

L'INSTITUTION DE LA GUERRE SAINTE AU DESERT A LA LUMIERE DE L'ALLIANCE MOSAIQUE *

SUMMARIUM. - G. von Rad, magistraliter inquirens in Bellum Sacrum, statuit specialem relationem huius institutionis cum sic dicta amphictyonia israelitica. Scopus praesentis inquisitionis est probare Bellum Sacrum iam extitisse, tamquam ideologiam et tamquam institutionem, in tempore mosaico, i. e. ante ingressum in Terram Canaan. Medium argumentationis est praesertim relatio Belli Sacri ad Foedus Sinaiticum, hoc ultimo sub luce pactorum internationalium hetteorum secundi millennii considerato.

Depuis le travail de M. NOTH sur la Fédération des Douze Tribus d'Israel, l'exégèse biblique reconnaît de plus en plus l'importance de l'époque amphictyonique pour l'histoire des anciennes in-

* Liste des sigles et des abréviations utilisés dans cette étude:

AFO: *Archiv für Orientforschung*;

W. F. ALBRIGHT, FSAC: id., *From the Stone Age to Christianity*, 2^e éd., New-York, 1957;

A. ALT, *Die Ursprünge*: id., *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934 = *Kleine Schriften I*, München, 1953, pp. 278-332;

ANET: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, éd. par J. B. PRITCHARD, 2^e éd., Princeton, 1955;

ATD: *Das Alte Testament Deutsch*, éd. par A. WEISER, Göttingen;

BA: *The Biblical Archaeologist*;

BANE: *The Bible and the Ancient Near East. Essay in honour of William Foxwell Albright*, New-York, 1961;

BASOR: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*;

BIFAO: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* (Le Caire);

BJRL: *Bulletin of the John Ryland's Library* (Manchester);

BMB: *Bulletin du Musée de Beyrouth*;

BWANT: *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* (Leipzig, Stuttgart);

CBQ: *The Catholic Biblical Quarterly*;

EvTh: *Evangelische Theologie*;

HUCA: *The Hebrew Union College Annual* (Cincinnati);

JAOS: *Journal of the American Oriental Society*;

JBL: *Journal of Biblical Literature*;

JCS: *Journal of Cuneiform Studies*;

JNES: *Journal of Near Eastern Studies*;

JSS: *Journal of Semitic Studies*;

M. NOTH, *Pentateuch*: id., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948;

G. von RAD, *Hexateuch*: id., *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938 = *Gesammelte Studien*, München, 1958, pp. 9-86;

G. von RAD, *Krieg*: id., *Der Heilige Krieg im alten Israel*, 3^e éd., Göttingen, 1958;

G. von RAD, *Theologie, I, II*: id., *Theologie des Alten Testaments*, München, I: 3^e éd., 1961; II: 1960.

stitutions d'Israël.¹ Parmi celles-ci, l'on indique volontiers l'institution de l'Alliance et l'institution de la Guerre Sainte.

D'après Jos. 24, les tribus hébraïques ont conclu à Sichem un pacte qui les liait entre elles et à Yahvé. Dans cet événement l'on voit communément l'inauguration du Système ou Fédération des Douze Tribus et la naissance d'Israël comme nation.² Ce chapitre est aussi un des témoins les plus dignes de foi de cette tradition liturgique, juridique et littéraire, qui forme la base de ce qu'on appelle l'institution de l'Alliance.³

D'autre part, G. von RAD a montré la présence vitale d'une autre institution culturelle dans les milieux amphictyoniques, à savoir, la Guerre Sainte.⁴ L'on ne peut mettre en doute les attaches toutes spéciales qui lient l'institution de la Guerre Sainte à l'Israël de la Fédération. Tout comme la liturgie de l'Alliance, le rite de la Guerre Sainte est une partie intégrante des structures de l'amphictyonie israélite. C'est aussi à cette époque, sans doute, que la tradition de la Guerre Sainte reçut cette consistance idéologique et rituelle qui lui permettra de se développer et de recevoir, soit chez les prophètes, soit dans les livres historiques, soit enfin dans la piété collective ou individuelle, maintes applications dans le domaine très général des relations de l'homme avec Dieu.⁵

RB: *Revue Biblique*;

RHA: *Revue Hittite et Asianique*;

R. de VAUX, *Institutions*, I, II: id., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, I: 1958; II: 1960;

VD: *Verbum Domini*;

VT: *Vetus Testamentum*;

VTS: *Vetus Testamentum, Supplements* (Leiden);

ZA: *Zeitschrift für Assyriologie*;

ZAW: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*.

¹ M. NOTH, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, BWANT IV, 1, Stuttgart, 1930.

² M. NOTH, *op. cit.*, pp. 65 ss.; id., *Das Buch Josua*, 1953, p. 139: « Historisch handelt es sich hier (...) um die feierliche Begründung des sakralen Zwölfstämmeverbandes »; G. von RAD, *Theologie I*, p. 26, s'exprime de la même manière: « Die Erzählung bewahrt (...) eine sehr alte Erinnerung (...) an ein Ereignis von weittragender kultgeschichtlicher Bedeutung, nämlich an die Begründung der altisraelitischen Amphictyonie ». Voir aussi R. de VAUX, *Institutions I*, p. 143 s.

³ A propos de la liturgie de l'Alliance dans les sanctuaires amphictyoniques, voir p. 11-12, n. 27, ainsi que E. NIELSEN, *Schechem. A Traditio-Historical Investigation*, Copenhagen, 1955; W. HARRELSON, B. W. ANDERSON, G. E. WRIGHT, *Schechem, « Navel of the Land »*, dans *BA*, XX, 1957, pp. 2-32.

⁴ G. von RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, 3^e éd., Göttingen, 1958.

⁵ G. von RAD, *op. cit.*, à partir de p. 33; id., *Studies in Deuteronomy*, 2^e éd., London, 1956, pp. 45-59; id., *The Origin of the concept of the Day of Yahweh*, dans *JSS*, 2 (1959), pp. 97-108; id., *Theologie II*, pp. 133-137; R. de VAUX, *Institutions II*, pp. 80-86. La persistance tenace de l'idéologie de la Guerre Sainte dans les milieux religieux d'Israël est attestée d'une manière éclatante par les découvertes de Qumran. La Règle de la Guerre, en effet,

Si G. von RAD a dûment mis en relief les attaches de la Guerre Sainte avec l'amphictyonie, il l'a fait, cependant, aux dépens de la période précédente, celle du désert. La conviction de l'Auteur est que l'institution de la Guerre Sainte ne se présente comme une réalité historique qu'à partir de l'installation des Hébreux en Canaan. De l'existence d'une telle institution antérieure à l'amphictyonie, nous ne savons rien de précis; bien plus, la critique historique impose, à cet égard, la plus grande des réserves. Quelle confiance, en effet, peuvent bien nous inspirer les traditions historiques du désert et de la conquête, traditions qui, dans leur état actuel, reflètent l'influence prépondérante d'un milieu religieux bien postérieur?⁶

Le présent travail a pour but, précisément, d'examiner le bien-fondé d'une telle prise de position. *Pouvons-nous faire remonter l'origine de l'institution de la Guerre Sainte au temps même du désert? ou devons-nous voir dans cette institution une création de l'époque amphictyonique?*

Nous essaierons de donner une réponse à cette question en suivant une voie négligée, justement, par G. von RAD: nous tâcherons de déterminer les origines historiques de l'institution de la Guerre Sainte biblique *en nous basant sur les relations de celle-ci avec l'institution de l'Alliance*. Ces relations concernent-elles seulement la phase évolutive, ou s'étendent-elles aux origines mêmes de ces deux institutions?

L'étude des origines historiques de la Guerre Sainte biblique à la lumière de l'Alliance promet d'être d'autant plus fructueuse que notre connaissance des origines de cette dernière institution s'est grandement approfondie, ces dernières années, grâce à l'introduction dans l'exégèse biblique des traités de vassalité hittites du deuxième millénaire. Cette nouvelle voie comparative a porté des fruits inappréciables; entre autres, elle nous a permis de faire remonter les origines de l'institution biblique de l'Alliance au temps même du désert, et de les rattacher à la figure même de Moïse.⁷ C'est dire l'intérêt que peut constituer pour notre travail

n'est autre que la description d'une guerre sainte future, élargie aux dimensions de l'univers. Voir, en particulier, J. van der PLOEG, *Le Rouleau de la Guerre*, traduit et annoté avec une introduction, dans *Studies on the Texts of the Desert of Judah II*, Leiden, 1959, surtout pp. 25-27; id., *La Guerre Sainte dans la « Règle de la Guerre » de Qumran*, dans *Mélanges Bibliques André Robert*, Paris, 1957, pp. 326-333.

⁶ G. von RAD, *Krieg*, pp. 14-18; id., *Theologie I*, pp. 13-24. L'Auteur partage ce scepticisme à l'égard des traditions historiques du désert et de la conquête avec A. ALT et M. NOTH.

⁷ La base de ce travail comparatif entre l'Alliance biblique et les traités de vassalité hittites, sont les documents diplomatiques qui font partie des archives de l'ancienne Hattuşaş, découverts dans les ruines de Boghazkoï par H. Winkler en 1906. Parmi ces documents, nous avons un ensemble de traités hittites, soit entre égaux, soit de vassalité, qui sont tous du deuxième millé-

la comparaison des contextes bibliques d'alliance avec les traités hittites de vassalité. En étudiant les relations de la Guerre Sainte avec l'Alliance, nous nous ferons donc un devoir de tenir grand compte des acquisitions que nous offre déjà cette nouvelle orientation.

NOTIONS PRELIMINAIRES

Avant de commencer notre étude, nous croyons nécessaire de donner quelques notions préliminaires sur l'institution de la Guerre Sainte et sur la structure des traités de vassalité du deuxième

naire et qui, pour l'étude de l'Alliance biblique, sont d'une extrême importance. Les documents qui concordent avec la structure tant formelle que juridique de l'Alliance vétero-testamentaire sont les traités de vassalité, c'est-à-dire les traités que les rois de l'empire hittite concluaient avec leurs vassaux de l'Asie Mineure et de la Syrie. Ces traités dits de vassalité — une quinzaine en tout — qui vont du règne de Šuppiluliuma (1375-1335 av. J.-C.) à celui de Tuḫališaš (1250-1220 av. J.-C.), ont été édités par E. F. WEIDNER, *Politische Dokumente aus Kleinasien. Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv von Boghasköi*, dans *Boghasköi-Studien* 8 et 9, Leipzig, 1923 et par J. FRIEDRICH, *Die Staatsverträge des Hatti-Reiches in hettitischer Sprache*, dans *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft*, Leipzig, I: 1926; II: 1930. A ces documents de Boghasköi il faut ajouter quelques documents mis au jour à Ras Shamra entre 1953 et 1956, se référant à des traités de vassalité hittites avec Ugarit, et qui furent récemment publiés par J. NOTGAYROL, *Mission de Ras Shamra IX: Le Palais Royal d'Ugarit IV. Textes accadiens des Archives Sud (Archives internationales)*, Paris, 1956. La première étude d'ensemble de ces traités, étude d'ordre juridique et qui reste fondamentale jusqu'à nos jours, est celle de V. KOROŠIČ, *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*, dans *Leipziger rechtswissenschaftliche Studien*, Heft 60, 1931. Mais ce n'est qu'en 1954 que les conclusion juridiques de l'étude précédente ont reçu une application à l'Alliance biblique, et cela, grâce aux deux articles remarquables de G. E. MENDENHALL, *Ancient Oriental and Biblical Law et Covenant Forms in Israelite Tradition*, dans *BA*, XVII, 1954, respectivement pp. 26-46 et 50-76 = réédités ensemble par le *Biblical Colloquium* sous le titre *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg, 1955 (c'est cette seconde édition que nous citerons par la suite). L'Auteur y a montré une identité essentielle de structure entre les formes d'alliance de l'Ancien Testament et les traités hittites de vassalité. L'étude de G. E. Mendenhall fut pauvre du point de vue de la critique littéraire, mais la voie ouverte par lui s'avéra féconde, et une suite d'études comparatives vinrent compléter et consolider les résultats auxquels il était parvenu: K. BALTZER, *Das Bundesformular*, dans *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 4, Neukirchen, 1960; J. MUILENBURG, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*, dans *VT*, IX, 1959, pp. 347-365; W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinai-traditionen*, Tübingen, 1961; J. L'HOUE, *L'Alliance de Sichem*, dans *RB*, LXII, 1962, pp. 5-36, 161-184 et 350-368. Les résultats acquis par ce nouvel effort d'études comparatives sont déjà très importants pour ce qui regarde la critique historique du Pentateuch, en général, et notre connaissance des origines de l'Alliance biblique, en particulier. A cet égard, le P. W. MORAN, S. J., ne craint pas d'affirmer: « Anno 1954 initium habuit nova (...) aera in studiis quae circa foedus versantur » (*De Foederis Mosaici Traditione*, dans *VD*, XL, 1962, p. 6).

millénaire. Ces notions sont indispensables pour la compréhension des analyses qui suivront sur les rapports entre la Guerre Sainte et l'Alliance.

1) La Guerre Sainte

La Guerre Sainte⁸ est une institution religieuse de l'ancien Israël, comprenant un ensemble d'*éléments rituels* et une *idéologie* bien définie.

a) *Éléments rituels*:

— les combattants doivent être en état de pureté rituelle, « sanctifiés »; ils sont astreints à la continence;

— l'obligation de pureté rituelle s'étend au camp lui-même, car Yahvé y est présent;

— même les armes dont on se servira contre l'ennemi sont consacrées;

— lorsqu'il s'agit d'un appel aux armes motivé par une défaite précédente ou tout simplement par le désir de secouer le joug d'un oppresseur, l'armée se soumet à une liturgie de pénitence et de lamentation;

— des sacrifices aussi étaient offerts en vue du combat imminent;

— une particulière importance revêtait le rituel de la consultation de Yahvé, qui se faisait avant le combat et au moyen de l'ephod et des sorts sacrés;

— l'Arche aussi jouait un rôle prééminent: signe visible de la présence de Yahvé, elle était le « palladium » d'Israël;⁹

— le signal du combat était donné pour la *teru'ah* תרועה, une espèce de cri de guerre rituel, qui avait aussi pour effet de semer l'effroi dans le camp ennemi;¹⁰

— à l'occasion des guerres saintes, des vœux étaient prononcés qui concernaient parfois des sacrifices d'actions de grâces¹¹ et souvent la mise en exécution de l'anathème exterminateur, le terrible *hérèm*.

⁸ Nous suivons ici de très près les analyses de G. von RAD, *Krieg*, pp. 6-14 et de R. de VAUX, *Institutions II*, pp. 74-77. Pour cette raison nous ne donnons pas de références bibliques, mais renvoyons le lecteur à ces deux ouvrages, aux pages citées.

⁹ La présence caractéristique de l'Arche dans le rituel de la Guerre Sainte est pour nous d'une extrême importance. Sur ce fait s'appuieront nos analyses sur les rapports culturels entre l'institution de la Guerre Sainte et celle de l'Alliance.

¹⁰ La *teru'ah* fait aussi partie du rituel de l'arche. Nous y reviendrons.

¹¹ Pensons, par exemple, au vœu de Jephthé (Jug. 11, 29-40).

réunis dans un même contexte biblique.¹⁵ Cela n'est d'ailleurs pas nécessaire : il suffit que quelques-un, ou même un seul, des éléments typiques émergent, pour pouvoir conclure à la présence, dans un contexte défini, de la tradition de la Guerre Sainte.¹⁶

2) Structure des traités de vassalité hittites

La comparaison de l'Alliance biblique avec les traités hittites de vassalité, grâce surtout aux études de G. E. MENDENHALL et de K. BALTZER, a révélé une structure essentiellement identique de part et d'autre.¹⁷ Dans les documents extra-bibliques, cette structure se laisse schématiser de la manière suivante :¹⁸

— Un *préambule*, très bref, introduit le seigneur hittite comme seul auteur du traité, en donnant son nom, son titre, sa généalogie.¹⁹ La formule qui revient régulièrement est la suivante : « Ainsi parle A, le Grand-Roi, le roi du Ḫatti..., fils de B, le Grand-Roi..., le Héros ».

— Un exposé *historique*, dans lequel le Grand-Roi évoque les relations antérieures entre lui et son vassal. De fait, il s'agit d'une énumération complète — et pas de tout stéréotypée — des bienfaits accordés par le suzerain à son vassal. Cette partie, qu'on s'est convenu d'appeler *prologue historique*, ne manque jamais dans les traités de vassalité du deuxième millénaire, et par l'orientation juridique spéciale qu'elle donne à ceux-ci, les différencie radicalement des traités plus récents du premier millénaire. Ce prologue historique, en effet, mérite une attention spéciale, car le rôle qu'il joue

¹⁵ « Schwerlich ist je einmal ein heiliger Krieg in solch orthodoxer und schematischer Vollständigkeit geführt worden. Begeben wir uns in den Raum der wirklichen Geschichte, so wird sich diese Starre schnell auflösen » (G. von RAD, *Krieg*, p. 14).

¹⁶ Il est d'ailleurs facile de saisir, dans un contexte déterminé, la présence ou l'absence de cette atmosphère particulière propre à la Guerre Sainte. Pour s'en convaincre il n'est que de jeter un coup d'œil sur les deux récits parallèles concernant les guerres de Gédéon contre les Madianites : Jug. 7, 1-8,3 et 8, 4-21. Point n'est besoin d'un flair particulièrement aigu pour appréhender immédiatement dans le premier récit une qualité sacrale, religieuse, qui fait défaut dans le second. Une différence semblable se dégage de la comparaison entre Num. 21, 21-25 et Dt. 2, 26-36, deux passages qui relatent le même évènement : le passage guerrier des Hébreux à travers le royaume de Sihon.

¹⁷ « Foedus Mosaicum, sicut describitur in VT formam suam debet formae litterariae foederum quae in fontibus Hetthaeis nobis conservata sunt ex saeculo decimo quarto et decimo tertio » (W. MORAN, *art. cit.*, p. 12).

¹⁸ Outre les études fondamentales de V. KOROŠEC et de G. E. MENDENHALL, voir K. BALTZER *op. cit.*, pp. 20-28 ; W. BEYERLIN, *op. cit.*, pp. 62-74 ; J. L'HOUE, *art. cit.*, pp. 7-9.

¹⁹ « Die Präambel des Vertrages enthält den Namen und Titel des Ḫatti-Herrschers, der die betreffende Urkunde ausgestellt hat, alsdann den Namen und Titel seines Vaters, mitunter auch diejenigen von entfernteren Vorfahren, endlich den Beinamen Held » (V. KOROŠEC, *op. cit.*, p. 12).

dans la conclusion des traités du second millénaire implique une conception juridique particulière des relations de droit et d'obligation qui interviennent respectivement entre le suzerain et son vassal. Deux aspects entrent ici en jeu. Le premier est d'ordre éthique: l'énumération des faveurs reçus par le vassal a pour but d'exciter la *gratitude* de celui-ci envers son seigneur et de l'amener, ainsi, à le servir fidèlement;²⁰ le second aspect est d'ordre juridique: ces faveurs accordés par le Grand-Roi hittite donnent à celui-ci le *droit* d'exiger le service fidèle de son vassal.²¹ Ainsi donc, nous nous trouvons en présence d'une conception juridique très intéressante: le droit n'est pas fondé sur la force brute et le fait accompli — comme il le sera dans les traités du premier millénaire où le prologue historique manque totalement — mais sur l'histoire. Cette relation histoire-droit donne au prologue historique une place organique absolument indispensable dans la conclusion des traités de vassalité qui ont vu le jour dans le Proche-Orient aux 14^{ème} et 13^{ème} siècles av. J.-C.

— Le prologue historique terminé, le Grand-Roi passe immédiatement aux *stipulations* qu'il entend imposer à son vassal. On commence par statuer la *clause fondamentale* du traité: le vassal doit prêter à son seigneur un service absolu, indivisible, de sorte qu'il devra avoir les mêmes aspirations et désirs que le Grand-Roi, les mêmes amis et les mêmes ennemis, se refuser à tout autre traité avec d'autres puissances...²² Cette stipulation fondamentale

²⁰ «Die Schilderung läuft immer darauf hinaus, dass der betreffende Vasall wegen der Wohltaten, Auszeichnungen und Gunstbezeugen, die er vom Grosskönig bereits erhalten hatte, diesem zur ewigen Dankbarkeit verpflichtet sei. Unmittelbar darauf wird als eine logische Folgerung die Treupflicht des Vasallen zum Grosskönig sowie zum Hattireich ausgesprochen» (V. KOROŠEC, *op. cit.*, p. 13).

²¹ «Die Darstellung gelangt immer zum Ergebnis, dass der Vasall durch die vom Grosskönig ihm erwiesenen Wohltaten dem Hattiherrscher und dem Hattireich ewigen Dank schuldet (...) Daher kommt diesen ständig an die Dankbarkeit des Vasallen appellierenden Wendungen nicht nur ethische, sondern auch juristische Bedeutung zu» (*ibid.*, p. 31-32).

²² Le caractère de cette stipulation fondamentale apparaît clairement dans l'accord entre Šuppiluliuma, Grand-Roi du Hatti, et son vassal Niqmadu d'Ugarit: «Niqmadu est ainsi avec mon ennemi, ennemi, et avec mon ami, ami. Au Soleil Grand-roi, son maître, il est tout dévoué et il garde l'accord d'amitié du Hatti. Ainsi le Soleil Grand roi a connu la loyauté de Niqmadu» (D'après J. NOUGAYROL, *op. cit.*, p. 48 ss.). L'Auteur, p. 34, n. 2, a mis toutefois en évidence les différences notables entre l'accord Šuppiluliuma-Niqmadu et les traités hittites qui l'on suivi. M. LIVERANI (*Storia di Ugarit nell'età degli archivi politici*, Roma, 1962, pp. 43-46), cependant, pense que malgré ces différences, l'on peut parler d'un vrai traité de vassalité, et que celles-là s'expliquent par le fait qu'au temps de l'accord Šuppiluliuma-Niqmadu, la forme canonique des traités internationaux n'était pas encore fixée. De fait, l'Auteur remarque que «quasi tutti i trattati hittiti siano posteriori a quello con Niqmadu, appartenendo ai successivi anni di Šuppiluliuma (trattati con Matiwaza, Tette, Aziru) o ai suoi successori; solo i trattati con Šunaššura di Kizzuwatna et Ḫuqqana di Ḫayaša sarebbero anteriori, e non si può negare

définie, l'on passe aux *obligations particulières*, qui ne sont autre que des applications circonstanciées de la clause fondamentale.²³

— Les *dieux* du Ḫatti ainsi que ceux du territoire vassal sont ensuite invoqués comme *témoins* du pacte conclu.

— Enfin, des *bénédictions* et des *malédiction*s sont prononcées, qui ne visent que le vassal.²⁴ Aux dieux, témoins du traité, revient la charge d'en assurer l'exécution, suivant que le vassal se montrera fidèle ou non aux stipulations imposées par le Grand-Roi.

En plus de ces éléments qui peuvent se réduire à un schéma bien structuré, d'autres éléments juridiques et cultuels intervenaient dans la conclusion de ces traités. « Non est foedus sine *documento scripto*. Hoc amisso vel destructo foedus finem habet. Duo exempla textus exarabuntur et exarata in *utriusque partis contractis principali sanctuario deponerentur*. Clientis erat determinatis temporis intervallis textum coram omnibus subditis *legere* ». ²⁵

De petites variations peuvent intervenir dans tel ou tel traité, mais l'on peut dire que la structure présentée ci-dessus correspond vraiment à une forme de traité définie et acceptée, à une forme « canonique ». ²⁶ De plus, nous avons là un genre littéraire particulier, qui reflète une particulière conception des relations juridiques entre suzerain et vassal, entre maître et sujet, conception qui fut en vigueur, dans le Proche-Orient, aux 14^{ème} et 13^{ème} siècles av. J.-C.

Quiconque considère la structure des traités de vassalité hittites reconnaît sans difficulté qu'elle apparaît aussi dans de nombreux textes de l'Ancien Testament. ²⁷ Parfois la structure est vi-

che presentino delle particolarità » (p. 45). De même, H. OTTEN (*Ein altheititischer Vertrag mit Kizzuwatna*, dans *JCS*, 5 (1951) p. 132) croit que les particularités que présente le traité avec le royaume de Kizzuwatna sont un indice de sa haute antiquité: « Das Fehlen jeder historischer Einleitung wird man als Zeichen des Alters des Textes verstehen ».

