vie, lorsque l'homme a offensé Dieu et mérité la mort, ne pouvant se défaire lui-même pour expier son péché, il immole des animaux à sa place.

<sup>7</sup> Le livre remplace l'autel et représente donc Dieu : le symbolisme est le même : « Le sang lie les deux parties contractantes : la nation qui promet fidélité, et Dieu représenté par ce recueil de ses commandements, symbole moins matériel et plus en situation que l'autel » (J. BONSIRVEN, *L'Épître aux Hébreux*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1943, p. 405).

<sup>8</sup> *Mekhila sur l'Exode* XIX, 10 (éd. H. S. Horowitz, 2<sup>e</sup> éd., Jérusalem, 1960, p. 211; trad. J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1955, p. 29, n. 128).

## IMPERFECTIONS DE L'ALLIANCE DU SINAÏ

C'est aussi ce sens de *testament*, ou mieux de *disposition* divine, que le mot *διαθήκη* comporte habituellement chez saint Paul<sup>10</sup>. Mais lorsqu'il s'agit de la *diathèkè* du Sinaï, celle-ci apparaît sous un jour nettement péjoratif. Expliquons-nous.

Ce n'est pas que Paul ignore le privilège que constituait pour le peuple juif son élection et les dispositions divines en sa faveur : l'Épître aux Romains affirme bien hautement qu'il s'agit d'un privilège (Rom. 9, 4), dont les païens étaient exclus (Eph. 2, 12). Mais la *diathèkè* donnée au Sinaï est considérée comme inférieure à celle donnée à Abraham : ceci ressort d'un célèbre passage de l'Épître aux Galates :

« Frères, partons du plan humain : une *diathèkè* en bonne et due forme, qui n'est pourtant que de l'homme, ne s'annule pas ni ne recoit pas de codicilles : or c'est à Abraham que les promesses furent faites, et à sa descendance... c'est-à-dire le Christ. Or voici ma pensée : un testament déjà établi par Dieu en bonne et due forme, la Loi venue après quatre cent trente ans ne va pas l'infirmer, et ainsi rendre vaine la promesse. Car si on hérite en vertu de la Loi, ce n'est plus en vertu de la promesse : or, c'est par une promesse que Dieu accorda sa faveur à Abraham » (Gal. 3, 15-18).

Ce qui ressort avant tout de l'argumentation de saint Paul, c'est que la promesse faite à Abraham demeure indéfectiblement valide, et cette promesse était universelle, concernant toute la descendance d'Abraham ; or cette descendance n'est pas le peuple juif seulement, mais tous ceux qui, par la foi sont les vrais fils d'Abraham, et entrent dans le dessein divin de salut qui se résume dans le Christ : « Toutes les nations seront bénies en toi », avait dit Yahvé à Abraham (Gen. 12, 3; Gal. 3, 8). L'Épître aux Romains affirmera sans ambages que le vrai fils d'Abraham c'est celui qui a la même foi qu'Abraham : c'est par la foi qu'on entre en possession de l'héritage promis :

« L'héritage vient donc par la foi, afin que ce soit par grâce, et qu'ainsi la Promesse demeure ferme pour toute la postérité, non seulement pour celle qui se réclame de la Loi, mais encore pour celle qui se réclame de la foi d'Abraham » (Rom. 4, 16).

Avec l'universalité, la *diathèkè* donnée à Abraham a encore une autre supériorité sur celle du Sinaï, du moins telle qu'elle était comprise des adversaires judaïsants de Paul : ceux-ci faisaient consister l'essentiel de l'Alliance dans le don d'une Loi extérieure, et dans l'observation matérielle de cette Loi ; ils mettaient en elle leur confiance (Rom. 2, 17), fondaient ainsi leur espoir du salut sur leurs

<sup>10</sup> Cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, Paris, 1942, p. 16 s.; P. DÉMANN, *Moïse et la Loi dans la pensée de S. Paul*, dans : *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Desclée, 1955, p. 215-217.

purification dont il était le témoin, comme il avait d'ailleurs à la page précédente rapproché du sacrifice chrétien le rite du jour de l'Expiation et celui de la vache rousse.

L'Exode ne parle évidemment pas non plus de l'aspersion du sang sur la tente et les objets de culte, qui n'existaient pas encore ; d'ailleurs les récits de consécration du sanctuaire dans la Bible ne comportent aucune aspersion avec le sang ; ici encore cependant, une tradition, dont l'historien Josèphe est le témoin, ajoutait aux onctions d'huile une aspersion avec le sang des taureaux et des bœufiers<sup>9</sup>. De plus on se rappellera que les rites du jour de l'Expiation, intimement unis par l'Épître aux Hébreux aux rites de l'Alliance, comprenaient outre une purification du propitiatoire, une aspersion de la tente et de l'autel (Lév. 16, 16-19).