²³ Il est à noter que les clauses militaires y ont la part du lion. En plus de celles-ci, le paiement du tribut de la part du vassal, ainsi que la visite régulière de celui-ci auprès de la Cour du Grand-Roi sont presque toujours prévus (voir K. BALTZER, *op. cit.*, pp. 23-24).

²⁴ En cela, les traités de vassalité diffèrent des traités entre égaux. Dans ceux-ci, les bénédictions et les malédictions concernent l'une et l'autre puissance intéressées. Un exemple en est le traité entre Ḫattušil III, roi du Ḫatti, et Ramsès II, roi d'Égypte (voir *ANET*, pp. 199-203).

²⁵ W. MORAN, *art. cit.*, p. 8.

²⁶ « Es lässt sich nun feststellen, dass diese Verträge nach einem bestimmten Schema abgefasst sind. Es ergibt sich folgende Gliederung: 1) Die Präambel 2) Die Vorgeschichte 3) Die Grundsatzklärung über das zukünftige Verhältnis 4) Die Einzelbestimmungen 5) Die Anrufung der Götter als Zeugen 6) Fluch und Segen » (K. BALTZER, *op. cit.*, p. 20).

²⁷ Le fait est significatif que bien avant l'introduction dans les études bibliques des traités de vassalité hittites, des auteurs de renom avaient déjà indiqué l'existence de liturgies spéciales, bien structurées, qui présentaient

sible dans l'ensemble de ses éléments; souvent n'émergent que quelques éléments épars, mais qui appartiennent certainement au genre littéraire et au milieu juridique et culturel que nous venons d'exposer. Quoiqu'il en soit, tous ces textes font partie de la grande tradition biblique de l'Alliance et, comme tels, nous intéressent directement.

Ces notions préliminaires données, notre étude se développera en deux temps :

— dans une première partie, nous étudierons les origines et l'existence *idéologiques* de la Guerre Sainte dans la période du désert. Nous nous baserons 1) sur les *prologues historiques* des plus anciens contextes d'alliance, 2) sur les plus anciens témoins des *traditions historiques* concernant l'Exode, la Marche au Désert et la Conquête et, finalement, 3) sur l'analyse du prologue historique du Décalogue.

— Dans une seconde partie, nous étudierons les origines et l'existence *culturelles* de la Guerre Sainte au désert. La base de nos

le caractère d'une cérémonie de renouvellement de l'alliance. Le premier pas dans cette direction a été fait par S. MOWINCKEL, (*Le Décalogue. Etude d'histoire et de philosophie religieuse*, Paris, 1927), suivi, peu après, de A. ALT (*Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934 = *Kleine Schriften I*, München, 1953, pp. 278-332), qui mis en évidence les origines culturelles du droit apodictique israélite. Laissant de côté les exagérations de l'école de S. Mowinckel, maints auteurs ont reconnu, par la suite, cette liturgie spéciale du renouvellement de l'alliance (voir surtout H.-J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte der Laubhüttenfestes*, München, 1954, pp. 43-66). Il est intéressant de remarquer aussi que ces mêmes auteurs découvrent dans la liturgie en question une structure identique, dans ses grandes lignes, à celle que présentent les traités de vassalité hittites. De plus, G. von RAD (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938 = *Gesammelte Studien*, München, 1958, pp. 9-86) est même arrivé à découvrir cette structure dans des complexes littéraires tels que Ex. 19-24 et le Deutéronome:

- Ex. 19-24: « 1) Paränese (19, 4-6) und geschichtliche Darstellung des Sinaivergange (19 f.).
 2) Gesetzesvertrag (Dekalog und Bundesbuch).
 3) Segens verheissung (23, 20 ff.).
 4) Bundesschliessung (24) » (p. 35);
- Deutéronome: « 1) Geschichtliche Darstellung der Sinaivergänge und Paränese: 1-11;
 2) Gesetzesvertrag: 12-26, 15;
 3) Bundesverpflichtung: 26, 16-19;
 4) Segen und Fluch: 27 ff. » (p. 34).

Le même Auteur, à la suite de S. MOWINCKEL (*op. cit.*, p. 119 ss.) et de A. ALT (*op. cit.*, p. 327), assigne comme origine à cette quadruple structure (Paränese — Rechtsverpflichtung — Bundschluss — Segen und Fluch) la liturgie d'une fête de renouvellement de l'alliance, qu'il identifie avec la fête des Tentes (pp. 42-43). En plus, il fait remonter cette tradition liturgique au temps de la Fédération des Douze Tribus d'Israel et la rattache au culte qui se célébraît au sanctuaire amphictyonique de Sichem (pp. 43-48). A propos de cette fête et de sa structure, voir aussi G. von RAD, *Theologie I*, p. 194.

recherches sera constituée par les relations culturelles que l'Alliance et la Guerre Sainte ont eues simultanément avec l'Arche de Yahvé.

I - IDEOLOGIE DE LA GUERRE SAINTE BIBLIQUE AU DESERT

1 - Prologues historiques de l'Alliance

Des contextes d'alliance étudiés par les divers auteurs (p. 9, n. 18), et qui présentent la structure typique des pactes de vassalité, presque la totalité accuse dans le prologue historique une influence profonde de l'idéologie de la Guerre Sainte. Pour le moment, nous examinerons de près cette influence dans les prologues historiques²⁸ de *Jos. 24* et d'*Ex. 19, 3b-8*;²⁹ nous l'indiquerons sommairement à propos des contextes d'alliance d'*Ex. 34*, du *Deutéronome* et de *Neh. 9-10*. Ces contextes nous offrent une base suffisamment solide pour déterminer l'étendue et la profondeur de la présence de l'idéologie de la Guerre Sainte dans la tradition de l'Alliance, à partir de l'époque amphictyonique et jusqu'au temps post-éxilique. Le moment venu, les résultats de ces premières analyses nous aiderons à dépasser l'époque amphictyonique et rejoindre le temps même du désert.

Jos. 24. Il est normal de commencer par ce texte très important. Comme nous l'avons dit (p. 4 et n. 2), tout le monde s'accorde maintenant pour y voir un témoin très authentique du pacte de Sichem et de la naissance de la Fédération des Douze Tribus. La haute antiquité de ce texte — certainement antérieur à J et à E dans sa forme originale —, est montrée par la fidélité qu'il présente à la structure typique de l'Alliance, telle que nous la connaissons d'après les modèles hittites³⁰ et telle qu'elle vivait au second millénaire.³¹

²⁸ Pour étudier les contacts possibles entre l'institution de la Guerre Sainte et celle de l'Alliance, les prologues historiques constituent un terrain privilégié. Ceux-ci, de fait, sont une partie organique de la structure de l'Alliance, d'une part, et de l'autre part, ont ceci de commun avec la Guerre Sainte, qu'ils se réfèrent aux mêmes faits historiques...

²⁹ Nous laissons pour plus tard l'étude du Prologue historique du Décalogue. Celui-ci, étant d'une importance exceptionnelle pour notre étude, sera examiné à la lumière des résultats déjà acquis par l'étude de *Jos. 24* et d'*Ex. 19, 3b-8*, ainsi que des anciennes traditions historiques concernant l'Exode.

³⁰ Voir pp. 9-13 ainsi que K. BALTZER, *op. cit.*, pp. 29-37 (comparées avec pp. 19-28) et J. L'HOUE, *art. cit.*, pp. 16-36.

³¹ C'est cette fidélité de *Jos. 24* à la structure des pactes du second millé-

La valeur de ce chapitre dans son ensemble se reflète naturellement dans les vv. 2-13 qui en constituent le prologue historique. Celui-ci, débarrassé des apports rédactionnels successifs,³² présente lui aussi un caractère très ancien. Cette ancienneté est indiquée par la manière dont est présentée l'histoire du salut. La division de celle-ci en périodes successives suit le schéma classique et original de la *Heilsgeschichte*.³³ De plus, l'insistance sur les seuls faits objectifs de cette Histoire, à l'exclusion de tout développement parénétiq ue, est un signe en plus de la grande affinité que présente ce texte avec les plus anciennes professions de foi du culte israélite.³⁴ Or, ce texte ancien présente trois des périodes essentielles de l'Histoire du Salut comme autant de Guerres Saintes. L'*Exode*, en effet, la *Marche au Désert*, la *Conquête de Canaan*,³⁵ sont décrits en de termes appartenant, avec évidence, à l'idéologie de la Guerre Sainte.

naire qui a fait dire à G. E. MENDENHALL: « It is very difficult to escape the conclusion that this narrative rests upon traditions which go back to the period when the treaty form was still living... » (*op. cit.*, p. 41).

³² Voir M. NOTH, *Das Buch Josua*, pp. 135-136. Comme additions postérieures, l'on pourrait citer les lieux suivants: v. 1 ba; v. 2; « Terah, père d'Abraham et père de Nahor »; v. 5a: Mission de Moïse et d'Aaron; v. 11: la mention et l'énumération des sept peuples. M. NOTH voudrait enlever aussi tout ce qui se réfère à l'histoire de Balaam dans les vv. 9-10, à cause de la relation qui existe entre ce texte et Dt. 23, 5-6; mais il se peut que nous ayons ici une tradition indépendante... A cause aussi de son affinité avec Dt. 6, 10-11, Noth considère v. 13a^{ab} comme une addition. Le texte de Josué, cependant, est loin de la redondance propre au texte deutéronomique; comparez les deux textes! S'il y a dépendance entre ces deux textes, c'est certainement à Dt. 6, 10-11 qu'il faudra l'attribuer. Mais il est plus probable que soit Jos. 24, 13a^{ab}, soit Dt. 6, 10-11 dépendent d'un contexte littéraire commun, celui de l'Alliance. K. BALTZER (*op. cit.*, pp. 21-22 et 29-30) a bien montré, en effet, que les descriptions territoriales de nos deux textes ainsi que de Neh. 9, 24 s., correspondent au genre littéraire canonique des traités de vassalité; de plus, la place exacte qu'occupent dans Jos. la mention du territoire et sa description — à la fin du prologue historique et juste avant la stipulation fondamentale — est un indice valable de la dépendance *directe* de ce texte du genre littéraire de l'alliance: « Häufig schliesst die Vorgeschichte mit der Verleihung der Herrschaft an den Vassallen und der Belehnung mit seinem Land. Dabei werden Art und Umfang des verliehenen Landes genau festgelegt. Es finden sich in mehreren Verträgen ausgedehnte *Grenzbeschreibungen* » (*ibid.* pp. 21-22). Quoi qu'il soit des différentes corrections de détail, la structure et la couleur générales du prologue — vv. 2-13 — restent intactes. « Sie (les corrections de Noth) ändern aber nichts an dem Gesamtbild » (*ibid.* p. 29, n. 4).

³³ Voir G. von RAD, *Theologie I*, pp. 127-134.

³⁴ « Trotz seiner Stilisierung als Gottesrede ist der geschichtliche Rückblick in Jos. 24, 2 ff. mit Dt. 26, 5 ff. eng verwandt. Er geht zwar bei der Darstellung der Heilsgeschichte schon wesentlich mehr ins Einzelne. Aber die Beschränkung auf die objektiven Fakten ist hier wie dort dieselbe » (G. von RAD, *ibid.*, p. 128); voir aussi les pp. suivantes du même auteur.

³⁵ Seule la période des Pères échappe à l'influence de l'idéologie de la Guerre Sainte. Nous dirons plus tard pourquoi...

— *Exode*. Au v. 6, les Egyptiens poursuivent les Hébreux avec l'apparat typique d'une *armée en combat*;³⁶ au v. 7, les Hébreux crient *ויצעקו*³⁷ vers Yahvé, qui les sauve en plaçant une ténèbre séparatrice entre eux et l'armée des Egyptiens³⁸ et finalement en faisant revenir sur ceux-ci la mer qui les recouvre.³⁹

— La seconde période classique de l'Histoire du Salut est la *Marche au Désert*, du Sinäi jusqu'en Transjordanie.⁴⁰ Dans notre texte, cette période est décrite dans les vv. 7b-10. Elle y est ponctuée par deux mentions guerrières: les Amorites en Transjordanie, et Balak, roi de Moab, font la guerre aux Hébreux.⁴¹ Dans les deux cas, Yahvé intervient directement: Il « livre les Amorites dans les mains »⁴² d'Israel, et sauve celui-ci de la main de

³⁶ C'est donc une vraie guerre. La mention des « chars » et des « cavaliers », en relation avec l'armée égyptienne de l'Exode, est typique des plus anciennes narrations qui relatent cet évènement: Ex. 14, 9. 17. 18. 23. 26. 28; 15, 19. Déjà dans le Cantique de Moïse, Ex. 15, 4, il est fait mention des chars et des cavaliers de Pharaon; seulement, au lieu de פָּרָשִׁים on a פָּלָשִׁים.

³⁷ C'est un thème très ancien, qui prépare l'intervention guerrière et salvatrice de Yahvé: voir l'ancienne profession de foi, Dt. 26, 7.

³⁸ Lire probablement אָפֶל. Il est intéressant de constater que dans le récit d'Ex. 14, cette ténèbre n'est autre que la colonne de nuée (v. 20: עֶנַן - חֹשֶׁךְ); or, cette colonne, dans la même narration, est un élément de Guerre Sainte, puisqu'elle renferme la présence même de Yahvé qui combat: vv. 24-25.

³⁹ Voir Ex. 15, 4-5. Selon l'ancienne idéologie de la Guerre Sainte, Yahvé ne frappe pas l'ennemi seulement avec les armes « conventionnelles », mais aussi avec les éléments de la nature (voir, à ce propos, Jos. 10, 11; Jug. 5, 20; 1 Sam. 7, 10 et R. de VAUX, *Institutions II*, p. 75). A propos de ce caractère guerrier de l'Exode, tel qu'il s'est perpétué dans la conscience d'Israel, nous rapportons l'affirmation suivante de G. von RAD: « Es handelte sich um eine Abwehr des ägyptischen Heeres, demgegenüber sich Israel in aussichtsloser Lage befunden hatte. Diese Erinnerung an eine Kriegstat Yahwes — an die Abwehr und Vernichtung der Ägypter am 'Schilfmeer' — ist der eigentliche und jedenfalls älteste Inhalt des Bekenntnisses von der Herausführung aus Ägypten » (*Theologie I*, p. 178).

⁴⁰ « (...) dieser Bestandteil des alten Credo ist (...) sehr alt; mit der Befreiung aus Ägypten war ja die Führung durch die Wüste ganz von selbst gegeben » (*ibid.*, p. 280).

⁴¹ Les Amorites: ויִלָּחֶם אִתָּכֶם בַּלָּאֵק Balaq: ויִקָּם... ויִלָּחֶם בְּיִשְׂרָאֵל; on voudrait atténuer la portée de cette dernière expression: Balak n'a pas réellement fait la guerre à Israel, mais seulement se leva... pour faire la guerre » (Bible de Jérusalem). Cette atténuation, qui voudrait concorder notre texte avec les autres traditions sur Balaq et Balaam, ne tient pas suffisamment compte du caractère très particulier et indépendant de la tradition qui sous-tend ce chapitre. Sur cette indépendance de Jos. 24, voir M. NOTH, *Das Buch Josua*, pp. 15-16.

⁴² וְנָתַן בְּיַד נִיִּר est une expression typique de la tradition de la Guerre Sainte: voir G. von RAD, *Krieg*, pp. 7-8. Le fait que cette expression se trouve très fréquemment dans les parties attribuées à la rédaction deutéronomiste du Livre de Josué (6, 2; 8, 18; 10, 8. 30. 32; 11, 8) ne prouve pas qu'elle soit d'origine, ici encore, à la même rédaction: « (...) aber hierbei handelt es sich um eine festgeprägte Formel aus der Tradition des 'heiligen Krieges' » (M. NOTH, *op. cit.*, p. 137).

Balak. C'est Yahvé qui fait tout; Israël est passif.⁴³ Ici, donc, comme dans la description de l'Exode, l'idéologie de la Guerre Sainte est évidente.

— Cette même idéologie informe aussi la présentation de la *Conquête de Canaan*, dernière étape classique de l'Histoire du Salut. Nous n'avons pas à entrer ici dans la « *questio vexata* » concernant la manière dont les tribus hébraïques sont entrées et se sont installées en Terre de Canaan (voir pp. 32-33). Le fait qui nous intéresse maintenant est le suivant : tout comme dans Jos. 3, 1-5, 1 et Jug. 1, l'entrée en Canaan et la conquête successive sont présentées dans les vv. 11-13 de notre prologue à l'instar d'une vraie guerre sainte. Les maîtres de Jéricho « font la guerre » à Israël *וילחמו בכם*⁴⁴; Yahvé les « livre dans les mains » des Hébreux,⁴⁵ comme aussi il envoie la *צרעה*⁴⁶ qui « chasse » les rois Amorites de devant Son peuple,⁴⁷ ce qu'Israël ne doit ni à son épée ni à son arc.⁴⁸

L'examen qui précède ne permet aucun doute : le prologue historique de Jos. 24 expose l'Histoire du Salut, depuis l'Exode jusqu'à la Conquête de Canaan, à l'instar d'une succession d'authentiques Guerres Saintes.

⁴³ Das Charakteristikum aller dieser (Formulierungen über die Wüstenwanderung) (...) liegt in der einseitigen Konzentration auf das göttliche Geschehen. Israel ist stumm und passives Objekt des Handelns Yahwes » (G. von RAD, *Theologie I*, p. 280).

⁴⁴ Cette notice du v. 11, qui n'est pas confirmée par Jos. 6, constitue un indice en plus du caractère particulier de la tradition qui sous-tend notre chapitre.

⁴⁵ Voir plus haut, n. 42.

⁴⁶ Quelle que soit la signification exacte de ce terme, il est intéressant de noter qu'il fait partie de la terminologie typique de la Guerre Sainte. Les trois lieux de la Bible Hébraïque où ce terme apparaît — Ex. 23, 28; Dt. 7, 20 et Jos. 24, 12 — appartiennent tous à des contextes de Guerre Sainte. De plus, il s'agit toujours d'une réalité que Yahvé envoie (toujours avec *שלח*) contre les ennemis d'Israël et qui détermine leur déroute. Nous sommes donc en pleine tradition de Guerre Sainte, où c'est Yahvé qui agit, et qui agit en faveur de son peuple. D'autre part, tant la traduction par « frelons » que celle par « terreur » concordent avec l'idéologie de la Guerre Sainte. Selon celle-ci, en effet, Yahvé et mobilise les éléments de la nature contre Ses ennemis, et frappe ceux-ci de Sa « terreur »; à ce propos, voir G. von RAD, *Krieg*, p. 12 et R. de VAUX, *Institutions II*, p. 75.

⁴⁷ La *Heilsgeschichte* ne comporte pas seulement l'entrée en Canaan, mais implique aussi l'installation d'Israël dans cette terre. Dieu « a donné » la terre de Canaan à Son peuple (Dt. 26, 9; Jos. 24, 13). Vue sous l'angle pratique, cette donation comporte le délogement par la force des habitants amorites, qui, *ipso facto*, deviennent les ennemis d'Israël et de Yahvé. Le v. 18 manifeste bien cette idée...

⁴⁸ L'expression *לא בחרבך ולא בקשתך* exprime à merveille la conception typique de la Guerre Sainte, selon laquelle la victoire est due uniquement à Yahvé; voir aussi en ce sens traditionnel Ps. 44, 7. La position de cette expression au terme de tous les événements guerriers mentionnés dans le pro-

Ex. 19, 3b-8. Le même phénomène, plus voilé, se présente dans le prologue historique de l'Alliance du Sinaï, tel que nous l'avons dans Ex. 19. Il ne fait pas de doute qu'au moins les vv. 3b-8, qui forment une unité littéraire très marquée,⁴⁹ appartiennent à la tradition de l'Alliance: la structure caractéristique qu'ils présentent en fait foi.⁵⁰ De plus, tous ceux qui ont étudié ce morceau à la lumière comparative des traités de vassalité hittites, lui assignent une origine très ancienne.⁵¹ Or, dans cette unité littéraire, le v. 4 représente le prologue historique.⁵² Celui-ci exprime l'Histoire du

logue en fait comme un résumé solennel de l'Histoire du Salut, depuis la sortie d'Égypte jusqu'à la Conquête de Canaan.

⁴⁹ « Offenbar beginnt mit 19, 3b eine neue überlieferungsvariante. Dass sie mindestens bis v. 6 reicht, ist schon allein aus stilistischen Gründe deutlich. Die Verse 7 und 8 abzutrennen, liegt kein Grund vor » (W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 10).

⁵⁰ Voir K. BALTZER, *op. cit.*, pp. 37-38; W. BEYERLIN, *op. cit.*, pp. 81-83: « Ex. 19, 3b-8 hat allem nach (...) im Bereich des Bundeskultes unter dem prägenden Einfluss der in ihm zur Wirkung gebrachten Bundesform Gestalt gewonnen » (p. 82).

⁵¹ Notons qu'avant l'introduction dans l'exégèse biblique de la nouvelle problématique concernant la structure des pactes de vassalité hittites, une exceptionnelle diversité de vues existait parmi les exégètes au sujet de l'origine et de la date de notre morceau: « Die differenzen zeigen die Schwierigkeit einer sicheren Bestimmung der Quelle des Textes » (K. BALTZER, *op. cit.*, p. 37, n. 4). Les parallèles extra-bibliques dont nous disposons maintenant devraient amener une plus grande uniformité de vues, et cela en faveur d'une origine ancienne de ce texte. C'est ainsi que J. MUILENBURG (*The Form and Structure of the Covenantal Formulations*) ne craint pas d'affirmer: « What we have in Exod. XIX 3-6 is a special covenantal 'Gattung', and it is scarcely too much to say that it is 'in nuce' the 'fons et origo' of the many covenantal pericopes which appear throughout the Old Testament » (p. 353). Le même Auteur va jusqu'à soutenir, non sans probabilité, la priorité de Ex. 19, 3-6 sur Jos. 24: « A comparison of the relationship between the two passages favors the priority of Exod. 19, 3b-6 » (p. 360). Ajoutons que W. BEYERLIN (*op. cit.*, pp. 84-85) et W. L. MORAN (« *A Kingdom of Priests* » dans *The Bible in Current Catholic Thought*, ed. by J. L. MCKENZIE, New-York, 1962, pp. 7-20) voient dans les expressions parallèles du v. 6: מַמְלַכַּת כְּהוֹתִים נְי קְרוֹשׁ un indice ultérieur de l'âge de notre péricope. Ces deux expressions, en effet, ne sont pas coextensives, mais désignent les deux parties d'une totalité, Israël. Il s'agit de deux catégories composant ensemble le peuple de l'Alliance: celle qui détient le pouvoir מַמְלַכַּת כְּהוֹתִים et celle qui en est sujette נְי קְרוֹשׁ. Or, une telle conception est impensable dans la Monarchie et, vue le contexte où elle est exprimée, indique décidément une époque précédente à celle-ci.

⁵² La date très ancienne de ce prologue historique est indiquée aussi par le parallélisme étonnant qu'il présente avec Dt. 32, 11. Les deux versets se servent de la même métaphore — celle de l'aigle — et dans un même contexte culturel et parénétiq (voir W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 82). Cependant, Ex. 19, 4 présente une forme plus brève, moins évoluée, plus primitive. Or, Dt. 32 remonte, selon toute vraisemblance, au 11^{ème} siècle av. J.-C. O. EISSFELDT est même plus précis et indique l'année 1070 comme *terminus post quem* et l'année 1020 comme *terminus ante quem* de la composition du poème (*Das Lied Moses Deuteronomium 32, 1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes*, dans *Berichte über die Verhandlungen des Sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.*

Salut très brièvement en trois affirmations : — « ce que j'ai fait aux Egyptiens » — « je vous ai emportés sur des ailes d'aigle » — « je vous ai amenés à moi ». La première affirmation concerne le miracle de la Mer Rouge, la seconde se réfère à la Marche au Désert, et la troisième couvre synthétiquement l'un et l'autre événements historiques.⁵³ Or, chacune de ces trois affirmations accuse une certaine influence de l'idéologie de la Guerre Sainte.

— אשר עשיתי למצרים. Il ne s'agit certainement pas des plaies d'Égypte mais du passage miraculeux de la Mer Rouge.⁵⁴ Pour cette raison, מצרים doit s'entendre non du pays d'Égypte mais des Egyptiens. Or, l'expression « ce que j'ai fait aux Egyptiens » évoque l'événement central de l'Exode comme une intervention dans laquelle Yahvé frappe, maltraite, inflige quelque malheur à des ennemis du peuple d'Israël.⁵⁵ Plus que le bénéfice reçu par Israël, c'est la défaite infligée aux Egyptiens qui est ici directement exprimée. Yahvé se présente donc comme l'artisan de l'exploit chanté dans Ex. 15, 2-13.⁵⁶ L'influence de l'idéologie de la Guerre Sainte est claire et évidente.

— ואשא אתכם על כנפי נשרים. Nous avons ici la Marche au Désert,⁵⁷ exprimée sous l'angle de l'intervention divine. Il est souvent dit de Yahvé qu'il *porte son peuple*; cette image évoque la protection divine élargie à Israël contre ses ennemis.⁵⁸ Cette influence de la mentalité de la Guerre Sainte est encore plus évidente du fait que Yahvé, dans l'acte de « porter » son peuple, est

- *histor. Klasse Bd. 104, Heft 5*, Berlin, 1958, pp. 15-24). W. F. ALBRIGHT est substantiellement d'accord : « The style of the Song of Moses is intermediate between archaic repetitive parallelism, such as we find in the Songs of Miriam and Deborah (...) and the tenth-century style of the lyric Lament of David in 2 Sam. I, etc... » (*Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII*, dans *VT*, IX, 1959, p. 344). Remarquons que R. TOURNAY (*RB*, LXVII, 1960, pp. 121-123) refuse cette date ancienne à Dt. 32.

⁵³ « Sie (die Vorgeschichte) reicht von Ägypten bis zur angenommenen Gegenwart am Sinai » (K. BALTZER, *op. cit.*, p. 37).

⁵⁴ Originellement, les plaies d'Égypte ne font pas partie de l'Histoire du Salut : voir Dt. 26, 5 ss et M. NOTH, *Pentateuch*, pp. 70-77. De plus, il serait ici étrange qu'une formulation aussi brève néglige l'événement central de la foi d'Israël, pour se référer à des faits relativement secondaires...

⁵⁵ Notre expression est à rapprocher de Ex. 14,31 : וירא ישראל את הני הגדלה אשר עשה למצרים - עשה יהוה במצרים. Voir aussi Jos. 24, 7. עשה למצרים - עשה יהוה במצרים sont ici équivalents.

⁵⁶ Les vv. 2-13 de ce Cantique, en effet, décrivent la défaite de l'armée égyptienne opérée par Dieu au passage de la Mer Rouge.

⁵⁷ Remarque le *wayyiktol* qui implique succession. C'est la seconde étape de l'Histoire du Salut.

⁵⁸ Ps. 28, 9; Is. 40, 10-11; 46, 3-4; 63, 9; Dt. 1, 31. Toutes ces citations appartiennent à des contextes imprégnés par l'idéologie de la Guerre Sainte. C'est une intervention guerrière de Yahvé en faveur de son peuple qui y est exprimée par l'image de « porter ».

comparé à un *aigle*.⁵⁹ Il est, en effet, du domaine universel de présenter l'aigle comme le symbole du courage, de la force, de l'agilité, etc..., qualités toutes éminemment requises dans un chef militaire. L'imagerie littéraire d'Israël n'a pas échappé à cette constante universelle.⁶⁰

— וַאֲבָא אֲתֹכֶם אֵלַי. Cette dernière partie du prologue historique se réfère, selon nous, aux deux étapes précédentes: le passage de la Mer Rouge et la Marche au Désert jusqu'au Sinaï.⁶¹ L'expression est un *terminus ad quem* formulé d'une manière dynamique et qui, pour cela, implique directement les phases antérieures de l'action divine. De plus, le *hifil* הִפִּיל dont l'objet est un peuple en marche, exprime l'idée d'un chef (militaire) qui guide, qui conduit.⁶²

Tout comme le prologue historique de Jos. 24, Ex. 19, 4 se présente comme une évocation de l'Histoire du Salut imprégnée de catégories mentales qui dérivent de l'idéologie de la Guerre Sainte. Nous nous sommes attardés sur ces deux textes à cause de leur ancienne origine⁶³ et parce qu'ils représentent deux témoins textuels très importants de la tradition liturgique et littéraire de

⁵⁹ Seul Dt. 32, 10-12 évoque, avec notre texte, l'image de Yahvé portant son peuple comme un *aigle*.

⁶⁰ Voir Dt. 28, 49; 2 Sam. 1, 23; Jer. 4, 13; 49, 16; Abd. 4, etc. Toutes ces citations font partie de contextes de Guerre Sainte. Il ne nous semble pas nécessaire, en outre, d'expliquer l'image d'Ex. 19, 4 en faisant recours aux chérubins de l'Arche, d'autant plus qu'il n'est pas certain que l'Arche, au désert, fût munie de chérubins. L'image de l'aigle est très normale et s'explique de soi dans un contexte qui voudrait décrire la protection divine dans le désert. Ajoutons que cette image est du domaine de la littérature universelle...

⁶¹ « Le *wayyiktol* s'emploie aussi pour une conclusion ou une récapitulation (...) (Dans ce cas) on ne peut guère parler de succession » (P. JOUON, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, 118 i). De plus, P. MUILENBURG (*art. cit.*) a montré que les vv. 3b-6 sont une unité littéraire structurée avec soin, et que la première division de cette unité (vv. 3b-4) « culminated appropriately in the climactic 'and brought you to me' (...) » (p. 353). Cette explication littéraire favorise l'idée que la proposition finale « et je vous ai amenés à moi » reprend, d'une manière culminante, les deux propositions précédentes concernant l'Exode et la Marche au Désert.

⁶² Le verbe הִפִּיל (au qal), accompagné de יָצָא, constitue une formule technique pour désigner l'activité caractéristique d'un chef militaire: Num. 27, 17; Dt. 31, 2; Jos. 14, 11; 1 Sam. 18, 16; 1 Reg. 3, 7; 2 Ch. 1, 10, etc... (Dans Num. 27, 17, nous avons ces deux verbes aussi au *hifil*). Appliqué à Dieu, le verbe הִפִּיל est toujours au *hifil*. Il est surtout utilisé pour exprimer l'idée que Yahvé « conduit » son peuple dans la Terre Promise: Lev. 20, 22; Num. 14, 3, 16; 15, 18; Dt. 9, 28; 26, 9; Neh. 9, 23, etc... Cette connotation militaire de הִפִּיל est évidente aussi là où l'expression présente Yahvé comme le conducteur des armées étrangères contre Israël: Jer. 5, 15; Ez. 28, 7; 2 Ch. 33, 11, etc... Nous avons donc ici l'exemple d'une terminologie guerrière qui n'est pas sans contact avec l'idéologie de la Guerre Sainte.

⁶³ Les deux appartiennent à l'époque amphictyonique.

l'Alliance biblique. L'un et l'autre — malgré une différence considérable dans la formulation⁶⁴ — manifestent une pénétration évidente de la part de la tradition de la Guerre Sainte.

Cette même influence est visible dans maints autres contextes d'alliance dans l'Ancien Testament. Nous en donnons *rapidement* quelques exemples qui attestent l'étendue et la tenacité de ce phénomène. Ici encore, ce sont les prologues historiques qui nous intéressent directement.

Aussi bien K. BALTZER (*op. cit.*, pp. 48-51) que W. BEYERLIN (*op. cit.*, pp. 90-113) découvrent dans Ex. 34 les éléments typiques d'une structure d'alliance.⁶⁵ L'un et l'autre admettent aussi que ce chapitre, tel que nous l'avons maintenant, n'est pas d'une seule main. Un indice en est, sans doute, le fait que les *דברים* (Paroles) du v. 27 et les *עשרת הדברים* (les Dix Paroles) du v. 28 désignaient originellement le Décalogue⁶⁶ qui devait immédiatement les précéder, et, à la place de celui-ci, nous avons une série de stipulations⁶⁷ que personne ne devrait songer à appeler décalogue ou « dix paroles ». ⁶⁸ Quoi qu'il soit des manipulations successives qu'a su-

⁶⁴ Jos. 24, 2-13 est assez détaillé et va des Patriarches jusqu'à l'entrée en Canaan. Ex. 19, 4, au contraire, condense l'évocation de l'Exode et de la Marche au Désert en un seul verset.

⁶⁵ Cet accord est d'autant plus significatif que W. BEYERLIN, dont l'oeuvre fut terminée à la fin de 1960, n'a pas pu prendre connaissance et faire usage de l'étude de BALTZER (voir W. BEYERLIN, p. 60, n. 4).

⁶⁶ *עשרת הדברים* et *דברים* sont des termes techniques par lesquels la tradition de l'Alliance désigne cet instrument de l'Alliance mosaïque qu'est le Décalogue; voir, à ce propos, W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁷ Service du seul Yahvé et séparation des habitants de Canaan (12-16), prohibition des idoles (17), calendrier religieux (18-23), diverses stipulations culturelles (24-26).

⁶⁸ « Wäre dort nicht zuvor schon von den 'Zehn Worten' die Rede gewesen, aufgrund der hier nachgetragenen und in sich uneinheitlichen Verse 10-26 wäre man nicht darauf verfallen, sie als 'Zehn Worte' zu deklarieren » (*ibid.*, p. 94). Du point de vue de la « critique des formes » et de leur connexion avec le « Livre de l'Alliance », A. ALT avait déjà considéré les vv. 10-26 comme « ein sekundäres Mischgebilde » (*Die Ursprünge*, p. 317, n. 1). Notons aussi que le nombre des auteurs qui croient encore à la possibilité de reconstituer un vieux décalogue à partir d'Ex. 34 est en constante régression; voir cependant H.-H. ROWLEY, *Moses and the Decalogue*, dans *BJRL*, XXXIV, 1 (1951) pp. 81-118. Ce dernier Auteur est même de l'avis que le « décalogue cultique » d'Ex. 34 non seulement est plus ancien que le « décalogue éthique » d'Ex. 20, mais daterait du temps avant Moïse. Il représenterait le vieux décalogue des Kénites qui aurait été retransmis par les tribus méridionales de ce qui fut ensuite Israël... De plus, le Décalogue d'Ex. 20, oeuvre de Moïse, aurait même repris quelques-uns des commandements de ce document Kénite. Il est à peine nécessaire de dire que cette théorie du H.-H. ROWLEY n'est nullement communément admise; en tout cas, nous renvoyons le lecteur à la page 90, n. 1, de cette étude, où l'Auteur donne une liste des travaux sur ce problème.

bies ce texte — elles sont certaines —, il reste vrai que le dernier rédacteur a eu l'intention de conserver ou, tout simplement, de donner à ce contexte la structure typique d'une conclusion d'alliance.⁶⁹ Dans cette structure, les vv. 10 et 11b remplissent la fonction d'un prologue historique.⁷⁰ Or, il est intéressant de constater que ce prologue historique, qui est secondaire ici et qui n'a été ajouté que pour compléter la structure du traité,⁷¹ est formulé avec des catégories empruntées à l'idéologie de la Guerre Sainte.⁷² Mais il y a plus. Nous lisons au v. 10: « Au vu de tout ton peuple, j'accomplirai des merveilles נפלאות comme il n'en a été fait dans aucun pays ni aucune nation. Le peuple qui t'entoure verra de quoi Yahvé est capable, car c'est chose redoutable נורא ce que je vais faire par toi ». ⁷³ Si nous considérons maintenant nos sources extra-bibliques, nous verrons que cette promesse de choses redoutables que Yahvé fera au vu du peuple a des parallèles précis dans les traités de vassalité hittites. Dans ceux-ci, en effet, le prologue historique n'évoque pas seulement les bienfaits du suzerain en faveur de son vassal, mais le fait est aussi exprimé que le maître du traité s'est montré redoutable et puissant contre ennemis et rebelles.⁷⁴ Cette conformité de notre prologue historique avec le double motif du prologue des traités hittites est digne d'attention.

C'est un fait acquis que le Deutéronome, tel qu'il se présente à nous dans sa forme actuelle, est un lieu de rencontre des deux traditions bibliques de la Guerre Sainte et de l'Alliance.⁷⁵ La pré-

⁶⁹ « Ex. 34 gibt in seinem Kern (10-27. '28') die erste Hälfte eines Bundeschlussformulars, d. h. abgesehen von der Beschwörung, wieder » (K. BALTZER, *op. cit.*, p. 48).

⁷⁰ W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 103-104, ne considère que le v. 10 comme prologue historique. Il est préférable de lui ajouter le v. 11b, comme le fait K. BALTZER, p. 48. Le v. 11a n'est pas à sa place et devrait précéder immédiatement le v. 12.

⁷¹ Le temps futur utilisé ici est un indice de plus du caractère secondaire de notre prologue historique. D'habitude, le prologue historique évoque les interventions divines du passé et, en particulier, l'épisode central du passage de la Mer Rouge.

⁷² C'est Yahvé qui accomplira les choses redoutables par Israël, et c'est Lui qui chassera les nations de devant Son peuple.

⁷³ Le thème de la peur qui prend les ennemis d'Israël devant l'intervention guerrière de Yahvé est aussi typique des contextes de Guerre Sainte: Ex. 15, 14-16; 23, 27; Dt. 2, 25; 11, 25; Jos. 2, 9; 2, 24; 5, 1; 10, 2; 11, 20; 24, 12; 1 Sam. 4, 7 ss, etc... Voir aussi G. von RAD, *Krieg*, p. 10-12.

⁷⁴ Ainsi, par exemple, est-il dit dans le prologue historique du traité entre Suppiluliuma, roi hittite, et Mattiuaza, roi de Mitanni: « (Moi) le Grand-Roi, le Héros, le roi du Ḫatti, je me suis montré redoutable en face de Tušratta, roi de Mitanni... » (E. F. WEIDNER, *op. cit.*, p. 2 ss). Ce fait montre, probablement, qu'au motif de gratitude pour obtenir le service du vassal, les rois hittites avaient à cœur d'ajouter un avertissement contre toute velléité de rébellion de la part de celui-ci: ainsi W. BEYERLIN, *op. cit.*, pp. 103-104.

⁷⁵ G. von RAD a montré que le Deutéronome, même avec les additions postérieures, présente une structure semblable à celle de l'Alliance (*Hexa-*

sence de l'idéologie de la Guerre Sainte n'est pas seulement visible dans les nombreuses lois sur la guerre (20, 10-18. 19-20), sur l'investissement des places fortes (20, 10-18. 19-20), sur les prisonniers (21, 10-14), sur le camp militaire (23, 10-14), etc..., ou dans les discours guerriers qui forment des unités closes et bien distinctes (7, 16-26; 9, 1-6), mais aussi et surtout dans les discours qui présentent les caractéristiques de vrais prologues historiques. A cette catégorie appartiennent, selon K. BALTZER (*op. cit.*, pp. 40-47), 1, 6-3, 17;⁷⁶ 6, 21-23;⁷⁷ 11, 2-7; 29, 1-7.⁷⁸ Dans ses *Studies in Deuteronomy*, p. 58, G. von RAD note bien que cette imprégnation des discours historiques du Deutéronome par les catégories mentales de l'idéologie de la Guerre Sainte constitue une caractéristique remarquable de ce livre.⁷⁹ Cette opinion de G. von RAD est d'autant plus significative qu'ailleurs, dans le même ouvrage, le même auteur indique Israël du Nord, et, en particulier, Sichem, comme l'origine première des traditions contenues dans le Deutéronome.⁸⁰

teuch, p. 34; voir aussi p. 11-12, n. 27 de notre étude). Le même Auteur, dans *Studies in Deuteronomy*, a attiré l'attention sur l'esprit guerrier présent dans ce livre: « Its whole parenetic content was, so to speak, saturated with the ideas associated with the Holy War » (p. 60).

⁷⁶ Selon K. BALTZER, p. 41, Dt. 1-4, 40 forme une unité littéraire, structurée « grosso modo » suivant le modèle typique des alliances. Dans cette unité, « 1, 6 bis 3, 17 (18-19) enthält eine Vorgeschichte » (*ibid.*). L'appartenance de Dt. 4 au reste du morceau n'est pas admise de tous: voir N. LOHFINK, *Darstellungskunst und Theologie in Dtn. 1, 6-3, 29*, dans *Biblica*, XLI, 1960, pp. 105-134; l'Auteur expose les diverses positions des divers auteurs sur ce sujet à la page 106, n. 2. Remarquons toutefois que 1,6a pourrait très bien constituer un *préambule* et 4, 1 (ויעה) présente bien les traits caractéristiques d'un passage du prologue historique aux stipulations de l'alliance. Quoi qu'il soit de cette question particulière, il est certain que 1, 6-3, 17 contient de nombreuses allusions à l'idéologie de la Guerre Sainte: voir, entre autres, 1, 20-21. 29-33. 41-46; 2, 24-25. 30-36; 3, 1-7, etc... Bien plus, N. LOHFINK (*art. cit.*, pp. 110-114) a montré d'une manière irréfutable que Dt. 1 (vv. 6-8. 19 ss.) est dominé par la préoccupation de présenter la transgression de Cadès comme un péché spécifique contre les exigences religieuses de l'idéologie de la Guerre Sainte.

⁷⁷ אַחֲזִית, מַפְתִּים, יַד חֹזֶק, etc..., sont des expressions traditionnelles qui reviennent souvent dans les descriptions guerrières de l'Histoire Sainte et surtout de l'Exode. Voir aussi, à ce propos, les deux textes suivants: 11, 2-7 et 29, 1-7.

⁷⁸ Dt. 28, 69 et 29, 1a montrent bien qu'avec 29, 1 une nouvelle unité commence; noter aussi qu'au v. 8 se fait le passage du prologue historique aux stipulations...

⁷⁹ Voir aussi, du même Auteur, *Theologie I*, p. 81: « (...) es sich in diesem Falle (...) nicht nur um einige Einzelüberlieferungen handelt, die vom Dt übernommen wurden, sondern um das vielleicht markanteste Charakteristikum seiner ganzen Theologie ».

⁸⁰ « Deuteronomy renews the cultic tradition of the old Schemite amphictyony » (p. 45). Sur les relations entre ce qu'on appelle le *Urdeuteronomium* et l'amphictyonie sichémite, voir M. NOTH, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, pp. 140-151; G. von RAD, *Hexateuch*, pp. 30-37; J. MUILENBURG, *art. cit.*, p. 349: « It is now generally held that the Reformation of 621 was a moment of restauration, and that its ultimate origin is to be

Un autre contexte d'Alliance nous est fourni dans Neh. 9-10. Par rapport à Neh. 10, le chapitre 9 constitue un prologue historique.⁸¹ Celui-ci embrasse l'Histoire du Salut à partir des Patriarches (Abraham, v. 7) jusqu'au moment présent (v. 32: *עַד הַיּוֹם הַזֶּה*), et présente une richesse exceptionnelle de détails. La partie qui nous intéresse ici directement est celle consacrée aux trois étapes classiques: Exode, Désert, Canaan (vv. 9-25).⁸² Comme ailleurs, celles-ci sont présentées ici avec les caractéristiques traditionnelles de la Guerre Sainte.⁸³

Des pages précédentes, il ressort avec évidence que les *prologues historiques* des contextes bibliques de l'Alliance sont profondément imprégnés par l'idéologie de la Guerre Sainte. Depuis les temps amphictyoniques et jusqu'après l'Exil, ils présentent l'Histoire du Salut, dans ses trois étapes classiques — Exode, Marche au Désert, Conquête de Canaan —, comme une série de guerres dans lesquelles Yahvé est intervenu personnellement en faveur de son peuple. De plus, les termes mêmes employés pour décrire cette activité guerrière de Yahvé appartiennent, pour une

discovered in the amphictyony of Shechem ». — La tradition deutéronomiste nous donne deux autres *prologues historiques* en dehors du Dt., Jos. 23, 3-4 et 1 Sam. 12, 7-13; et tous les deux portent clairement les signes de l'idéologie de la Guerre Sainte. L'importance de l'événement décrit en 1 Sam 12 n'échappe à personne. J. MULLENBURG (*art. cit.*), y voit l'Alliance qui clôt solennellement l'ère amphictyonique. Bien que dans sa structure générale, ce texte se réfère à une tradition ancienne, les vv. 7-13, qui en forment le prologue historique, sont trop dépendants de la tradition deutéronomiste pour que l'on doive les étudier séparément. A propos de ce texte important, voir J. MULLENBURG, *art. cit.*, pp. 360-364.

⁸¹ « Im Verhältnis zu Neh. 10 bildet Neh. 9 die *Vorgeschichte*. Es ist anzunehmen, dass sich auf diese der Anfang von Kap. 10 ... *וְכֵן יָרַח* bezieht » (K. BALTZER, *op. cit.*, p. 52).

⁸² C'est d'ailleurs la partie la plus riche en détails concrets, tandis que les vv. 26-37, qui voudraient tracer l'histoire postérieure à la prise de Canaan, sont étrangement pauvres de ce point de vue historique. On pourrait appliquer à ce texte de Neh. les paroles de G. von RAD au sujet du Ps. 78: « Während er die alte Zeit Israels bis zur Landnahme mit einer wahren Fülle konkreter Geschichtsdaten zu schildern vermag (ici vv. 7-25), wird seine Darstellung nach (ici v. 26), also da, wo ihn das kanonische Schema der Heilsgeschichte mit ihrem reichen Überlieferungsrequisit verlässt — und das heisst: bei der ihm viel näher liegenden geschichtlichen Vergangenheit —, mager und blass » (*Theologie I*, p. 128).

⁸³ Vv. 10, 11: le passage de la Mer Rouge est de nouveau présenté comme une action guerrière dont l'issue victorieuse est dû au seul Yahvé; v. 12: la nuée est un instrument par lequel Yahvé exerçait sa fonction de *dux* dans la Marche à travers le désert (voir aussi v. 19); v. 22: c'est Yahvé qui livra aux Hébreux les Royaumes et les Peuples — en particulier Sihon, roi de Hesbon et Og, roi Basan (voir Num. 21, 21-35; Dt. 1,4; 2, 26-3, 11); v. 23: ... *וּבְרִיאת אֱלֹהֵי הָאָרֶץ* (voir p. 19, n. 62); v. 24: c'est aussi Yahvé qui abaissa devant son peuple les Cananéens et qui les livra entre ses mains *וַתִּתֵּן בְּיָדָם*.

large part, au patrimoine terminologique de l'institution de la Guerre Sainte. Ce rapport étroit de l'idéologie de la Guerre Sainte avec les prologues historiques de l'Alliance biblique est-il un fruit des milieux amphictyoniques, ou remonte-t-il à une époque antérieure? La suite de nos analyses sur les traditions historiques et sur la structure du Décalogue nous le feront savoir.

2 - Traditions historiques

En 1938, G. von RAD, étudiant *formgeschichtlich* les principales traditions du Hexateuch,⁸⁴ est arrivé à la conclusion que la tradition historique de l'Exode et de la Conquête (*Exodus-Landnahmetradition*), d'une part, et la tradition légale du Sinaï (*Sinaiüberlieferung*), d'autre part, étaient à l'origine séparées l'une de l'autre et sont nées en de milieux différents.⁸⁵ Ce n'est que plus tard que ces deux traditions ont été unies dans un même complexe littéraire, et cela par le Yahviste.⁸⁶ M. NOTH, dix ans plus tard,⁸⁷ admit la séparation originale des deux traditions,⁸⁸ mais il attribua leur union à une « tradition fondamentale » (*gemeinsame Grundlage = G*), qui serait beaucoup plus ancienne que l'Elohiste et le Yahviste et qui aurait vu le jour dans les milieux amphictyoniques de la première moitié du onzième siècle⁸⁹. Cette théorie critique

⁸⁴ *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch.*

⁸⁵ La tradition historique de l'Exode et de la Conquête aurait trouvé son origine dans le sanctuaire de Gilgal et se serait développée à partir de « petits Credos historiques », tels que Dt. 26, 5 ss et 6, 20 ss, en usage dans la liturgie de la fête des Semaines qui se célébrait dans ce sanctuaire. Quant à la tradition sinaïtique, elle aurait eu son « Sitz im Leben » dans le culte du renouvellement de l'Alliance qui se célébrait dans le sanctuaire de Sichem, et se serait développée conformément à la structure fondamentale de ce même culte liturgique.

⁸⁶ Selon G. von RAD, le travail du Yahviste, à partir des thèmes fondamentaux de la « Heilsgeschichte », aurait été le suivant, quant à l'essentiel: 1) Insertion de la tradition du Sinaï = « Einbau der Sinaitradition »; 2) Expansion de l'histoire patriarcale = « Ausbau der Vätergeschichte »; 3) Addition de l'histoire primitive, Gen. 2, 4b-12, 3 = « Vorbau der Urgeschichte » (voir *Hexateuch*, pp. 60-75).

⁸⁷ *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948.