Ainsi l'auteur transpose dans le passé les rites dont il est le témoin ; mais ce n'est pas sans une signification théologique profonde : par le sang de l'Alliance Dieu avait purifié son peuple. Il ne s'agit pas d'une simple fiction juridique, mais d'une action miséricordieuse de Dieu transformant l'homme, et le rendant capable d'une communauté de vie avec lui, dans une institution culturelle permanente. Non pas que le sang des animaux ait eu, par lui-même, cette efficacité, mais il était, entre les mains de Moïse, le signe de la volonté divine, de son intention de pardonner, de sanctifier et d'unir à sa propre sainteté.

Enfin, et nous allons revenir sur ce point, la transposition au Sinaï des rites du Temple présuppose, comme dans la tradition juive, une certaine identification entre l'Horeb et la montagne de Sion : c'est toute l'institution du culte de Jérusalem que l'auteur de l'Épître aux Hébreux contemple sur le Sinaï.

Un dernier détail mérite notre attention : notre auteur, rapportant les paroles de Moïse, leur fait subir une légère modification : Ceci (*τοῦτο*) est le sang de l'alliance que Dieu a prescrite (*ἐπέταλάτω*), au lieu de : Voici (*ἰδοὺ*) le sang de l'alliance que Dieu a conclue avec vous. La substitution de *τοῦτο* à *ἰδοὺ*, ne peut guère s'expliquer que par le souvenir des paroles prononcées par Jésus à la Cène et rapportées de cette manière par les Évangiles et par saint Paul (Marc, 14, 24; Mat. 26, 28; I Cor. 11, 25). Une fois de plus on peut constater que les événements de l'histoire d'Israël, pour notre auteur, ne s'éclaircissent qu'à la lumière des mystères de Jésus. Quant à la seconde modification, elle met l'accent sur le caractère impératif de l'Alliance : c'est Dieu qui l'impose. Ceci est encore une des idées les plus constantes de notre Épître, qui insiste sur la foi obéissante et la docilité à la parole de Dieu ; et ceci est aussi dans la ligne du sens du mot *διαθήκη* dont on parlait plus haut, comme décision unilatérale, comme *testament*, comportant cependant des obligations précises.

<sup>9</sup> JOSÈPHE, *Antiq.*, III, 8, 6, 206.

mais pour les méchants et les esprits forts, pour les impies et les pécheurs », écrit encore saint Paul (I Tim. 1, 9). Tel est aussi le grand reproche que l'Épître aux Hébreux fait à l'alliance du Sinaï : les Juifs qui l'ont reçue n'ont pas accueilli la loi dans des cœurs transformés et libérés du péché, mais ils ne l'ont reçue que sur des tables de pierre (Hébr. 8, 7-12), et donc le sacrifice qui a inauguré l'alliance n'a pas effacé les péchés (Hébr. 9-10, 8).

On comprend dès lors pourquoi le Nouveau Testament, et ensuite les Pères, ont souligné l'atmosphère de crainte, de terreur sacrée qui entourait la manifestation divine du Sinaï<sup>14</sup> ; à un peuple de pécheurs qui ne se laissait pas conduire par l'amour, seule la crainte pouvait imposer le respect de l'Alliance et de la Loi<sup>15</sup>. Ainsi l'ancienne Alliance et la Loi du Sinaï n'avaient qu'un rôle provisoire de préparation, de pédagogie (Gal. 3, 24-25), par rapport à l'alliance que devait instaurer le Messie<sup>16</sup>.

Ce caractère provisoire de l'ancienne économie est exprimé par saint Paul dans la curieuse page où, partant du récit de l'Exode (34, 29-35), il explique le sens du voile que Moïse portait sur le visage. D'après le récit de l'Exode ce voile servait à cacher habituellement la gloire qui rayonnait du visage de Moïse après qu'il s'était entretenu avec Dieu. Paul introduit une autre explication : selon lui, la gloire qui rayonnait du visage de Moïse était passagère, et donc elle signifiait le caractère passager, transitoire, de l'économie dont Moïse était le médiateur ; c'est précisément pour cacher la disparition du phénomène que Moïse se voilait le visage. Ainsi le caractère transitoire et figuratif de l'économie dans laquelle ils vivaient est dénoté par le fait que Moïse, et n'a été révélée que par la venue du Christ ; pour ceux qui croient en ce dernier, le voile qui empêchait cette révélation a été enlevé, tandis que pour ceux qui ne croient pas le voile demeure, empêchant de comprendre le vrai sens de l'ancienne économie et de l'ancienne Alliance<sup>17</sup> :

« Moïse... se mettait un voile sur le visage pour empêcher les enfants d'Israël de voir la fin de ce qui est passager... Mais leur pensée s'est obscurcie. Jusqu'à ce jour, en effet, lorsqu'on lit l'Ancien Testament, ce même voile demeure. Il n'est point levé... Oui, jusqu'à ce jour, lors de la lecture de Moïse, un voile est posé sur leur cœur » (2 Cor. 3, 13-15).