⁸⁸ Cette séparation originale des traditions historiques et de la tradition sinaïtique est admise aussi par H.-J. KRAUS, dans son ouvrage *Gottesdienst in Israel*. Selon lui, toutefois, l'union de ces deux groupes de traditions eut lieu à Gilgal même lorsque le culte central de Sichem, porteur de la tradition sinaïtique, s'est transféré à Gilgal, lieu des traditions historiques.

⁸⁹ Selon M. NOTH, (*op. cit.*, pp. 48-67), les thèmes fondamentaux qui auraient été unis dans le « Grundlage » au temps des Juges, sont les suivants:

- L'Exode, « Herausführung aus Ägypten »;
- L'Entrée en Canaan, « Hineinführung in das palästinische Kulturland »;
- Les Promesses faites aux Patriarches, « Verheissung an die Erzväter »;
- La Marche au Désert, « Führung in der Wüste »;
- La Révélation au Sinaï, « Offenbarung am Sinaï ».

M. NOTH admet, avec G. von RAD, que l'« histoire primitive » (*Urgeschichte*) a été ajoutée par le Yahviste lui-même.

concernant la séparation originale des traditions historiques et de la tradition du Sinaï se révèle maintenant singulièrement faible à la lumière de l'étude comparative des traités de vassalité hittites du deuxième millénaire. Dans ces traités — comme aussi dans l'Alliance biblique — histoire et droit sont organiquement liés. Le prologue historique fait partie essentielle non seulement de leur structure littéraire, mais de leur structure réelle. De fait, la loi établie par l'alliance est ce par quoi le vassal — le peuple d'Israël, en l'occurrence — répond aux faveurs reçus du suzerain. En Israël, ces faveurs divins — principalement l'Exode — faisaient précisément l'objet de ce que nous appelons les *traditions historiques*. Il s'ensuit que loin d'être séparées l'une de l'autre, la tradition historique de l'Exode et la tradition légale du Sinaï s'appelaient l'une l'autre dès l'origine, et se sont développées ensemble au sein d'un même contexte global, celui de l'Alliance⁹⁰. Si nous faisons remonter maintenant — comme il se doit — l'Alliance biblique avec Yahvé aux temps mosaïques, nous devons alors dire que cette union originale des deux traditions était déjà opérante bien avant l'entrée en Terre Promise⁹¹. Ensemble avec l'institution de l'Alliance, cette union a persévéré plus tard dans le culte amphictyonique et nous en avons deux superbes témoignages dans Jos. 24 et Ex. 19, 3b-8.⁹²

A la lumière de ce nouveau résultat de l'exégèse biblique⁹³, nous nous devons de compléter les conclusions des pages précé-

⁹⁰ « Was ihr (der Sinaüüberlieferung) Verhältnis zur Exodusüberlieferung anlangt, so ist abschliessend festzustellen, das beide von den Anfängen des Yahwebundes an miteinander verknüpft gewesen sein werden » (W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 190). Déjà en 1954, G. E. MENDENHALL écrivait: « The point which is to be made here, is the fact that the covenant form itself furnished at least the nucleus about which the historical traditions crystallized in early Israel. It was the source of the 'feeling of History' which is such an enigma in Israelite literature. And perhaps even more important is the fact that what we now call 'history' and 'law' were bound up into an organic unit from the very beginnings of Israel itself » (*op. cit.*, p. 44). Et dans la note 45, à la même page, nous lisons: « The 'national epic' underlying J and E may have had its Sitz im Leben' in the covenant form, and developed as a result of the 'renewal' of the covenant by succeeding generations ».

⁹¹ « Et in hac luce, nobis videtur, considerandae sunt partes quas Moyses habuit ut legislator. Non solum ipsam legem dedit Israel sed simul conceptionem legis admodum specificam introduxit, scilicet responsi quod populus dat salvifico Dei in historia interventui » (W. MORAN, *art. cit.*, p. 14).

⁹² Avec cette différence que les traditions historiques se sont, entre temps, développées — toujours dans les contextes de l'Alliance — par l'adjonction d'autres éléments, tels que les traditions concernant les Pères, celles de la Marche au Désert et celles de la Conquête de Canaan: la division quadripartite de l'Histoire du Salut contenue dans le prologue historique de Jos. 24 en fait foi.

⁹³ Sans faire appel aux évidences comparatives que nous offrent maintenant les traités de vassalité hittites, A. WEISER (*Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen, 2^eéd., 1949, pp. 66-79) avait déjà noté que si les credos anciens ne mentionnent pas le Sinaï, ce n'est pas que la tradition sinaïtique

dentes sur la présence de l'idéologie de la Guerre Sainte dans les prologues historiques, en examinant cette même présence dans les anciennes traditions historiques d'Israël, *telles qu'elles nous sont transmises dans d'autres contextes*. Evidemment, nous choisirons les textes les plus anciens. Ceux-ci, bien que présentement ils soient en dehors des contextes de l'Alliance, conservent cependant avec la tradition de l'Alliance les liens d'origine dont nous parlions tout à l'heure; aussi, leur examen ne pourra-t-il que jeter une nouvelle lumière sur les conclusions précédentes et, éventuellement, nous renseigner sur les relations idéologiques pré-palestiniennes de la Guerre Sainte avec l'Alliance.

Dans les développements suivants, nous traiterons séparément des traditions historiques de l'Exode, de la Marche au Désert, de la Conquête de Canaan, en indiquant les relations que chacun de ces thèmes a avec l'idéologie de la Guerre Sainte.

1) *L'Exode*. L'Exode (délivrance d'Égypte, passage miraculeux de la Mer Rouge) est, de tout temps, l'évènement central de la foi d'Israël. Il n'est donc pas étonnant que ce soit l'évènement le plus fréquemment célébré dans la littérature biblique.⁹⁴ A ce fait, les plus anciennes couches de la littérature d'Israël ne font pas exception.

Les *Oracles de Balaam*, Nm. 23, 18-24 et 24, 3-9, sont très anciens⁹⁵. Or, 23, 22 et 24, 8⁹⁶ décrivent déjà la sortie d'Égypte comme une action immédiate et guerrière de Dieu: *אל מוציאו ממצרים*⁹⁷.

soit originellement séparée de la tradition de l'Exode, mais la raison en est que ces crédos ont justement leur origine dans la liturgie du renouvellement de l'Alliance. A partir de la même observation initiale que G. von RAD, A. WEISER arrive donc à une conclusion tout à fait opposée...

⁹⁴ Voir à ce propos, M. NOTH, *Pentateuch*, pp. 50-54; G. von RAD, *Theologie I*, pp. 22-24.

⁹⁵ « The content and style of the poems are homogeneous and point to the period between the middle of the thirteenth century and the end of the twelfth, as the time of the composition. There is nothing in the matter of the poems which requires a date in the tenth century or later for original composition » (W. F. ALBRIGHT, *The Oracles of Balaam*, dans *JBL*, LXIII, 1944, p. 226). — A propos de la valeur de la méthode comparative suivie par Albright, voir H. L. GINSBERG, *The Ugaritic Texts and Textual Criticism*, dans *JBL*, LXII, 1943, pp. 109-115; W. F. ALBRIGHT, *The Old Testament and Canaanite Language and Literature*, dans *CBQ*, VII, 1945, pp. 5-31; id., *The Bible after twenty years of Archaeology*, dans *Religion in Life*, XXI, 1952, pp. 542-544; F. M. CROSS, D. N. FREEDMAN, *Early Hebrew Orthography. A Study of the Orthographic Evidence*, New York, 1952. Ces deux derniers auteurs, ensemble avec W. F. Albright, ont appliqué avec succès leur méthode à différents textes de l'ancienne poésie hébraïque, que nous étudie-ALBRIGHT, *A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems*, dans *HUCA*, XXIII, 1950, pp. 1-39; id., *The Psalm of Habakkuk*, dans *Studies in Old Testament* rons par la suite, et qu'ils datent avant le dixième siècle av. J.-C.: W. F. *Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII*, dans *VT*, IX, 1959,

De plus, « El », dans l'acte de libérer Israël, est pour celui-ci comme « les cornes d'un buffle »⁹⁸, image de la puissance irrésistible⁹⁹.

C'est surtout le *Cantique de Miriam*, Ex. 15,¹⁰⁰ qui assimile l'Exode à une Guerre Sainte, et il le fait avec une richesse extraor-

Prophecy, edited by H. H. ROWLEY, Edinburgh, 1950, pp. 1-18; id., *Some* pp. 339-346; F. M. CROSS, D. N. FREEDMAN, *The Blessings of Moses*, dans *JBL*, LXVII, 1948, pp. 191-210; id., *A Royal Song of Thanksgiving: II Sam. 22 = Ps. 18*, dans *JBL*, LXXII, 1953, pp. 15-34; id., *The Song of Miriam*, dans *JNES*, XIV, 1955, pp. 237-250. Notons que tout le monde n'accepte pas cette méthode avec le même enthousiasme: voir, par exemple, S. MOWINCKEL, *Psalm Criticism between 1900-1935*, dans *VT* V, 1955, pp. 13-33.

⁹⁶ 24, 8 est plus sûr du point de vue critique que 23, 22, qui pourrait n'être qu'une glose du précédent...

⁹⁷ L'expression classique הוציא מארץ מצרים outre l'indication d'une intervention personnelle de Yahvé, n'est pas dépourvue de connotation à l'idéologie de la Guerre Sainte: de par elle-même, en effet, et abstraction faite des circonstances historiques auxquelles elle se réfère, cette expression indique une libération des Hébreux de la servitude d'Égypte, libération opérée par Yahvé; voir Ex. 21, 2 ss, où יצא est un terme technique qui désigne l'acquisition de l'état de liberté de la part de l'esclave, tandis que בוא exprime, au contraire, l'entrée dans l'état de servitude. Cette ouverture à l'idéologie de la Guerre Sainte est confirmée par le fait que, souvent, il est dit que Yahvé a fait sortir les Hébreux « à main forte et à bras étendu » ביד חזקה וברזע נטויה Dt. 5, 15; 26, 8; 7, 19... Une synthèse des trois éléments: libération — action divine — action guerrière, est contenue dans Dt. 6, 21: « Nous étions esclaves en Égypte et Yahvé nous a fait sortir (הוציא) d'Égypte par sa main puissante »; (notons, en passant, que Dt. 6, 20 ss, d'où ce texte est pris, est très ancien et constitue un des « petits credos » sur lesquels se base G. von RAD pour édifier sa théorie critico-littéraire concernant le Hexateuch...).

⁹⁸ Le sens exact du terme תרומת n'est pas sûr; F. ZORELL, *Lexicon*, indique une analogie possible avec le verbe arabe *jafa'a* = escalader une hauteur, et le substantif *jāfi'atun* montagne très haute, et, par conséquent, la signification générique de « éminence ». C'est ainsi que dans Ps. 95,4, ce terme, vu le contexte, ne peut signifier que « le haut » des montagnes et, dans notre texte, appliqué à ראם = boeuf sauvage, il a toutes les chances d'en désigner les « cornes » (partie plus élevée du buffle).

⁹⁹ Même si la traduction que nous venons de donner de תרומת n'est pas sûre, il est toutefois hors de doute que l'idée de puissance est contenue dans la métaphore ראם. Excepté Is. 34, 7, partout où ce terme apparaît (Dt. 33, 17; Ps. 29, 6; 92, 11) il est l'image de la force irrésistible. De plus, Dt. 33, 17 et Ps. 92, 11 appartiennent à des contextes immédiats de Guerre Sainte; Dt. 33, 17, à cet égard, est très expressif: « Ses cornes (קרן) sont cornes de buffle (ראם) dont les coups frappent les peuples... ». — Ce que nous venons de dire suppose que le second hémistiche de 24, 8 se réfère à Dieu lui-même. Notons que l'appartenance de ce verset à l'idéologie de la Guerre Sainte restera intacte si nous référons ce second hémistiche à Israël et traduisons avec W. F. ALBRIGHT: « It is El who brought him from Egypte, While he (i. e. Israel) stormed like a wild bull » (art. cit., p. 215. 224). Dans cette traduction est mis en évidence le caractère guerrier de l'action d'Israël; mais l'intervention divine est assurée par le *hifil* du premier hémistiche; l'un et l'autre hémistiches, en effet, se réfèrent au même épisode, le passage de la Mer Rouge.

¹⁰⁰ Le temps n'est plus où l'on croyait devoir dater ce cantique — à

dinaire d'expression. Plusieurs des éléments typiques de l'idéologie de la Guerre Sainte non seulement s'y trouvent, mais forment la contexture même du Cantique. Yahvé est un Guerrier,¹⁰¹ qui combat lui-même¹⁰² contre ses ennemis,¹⁰³ donnant la délivrance à son peuple¹⁰⁴ et jetant l'effroi et la terreur parmi les nations¹⁰⁵; c'est sa Droite, son Bras qui ont opéré cet exploit¹⁰⁶; Israël, lui, n'est qu'un bénéficiaire passif¹⁰⁷.

La narration *JE d'Ex. 14* est évidemment plus récente. Il est difficile d'y faire une partition exacte entre le Yahviste et l'Elohiste.

cause de notions religieuses que l'on croyait exclusives d'époques tardives — après David ou même après l'Exil. Le travail de F. M. CROSS et D. N. FREEDMAN, *The Song of Miriam*, montre bien, à partir d'arguments de philologie comparée, la haute antiquité de ce texte dans son ensemble: « The poem is roughly contemporaneous with the Oracles of Balaam and the Song of Deborah, and is scarcely later than the twelfth century in its original form » (p. 240). Pour ce qui regarde le v. 17, sur lequel surtout se basent ceux qui favorisent une date récente, les mêmes Auteurs s'expriment de la manière suivante: « The expressions: 'mount of thy heritage', 'dais of thy throne', find precise parallels in wording and conception in the Ugaritic expressions 'mount of thy heritage' referring to Baal in Sapon, the 'land of his inheritance' and 'dais of his throne', referring to Kōtar (Crete-Egypte), or Mōt (the city of the Abyss) » (p. 240). Voir aussi ce que dit G. von RAD au sujet de l'expression נחלה qui se trouve en ce vers: « Die Vorstellung, dass Kanaan Yahwes Land, 'Yahwes Erbbesitz' sei, ist ohne Frage sehr altertümlich, sie ist gewiss sehr bald nach der Einwanderung gemeinsamer Besitz der amphiktyonischen Stämme geworden » (*Theologie I*, p. 298). L'Auteur se réfère aussi à H. WILDBERGER, *Israel und sein Land*, dans *EvTh*, 1956, pp. 404 ss; voir aussi A. MALAMAT, dans *JAOS*, 82 (1962) pp. 147-150. Remarquons toutefois que S. MOWINCKEL (*art. cit.*, p. 27) rejette encore toute date ancienne au v. 17. Il ne donne pourtant aucun argument nouveau ou convaincant... A propos des difficultés de datation que présenterait ce cantique, notons qu'à la rigueur nous pourrions nous passer de la seconde partie du poème (vv. 13-18), partie beaucoup plus débattue que la première; nous pourrions même nous contenter des deux vers chantés par Miriam: « Célébrez Yahvé: il s'est couvert de gloire; il a jeté à la mer cheval et cavalier » (v. 21). Même au cas — très improbable — que tout le poème soit d'origine récente, ces derniers vers, qui sont certainement d'origine archaïque, suffiraient pour montrer l'application très ancienne de l'idéologie de la Guerre Sainte au Passage de la Mer Rouge.

¹⁰¹ V. 3: אִישׁ מִלְחָמָה; on trouve cette expression aussi dans Is. 42, 13: « Yahvé s'avance comme un héros (כַּגִּבּוֹר) son ardeur s'excite comme celle d'un guerrier (אִישׁ מִלְחָמָה), il pousse le cri de guerre (יִרִיעַ), lance une clameur et marche en héros contre ses ennemis (וַיִּעַל אִיבּוֹ יִתְגַּבֵּר) ». Remarquer la richesse d'expressions martiales que contient ce texte et le souffle guerrier qui l'anime: on croirait lire encore le Cantique de Moïse et celui de Deborah...

¹⁰² Vv. 1b. 4. 7. 10. 12.

¹⁰³ Vv. 6b. 7a. 9a.

¹⁰⁴ Vv. 2a β. 13a (גָּאֵל). 16d (קָנָה).

¹⁰⁵ Vv. 14-16a.b.

¹⁰⁶ Vv. 6. 12. 16b.

¹⁰⁷ « Das Schilfmeerlied (Ex. 15) bewahrt die Erinnerung an ein reines Wunder: Yahwe hat Ross und Reiter ins Meer gestürzt, kein Israelit hat das Geringste dazu getan » (G. von RAD, *Theologie I*, p. 354).

Pour notre propos, il suffit de marquer que l'un et l'autre s'accordent pour présenter le miracle de la Mer Rouge comme une Guerre Sainte, dans laquelle Yahvé intervient immédiatement contre Pharaon et son armée. Ce fait indique que tant E que J dépendent d'une tradition commune plus ancienne, tradition qui concevait déjà l'Exode comme une Guerre Sainte et qui devrait, en dernière analyse, s'identifier avec celle qui sous-tend Ex. 15¹⁰⁸.

Ces trois témoignages (Num. 24, 8; Ex. 15; Ex. 14) sur les relations entre l'Exode et l'idéologie de la Guerre Sainte nous portent *au moins* au temps de l'amphictyonie. Il est impossible de dire avec certitude s'ils sont antérieurs ou non au pologue historique de Jos. 24 et à la profession de foi de Dt. 26, 5-9, Quoi qu'il soit de cette datation relative, tous ces textes reflètent des traditions qui remontent certainement au tout premier temps de l'installation israélite en Canaan; le 13ème siècle — nous venons de le voir — est même une date plus que vraisemblable pour la forme originale des Oracles de Balaam et du Cantique d'Ex. 15. Nous voici donc maintenant en possession d'une base littéraire suffisamment large pour nous permettre de dépasser le temps de l'amphictyonie et de rejoindre celui du désert. De fait, nous avons vu que les traditions historiques de l'époque qui suivit immédiatement l'entrée en Canaan conçoivent et décrivent l'Exode comme une Guerre Sainte. Cette conception est tellement présente et tellement exclusive, qu'elle s'identifie tout cours avec la foi d'Israël sur cet événement central. Nulle part pouvons-nous insérer une ligne de séparation entre une conception de l'Exode qui serait tardive et qui seule refléterait l'idéologie de la Guerre Sainte, et une autre conception qui serait primitive et dépourvue d'une telle idéologie. Aussi loin que nous remontons dans l'histoire ancienne d'Israël, l'événement de l'Exode apparaît conçu et décrit à l'instar d'un combat où Dieu intervint immédiatement pour délivrer son peuple d'une armée plus forte; c'est le contenu le plus ancien de la confession israélite concernant la Sortie d'Égypte¹⁰⁹. Or, une conception ornée de ces qualités, ne peut être le fruit exclusif de l'amphictyonie¹¹⁰; elle doit avoir une histoire plus ancienne et rejoindre le temps même du désert. De fait, Martin NORTH lui-même — ordinairement pas très tendre à l'égard des traditions histori-

¹⁰⁸ Voir aussi, dans les sections J et E, les textes suivants: Ex. 3, 8, 19-20; 5, 19-6, 1

¹⁰⁹ « Diese Erinnerung an eine Kriegstat Jahwes — an die Abwehr und Vernichtung der Ägypter am 'Schilfmeer' — ist der eigentliche und jedenfalls älteste Inhalt des Bekenntnisses von der Herausführung aus Ägypten » (G. von RAD, *Theologie I*, p. 178).

¹¹⁰ Ce serait accorder aux institutions religieuses de l'amphictyonie une capacité de création qu'elles ne sauraient avoir, surtout au sujet de l'article central le leur foi. Ce serait aussi ne pas évaluer suffisamment le sens de l'histoire qui caractérise la religiosité israélite de tous les temps...

ques primitives — pense que « cet article de foi, de contenu si concret », doit avoir un fondement historique¹¹¹. Les tribus sorties d'Égypte ont, donc, vécu un évènement dans lequel elles ont expérimenté concrètement une intervention libératrice de Dieu¹¹². C'est absolument *le moins* que nous en puissions dire. Mais *ce moins* suffit pour conclure que *déjà dans le désert, un élément essentiel de l'idéologie* de ce que plus tard sera l'institution amphictyonique de la *Guerre Sainte était mis en relation avec l'Exode*: Yahvé est intervenu personnellement en faveur des Hébreux contre une agression ennemie et leur a donné victoire et délivrance.

2) *La Marche au Désert*. - Les anciennes traditions historiques contiennent plusieurs indices qui montrent clairement que les évènements qui ont ponctué la Marche au Désert ont été conçus, eux aussi et pour une large part, selon les catégories propres à l'idéologie de la Guerre Sainte.

Tout d'abord se présentent les nombreux textes épiques de l'ancien Israël, qui décrivent la « Marche de Yahvé » à la tête de son peuple comme une théophanie irrésistible, accompagnée de phénomènes cosmiques. A ce groupe de textes appartiennent Jug. 5, 4-5; Dt. 33, 2; Ps. 68, 8-9; Hab. 3, 3-7. Ces textes connaissent certainement la tradition du Sinaï et se réfèrent à l'évènement décrit en Ex. 19¹¹³. D'autre part, ils sont tous très anciens¹¹⁴

¹¹¹ M. NOTH, *Histoire d'Israël*, p. 123. Voir aussi G. von RAD, *Theologie I*, pp. 22-23 et J. BRIGHT, *A History of Israel*, pp. 111-112: « Of the Exodus itself we have no extra-Biblical evidence. But the Bible's own witness is itself so impressive as to leave little doubt that some such remarkable deliverance took place. Israel remembered the Exodus for all time to come as the constitutive event that had called her into being as a people. It stood at the center of her confession of faith from the beginnings, as is witnessed by certain ancient poems (Ex. 15: 1-18) and credos (Deut. 6: 20-25; 26: 5-10; Jos. 24, 2-13) that go back to the earliest period of her history. A belief so ancient and so entrenched will admit of no explanation save that Israel actually escaped from Egypt to the accompaniment of events so stupendous that they were impressed forever in her memory ».

¹¹² « If Israel saw in this the hand of God, the historian certainly has no evidence to contradict it » (J. BRIGHT, *ibid.*, p. 112).

¹¹³ Voir aussi Ps. 50; 81; 95, qui reflètent la tradition culturelle du Sinaï...

¹¹⁴ Il datent tous du temps amphictyonique. Cette date est communément admise pour Jug. 5: voir, entre autres, W. F. ALBRIGHT, *The Song of Deborah in the Light of Archaeology*, dans *BASOR*, LXII, 1936, pp. 26-31 et A. WEISER, *Das Deboralied. Eine gattungs- und traditions-geschichtliche Studie*, dans *ZAW*, LXXI, 1951, pp. 67-97. — Pour Dt. 33, voir F. CROSS, D. FREEDMAN, *The Blessings of Moses*: « (...) the poem as a whole was composed most probably in the eleventh century B. C. » (p. 192). — Pour Ps. 68, 8-9, voir W. F. ALBRIGHT, *A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems*: « (...) this 'incipit' is distinct from the second strophe of the Song of Deborah (Jud. 5, 4-5) which it closely resembles. That it must belong to the same period (i. e.

et leur appartenance à l'idéologie de la Guerre Sainte est évidente¹¹⁵.

A côté de cette littérature archaïque¹¹⁶, les traditions historiques ont conservé plus d'un récit qui témoigne du contact entre les événements du Désert et l'idéologie de la Guerre Sainte.

Il ne fait pas de doute que « l'image d'un peuple en armes (...) marchant et campant dans le désert en formation ordonnée (...) est le reflet idéalisé d'une époque postérieure, où le peuple unifié était appelé aux armes en cas de péril national ».¹¹⁷ Il reste cependant que les plus anciennes traditions historiques ont conçu et décrit la Marche au Désert comme une expédition militaire effectuée avec la participation active et décisive de Yahvé. En plus des poèmes archaïques cités plus haut, nous devons mentionner ici les narrations concernant le combat contre Amaleq, Ex. 17,

twelfth-eleventh century B.C.E.) was already recognised by Battenwieser (...)» (p. 20). — Pour Hab. 3, 3-7, voir le même W. F. ALBRIGHT, *The Psalm of Habakkuk*: « Part II (v. 3-7) was probably taken with little alteration from a very early Israelite poem on the Theophany of Yahwe (...) The historico-geographical background reflects the period following the wilderness wanderings (...)» (p. 8).