<sup>14</sup> Voir, par exemple : S. JUSTIN, *Dial. avec Tryphon*, chap. 67 ; S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.* IV, 20, 10.

<sup>15</sup> On aurait tort d'en conclure que pour tous les Juifs il en était ainsi et que tous vivaient dans une atmosphère de crainte et d'esclavage ; voir les remarques précieuses de P. DÉMANN, dans : *Moïse et la Loi dans la pensée de S. Paul* (*Moïse, l'homme de l'Alliance*, Desclee, 1955), p. 227 s.

<sup>16</sup> Voir les belles pages de S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.* IV, 4, 1.

<sup>17</sup> Une abondante tradition patristique a utilisé le texte de S. Paul. On lira en particulier une remarquable *Homélie sur le voile de Moïse* du poète syrien Jacques de Saroug (6<sup>e</sup> s.), dans la traduction française de Dom O. Rousseau, *La Vie Spirituelle*, août-sept. 1954, p. 142-156.

propres observations et non point sur la seule infinie générosité de Dieu reconnue et acceptée dans la foi. Ce ne sont pas les œuvres extérieures, fussent-elles commandées par Dieu, qui justifient par elles-mêmes :

« Si Abraham a été justifié pour ses œuvres, il a sujet de se glorifier. Pas devant Dieu en tout cas. Que dit, en effet, l'Écriture ? Abraham crut en Dieu et ce lui fut compté comme justice. A qui fait une tâche, le salaire n'est pas compté comme une grâce ; c'est un dû. Mais, lorsque, sans faire aucune tâche, on croit simplement en celui qui justifie l'impie, c'est la foi qui vous est alors comptée comme justice » (Rom. 4, 2-5).

La Loi du Sinaï, écrite sur des tables de pierre, demeurant tout extérieure à l'homme, ne pouvait pas le sauver ; elle ne transformait pas intérieurement, n'enlevait pas le péché, mais ne pouvait que le manifester, le faire connaître (Rom. 7, 4-13)<sup>11</sup> ; s'y attacher pour elle-même, mettre sa confiance en elle, c'est se mettre dans l'impossibilité de se sauver (cf. Rom. 6, 14), puisque c'est mettre sa force dans une réalité créée, au lieu de répondre directement au don de l'amour incréé par un don spontané de foi et d'amour<sup>12</sup> ; faire consister l'essentiel des rapports avec Dieu dans l'accord avec une loi extérieure, c'est se comporter envers lui comme un esclave qui obéit à ce qui lui est imposé, et non comme un fils qui suit spontanément le mouvement intérieur de son amour envers son père. Le mont Sinaï où fut donnée la Loi symbolise précisément pour saint Paul cet esprit d'esclavage : en effet, raisonne-t-il, le Sinaï est une montagne d'Arabie ; or l'Arabie est le pays des peuples qui descendent d'Ismaël, le premier fils d'Abraham, né d'une esclave et non d'une femme libre :

« Dites-moi, vous qui voulez vous soumettre à la Loi, n'entendez-vous pas la Loi ? Il est écrit, en effet, qu'Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la femme libre ; mais celui de la servante est né selon la chair, celui de la femme libre en vertu de la promesse. Il y a là une allégorie : ces femmes représentent deux alliances : c'est Agar (car le Sinaï est en Arabie) et elle correspond à la Jérusalem actuelle, qui de fait est esclave avec ses enfants » (Gal. 4, 21-25).

On n'est vraiment libre que lorsque l'on est conduit par l'amour, et quiconque se laisse guider par l'amour n'a pas besoin de loi extérieure : Abraham et les patriarches n'en avaient pas besoin, « parce qu'ils avaient la force du Décalogue inscrite dans leurs cœurs et dans leurs âmes, c'est-à-dire qu'ils aimaient le Dieu qui les avait créés, et évitaient toute injustice envers le prochain »<sup>13</sup>. Si la Loi du Sinaï a été nécessaire, c'est donc que le peuple auquel elle s'adressait était un peuple de pécheurs : « La loi n'a pas été instituée pour le juste,

<sup>11</sup> Cf. S. LYONNET, *Liberté du chrétien et loi de l'Esprit selon saint Paul*, dans *Christus*, 4, 1954, p. 13 s. ; voir déjà S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.* III, 18, 7.