¹¹⁵ Ce genre littéraire est à rapprocher, en plus, de la littérature prophétique sur le *Jour de Yahvé*. Voir en particulier Is. 2, 6-21; 13; 34; Am. 5, 18-20; Joel 1, 15; 2, 10-11; 3, 4; 4, 14; Soph. 1, 14-18, etc... G. von RAD (*The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*, dans *JSS*, 2 (1959) pp. 97-108) a montré que la conception et la description prophétiques du Jour de Yahvé relèvent de la tradition de la Guerre Sainte: « The Day of Yahweh encompasses a pure event of war, the rise of Yahweh against his enemies, his battle and his victory » (p. 103). « The entire material of this imagery which surrounds the concept of the Day of Yahweh is of old-Israelite origin. It derives from the Traditions of the Holy War of Yahweh, in which Jahweh appeared personally, to annihilate his enemies » (p. 104). Ainsi, par exemple, nous trouvons dans ces contextes du Jour de Yahvé des thèmes qui appartiennent aux anciens contextes des Guerres Saintes bibliques: le tonnerre (1 Sam. 7, 10), les pierres qui tombent du ciel (Jos. 10, 11), les ténèbres (Ex. 14, 20; Jos. 24, 7) les nuées (Jug. 5, 4), etc... Cette relation du Jour de Yahvé avec la Guerre Sainte est d'autant plus évidente qu'à deux reprises le même prophète évoque, à l'occasion du Jour par lui prédit, deux guerres saintes authentiques du passé: Is. 9, 3 = Jug. 7, 15-25 et Is. 28, 21 = 2 Sam. 5, 17-25. A propos de cette relation du Jour de Yahvé avec la Guerre Sainte, voir aussi G. von RAD, *Theologie II*, pp. 133-137.

¹¹⁶ S'il est vrai, comme le pense W. F. ALBRIGHT (*A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems*), que le Ps. 68 n'est autre qu'un catalogue d'« incipit » de poèmes anciens, nous aurons une idée de l'abondance de la littérature ancienne qui assimilait les événements du Désert à des Guerres Saintes (voir, en particulier, vv. 2. 8-9. 12. 15. 18). Cette abondance est aussi suggérée par l'existence d'un « *livre des Guerres de Yahvé* », aujourd'hui perdu, qui était, sans doute, un ancien recueil de chants guerriers sur l'épopée nationale: Num. 21, 14 ss.

¹¹⁷ R. de VAUX, *Institutions II*, p. 11. L'Auteur y cite Num. 1, 3. 20. 22...; 2, 1-31; 10, 11-28. Voir aussi J. PEDERSON, *Israel. Its Life and Culture, III-IV*, 1947, p. 1: « An arrangement no doubt reflecting the organisation of the monarchical period ».

8-16¹¹⁸ et le dénouement de l'épisode de Cadès, Num. 14, 39-45, qui sont instructives à cet égard.¹¹⁹ Ce dernier épisode est d'autant plus digne de considération qu'il nous met en contact avec le thème de l'*Arche*. Que l'*Arche* ait eu une relation particulière avec la tradition de la Guerre Sainte personne ne le peut mettre en doute¹²⁰. Or, il est de première importance pour nous de constater que ce thème, guerrier et religieux à la fois, pousse des racines jusque dans le temps du désert.¹²¹

Si nous jetons, maintenant, un regard d'ensemble sur tous ces témoignages anciens concernant la Marche des Hébreux au Désert — poèmes archaïques, épisodes guerriers d'Ex. 17, 8-16 et de Num. 14, 39-45, mention de l'*Arche* en relation avec les mouvements guerriers du peuple au désert — il ne nous paraîtra pas exagéré d'affirmer que la Marche au Désert et les divers épisodes guerriers qui l'on ponctuée ont été conçus par les Hébreux de l'époque pré-palestinienne, selon des catégories mentales appartenant à l'idéologie de la Guerre Sainte. Nous nous plongerions, en effet, dans une critique trop négative si nous refusions à ces témoignages nombreux des liens d'origine avec les traditions qui ont vu le jour au désert même.

3) *L'Entrée en Canaan*. - Il n'y a personne aujourd'hui qui affirme que l'occupation de Canaan de la part des Hébreux se fût passée exactement de la manière simplifiée dont elle est décrite dans le Livre de Josué. « Il est bien certain que (...) l'action des tribus fut plus éparpillée, plus lente, et couronnée d'un succès inégal, cf. Jos 15, 13-17; Jg 1 »¹²². Cependant, il est tout aussi contraire à la réalité des choses de croire à une épopée militaire unifiée et invincible, que de soutenir, comme on le fait encore, une

¹¹⁸ Ce récit, attribué généralement à la tradition élohiste, renferme la mention d'une coutume nomadique: « Puis Moïse bâtit un autel, qu'il nomma Yahvé-Nissi (Yahvé est ma bannière)... » (v. 15). Sur les relations du *nés* avec les usages guerriers des tribus nomadiques du désert, voir R. de VAUX, *Institutions I*, pp. 24-25 et *II* pp. 28-29. Dans ces conditions, il est difficile de ne pas trouver dans ce récit les traces d'un souvenir qui remonte au temps qui a précédé la période sédentaire. Ajoutons que l'intervention de Yahvé dans ce combat appartient à la substance même de ce souvenir: l'expression *Yahvé-Nissi* est instructive à cet égard.

¹¹⁹ Au sujet de ces deux épisodes guerriers de la Marche au Désert, J. BRIGHT (*op. cit.*, p. 117) croit pouvoir affirmer: « Though we cannot reconstruct the events in detail, we may be sure that the tradition accurately reflects historical occurrences ».

¹²⁰ Nous consacrons la deuxième partie de notre étude à cette relation de la Guerre Sainte avec l'*Arche*. Entre temps, voir G. von RAD, *Krieg*, p. 28 et n. 45; R. de VAUX, *Institutions II*, pp. 74-75.

¹²¹ Voir Num. 10, 33-36 et Num. 14, 39-45. Dans la seconde partie de notre étude, nous examinerons de près ces deux textes importants et nous établirons leur contact réel avec le temps du désert.

¹²² R. de VAUX, *Institutions II*, p. 57.

infiltration presque totalement pacifique de nomades ineptes en quête de pâturages pour leurs troupeaux¹²³. Ici encore, la « *media via* » est celle qui correspond le mieux à la réalité des choses. C'est aussi, d'ailleurs, l'indication que nous donne l'archéologie.¹²⁴ Les résultats obtenus dans des fouilles comme celles de Lachis, Debir, Hazor, Bethel, concordent avec une conception au moins partiellement militaire de l'occupation de Canaan¹²⁵. Quant à l'entrée elle-même en Canaan, le fait qu'on n'ait pas trouvé des évidences archéologiques suffisantes¹²⁶ sur la chute de Jéricho telle que l'expose Jos. 6, ne prouve rien contre la substantielle vérité d'une conquête militaire de ce poste frontalier de Canaan, conformément à la tradition ancienne contenue dans Jos. 24, 11¹²⁷. Bref, les traditions historiques indiquent une occupation militaire de Canaan, occupation que l'archéologie, de sa part, montre substantiellement vraie. De plus, ces mêmes traditions ont une origine ancienne, et « quelle que soit la part attribuable aux rédacteurs, ceux-ci ne (les) ont pas inventées »¹²⁸.

¹²³ C'est la théorie soutenue par A. ALT (*Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, dans *Kleine Schriften I*, München 1953, pp. 89-125; *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina*, *ibid.*, pp. 126-175), par M. NOTH (*Histoire d'Israël*, pp. 80-96) et par G. von RAD, (*Krieg*, pp. 15-18). J. BRIGHT synthétise cette théorie classique Alt-Noth-von Rad de la manière suivante: « In a nutshell, the conquest represented no great military action but 'was for the most part carried out in a rather quiet and peaceful manner'. It was a long process, beginning as semi-nomad clans pressed into unoccupied areas in the mountains, in between the holding of the city states, in search of summer pasture for their flocks. Then, after perhaps many years of this, for various reasons, one clan after another transferred its base from the steppes to the towns and began to settle down. So far all was, with few exceptions, peaceful. It was only after the clans were already settled, and had begun to exert pressure on the city states on their borders, that instances of warlike encounter began to occur. But these were, in any event, not numerous, and represented only the 'final phase' in the long process of settlement » (*Early Israel in Recent History Writing*, London, 1956, p. 39).

¹²⁴ « When we come to the narration of the conquest, the external evidence at our disposal is considerable and important » (J. BRIGHT, *A History of Israel*, p. 117).

¹²⁵ « The fact is that archaeology shows that a row of towns, some mentioned in the Bible as taken by Israel, seem to have fallen to Israel in the thirteenth century. Admittedly, this in no 'proof' of the Joshua narrative, but the probability of a connexion is overwhelming » (J. BRIGHT, *Early Israel in Recent History Writing*, p. 88).

¹²⁶ « The archaeological evidence is most inadequate » (Kathleen KENLON, *Archaeology in the Holy Land*, London, 1960, p. 210).

¹²⁷ « We now know that wind and rain erosion (which can be very rapid in a mud-brick site so exposed as Tell es-Sultan) had removed virtually the whole of the Late Bronze level and had penetrated well into the Middle Bronze levels » (W. F. ALBRIGHT, *Recent Discoveries in Bible Lands*, New-York, 1955, p. 87); voir aussi G. E. WRIGHT, *Biblical Archaeology*, Philadelphia-London, 1957, pp. 78-80.

¹²⁸ R. de VAUX, *Institutions II*, pp. 78-79.

Mais ces traditions présentent la pénétration en Canaan non seulement comme une conquête guerrière, mais aussi — et par excellence — comme une Guerre Sainte. Il suffit de lire les chapitres 3-6 du Livre de Josué pour s'en convaincre¹²⁹. Devons-nous accepter la vérité historique de cette présentation? Oui, quant à la substance. Il serait, en effet, incohérent d'accepter la vérité substantielle d'une conquête militaire et de refuser cette même vérité aux caractéristiques que cette conquête militaire a revêtues dans la mémoire d'Israël.¹³⁰

A part cette raison de caractère général, nous avons un indice concret qui montre la présence anticipée, au sein de la conquête, de l'idéologie typique de la Guerre Sainte. Il s'agit du rôle joué par l'Arche dans le Passage du Jourdain, et dans la prise de Jéricho, Jos. 3-6. Contentons-nous, pour le moment, de signaler le fait et indiquons, simplement, que la présence active et cultuelle de l'Arche dans ce contexte guerrier fait de celui-ci un contexte certain de Guerre Sainte.

Les développements précédents sur l'Exode, le Désert et la Conquête ont donné deux résultats de première importance:

— il ont confirmé la constatation que nous avons faite sur la forte présence de l'idéologie de la Guerre Sainte dans les traditions historiques, telles que nous les conservent les contextes amphictyoniques de l'Alliance;

— ils ont révélé la pré-existence à l'amphictyonie d'éléments typiques de l'idéologie de la Guerre Sainte. Les tribus qui allaient s'unir en fédération à Sichem étaient déjà en possession de traditions historiques imbuës de catégories religieuses que l'institu-

¹²⁹ A part les récits du Livre de Josué, nous avons une trace de cette conception dans le récit indépendant de Jug. 1: « La conquête de leur territoire par Juda et Siméon est entreprise après consultation de Yahvé qui livre le pays entre leurs mains, Jg 1, 1-2. 4 » (R. de VAUX, *ibid.*, p. 79). De fait, la « conquête créait un climat spécialement favorable à l'idée de la Guerre Sainte: c'est alors surtout que Yahvé le Guerrier, Ex 15, 3, le Maître de la Guerre, 1 Sam. 17, 47, a dû combattre pour son peuple » (*ibid.*). « Their is no reason to doubt that this conquest was, as the Book of Joshua depicts it, a bloody and brutal business. It was the Holy War of Yahweh, by which he would give his people the Land of Promise » (J. BRIGHT, *A History of Israel*, p. 126). Ajoutons que J. BRIGHT (*ibid.*, p. 126, n. 67) et R. de VAUX (*ibid.*, p. 78-79), contrairement à l'opinion de G. von RAD (*Krieg*, p. 26), n'admettent pas que la Guerre Sainte ait eu un caractère purement défensif...

¹³⁰ Bien sûr, ici encore, les faits ne se sont pas exactement passés comme les présente le texte biblique. Tout comme, au cours des années, la conquête primitive a assumé, petit à petit, les proportions d'une vraie épopée, ainsi, avec le temps, les éléments primitifs de la Guerre Sainte, historiquement contenus dans la Conquête, ont subi une extension progressive, adaptée à la mentalité créée par une institution amphictyonique plus développée de Guerre Sainte...

tion amphictyonique de la Guerre Sainte n'aura pas de peine à reconnaître pour siennes¹³¹. Cette conclusion est, du reste, très normale. La Guerre Sainte amphictyonique, en effet, est une institution culturelle pleinement développée, riche d'une idéologie propre et de rites propres¹³². Or, de telles institutions ne naissent pas du jour au lendemain; elles supposent toujours une préparation historique, au moins dans le domaine des idées.¹³³ Dans le cas de la Guerre Sainte amphictyonique, cette préparation a été constituée par la manière dont les tribus hébraïques sous Moïse et sous Josué ont compris les événements auxquels elles avaient pris part, à savoir, l'Exode, la Marche au Désert, et la Conquête de Canaan¹³⁴. Ce fait est d'autant plus inéluctable que la Guerre Sainte fut *une des premières* institutions qui ont contribué à donner à l'amphictyonie sa physionomie propre; dès les premiers temps de l'amphictyonie, elle était donc opérante¹³⁵.

¹³¹ « Ohne Zweifel haben die im Kulturland eingewanderten Stämme schon einen reichen Schatz religiöser Überlieferungen mitgebracht » (G. von RAD, *Theologie I*, p. 24). C'est parmi ces traditions que nous signalons la présence anticipée de l'idéologie de la Guerre Sainte.

¹³² Toute la première partie de l'ouvrage de G. von RAD sur la Guerre Sainte a pour but de le montrer: *Krieg*, pp. 5-33.

¹³³ L'amphictyonie elle-même, pour qu'elle soit explicable, exige la préexistence substantielle des traditions historiques et religieuses dans lesquelles elle a trouvé sa cohésion et sa durabilité très particulières. « The amphictyony did not create its faith; on the contrary, faith was constitutive of the amphictyony » (J. BRIGHT, *A History of Israel*, p. 128). « (...) there is no reason whatever to believe that Israel's faith fundamentally changed with the settlement, or gained its essential character after that event. On the contrary, the evidence obliges us to trace it in all its major lines back to the desert (...) » (p. 132).

¹³⁴ Nous ne nions pas que les milieux institutionnels de l'amphictyonie ont influé, à leur tour, sur les traditions historiques importées en Canaan par les tribus. Dans le cas de l'institution amphictyonique de la Guerre Sainte, cependant, cette influence n'est pas une création. Elle suppose toujours un événement guerrier dans lequel Dieu, personnellement, est intervenu. De fait, l'influence de la Guerre Sainte ne se fait guère sentir dans la présentation historique de la Période des Pères: voir Jos. 24, 24; Dt. 26, 5b; la raison en est, tout simplement, que l'histoire patriarcale ne s'y prête pas... La Guerre Sainte amphictyonique influe donc sur les traditions historiques primitives dans le sens, non d'une création, mais d'une extension homogène. Les éléments idéologiques essentiels sont supposés; la mentalité amphictyonique les approfondit, les rend plus exclusifs, leur donne une forme littéraire propre. Un exemple de ce processus homogène, nous l'avons dans le Cantique de Moïse (Ex. 15): à partir d'éléments historiques et idéologiques qui ont certainement pré-existé, l'Institution de la Guerre Sainte présente dans ce poème un complexe d'idées et d'expressions tout à fait semblables à celles que contient le Cantique de Deborah (Jug. 5), pure produit — quoad rem et quoad verba — de l'ère amphictyonique...

¹³⁵ « Perhaps it was in the Holy War even more than the Covenant Festival at Schechem that ancient Israel really first entered into her grand form » (G. von RAD, *Studies in Deuteronomy*, p. 45). Le même Auteur (*Krieg*, p. 14) fait sienne cette phrase de WELLHAUSEN « Das Kriegslager, die Wiege der Nation, war auch das älteste Heiligtum. Da war Israel, und da war Jahwe »

Etant donnée l'union organique d'origine entre les traditions historiques d'Israël et la tradition de l'Alliance (voir pp. 24-26), les conclusions ci-dessus, qui nous reportent au temps du désert, vont maintenant nous permettre d'aborder avec plus de sûreté le point décisif de cette première partie de notre étude: l'examen du prologue historique du Décalogue.

3 - Le prologue historique du Décalogue

Le Décalogue nous est transmis dans Ex. 20, 2-17 et dans Dt. 5, 6-21. Une comparaison entre ces deux textes montre une identité substantielle, et des différences de détail¹³⁶. Dans l'un et l'autre contextes, cependant, le Décalogue apparaît comme une unité littéraire¹³⁷, originellement indépendante¹³⁸. En plus des changements, très secondaires, insérés par l'une et l'autre recensions, il est important d'indiquer que, selon toute probabilité, le texte fondamental du Décalogue a subi des additions, qui sont communes et antérieures à Ex. 20, 2-17 et à Dt. 5, 6-21. De fait, dans Ex. 20, 13-17 = Dt. 5, 17-21, nous avons une série de lois apodictiques, très brèves, bien ordonnées, qui ont toute l'apparence d'avoir été conservées dans leur teneur originale; et il est très probable qu'à

(*Israelitische und jüdische Geschichte*, 3^e éd., p. 26). Cette appréciation de G. von RAD est jugée comme quelque peu excessive par J. MUILENBURG (*op. cit.*, p. 349, n. 2), qui tient la priorité historique du pacte de Sichem. Il reste, cependant, que l'Institution de la Guerre Sainte — qu'elle précède ou suive l'évènement de Sichem — appartient au tout premier temps de l'amphityonie... et, comme telle, exige une pré-existence substantielle au désert.

¹³⁶ Ainsi, par exemple, dans Ex. 20, 8-11, le motif de l'observation du Sabbat est le repos divin du 7^{ème} jour de la Création, tandis que dans Dt. 5, 12-15, le motif en est le souvenir de la libération d'Égypte; de même, au sujet du Sabbat, dans Ex. 20, 8 il est dit זכור, et dans Dt. 5, 12: שמור; la phrase: « comme te l'a commandé Yahvé, ton Dieu », dans Dt. 5, 12, fait défaut dans la recension du Livre de l'Exode; dans le commandement sur les parents, le Dt. (v. 16) a enrichi la promesse d'une longue vie sur la terre promise par les mots: « afin que tu sois heureux לך למען ייטב לך »; le עדי שקר d'Ex. 20, 16 a été changé en עדי שוא dans Dt. 5, 20; dans Ex. 20, 17 il est fait mention tout d'abord de la maison du prochain et ensuite de sa femme, tandis que dans Dt. 5, 21, c'est la femme qui est d'abord mentionnée, suivie de la maison; etc...

¹³⁷ Ex. 20, 1 donne l'impression d'être une addition postérieure, dont le but est de coordonner le Décalogue avec son contexte actuel.

¹³⁸ Il est admis de tous que, soit dans le Dt. soit dans le Livre de l'Exode, le Decalogue est uni d'une manière artificielle à son contexte présent. De fait, dans l'état actuel du Livre de l'Exode, le Décalogue ne s'enchaîne pas au récit que l'encadre, 19, 24-25 et 20, 18-21. A propos de ces derniers versets, l'opinion de W. BEYERLIN (*op. cit.*, p. 17-18) est qu'originellement ils précédaient immédiatement le Décalogue, et qu'ils n'ont été insérés dans leur place actuelle que pour servir de lien entre le Décalogue et le Code de l'Alliance, ajouté plus tard. Quant au contexte deutéronomique, l'insertion artificielle dans le discours de Moïse est évidente.

l'origine, les commandements contenus dans Ex. 20, 3-12 = Dt. 5, 7-16 présentaient, eux aussi, cette même forme apodictique et primitive¹³⁹. Les additions postérieures ont été occasionnées par un usage séculaire dans le culte, usage explicatif et parénétiq^{ue}¹⁴⁰.

Ce catactère apodictique et très simple des lois originelles dont se composaient le Décalogue est un argument valable en faveur de la haute antiquité de celui-ci. Depuis surtout le traité désormais classique de A. ALT sur les origines du droit apodictique israélite¹⁴¹, rares sont ceux qui nient au Décalogue l'honneur d'avoir appartenu, « in genere », à la vie cultuelle de l'ancien Israël¹⁴². Remonte-t-il aussi aux temps mosaïques eux-mêmes, conformément aux indications insistantes des traditions qui le concernent (Ex. 20, 1; 24, 4. 7. 12; 34, 27 s; Dt. 5, 1; etc...)? Pour donner une réponse pleinement satisfaisante à cette question, il ne suffit pas, croyons-nous, d'examiner les lois apodictiques dont il se compose, une à une ou dans leur ensemble¹⁴³. Il est nécessaire de considérer le Décalogue comme un *tout*, à la lumière de la *structure fondamentale* qui sous-tend sa forme actuelle. Cette structure nous dit-elle quelque chose sur l'origine du Décalogue?

¹³⁹ D'autant plus qu'une telle série de lois apodictiques transparait clairement à travers ces versets; Ex. 20, 3 (Dt. 5, 7): « Tu n'auras pas d'autre Dieu que moi »; v. 4a a (v. 8 aa): « Tu ne feras aucune image sculptée »; v. 7a (v. 11a): « Tu ne prononceras pas le nom de Yahvé ton Dieu à faux »; v. 8a (v. 12a): « Souviens-toi (observe) du jour du Sabbat pour le sanctifier »; v. 12a (v. 12a): « Honore ton père et ta mère ». Une reconstruction de l'original apodictique du Décalogue se trouve dans R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel I*, 6^e éd., Gotta, 1932, pp. 383 s. A. ALT (*Die Ursprünge*, p. 317 s) suppose que les deux commandements concernant le Sabbat et les parents ont eu, à l'instar des autres lois, une teneur négative: « Tu ne feras aucun travail lors du Sabbat » et, compte tenu d'Ex. 21, 17, « Tu ne maudiras ni ton père ni ta mère ». Il est évident, d'autre part, que nous n'avons pas à entrer ici dans la question de savoir si les vv. 4-5 s forment un seul commandement, et si le v. 17 en contient deux...

¹⁴⁰ A. ALT, *Die Ursprünge*, pp. 329 s; G. von RAD, *Hexateuch*, pp. 29 ss. A propos du caractère cultuel du Décalogue, ces deux ouvrages ont été précédés par S. MOWINCKEL, *Le Décalogue*, pp. 114 ss. « Auch dass er (der Dekalog) schliesslich im Deuteronomium Aufnahme fand, ist ohne diese anhaltende kulturelle Lebendigkeit kaum zu verstehen » (W. BEYERLIN, *op. cit.*, pp. 59-60).

¹⁴¹ Voir *art. cit.* La contribution d'ALT pour la solution du problème concernant les origines du Décalogue, peut se résumer en deux points essentiels: 1) du point de vue littéraire, ALT a assigné au Décalogue sa place en le classant dans la catégorie du droit *apodictique*; 2) du point de vue cultuel, il l'a replacé dans le cadre cultuel de la vie israélite *ancienne*.

¹⁴² Deux bons exposés des études sur l'âge et l'origine du Décalogue, depuis 1880 et jusqu'à nos jours, se trouvent dans H.-H. ROWLEY, *Moses and the Decalogue*, dans *BJRL*, XXXIV, 1 (1951), pp. 81-83, et dans J.-J. STAMM, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*, Neuchâtel, 1959, pp. 17-29.

¹⁴³ Ces lois nous disent que rien ne s'oppose en elles à une parenté mosaïque; mais c'est une conclusion *négative*... elle est absolument nécessaire comme présumé, mais ne constitue pas un argument *positif* en faveur de la parenté mosaïque du Décalogue. En accord avec A. ALT (*op. cit.*, pp. 330 s), W. F. ALBRIGHT (*FSAC*, p. 269) exprime de la manière suivante les conclusions

Tout d'abord, elle nous dit que le Décalogue est construit selon la structure des traités de vassalité hittites des 14^{ème} et 13^{ème} siècles av. J.-C.¹⁴⁴:

— *Préambule*: « Je suis Yahvé, ton Dieu... »¹⁴⁵ (Ex. 20, 2a).

qui découlent de l'examen des lois apodictiques israélites en général: « As Alt has pointed out, there is nothing in this legislation (i. e. apodictic) that conflict with conditions in Israel under Moses. In this respect, it is very different from the Book of the Covenant, which presupposes organized sedentary society ». — Pour ce qui regarde les lois apodictiques du Décalogue lui-même, tout ce que nous pouvons dire c'est qu'elles ne contiennent rien, dans leur teneur originale, qui oblige à leur assigner une parenté plus récente que celle de Moïse. Presque toutes les raisons qu'on avançait naguère en faveur d'une date récente sont reconnues aujourd'hui être sans valeur. Une bonne réfutation de deux arguments qu'on allègue ordinairement contre la parenté mosaïque du Décalogue, à savoir, la prohibition de toute image sculptée de Yahvé et la loi du Sabbat, se trouve dans H.-H. ROWLEY, *art. cit.*, pp. 102-105. La seule difficulté sérieuse qui subsiste semble être l'expression *בית* qui se trouve dans le dixième commandement, Ex. 20, 17, et qui semble refléter une période de vie sédentaire, où des *maisons* sont construites, et non de vie nomade au désert, où des *tentes* sont dressées. A cette difficulté il est légitime de répondre que *בית*, plutôt que *maison* au sens stricte, signifie en premier lieu: *demeure*. Aussi, ce terme peut-il très bien être utilisé pour désigner une *tente*: Ex. 27, 15. Déjà les lettres de Mari, qui datent de l'âge de Hammurabi (vers 1800 av. J.-C.), utilisaient le mot *bītu* pour désigner les demeures de populations semi-nomades, donc des tentes: voir J. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris, 1957, p. 15, n. 2. Cette valeur générique du terme *bait* persiste en arabe. N'importe quel dictionnaire arabe donne du terme la définition suivante: demeure (*maskin^{um}*), soit de poil (*baitu ša'rin* = tente, soit de mortier (*baitu madarin*) = maison. (Notons, au passage, que *madar* est synonyme, en arabe, de vie sédentaire). Grâce à cette signification générique, la désignation des tentes bédouines par le terme *bait* est très fréquente dans la poésie arabe ancienne. De plus, la *qubba* arabe préislamique, vrai parallèle extra-biblique de la Tente et de l'Arche, qui était elle-même une tente et qui remonte au moins au 5^{ème} siècle av. J.-C., (voir p. 56 n. 194), était désignée par l'expression *bait*, et le prêtre principal qui la desservait avait le titre de « gardien », « détenteur du *bait* » ou même, tout simplement, « seigneur du *bait* » (*rabb ul-bait*): voir, à ce propos, H. LAMMENS, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, dans BIFAO, XVII, 1920, pp. 51 et 80. — Tout cela, cependant, reste dans le domaine des arguments « négatifs », qui prouvent seulement que rien ne s'oppose à la parenté mosaïque du Décalogue...

¹⁴⁴ Voir W. BEYERLIN, *op. cit.*, pp. 59-78. Malheureusement, K. BALTZER n'a pas cru devoir inclure le Décalogue dans son étude (*op. cit.*, p. 37, n. 1). Notons ici que le Décalogue avait déjà été inséré dans les contextes de l'Alliance par des auteurs tels que S. MOWINCKEL, A. ALT et G. von RAD (voir p. 12, n. 3); ceux-ci, en effet, n'ont pas seulement remplacé le Décalogue dans le cadre du culte israélite, mais ont déterminé sa place à l'intérieur de la structure liturgique de la fête du renouvellement de l'Alliance. G. von RAD, en particulier, a été très précis: avec d'autres complexes législatifs, le Décalogue, dans cette fête, était proclamé à la suite de la parénèse initiale et faisait l'objet de cette partie de la structure festive qu'il appelle « Verkündigung der Gebote » = proclamation de la foi (voir *Theologie I*, p. 194 s.). Toutefois, G. E. MENDENHALL et W. BEYERLIN sont, à notre connaissance, les premiers qui ont rapproché la structure elle-même du Décalogue de celle des traités hittites de vassalité

¹⁴⁵ ... יהוה אלהיך אשר. Etant donnée l'identité de structure que présente

Yahvé s'introduit à la première personne, en indiquant nom (Yahvé) et titre (ton Dieu).

— Comme dans les traités hittites, ici encore, le *prologue historique* suit immédiatement: « ... qui t'ai fait sortir אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ du pays d'Égypte, de la maison de servitude » (v. 2b)¹⁴⁶.

— Du prologue historique, l'on passe immédiatement à la stipulation fondamentale (*Grundsatzklärung*): « Tu n'auras pas d'autres dieux que moi » (v. 3)¹⁴⁷.

le Décalogue avec les traités de vassalité hittites, il est préférable de traduire comme nous faisons: « Je suis Yahvé, ton Dieu, qui... » Yahvé, auteur du traité et suzerain d'Israël, se présente à son peuple, tout comme dans les traités hittites le Grand-Roi, auteur du traité, se présentait au vassal, en indiquant nom et titre. Ici, le nom est Yahvé, le titre est « ton Dieu ». Une autre traduction est possible, mais moins probable: « Moi, Yahvé, je suis ton Dieu, qui... » Selon cette traduction, Yahvé ne se présente pas en tant qu'auteur de l'alliance, mais déclare, très brièvement, l'essence même de celle-ci, c. à d., qu'il est le « Dieu d'Israël ». Cette seconde possibilité est défendue, entre autres, par A. ALT, (*op. cit.*, p. 329, n. 2), par M. NOTH (*Gesammelte Studien zum Alten Testament*, p. 58) et par E. AUERBACH (*Mose*, Amsterdam, 1953, p. 199). Les raisons pour lesquelles nous préférons la première traduction, outre celle indiquée plus haut, sont les suivantes: 1) Les Septante (Ἐγώ εἰμι κύριος ὁ Θεός σου, ὄνομα...) et la Vulgate (Ego sum Dominus Deus tuus, qui...), lui accordent leur faveur; 2) Dans Ps. 50, 7, יהוה אלהיך אנכי ne peut signifier que: « Je suis Yahvé, ton Dieu »; or, la relation de ce Ps. 50 avec la tradition cultuelle de l'Alliance est reconnue de tous (voir S. MOWINCKEL, *op. cit.*, pp. 125 ss; G. von RAD, *Hexateuch*, pp. 29-33); 3) originaire de la littérature sacerdotale, une formule revient souvent dans Lev. 17-26, chez Ezechiel et le Deutéro-Isaïe: אני יהוה, qui ne peut être traduite que par: « Je suis Yahvé » et qui avait justement pour but celui d'affirmer l'identité de Yahvé comme auteur des prescriptions proposées on des oracles prononcés, (voir W. ZIMMERLI, *Ich bin Jahve*, dans *ALT-Festschrift*, « *Geschichte und Altes Testament* », Tübingen, 1953, pp. 179-209).

¹⁴⁶ W. BEYERLIN (*op. cit.*, p. 63) fait noter que dans les traités hittites aussi, les parties les plus importantes du prologue historique sont rédigées dans le style « *Ich-Du* ».

¹⁴⁷ על פני לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. L'expression על פני, qui peut faire difficulté, s'explique bien si l'on prend en considération le caractère éminemment culturel du Décalogue; elle pourra alors être rendue littéralement: « devant moi ». En effet, au peuple assemblé culturellement devant l'Arche, seul Yahvé est présent; toute autre présence, dans le culte, devant Yahvé, doit être exclue. Voir, à ce propos, M. NOTH, *Das Zweite Buch Mose — Exodus*, ATD 5, Göttingen, 1961, p. 130. Pour ce qui regarde le sens fondamental de ce commandement, nous pouvons dire qu'il s'agit d'une appropriation exclusive d'Israël de la part de Yahvé: Israël doit reconnaître le seul Yahvé pour Dieu et lui rendre un culte exclusif. Evidemment nous n'avons pas à entrer dans la question de savoir si ce premier commandement implique déjà un pur monothéisme ou tout simplement une monolâtrie (pour le problème, voir le travail bien documenté de H.-H. ROWLEY, *Mose und der Monotheismus*, dans *ZAW*, LXIX, 1957, pp. 1-21). Il nous suffit de constater que nous avons ici la stipulation fondamentale de l'Alliance sinaïtique, et que celle-là a des parallèles précis dans la stipulation fondamentale des traités de vassalité hittites. Nous pouvons citer, à ce propos, les paroles de Šuppiluliuma au vassal Ḫukkanas: « Nun erkenne du, Ḫukkanas, nur die Sonne hinsichtlich der Herrschaft an (...) Weiter aber anerkenne keinen anderen Herren, was es

— Suivent enfin les *stipulations particulières*: vv. 4-17¹⁴⁸.

En dehors de cette identité de structure interne, les traditions concernant le Décalogue nous offrent toute une série d'*éléments culturels* qui concordent avec ce que nous savons des traités hittites de vassalité. Ainsi, par exemple, la *mise par écrit* du traité hittite, qui était une condition *sine qua non* de la validité de celui-ci, trouve un parallèle biblique dans Ex. 24, 4a: « Moïse mis par écrit toutes les *paroles* de Yahvé... »¹⁴⁹. De plus, la seule mention des *tables de pierre*¹⁵⁰ exige qu'on admette la mise par écrit, dès l'origine, de ce document du traité qu'est le Décalogue¹⁵¹. Si les dix Paroles du Décalogue ont été mises par écrit, ce fut sans doute pour qu'elles soient déposées dans un endroit sacré, où, seul, elles pouvaient être suffisamment en sécurité. Or, cet usage biblique, qui est bien documenté dans les anciennes traditions du Décalogue¹⁵², correspond exactement à une stipulation essentielle des traités de vassalité hittites.¹⁵³ La déposition sacrale de l'instrument du traité, chez les Hittites, étaient en vue d'une relecture publique et périodique de celui-ci de la part du vassal¹⁵⁴. Or, une

auch für ein Mensch (sei) hinter dem Rücken der Sonne; nur die Sonne anerkenne...!» (J. FRIEDRICH, *op. cit.*, II, pp. 106 ss); voir plus haut aussi (p. 10, n. 22) les termes de la stipulation fondamentale de l'accord entre Šuppiluliuma et Niqmadu d'Ugarit.

¹⁴⁸ Dans les traités hittites, ces stipulations sont les « paroles » (amatu) du traité; de même, nous savons que עשרת הדברים וסו הדברים, dans la tradition sinaïtique, désignent les dix paroles ou commandements du Décalogue (Ex. 20, 1; 34, 1. 27. 28...).

¹⁴⁹ Voir aussi Ex. 34, 27 s et Dt. 10, 1-5. A propos du sens technique du mot דברים, voir note précédente.

¹⁵⁰ De ces tables de pierre nous parlent tant la tradition élohiste que la tradition yahviste; E: Ex. 24, 12b; 31, 18b; 32, 15 s. 19; J: Ex. 34, 1a. 4. 27 s.

¹⁵¹ Que pouvait bien être inscrit sur ces tables de pierre, sinon « ein Text von gedrängter Kürze, wie er etwa in einem Gebotssummarium von der Art des Dekalog vorliegt? » (W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 66). Le même Auteur cite ce mot de H. GRESSMANN: « Das notwendige Äquivalent zu den Gesetzentafeln sind die Zehn Gebote... » (*Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, Göttingen, 1913, p. 190).

¹⁵² voir *infra*, 47-51.

¹⁵³ Aussi, lisons-nous dans le traité entre Šuppiluliuma et Mattiuaza, roi de Mitanni: « Ein kuplikat dieser Tafel ist vor Šamaš von Arinna niedergelegt, da Šamaš von Arinna die Regierung des Königs und der Königin lenkt. Auch im Lande Mitanni ist vor Tešup... (ein Duplikat) niedergelegt » (E. F. WEIDNER, *op. cit.*, pp. 26 ss).

¹⁵⁴ L'extrait du traité de la note précédente, en effet, continue: « Immer wieder (?) möge man vor dem König des Landes Mitanni und vor den Leuten des Landes Harri (es) vorlesen » (la traduction « immer wieder » n'est pas certaine; voir, à ce propos, E. F. WEIDNER, *op. cit.*, p. 29, n. 3). La même disposition est prise dans le traité entre Muwatalliš et Alakšanduš de Wiluša: « Diese Tafel ferner, die ich dir, Alakšanduš, ausgestellt habe, die soll man dir Jahr für Jahr dreimal vorlesen, und du Alakšanduš sollst sie kennen » (J. FRIEDRICH, *op. cit.*, II, pp. 76 s). V. KOROŠEC (*op. cit.*, p. 102) opine que cette relecture publique du traité avait une double finalité: elle rappelait au vassal les bienfaits reçus de la part du suzerain, d'une part, et reconfir-

telle relecture du Décalogue se recommande à travers le caractère culturel évident de celui-ci¹⁵⁵. De plus, des traditions comme Dt. 31, 9-13, qui concernent la relecture publique de la loi de Moïse, doivent s'appliquer, *a fortiori*, au Décalogue, qui en est le fondement¹⁵⁶.

Les indications précédentes, tant sur la structure interne du Décalogue que sur certains éléments culturels qui l'entourent, ne permettent aucun doute: le Décalogue est l'instrument d'une alliance entre Yahvé et son peuple, alliance conçue selon les catégories juridiques et culturelles des traités de vassalité hittites. Or, nous savons que ce genre de traité était en vigueur aux 14^{ème} et 13^{ème} siècles av. J.-C.¹⁵⁷ D'autre part, il s'agit, en grande partie, de traités que les rois hittites ont conclus avec leurs vassaux de la Syrie¹⁵⁸: celle-ci se trouvait dans le rayon d'influence de l'Empire Hittite. De plus, il est intéressant de constater que le traité entre Ḫattušil III et Ramsès II, bien que ce soit un *traité entre égaux*, s'inspire de conceptions juridiques proches de celles qui encadrent les traités hittites de vassalité, et présente une structure sembla-

maît, aux yeux des notables de son pays, la position juridique du vassal vis-à-vis de son suzerain, d'autre part. La finalité indiquée par K. BALTZER (*op. cit.*, p. 91) est certainement aussi de première importance: « Zweck der Verlesung ist somit das 'Kennen' des Vertragstextes oder sein 'Bewahren' ».

¹⁵⁵ Voir les travaux de S. MOWINCKEL, A. ALT, G. von RAD, indiqués plus haut, p. 37, n. 140.

¹⁵⁶ « (...) the provision of public reading of the covenant, though lacking in the Decalogue itself, is a most persistent element in the Israelite traditions » (G. E. MENDENHALL, *op. cit.*, p. 40); voir aussi A. ALT, *Die Ursprünge*, pp. 324 ss.

¹⁵⁷ Les traités de vassalité hittites que nous possédons vont du règne de Šuppiluliuma (1375-1335 av. J.-C.) jusqu'à celui de Tuḫalijaš IV (1250-1220 av. J.-C.).

¹⁵⁸ Ainsi, par exemple, les rois Aziras (Aziru), Duppi-Tešup et Bentešina de Amurru, qui se trouvait au nord du Liban; de même Rimišarma, roi d'Alep et Tette, roi de Nuḫašši, au sud d'Alep. Ajoutons aussi l'accord de Šuppiluliuma avec Niqmadu, roi d'Ugarit, et le traité de Muršili II avec Niqmepa, roi de la même Ugarit. A l'occasion de ce dernier traité, V. KOROŠEC écrit: « (...) les relations entre Hatti et Ugarit avaient pour bases les mêmes principes que l'on peut observer aussi dans les autres traités hittites » (*Les Hittites et leurs vassaux syriens à la lumière de nouveaux textes d'Ugarit*, dans *RHA*, XVIII, 66-67, 1960, p. 69); la même appréciation est donnée par M. LIVERANI: « (...) i rapporti tra Muršili e Niqmepa' prendono la forma di un trattato di tipo classico, simile cioè a quelli da tempo noti dagli archivi di Boghazköy » (*Storia di Ugarit nell'età degli archivi politici*, p. 68). Le même Auteur donne un exposé historique détaillé des relations entre Ugarit et l'Empire Hittite aux 14^{ème} et 13^{ème} siècles av. J.-C. Notons aussi que c'est de ce temps-là que date la plus grande partie des tablettes découvertes à Ras-Shamra, Ugarit. Les relations culturelles et littéraires d'Ugarit, en ce temps-là, avec le reste de Canaan, jusqu'au Negeb, est un bien commun de l'exégèse biblique actuelle. Sur l'importance d'Ugarit, de 1600 à 1200 av. J.-C., et sur sa place dans les études bibliques, voir M. DAHOOD, *Ugaritic Studies and the Bible*, dans *Gregorianum*, XLIII, 1962, pp. 55-79.

ble¹⁵⁹. Certains indices, enfin, montrent que les Hittites eux-mêmes n'ont pas créé cette forme de traité, mais l'on reçue de la Mésopotamie, où elle était en vigueur — d'une manière moins évoluée — dès les débuts du deuxième millénaire¹⁶⁰. Il s'agit donc d'une forme de traité qui faisait partie de l'usage international dans l'ensemble du Proche-Orient, au deuxième millénaire, et qui a touché le point culminant de son évolution dans les traités de vassalité hittites des 14^{ème} et 13^{ème} siècles. Or, ce temps est celui de Moïse et le Proche Orient — en particulier le territoire inclus entre l'Empire Hittite et l'Empire Egyptien — est le lieu où vivait le peuple de l'Exode. Dans ces conditions, et la critique littéraire s'y prêtant, il est tout à fait normal d'attribuer au génie juridique de Moïse même la structure fondamentale du Décalogue et de donner ainsi raison, sur ce sujet, aux anciennes et plus persistantes traditions d'Israël. Nier la parenté mosaïque de d'alliance dont le Décalogue est l'instrument écrit, serait se heurter à des difficultés insurmontables, tant de la part des évidences extra-bibliques¹⁶¹, que de la part de la critique littéraire elle-même.

¹⁵⁹ E. F. WEIDNER, *op. cit.*, pp. 112-123. Voir aussi ANET, version de l'égyptien: pp. 199-201; version de l'accadien: pp. 201-203. Etant donné que ce traité est de la vingt-et-unième année du règne de Ramsès II, il a dû être conclu vers 1280 av. J.-C. La relation de cette date avec le temps mosaïque est évidente. Sur les relations temporelles de l'Exode avec le règne de Ramsès II (1290-1224), voir, entre autres, W. F. ALBRIGHT, *FSAC*, pp. 249-257; id., *Recent Discoveries in Bible Lands*, New-York, 1955, pp. 83-88; D. N. FREEDMAN, *The Chronology of Israel and the Ancient Near East. A. Old Testament Chronology*, (1959), dans BANE, p. 207. A propos des circonstances historiques qui ont amené la conclusion de ce traité entre les deux empires rivaux, voir M. B. ROWTON, *The Background of the Treaty between Ramesses II and Hattuşilis III*, dans *JCS*, XIII, 1959, pp. 1-11.

¹⁶⁰ Voir V. KOROŠEC, *op. cit.*, pp. 23 s; BEYERLIN, *op. cit.*, p. 61. « It seems certain that the Hittites themselves did not originate the covenant form (...) Rather there is abundant indication that they themselves borrowed the form from the East, i. e. ultimately Mesopotamian sources, and consequently it must have been common property of any number of peoples and states in the second millennium B. C. It is by its very nature an international form » (G. E. MENDENHALL, *op. cit.*, p. 28). Voir aussi, à ce propos, J. M. MUNN-RANKIN, *Diplomacy in Western Asia in the Early Second Millennium B. C.*, dans *Iraq*, 18 (1956) pp. 68-110.

¹⁶¹ Cette évidence est d'autant plus lumineuse que la structure juridique que présente le Décalogue ne se trouve que dans les traités du deuxième millénaire. Les traités du premier millénaire ne comportent jamais un prologue historique: une autre conception juridique des relations entre suzerain et vassal entre en vigueur (voir, à ce propos, W. L. MORAN, *Biblica*, XLI, 1960, pp. 297-299). Les traités plus récents sont donc d'une autre nature juridique que ceux du deuxième millénaire, avec lesquels seuls le Décalogue est en conformité. Le traité de vassalité araméen de Sfiré, qui vient de la Syrie du Nord et qui date du 8^{ème} siècle av. J.-C., présente bien des similitudes avec les traités de vassalité hittites du second millénaire. Malheureusement, la stèle qui le contient nous est fragmentairement conservée et la partie qui aurait pu comporter un prologue historique fait défaut. Voir A. DUPONT-SOMMER, *Une inscription araméenne inédite de Sfiré*, dans *BMB*,

Dans la structure fondamentale de cette Alliance mosaïque, le *prologue historique* a une fonction essentielle. Il n'est pas sûr que la *formule* que nous avons actuellement dans Ex. 20, 2 = Dt. 5, 6: « Je suis Yahvé ton Dieu, *qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude* », est d'origine mosaïque¹⁶². Il faut admettre, toutefois, qu'elle remonte au moins au tout premier temps de l'amphictyonie. Ajoutons aussi qu'elle est en pleine harmonie avec la teneur apodictique, très brève et très incisive, des commandements qui devaient se trouver dans la forme originale du Décalogue. Il n'est donc pas improbable que le texte biblique nous ait conservé le prologue historique de l'Alliance du désert dans sa teneur mosaïque. Grâce aux traités de vassalité hittites, en effet, nous avons appris à respecter l'antiquité du Décalogue, surtout quand il s'agit d'une partie aussi essentielle que le prologue historique.

Quoiqu'il soit de la parenté mosaïque de cette formule, *comme telle*, il ne peut faire l'ombre d'un doute que le *contenu* de celle-ci a vu le jour au désert. L'Alliance mosaïque, dont le Décalogue est l'instrument écrit, est bâtie selon la structure des traités de vassalité hittites: elle a dû avoir un prologue historique dans lequel était déclaré ce que Yahvé avait fait en faveur de son peuple. Pour le peuple du Sinaï, le bienfait reçu de Dieu était l'Exode. Même si nous n'avons pas les *ipsissima verba* prononcés par

XIII, 1956, pp. 23-41; J. A. FITZMYER, *The Aramaic Suzerainty Treaty from Sefire in the Museum of Beirut*, dans *CBQ*, XX, 1958, pp. 444-476. — Notons ici que la différence juridique entre les traités du deuxième millénaire et ceux du premier millénaire est un fruit du changement survenu dans les conditions politiques du Proche-Orient Ancien. La scène politique au deuxième millénaire était caractérisée, pour une part assez grande, par un équilibre de force entre les grandes puissances d'alors. Cet équilibre eut comme résultat un développement extraordinaire du droit international, à tel point que la période qui va du 18^e siècle à la fin du 13^e siècle a pu très justement être appelée l'« ère de la diplomatie » et l'« ère des traités internationaux ». De cet état de choses, les traités hittites, avec leur insistance sur le prologue historique et, par le fait même, sur des arguments de persuasion, sont un éloquent témoignage. Mais cet équilibre de force ne tarda pas à s'effondrer; l'« ère de la diplomatie » fit place à une période caractérisée par la domination absolue d'une ou d'une autre des grandes puissances nationales. Ce changement provoqua un autre courant juridique dans les relations externes, courant juridique basé, non plus sur la persuasion, mais sur la force et le fait accompli. Or, il est intéressant de noter que c'est à ce moment-là que les traités internationaux cessent de comporter un prologue historique: de celui-ci, les maîtres absolus de la scène politique d'alors n'avaient nul besoin. Sur la situation politique et juridique internationale au second millénaire, voir J. M. MUNN-RANKIN, *art. cit.*, et H. SCHMOKEL, *Keilschriftforschung und alte Geschichte Vorderasiens (Handbuch der Orientalistik II, 3)*, Leiden, 1957, pp. 181-182. Sur la conception assyrienne de domination universelle, à partir de la fin du second millénaire, voir D. D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib*, Chicago, 1924, pp. 2-8.

¹⁶² Au sujet de cette *formule*, voir M. NOTH, *Pentateuch*, pp. 50-54.

Moïse, le prologue historique mosaïque a dû certainement déclarer au peuple de l'Alliance la délivrance opérée par Dieu en sa faveur. Et le même peuple, acceptant l'Alliance, a dû certainement accepter ce prologue comme une confession religieuse. Or, de cette confession du désert, deux aspects complémentaires nous intéressent ici :

— l'Exode devait être conçu, au désert même, comme une *libération guerrière*;

— cette libération guerrière, les Hébreux du désert l'ont *attribuée à Yahvé*. Ces deux aspects, inutile de le dire, correspondent à l'élément essentiel de l'idéologie de la Guerre Sainte : l'intervention guerrière et personnelle de Yahvé en faveur de son peuple.