<sup>12</sup> Cf. J. LÉCUYER, *Abraham notre Père*, Paris, 1955, p. 66 s.

<sup>13</sup> S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.* IV, 16, 3.

étant opposé à un autre sanctuaire, à une autre institution, qui ne sont plus de ce monde, à la Jérusalem céleste. De cette Jérusalem future et définitive, l'Apocalypse fera une merveilleuse description toute tissée d'expressions et d'images empruntées à Isaïe et à Ezéchiel (Apoc. 21 et 22), après avoir décrit le renouvellement eschatologique des phénomènes de la théophanie du Sinai : éclairs, voix, tonnerres, fumée (Ap. 4, 5; 8, 5; 9, 2; 11, 19). C'est désormais de cette Jérusalem nouvelle, opposée au mont Sinai, que nous allons avoir à parler.

d'Egypte : « La nation dont ils auront été les esclaves, je la jugerai, moi, dit Dieu. Après quoi ils s'en iront et me rendront un culte en ce lieu même » (Act. 7, 7); en ce lieu même, c'est-à-dire à Jérusalem.

### LE SINAI ET JÉRUSALEM

La page de l'Épître aux Galates que nous lisons plus haut (Gal. 4, 21 s.) suppose, dans la pensée de Paul une certaine identification entre le Sinai et Jérusalem. On a vu que tel était déjà l'enseignement de l'Ancien Testament et de la tradition juive. Mais, alors que pour cette dernière cette identification était un titre de gloire pour la montagne de Sion, Saint Paul, hardiment, y voit un signe d'infériorité de ce qu'il nomme la « Jérusalem actuelle » (Gal. 4, 25). Celle-ci, parce qu'elle correspond au Sinai, qui est une montagne d'Arabie, c'est-à-dire du pays des descendants d'Ismaël, le fils de l'esclave, « est esclave avec ses enfants »; la Loi qu'elle a reçue et qu'elle suit, n'étant qu'un ensemble tout extérieur de préceptes et de défenses, ne justifie pas celui qui s'y soumet, ne le fait pas agir en fils de Dieu, mais le conduit comme un maître conduit un esclave. Ce n'est donc pas à la Jérusalem de la terre que s'adressent les promesses faites aux patriarches, ni les prédictions du second-Isaïe (Is 54, 1); mais ces promesses s'adressent à une Jérusalem spiritualisée, à la « Jérusalem d'en-haut » dont tous les chrétiens, juifs ou non-juifs, sont les enfants (Gal. 4, 26).

Cette opposition entre une Jérusalem de la terre, identifiée avec le Sinai, et une Jérusalem d'en-haut, se retrouve dans l'Épître aux Hébreux opposant les Israélites qui s'approchent du Sinai aux chrétiens qui s'approchent de la Jérusalem céleste (Hébr. 12, 18-22); nous aurons bientôt à revenir sur ce texte. L'opposition entre les deux villes est d'ailleurs sous-jacente à maints passages de notre Épître, qui suppose constamment l'unité entre le Sinai et l'ensemble des institutions du Temple; Moïse (Hébr. 3), Josué (Hébr. 4, 8) n'ont pas conduit le peuple au vrai repos, à la vraie terre promise; le sacerdoce lévitique, intimement lié à la Loi du Sinai (Hébr. 7, 11-12), n'ayant que des prescriptions charnelles, faibles et inutiles (7, 16-18), dans une alliance imparfaite (7, 22 s.), ne pouvait pas durer ni donner le salut définitif; la Tente construite au désert, et continuée par le Temple de Jérusalem, n'était qu'une copie des réalités célestes que Moïse avait contemplées sur la montagne (8, 5); les prophéties de l'Alliance nouvelle ne concernent pas l'alliance du Sinai (8, 6 s.); toutes les institutions culturelles qui se rattachaient à cette dernière, ne valaient que pour ce monde (9, 1), copies qu'elles étaient des réalités célestes (9, 23), dans un sanctuaire qui n'est qu'une image de l'authentique (9, 24). Toute cette argumentation suppose évidemment un blocage de toute l'institution établie au Sinai, comprenant dans une seule perspective le sacrifice offert par Moïse (9, 18 s.), le don de la Loi, et tout le culte du sanctuaire de Jérusalem<sup>18</sup>, le tout

<sup>18</sup> Cette identification est indiquée d'un mot dans le discours de S. Etienne : Dieu fait d'avance à Abraham cette promesse concernant la libération