De fait, tous les anciens témoignages traditionnels que nous avons étudiés concernant l'Exode — prologues historiques amphictyoniques, Ex. 15 et 14, Num. 24, 8 — ont montré avec évidence que ce fait primordial a toujours été conçu en Israël comme une intervention guerrière et libératrice de Yahvé en faveur de son peuple. Nous avons dit aussi que cette conception ne pouvait être séparée de la substance même du fait : elle y appartient. Pour cela, si le fait historique de l'Exode doit être admis, nous devrions aussi admettre, par le fait même, que cette conception guerrière et religieuse de l'Exode était une possession des tribus hébraïques qui ont traversé la Mer Rouge et le désert sous la conduite de Moïse.

Mais cette présence au désert de l'idéologie de la Guerre Sainte appliquée à l'Exode, est postulée nécessairement aussi par la fonction particulière que le prologue historique a dû remplir dans la conclusion de l'Alliance sinaïtique. Deux éléments, en effet, entrent ici en jeu : la *fonction juridique* du prologue historique, et les *circonstances historiques* très particulières dans lesquelles celui-ci a dû remplir cette fonction. Si nous prenons en considération ces deux éléments simultanés, nous comprendrons que les Hébreux du Sinaï ont dû nécessairement concevoir l'Exode comme une *libération guerrière*, et comme une libération guerrière *opérée par Yahvé*.

Les tribus hébraïques qui sont entrées dans l'Alliance divine au Sinaï par l'entremise de Moïse, étaient ceux-là mêmes qui avaient vécu, quelque temps auparavant, l'évènement extraordinaire de la Mer Rouge. Or, celui-ci — tout le monde l'admet — s'est opéré en dépit d'une armée ennemie d'une supériorité écrasante. Pour les Hébreux, le seul espoir de délivrance résidait dans l'intervention d'une puissance supérieure à celle des Egyptiens ; dans les circonstances historiques précises du moment, Dieu seul pouvait être cette puissance libératrice. Etant donnée la disparité certaine des deux forces qui s'affrontaient, les Hébreux de l'Exode n'ont eu aucune peine à attribuer leur délivrance inopinée — et la dérouté

conséquence de l'Égyptien — à l'intervention personnelle de Yahvé.¹⁶³ L'historien et le critique ne peuvent que prendre acte de cette conviction, ils ne sont pas en mesure d'en examiner le bien-fondé théologique.

Cette nécessité de concevoir le passage de la Mer Rouge comme une action guerrière et libératrice de Yahvé, apparaît dans une lumière plus vive encore dès que nous pensons à la *fonction juridique* que l'évocation de l'Exode devait remplir dans la conclusion de l'Alliance sinaïtique. L'engagement de fidélité à Yahvé pris par les tribus mosaïques était une *réponse* aux faveurs reçus de Dieu: la structure juridique du Décalogue le montre. Or, cet engagement était intégral, absolu, englobant, une fois pour toutes, la vie des intéressés dans sa totalité. Un tel engagement, dans l'esprit de l'Alliance mosaïque, suppose un faveur divin précédent de mêmes dimensions, un faveur auquel les tribus devaient leur vie, cette vie même que présentement, en signe de gratitude, elles consacraient au service de Dieu. Ce faveur, c'était l'Exode, et l'Exode conçu comme une intervention libératrice de Yahvé. C'est cette conception religieuse très particulière de l'Exode qui a permis à celui-ci de servir de prologue historique dans une Alliance aussi totalitaire que celle du Sinaï.

Ainsi donc, l'examen du Décalogue nous conduit à admettre l'existence, au désert même, de l'élément fondamental de l'idéologie biblique de la Guerre Sainte. Cette idéologie ne repose-t-elle pas, toute entière, sur la croyance que c'est Yahvé qui intervient personnellement dans le combat en faveur de son peuple? De plus, à la lumière des développements qui précèdent, il n'apparaît pas trop hasardé d'affirmer que c'est au sein même de l'Alliance du désert que l'Exode a commencé à être conçu selon ces catégories typiques de la Guerre Sainte. Tenant compte, d'autre part, du caractère tout à fait primordial de l'Exode, nous devrions aussi affirmer que *c'est dans le contexte historique et religieux de cette même Alliance que l'idéologie biblique de la Guerre Sainte, tout court, a pris naissance.*

Cette relation d'origine de l'idéologie biblique de la Guerre Sainte avec l'Alliance du Sinaï explique, à son tour, la place prépondérante que nous avons vu cette même idéologie prendre dans les prologues historiques de l'amphiclyonie et des périodes postérieures (voir pp. 13-24). Du même coup, est expliquée aussi la pré-

¹⁶³ Bien qu'il lui donne peut-être une autre signification que nous M. NORR reconnaît ce fait essentiel, à l'occasion de la formule: « Yahvé qui a fait sortir Israël d'Égypte »: « Dass Yahwe, der Gott Israels, derjenige sei, 'der Israel aus Ägypten herausgeführt hat', ist einer der elementarsten, und der am häufigsten wiederholten Glaubensätze im Alten Testament. Dass in ihm regelmässig Gott das grammatische oder wenigstens das logische Subjekt bildet ist dabei ebenso bemerkenswert wie dies, dass die Gesamtheit 'Israels' ständig als Objekt erscheint » (*Pentateuch*, p. 50).

sence idéologique de la Guerre Sainte dans les anciens témoignages historiques sur l'Exode, la Marche au Désert et la Conquête de Canaan (voir pp. 26-36), témoignages qui, bien que présentement ils soient en dehors des contextes de l'Alliance, appartiennent à ceux-ci dans leur origine (voir pp. 24-26).

II - INSTITUTION DE LA GUERRE SAINTE BIBLIQUE AU DESERT

La Guerre Sainte biblique est une *institution*. Aux croyances qui lui donnent une idéologie propre, il faut ajouter tout un complexe de rites qui font d'elle une réalité cultuelle opérante dans la vie de l'ancien Israël (voir pp. 7-9). Nous voudrions maintenant étudier ce second aspect de la Guerre Sainte et voir s'il nous est possible d'en retracer l'existence jusqu'au temps du désert. Nous continuerons d'envisager le problème à la lumière de l'Alliance.

La meilleure base pour une étude sur les contacts rituels entre la Guerre Sainte et l'Alliance est constituée par l'Arche, l'objet central du culte israélite. Une des caractéristiques de l'amphictyonie, en effet, fut que la religion et le culte normatifs du peuple élu y gravitaient autour d'un sanctuaire central unique.¹⁶⁴ Vers ce sanctuaire se dirigeaient les tribus de l'amphictyonie en pèlerinages réguliers pour y célébrer les fêtes de Yahvé, offrir leurs sacrifices et renouveler leur fidélité à l'Alliance.¹⁶⁵ De telles réunions

¹⁶⁴ M. NOTH (*Das System der Zwölf Stämme Israels*, pp. 63-64) a fait remarquer que sans la vertu unificatrice d'un culte commun célébré dans un sanctuaire central, la Fédération des Douze Tribus d'Israël serait inexplicable. Notons toutefois que l'Auteur insiste trop unilatéralement sur l'importance du culte externe dans la vie de la Fédération, et rejette trop facilement la valeur d'union que pouvaient représenter pour les tribus l'élément idéologique et la conscience d'appartenir à une commune foi et une commune origine. Loin d'être une projection induite de la mentalité occidentale — comme le voudrait M. NOTH —, ce dernier aspect est caractéristique de la mentalité orientale et surtout tribale (voir, à ce propos, R. de VAUX, *Institutions I*, pp. 17-21). Pour ce qui regarde l'existence et la fonction du sanctuaire central de la Fédération, voir aussi W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1942, pp. 102-107; R. de VAUX, *Institutions II*, pp. 115-145. ALBRIGHT n'admet que Silo comme sanctuaire amphictyonique central: « The uniform biblical tradition places the central sanctuary of Israel at Shiloh. To substitute Shechem for Shiloh or to suppose that Shechem was replaced by Shiloh (...) is unwarranted » (*op. cit.*, p. 103). R. de VAUX ne semble pas accepter cette idée: « Il n'est guère douteux que Sichem ait joué ce rôle au début, étant le lieu où un pacte avait uni les tribus » (*op. cit.*, p. 175). M. NOTH (*op. cit.*, pp. 65 ss.) avait déjà exprimé cette conviction et dans son *Histoire d'Israël*, pp. 103-106, il est resté du même avis.

¹⁶⁵ A. ALT, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel*, 1938, dans *Kleine Schriften I*, München 1953, pp. 79-88.

constituaient certainement des moments culminants dans la vie de l'amphictyonie.¹⁶⁶ Or, au temps de l'amphictyonie, un sanctuaire ne devenait central que parce que l'Arche y était présente d'une manière plus ou moins permanente. Le sanctuaire de l'Arche est le sanctuaire central de l'amphictyonie.¹⁶⁷ C'est donc en relation avec l'Arche, plutôt qu'avec le sanctuaire comme tel, que s'exerçait le culte central et que se formait le rituel normatif de l'ensemble des tribus de la Fédération.¹⁶⁸ A ce rituel appartenaient certainement des institutions amphictyoniques aussi importantes que l'Alliance et la Guerre Sainte. Il est donc, *a priori*, très improbable que ces deux institutions n'aient pas eu des contacts rituels intimes et prolongés avec l'Arche et, à travers celle-ci, l'une avec l'autre. Dans les développements suivants nous étudierons ce contact rituel simultané de l'Alliance et de la Guerre Sainte avec l'Arche, et nous examinerons s'il est possible de dépasser les réalités culturelles de l'amphictyonie et découvrir, dans le culte du désert même, des rapports rituels entre la Guerre Sainte et l'Alliance.¹⁶⁹

1 - L'Arche et l'Alliance

Un premier groupe de traditions rattache l'Arche au rituel de l'Alliance : *l'Arche est le réceptacle de la loi*. D'après Dt. 10, 1-5, en effet, l'Arche contient les deux tables de pierre qui portent le Décalogue; elle s'appelle l'Arche d'Alliance, אָרוֹן הַבְּרִית (Dt. 10, 8), parce qu'elle contient les « tables de l'Alliance » que Yahvé a conclue avec son peuple (Dt. 9, 9). De plus, d'après Dt. 31, 9. 26, la « seconde loi » du Deutéronome sera elle-même placée « à côté de

¹⁶⁶ « Diese Wallfahrten (...) waren wohl überhaupt die Höhepunkte im Leben des Stammebundes » (G. von RAD, *Theologie I*, p. 27); voir aussi M. NOTH, *op. cit.*, pp. 109-110.

¹⁶⁷ « The confederation had its focal point at the shrine which housed the Ark of the Covenant (...) » (J. BRIGHT, *A History of Israel*, p. 144).

¹⁶⁸ G. von RAD applique à l'Arche l'épithète de « centre sacré de la Fédération des Douze Tribus » (« sakrale Mittelpunkt des Zwölfstämmebundes ») (*op. cit.*, p. 235). M. NOTH exprime la même idée dans son *Histoire d'Israel*, p. 102-103: « Selon toute vraisemblance, le trône divin de l'Arche sainte formait le centre religieux d'Israel; le rôle que l'Arche a joué plus tard dans les combats contre les Philistins, et du temps de David et de Salomon ne permet guère de douter qu'elle n'ait eu depuis longtemps l'importance d'un centre pour les tribus d'Israel (...) Autant qu'on remonte dans le temps, l'Arche apparaît toujours comme l'objet du culte commun unissant autour de lui tout Israel ». Voir aussi, du même Auteur, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, p. 95.

¹⁶⁹ En plus d'un point, nous suivrons les études suivantes de R. de VAUX: *Institutions II* pp. 127-133; *Arche d'alliance et tente de réunion*, dans « A la Rencontre de Dieu », *Mémorial Albert Gelin*, Le Puy, 1961, pp. 55-70; *Les chérubins et l'arche d'alliance*, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, XXXVII, 1960-1961, pp. 91-124.

l'Arche de l'Alliance de Yahvé », pour signifier qu'elle possède une autorité divine semblable à celle dont jouit le Décalogue lui-même. A cette tradition deutéronomique, qui appelle uniformément l'Arche « Arche d'Alliance », fait écho la tradition sacerdotale qui, à propos de ce même objet cultuel, emploie une expression analogue (Ex. 26, 33; 40, 21), d'après אָרֶן הָעֵדוּת: Arche du Témoignage le nom que cette tradition donne à la Loi déposée dans l'Arche (Ex. 25, 16; 40, 20; voir aussi Ex. 31, 18).¹⁷⁰

Les textes que nous venons de citer appartiennent tous à des temps relativement récents. Il ne fait cependant pas de doute qu'ils se réfèrent à une tradition qui remonte, au moins, à l'époque amphictyonique. De fait, si le Déutéronome, comme tout le monde l'admet, renouvelle les traditions cultuelles de l'ancienne amphictyonie sichémite, cela devra valoir, d'une manière toute spéciale, des traditions concernant ces deux réalités centrales de l'amphictyonie, l'Alliance et l'Arche.

Mais, parlant des relations entre l'Arche et l'Alliance, pouvons-nous dépasser le temps de l'amphictyonie et rejoindre celui du désert? Ici encore, la comparaison avec les usages cultuels des traités hittites va pouvoir nous fournir une réponse.

Nous venons de voir que des traditions qui remontent à l'amphictyonie donnent à l'Arche le nom de אָרֶן = coffre, et lui assignent comme fonction, celle de contenir les Tables de l'Alliance, le Décalogue. Or, cette manière de concevoir l'Arche trouve un parallèle extra-biblique très précis dans un usage appartenant au rituel des traités internationaux hittites. Nous savons, en effet, que ce rituel prévoyait la mise par écrit du document de l'accord,

¹⁷⁰ Les équivalents araméens de עָרִי, עָרִיא (pluriel emphatique) et עָרִי (pluriel construit) sont fréquents dans les stèles de Sfiré et y désignent le traité de vassalité imposé à Mati'ulu, roi d'Arpad, par Barga'ayah, roi de KTK; voir A. DUPONT-SOMMER, *Une inscription araméenne inédite de Sfiré*, dans *BMB*, XIII, 1956, pp. 23-41; id., *Les inscriptions araméennes de Sfiré (Stèles I et II)*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XV, 1958, pp. 197-351 (surtout pp. 21-22); J. FITZMYER, *The Aramaic Suzerainty Treaty from Sefire in the Museum of Beirut*, dans *CBQ*, XX, 1958, p. 456. L'équivalens accadien est *adē*, toujours au pluriel, qu'on trouve employé dans les traités de vassalité assyriens; voir E. F. WEIDNER, *Der Staatsvertrag Aššurnirāris VI. von Assyrien mit Mati'ilu von Bit-Agusi*, dans *AFO*, VIII, 1932, pp. 17-34; D. J. WISEMAN, *The Vassal-Treaties of Ešarhaddon*, dans *Iraq*, XX, 1958, pp. 1-99. Ce dernier Auteur définit notre terme de la manière suivante: « a law or commandment solemnly imposed in the presence of divine witnesses by a suzerain upon an individual or people who have no option but acceptance of the terms... In this sense *adē* is close to the Hebrew עָרִי (only plur.), עָרִיא, used in the O. T. of the Decalogue » (p. 81). R. de VAUX accepte cette définition et l'applique lui aussi à עָרִי: « Cette définition, les témoins divins mis à part, s'applique exactement à 'édūt de la Bible: l'alliance de Yahvé avec Israël est un pacte que le peuple doit accepter mais ne peut discuter, c'est un traité de vassalité (...) » (*Les chérubins et l'arche*, p. 120, n. 2).

et sa conservation ou déposition cultuelle devant la divinité.¹⁷¹ Ainsi, par exemple, nous lisons dans le traité entre Suppiluliuma et Mattiuaza, roi de Mitanni: « Une copie de cette tablette est déposée devant Samaš de Arinna, car Šamaš de Arinna règle le gouvernement du Roi et de la Reine. Dans le pays de Mitanni... (une copie) est déposée devant Tešub, le Seigneur du Kurinnu de Kahat ». ¹⁷² Le même usage apparaît à l'occasion du traité entre Hattušil III et Ramsès II, d'après une lettre très explicite de celui-ci adressée à un roi de Mirā: « L'écrit du serment que j'ai fait au Grand Roi, le roi de Hattu, est déposé sous les pieds du dieu Tešub; les grands dieux en sont témoins. L'écrit du serment que le Grand Roi, le roi de Hattu, m'a fait est déposé sous les pieds du dieu Ra; les grands dieux en sont témoins ». ¹⁷³ Ces deux témoignages explicites remontent au 14^{ème} et au 13^{ème} siècles respectivement, et couvrent une région qui va de la Syrie du Nord aux bords du Nile. Si nous pensons que cette double détermination correspond exactement au temps et au lieu dans lesquels s'est réalisé l'Exode sous Moïse, et si nous nous rappelons l'identité de structure que l'Alliance mosaïque présente avec les traités hittites, nous aurons peu de peine à donner raison aux traditions d'Israël, selon lesquelles Moïse déposa l'instrument de l'Alliance divine, le Décalogue, dans l'Arche de Yahvé (Dt. 10, 1-5; 1 Reg. 8, 9). L'existence de l'Arche au désert, dans sa fonction de réceptacle des tables de l'Alliance, est donc attestée par des parallèles extra-bibliques de premier ordre, et il faudrait ne tenir aucun compte de ceux-ci pour attribuer à l'Arche une origine plus récente. ¹⁷⁴

¹⁷¹ « Die Urkunde und ein eventuelles Duplikat wird 'vor' den (oder 'zu Füßen' der) Hauptgottheiten der beteiligten Länder niedergelegt » (K. BALTZER, *op. cit.*, p. 28). « La coutume de mettre des documents dans les sanctuaires sous la garde des dieux est bien attestée dans l'Anclen Orient. Spécialement les traités que les rois hittites concluent avec leurs voisins ou imposent à leurs vassaux contiennent la provision que le texte en sera déposé devant les dieux ou 'sous le serment des dieux'. Plus précisément encore, certains documents étaient placés 'sous les pieds' des dieux » (R. de VAUX, *Les Chérubins et l'arche d'alliance*, pp. 120-121); voir aussi, du même Auteur, *Institutions II*, p. 132 et *Arche d'alliance et tente de réunion*, pp. 66-67.

¹⁷² D'après E. F. WEIDNER, *Politische Documente*, pp. 26 ss; A. GOETZE, dans *ANET*, p. 205, traduit ainsi: « A duplicate of this tablet has been deposited before the Sun-goddess of Arinna, because the Sun-goddess of Arinna regulates kingship and queenship. In the Mitanni Land (a duplicate) has been deposited before Tešub, the lord of the kurinnu of Kahat » (d'après le même A. GOETZE, *kurinnu* signifie « a kind of sanctuary or shrine », *ibid.*, n. 1).

¹⁷³ D'après la traduction de R. de VAUX, *Institutions II*, p. 132. Il s'agit du texte KBo I 24 + KUB III 84, étudié par E. EDEL, dans *ZA*, XLIX, 1950, pp. 195-212, et par G. J. BOTTERWECK, *Der sog. hattische Bericht über die Schlacht bei Qades, ein verkannter Brief Ramses' II*, dans *Alttestamentliche Studien F. Nötscher... gewidmet* (Bonner Biblische Beiträge I), Bonn, 1950, pp. 26-32. Voir aussi G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele I*, Torino, 1932, p. 255, § 253.

¹⁷⁴ Parmi les Auteurs qui nient l'existence de l'Arche au désert, il faut citer: M. DIBELIUS, *Die Lade Yahwes*, Göttingen, 1906, pp. 111-119; G. WESTPHAL,

Il est important de noter ici que cette correspondance entre les données bibliques et les sources extra-bibliques ne se limite pas à l'aspect « coffre » ou « réceptacle » de l'Arche. Dans les documents extra-bibliques, l'instrument du traité doit être conservé ou déposé dans un lieu bien déterminé : *devant la divinité* ou, plus précisément, *sous les pieds des dieux*. Et cette détermination, à son tour, trouve une correspondance précise dans la manière dont l'Arche nous est présentée par les traditions bibliques. Celle-ci, en effet, outre que réceptacle des Tables de l'Alliance, est aussi le « siège » de Yahvé,¹⁷⁵ son marchepied,¹⁷⁶ son trône.¹⁷⁷ Il est vrai que ces diverses dénominations n'ont été attribuées à l'Arche qu'après la Conquête, sous l'influence d'usages culturels canaanites.¹⁷⁸ Mais rien n'empêche qu'avant ce contact avec le culte de

Yahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer, Giessen, 1908, pp. 55-59; R. HARTMANN, *Zelt und Lade*, dans *ZAW*, XXXVII, 1917-1918, pp. 202-244; H. GRESSMANN, *Die Lade Yahwes und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels*, Berlin, 1920, pp. 70-71; G. von RAD, *Zelt und Lade*, dans *Neue Kirchliche Zeitschrift*, XLII, 1931 pp. 476-498 (*Gesammelte Studien*, München, 1958, pp. 109-129); E. NIELSEN, *Some Reflections on the History of the Ark*, dans *VTS*, VII, Leiden, 1960, pp. 61-74; E. KUTSCH, art. *Lade*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1960, col. 197-199. Un bon exposé sur les travaux concernant l'origine historique de l'Arche se trouve dans O. EISSFELDT, *Lade und Stierbild*, dans *ZAW*, LVIII, 1940-1941, pp. 195-196. Ce dernier Auteur est de ceux qui défendent l'existence de l'Arche au désert...

¹⁷⁵ « L'Arche de Yahvé Sabaot qui siège sur les chérubins » 1 Sam. 4, 4 (voir aussi: 2 Sam. 6, 2; 2 Reg. 19, 15 = Is. 37, 16; 1 Ch. 13, 6). « Cette épithète, qui a sans doute été appliquée à l'arche lors de son séjour à Silo, lui est restée attachée » R. de VAUX, *Institutions II*, p. 129. Voir aussi, du même Auteur, *Les chérubins et l'arche d'alliance*, p. 94; O. EISSFELDT, *Jahwe Zebaoth*, dans *Miscellanea Academica Berolinensia*, II, 2, 1950, pp. 142-146; id., *Silo und Jerusalem*, dans *VTS*, IV, Leiden, 1957, pp. 143-144.

¹⁷⁶ 1 Ch. 28, 2; voir aussi Ps. 99, 5; 132, 7; Lam. 2, 1, où c'est sûrement l'Arche qui est désignée par l'expression יהוה רגליו.

¹⁷⁷ Is. 66, 1; Jer. 3, 16-17; Ez. 43, 7. Il semble que la conception du trône, en relation avec l'Arche, suppose déjà l'adjonction à celle-ci des chérubins que mentionne 1 Sam. 4, 4: « Arche de Yahvé Sabaot qui siège sur les chérubins ». « Les chérubins-siège et l'arche-marchepied composent ensemble le trône de Yahvé » (R. de VAUX, *Les chérubins et l'arche d'alliance*, p. 123); voir aussi, du même Auteur, *Institutions II*, p. 130.

¹⁷⁸ « (...) la représentation d'un dieu ou d'un mortel sur un trône que flanquent ou que supportent deux sphinx ailés apparaît pour la première fois en Palestine à la fin du II^e millénaire (ivoires de Megiddo); elle est attestée en Syro-Phénicie depuis le X^e siècle av. J.-C. (sarcophage d'Ahiram) jusqu'à l'époque romaine. Rien n'y est exactement comparable en Egypte (...) sauf un objet de facture syrienne (le bas-relief d'Astarté au Musée du Caire). En revanche, la même image se rencontre dans les pays qui ont été influencés par la Phénicie: Chypre, la Sicile, Carthage, sa région et ses colonies. La conclusion qui s'impose est que ce type est une création phénicienne, ou 'cananéenne', et qu'il explique mieux qu'aucun autre l'épithète que le Dieu d'Israël reçut au sanctuaire de Silo et qu'il garda dans le Temple de Jérusalem: 'Yahvé qui siège sur les chérubins,' » (R. de VAUX, *Les chérubins et l'arche d'alliance*, p. 113).

Canaan, l'Arche ait eu une relation analogue à Yahvé,¹⁷⁹ et des témoignages archéologiques précis nous indiquent que si l'Arche, au désert, n'était ni le trône ni le marchepied de Yahvé, elle y était son *piédestal*.¹⁸⁰ Cette conception¹⁸¹ concorde, d'ailleurs, très bien avec sa structure et sa fonction de coffre-réceptacle. Elle révèle aussi une analogie bien précise avec les usages extra-bibliques des 14^{ème} et 13^{ème} siècles : comme les Hittites et les Egyptiens conservaient les documents de leurs traités « sous les pieds » des statues divines, ainsi les Hébreux du désert ont déposé le document de leur traité avec Yahvé dans l'Arche-réceptacle; et puisque celle-ci est le piédestal de Yahvé, ce document est ainsi mis *sous les pieds* invisibles de Dieu.

2 - L'Arche et la Guerre Sainte

Nous venons de mentionner certaines épithètes — siège, marchepied, piédestal de Yahvé — qui caractérisaient l'Arche dans la théologie d'Israël. Ces épithètes ont ceci de commun, qu'elles indiquent une relation très spéciale entre l'Arche et Yahvé, qu'on pourrait appeler relation de présence. De fait, l'Arche n'est pas seulement le réceptacle des Tables de l'Alliance; elle est aussi le *signe visible de la présence de Yahvé*. Les plus anciens textes bibliques concernant l'Arche témoignent de cette conception. L'histoire de l'Arche chez les Philistins, 1 Sam. 4-6, nous donne des indications

¹⁷⁹ Bien plus, le fait que la théologie biblique de l'Arche ait assumé aussi facilement et aussi rapidement les conceptions canaanites en question, semble l'indiquer positivement.

¹⁸⁰ « Pour un tel piédestal, l'archéologie fournit des parallèles, dont nous ne retenons que les plus frappants. L'arche avait une coudée et demie de haut et deux coudées et demie de long, Ex 25, 10. Sur une brique émaillée d'Assur, du VIII^e siècle av. J.-C., le dieu national est debout sur un socle qui a la forme d'une caisse et qui a environ une coudée de haut et presque deux coudées de long. Une stèle de Râs Shamra représente Baal debout sur un piédestal qui a environ une coudée de haut et deux coudées un quart de long; devant lui, une déesse associée, plus petite, se tient sur un socle qui doit avoir une coudée de haut et presque deux coudées de long; ce socle semble fermé par un couvercle qui dépasse légèrement sur les côtés et a tout l'air d'être une boîte » (R. de VAUX, *art. cit.*, pp. 119-120). Pour ce qui regarde cette déesse, l'Auteur dépend de l'interprétation qui en fut donnée par H. FRANKFORT, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, Middlesex, 1954, p. 148, Pl. 141. Bien qu'il interprète autrement la figure mineure dans la stèle de Ras Shamra (ce serait le roi d'Ugarit qui prie son dieu), W. F. ALBRIGHT admet que la forme de ce socle suggère une connexion possible avec l'Arche (*Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1942, p. 153).

¹⁸¹ Il ne faut pas demander comment l'Arche pouvait servir de piédestal, de marchepied ou de trône à Yahvé; ce serait pratiquement demander comment Yahvé pouvait se tenir dessus ou s'y asseoir, « et la question aurait paru aussi absurde aux Israélites qu'à nous-mêmes: chérubins et arche étaient le signe inadéquat de la présence divine, le 'siège' de cette présence » (R. de VAUX, *Institutions II*, p. 130).

précieuses à cet égard. Quand l'Arche, en effet, arrive au camp israélite, les Philistins disent : « Dieu est venu au camp » (4, 7) et la perte de l'Arche est interprétée par les Hébreux comme une perte de Dieu : la « gloire » a été bannie d'Israël (4, 22). C'est aussi parce que l'Arche est le signe de la présence de Yahvé qu'elle fait du sanctuaire où elle se trouve le centre religieux d'Israël (voir pp. 46-47). Ce fait n'est pas seulement vrai de l'amphictyonie, mais détermine aussi la valeur prédominante que prendra, sous la Monarchie, le Temple de Jérusalem et la cité-sainte elle-même.¹⁸² En effet, Jérusalem commença à être le centre religieux d'Israël dès que l'Arche y fut transférée par le génie religieux et politique de David; et sous Salomon le Temple jouera le même rôle dans l'état monarchique que le sanctuaire central de Silo, dans l'amphictyonie. La raison première du culte de tout Israël à Jérusalem est certainement la foi en la présence de Yahvé dans son Temple. Or, cette présence de Yahvé est directement dépendante de la présence de l'Arche dans le sanctuaire : lorsque l'Arche est introduite dans le Temple, Dieu prend possession de Sa maison (1 Reg. 8, 6, 10-13).

Cette théologie de la présence de Dieu explique la relation que l'Arche eut toujours avec l'Institution de la Guerre Sainte.¹⁸³ La

¹⁸² Voir, à ce propos, M. NOTH, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, 1957, pp. 43-44, 46, 53.

¹⁸³ « So ist über die Funktion der Lade in den heiligen Kriegen schwer Klarheit zu gewinnen. Dass irgendwo und irgendwann einmal eine solche bestand, ist durch Nm. 10, 35 f. ausser Zweifel » (G. von RAD, *Krieg*, p. 28, n. 45). C'est tout ce que G. von RAD trouve de certain à dire au sujet du rôle joué par l'Arche dans les guerres saintes d'Israël. R. de VAUX est plus positif et attribue à l'Arche une place beaucoup plus grande dans les contextes bibliques de la Guerre Sainte: voir *Institutions II*, pp. 74-75 et 78-79. Cette différence d'évaluation vient du fait que R. de VAUX refuse, d'une part, l'exclusivisme de G. von RAD au sujet du caractère purement défensif de la Guerre Sainte biblique et reconnaît, d'autre part, plus de vérité substantielle aux récits du désert et de la Conquête que ne le fait son collègue allemand. Cette double position permet au Directeur de l'Ecole Biblique de considérer comme d'authentiques guerres saintes les guerres offensives qui ont précédé l'amphictyonie et d'admettre substantiellement la vérité de ce que nous disent les récits bibliques du désert et de la Conquête au sujet du rôle de premier ordre joué par l'Arche dans ces mêmes événements guerriers. — Pour ce qui regarde les Guerres Saintes de l'amphictyonie elle-même, la position « minimiste » de G. von RAD à l'égard de l'Arche se base sur le fait que celle-ci intervient très rarement dans les guerres en question: « In der Richterzeit, d. h. der klassischen Zeit der heiligen Kriege, ist (...) die Lade schwerlich mit ins Feld gezogen » (*ibid.*). A cette objection, il est possible de donner la réponse suivante: l'Arche n'intervenait pas dans les batailles que les tribus jugeaient de moindre importance, mais seulement là où l'existence même d'Israël paraissait en jeu. Ainsi, par exemple, dans la bataille *initiale* d'Apheq (1 Sam. 4), quand les Israélites étaient sûrs d'une victoire facile sur les Philistins, l'Arche était restée à Silo. Ce n'est qu'après la défaite, et devant la grandeur du danger qui s'en était découlé, que les tribus confédérées ont eu recours à l'Arche, comme à leur dernière sauvegarde. Mais l'on pourrait alors se demander pourquoi l'Arche n'est pas intervenue dans la très importante bataille

présence de Yahvé, en effet, qui marche lui-même en tête de l'armée (Jug. 4, 14; 2 Sam. 5, 24; Dt. 20, 4) et combat pour son peuple (Jos. 10, 14. 42; Jug. 20, 35) est l'élément central de l'idéologie de la Guerre Sainte. C'est dans ce sens très particulier que l'Arche intervient dans les Guerres Saintes de l'amphictyonie contre les Philistins: « Pourquoi Yahvé nous a-t-il fait battre aujourd'hui par les Philistins? Allons chercher à Silo l'Arche de notre Dieu, qu'elle vienne au milieu de nous et qu'elle nous sauve de l'emprise de nos ennemis » (1 Sam. 4, 3); quand les Philistins surent que l'Arche était arrivée au camp israélite, ils « eurent peur, car ils se disaient: ' Dieu est venu au camp! ' » (v. 7a).¹⁸⁴ De même le récit concernant la faute de David avec Bethsabée nous apprend — *per transennam* — que l'Arche était présente dans la guerre contre les Ammonites: « Urie répondit à David: ' L'Arche, Israel et Juda logent sous les tentes (...), et moi j'irais dans sa maison manger et boire (...)?' » (2 Sam. 11, 11).

L'intervention de l'Arche dans les guerres d'Israel, toutefois, n'est pas un bien exclusif de l'amphictyonie. Des témoignages historiques dignes de foi indiquent la présence cultuelle de l'Arche dans les événements guerriers qui ont précédé l'établissement en Canaan; par le fait même, ils constituent une preuve irréfutable de la pré-existence à l'amphictyonie d'une institution de Guerre Sainte.

de la plaine d'Esdreon, qui mit les tribus israélites en face d'une forte coalition des princes canaanéens du Nord (Jug. 4 et 5). La réponse en est peut-être dans le fait que les tribus immédiatement menacées par Sisara étaient Zabulon, Issachar et Nephtali, tandis que les tribus du Sud, Ephraïm, Benjamin et Makir (Manassé), ne considéraient pas leur existence en danger: pour celles-ci, strictement parlant, il ne s'agissait pas d'une bataille décisive. Elles sont intervenues dans la bataille par sympathie pour leurs confrères du Nord — les autres tribus moins touchées encore par les événements du moment, n'ont même pas cru devoir faire ce geste de solidarité fraternelle — mais n'ont pas jugé nécessaire d'emporter avec eux l'Arche, qui se trouvait dans leur territoire. Ces explications concordent, d'ailleurs, avec ce que nous savons de la *qubba* arabe préislamique, vrai parallèle extra-biblique de l'Arche (voir pp. 56ss). L'érection de la *qubba*, en effet, « sur le champ de bataille atteste l'exceptionnelle gravité de la lutte engagée, où l'existence même de la tribu demeurerait en jeu. C'est exclusivement dans ce dernier cas qu'on exhibait le pavillon (...) » H. LAMMENS, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, dans BIFAO, XVII, 1920, p. 46); voir aussi J. MORGENSTERN, *The Ark, the Ephod and the Tent*, dans HUCA, XVII, 1942-43, pp. 209. 235-239.

¹⁸⁴ Il est vrai que cette fois, l'Arche n'assure pas la victoire et tombe elle-même aux mains de l'ennemi (vv. 10-11). Mais ce fait ne dit rien contre la fonction essentielle de l'Arche dans les Guerres Saintes d'Israel. Il montre tout simplement que la capacité de l'Arche de signifier la présence de Yahvé au combat n'a rien de magique et que l'efficacité de cette présence est conditionnée par les disposition internes des combattants. Ajoutons que la capture de l'Arche par les Philistins est ressentie comme un désastre inexplicable, plus douloureux que le massacre de l'armée (vv. 17-18. 19-22).

Déjà le récit du Passage du Jourdain, Jos. 3-5, 1, est très riche d'indications à cet égard. De l'avis de tous les commentateurs du Livre de Josué, Jos. 3-5, 1 est exceptionnellement difficile du point de vue de la critique littéraire.¹⁸⁵ Aussi tous sont-ils de l'avis que ce morceau n'est pas d'une seule main... Pour ce qui regarde l'Arche, notons que celle-ci y reçoit trois appellations: « Arche d'Alliance » (3, 3. 6. 8; 4, 7. 9. 18), « Arche de Yahvé, Seigneur de toute la terre » (3, 11. 13)¹⁸⁶ et « Arche » tout court. La première expression est deutéronomiste et donc plus récente. La seconde expression reflète une tradition plus ancienne. Or, c'est dans le passage central de toute la narration qu'elle se trouve: 3, 11-17;¹⁸⁷ c'est ici, en effet, que se produit le prodige du passage même du Jourdain. Si nous examinons maintenant ce morceau, nous noterons immédiatement le caractère guerrier de certaines expressions qui y sont unies à la mention de l'Arche: « l'Arche de Yahvé, Seigneur de toute la terre, va traverser devant vous עבר לפניכם le Jourdain » (v. 11); « quand le peuple leva le camp pour passer le Jourdain, les prêtres portaient l'Arche en tête du peuple לפני העם » (v. 14). Ces expressions évoquent l'image de Yahvé (dont la présence est signifiée par l'Arche), qui, tel un chef militaire, s'avance en tête de son peuple en marche.¹⁸⁸ Jos. 3-5, 1 a subi certainement des retouches et l'apport de conceptions récentes; il reste cependant que le rôle de l'Arche appartient à la substance même du récit central, le Passage du Jourdain. Nier la présence guerrière¹⁸⁹ de l'Arche dans le Passage du Jourdain équivaldrait à nier la vérité substantielle de tout le récit et seules des idées préconçues pourraient nous obliger à cela.

¹⁸⁵ « Das Stück macht in seiner vorliegenden Gestalt literarisch einen ungewöhnlich komplizierten Eindruck » (M. NOTH, *Das Buch Josua*, p. 31); « Der Text ist so stark zersungen und zerdehnt wie kein anderer des Josuabuchs » (K. MÜHLENBRINCK, *Die Landnahmesagen des Buches Josua*, dans ZAW, LVI, 1938, p. 254).

¹⁸⁶ Nous lisons au v. 11: ארון הברית ארון כל הארץ; cette expression, ne faisant pas de sens, est communément corrigée d'après le v. 13: au lieu de ארון הברית, lire יהוה.

¹⁸⁷ Au v. 14 nous avons הארון הברית, et au v. 17 הארון ברית-יהוה. Tout comme au v. 11, la présence ici de ארון הברית fait difficulté, d'autant plus que הארון, muni de l'article, est à l'état absolu. Comme au v. 11, donc, ici encore, הברית (v. 14) et ברית-יהוה (v. 17) ont tout l'air d'être des additions glossales. Ainsi donc, dans 3, 11-17, nous avons deux fois l'expression « Arche de Yahvé, Seigneur de toute la terre » (vv. 11 et 13) et quatre fois l'expression « Arche » tout court (vv. 14. 15a. b. 17).

¹⁸⁸ La même image guerrière, évoquée par les mêmes expressions, se trouve dans des contextes de Guerre Sainte tels que: Jug. 4, 14; 2 Sam. 5,24; Dt. 1, 30; 20, 4...

¹⁸⁹ L'appartenance du récit à la Guerre Sainte est confirmée par 3, 5: « Josué dit au peuple: 'Sanctifiez-vous (התקדשו) pour demain, car, demain Yahvé accomplira des prodiges au milieu de vous' ». Deux éléments de Guerre

Deux autres témoignages textuels indiquent une relation Arche-Guerre Sainte prépaletstinienne. Dans l'épilogue du récit concernant la révolte de Cadès, Num. 14, 39-45, est implicitement indiquée une relation de causalité entre la défaite des Hébreux rebelles et l'absence de l'Arche du champ de bataille. Moïse, en effet, met en garde son peuple: « Ne montez-pas, car Yahvé n'est pas au milieu de vous, אֵין יְהוָה בְּקִרְבְּכֶם » (vv. 42. 43). Cette absence de Yahvé est ensuite expliquée: « Ni l'Arche de l'Alliance ni Moïse ne quittèrent le camp » (v. 44). L'autre témoignage concerne le cri guerrier et religieux, conservé dans Num. 10, 35-36. Il y est dit, en effet, qu'au désert, lorsque l'Arche partait en tête du peuple, on criait: « Lève-toi, Yahvé, que tes ennemis soient dispersés, que ceux qui te haïssent fuient devant toi », ¹⁹⁰ et lorsqu'elle s'arrêtait: « Reviens, Yahvé, vers les multitudes des milliers d'Israel ». Nous avons ici des cris de guerre, un exemple de la fameuse תְּרוּעָה, rite vocale très bruyant, qui était le signal du combat, mais qui appartenait aussi au rituel de l'Arche. ¹⁹¹ La tradition conservée dans Num. 10, 35-36 indique que ce rituel guerrier et religieux de l'Arche était en usage au désert même. Devons-nous lui donner raison? L'archaïsme évident des exclamations en question ne permet aucune hésitation à ce sujet, d'autant plus que l'Arche, « dans sa double fonction de guide et de 'palladium' guerrier, est solidement ancrée dans les traditions sur l'entrée de Canaan, Jos. III-VI ». ¹⁹²

Sainte sont ici présents; l'un idéologique: intervention personnelle de Yahvé dans les combats du demain; l'autre cultuel: « sanctification » rituelle des combattants. Voir, à ce propos, 1 Sam. 21, 6; 2 Sam. 11, 11 s, ainsi que G. von RAD, *Krieg*, p. 7 et R. de VAUX, *Institutions II*, pp. 74-75.

¹⁹⁰ Le Ps. 132, qui célèbre l'anniversaire de la translation de l'Arche, nous a conservé un cri analogue, appartenant au rituel de l'Arche: « Lève-toi Yahvé, vers ton repos, toi et l'Arche de ta force ». Les milieux liturgiques du Temple n'ont pas réussi à enlever toute saveur guerrière au rituel de l'Arche...

¹⁹¹ « Dans plusieurs textes, la *terou'a* est mentionnée à propos de l'Arche de Yahvé: 1 Sam. 4, 5-6; 2 Sam. 6, 15; cp. 1 Chron. 15, 28... ces derniers passages établissent (...) (un) lien organique (...) entre la portée militaire et la portée religieuse du rite de la *terou'a* » (P. HUMBERT, *La « Terou'a ». Analyse d'un rite biblique*, Neuchâtel, 1956, p. 31). « Ce cri de guerre, la *terou'a* (...) était primitivement une acclamation sauvage qui avait pour fin d'exalter les combattants et surtout de décourager les ennemis. Mais il est aussi un cri religieux, lié au rôle de l'arche dans les combats, cf. 1 S. 4, 5 s, qui est passé ainsi dans le rituel de l'arche, 2 S. 6, 15, et finalement dans la liturgie du Temple, Lv. 23, 24; Nb. 29, 1, et certains psaumes » (R. de VAUX, *Institutions II*, p. 67).

¹⁹² R. de VAUX, *Arche d'alliance et tente de réunion*, p. 59. Il est évident que tous ceux qui mettent l'origine de l'Arche en Canaan (voir p. 49, n. 174), rejettent la très grande antiquité de Num. 10, 35-36. Voir, par exemple, E. NIELSEN, *art. cit.*; dans pp. 65-68, l'Auteur rattache les vv. 35-36 à une liturgie de couronnement royal au Temple de Jérusalem: « (...) The signal words should not be interpreted on the background of their present context. In reality these words belong to the temple-liturgies of the royal sanctuary at

Ici encore, des parallèles extra-bibliques confirment les données du texte scripturaire. Il est éclairant, en effet, de considérer ce thème biblique de l'Arche, « palladium » des Hébreux au désert, à la lumière de ce que nous connaissons d'une coutume guerrière des tribus nomades arabes préislamiques, et qui s'est perpétuée aussi dans un rituel guerrier en usage chez les bédouins modernes. Ceux-ci, en effet, « ont une petite tente, une sorte de palanquin qu'elles appellent ' *utfa*, ou *merkab*, ou *abu-Dhûr*. Elle accompagne la tribu dans ses déplacements (...) Elle est portée sur un chameau. Dans les combats, la fille du sheikh ou une belle jeune fille y prend place et excite les guerriers. Un pouvoir surnaturel est attaché à cet objet et il arrive qu'on offre un sacrifice à la ' *utfa* ou à la divinité qui est censée y résider ». Or, ce rituel moderne ne fait que continuer « une institution antérieure à l'Islam, celle de la *qubba*. C'était une petite tente sacrée en cuir rouge, dans laquelle étaient transportées les idoles de pierre de la tribu, les bétyles. Elle était portée à dos de chameau dans les processions religieuses et dans les combats; des jeunes filles en avaient la garde. Dans le camp, elle était dressée près de la tente du sheikh et on y venait chercher des oracles ». ¹⁹³

La *qubba*, dont l'antiquité semble assurée, ¹⁹⁴ présente des af-

Jerusalem, where the Ark, since the days of David and Salomon, had its final place » (p. 67).

¹⁹³ R. de VAUX, *Institutions II*, p. 125. Dans sa description, l'Auteur dépend de l'étude fondamentale de H. LAMMENS, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, dans *BIFAO*, XVII, 1919, pp. 39-101 (réimprimée, ensemble avec d'autres études du même Auteur, dans le volume *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beyrouth, 1928, pp. 101-179. - Nous citons l'étude de H. LAMMENS d'après sa première édition). H. LAMMENS est le premier qui a noté les grandes affinités de la *qubba* avec l'Arche biblique. Une exposition détaillée des relations d'affinité entre ces coutumes arabes et l'Arche biblique se trouve dans la grande étude de J. MORGENSTERN, *The Ark, the Ephod and the Tent*, dans *HUCA*, XVII, 1942-43, pp. 153-265; sur la *qubba* en particulier et ses relations avec l'Arche, voir pp. 207-265.

¹⁹⁴ La *qubba* nous est connue surtout à travers des textes de la littérature arabe ancienne. Mais nous en possédons aussi nombre de témoignages figurés, qui nous permettent de remonter plus haut que les textes en question. Nous pensons, par exemple, aux deux terres cuites romaines publiées par F. CUMONT, *Etudes Syriennes*, Paris, 1917, p. 264, fig. 93 et p. 273, fig. 94. Dans l'une et l'autre terres cuites, on a reconnu, sans hésitation, la figuration d'une *qubba* préislamique dans l'acte rituel d'une procession: voir H. LAMMENS, *op. cit.*, pp. 51-54 et J. MORGENSTERN, *art. cit.*, pp. 223-226. Nous pensons aussi au bas-relief du temple de Bêl, à Palmyre, qui remonte au premier siècle ap. J.-C., et qui représente un chameau portant une tente dans une procession religieuse: H. SEYRIG, *Antiquités Syriennes* 17, dans *Syria*, XV, 1934, Pl. XIX et pp. 159-165. Ajoutons que J. STARCKY, dans son ouvrage *Palmyre*, Paris, 1952, p. 114, interprète certaines des « tessères de Palmyre » comme représentant une *qubba*. L'Auteur se réfère, en particulier, aux tessères 174 s et 178 s, publiées dans H. INGHOLT, H. SEYRIG, J. STARCKY, *Recueil des tessères de Palmyre*, Paris, 1955 (voir Index p. 200 et Pl. X). Le même Auteur, p. 114, poursuit: « Le mot *qobbah* est d'ailleurs attesté sous la forme ara-

finités impressionnantes avec l'Arche biblique : comme l'Arche, elle signifie une présence divine opérante en faveur de la tribu; comme l'Arche, elle intervient rituellement dans les événements guerriers; comme l'Arche, sa présence au combat est de nature à inspirer aux guerriers des sentiments de confiance et de haut héroïsme.¹⁹⁵ Sans aucun doute, elle constitue un argument solide en faveur de l'existence au désert de l'Arche, palladium des tribus hébraïques. Mais la *qubba* était une tente; quant à l'Arche, toutes les descriptions que nous en possédons s'accordent pour nous la présenter comme un coffre, אָרֶן. Ce double fait pose donc un problème: celui de la relation de l'Arche avec la Tente de Réunion. Rares sont ceux qui nient l'existence de la Tente aux temps mosaïques. Plus nombreux, au contraire, sont ceux qui refusent tout rapport original entre celle-ci et l'Arche. Pour ceux-ci l'Arche, non seulement est une création des milieux israélites en Canaan (voir p. 49, n. 174), mais appartient à un ordre de rites et de conceptions différents de ceux qui entourent la Tente de Réunion.¹⁹⁶ Evidem-

méenne *qobbetâ* par deux dédicaces palmyréennes gravées sur dalle de pierre ». - La grande antiquité de la *qubba* est indiquée aussi par le fait que cette tente a continué à être fabriquée de cuir, même après que l'usage a été solidement établi parmi les populations nomades de l'Arabie de vivre sous des tentes faites de poil de chèvre. Nous savons, en effet, qu'aux temps plus anciens, les Arabes employaient le cuir pour la fabrication de leurs tentes et de tous leurs utensiles. Avec le temps, toutefois, le cuir a été supplanté par d'autres matières pour l'ensemble des usages profanes; mais, grâce au conservatisme religieux qui caractérisaient les tribus nomades, l'emploi du cuir a persisté pour les objets sacrés, parmi lesquels éminait la *qubba*. Voir, à ce propos, H. LAMMENS, *op. cit.*, pp. 61-63 et J. MORGENSTERN, *art. cit.*, pp. 208-209. H. LAMMENS, en plus, voit dans la couleur rouge de la *qubba* un indice de l'origine très ancienne de celle-ci: « De toute antiquité et jusqu'à nos jours, les Scénites ont habité des tentes de couleur sombre (...) D'où vient le choix du rouge, étrange prédilection pour une couleur aussi criarde, aussi indiscreète? Il y a lieu de se le demander. Défiant la nature, le Bédouin s'ingéniera à dérober son campement, sa retraite et celle des siens, aux ennemis de sa tribu, aux rodeurs du désert (...) Seule l'influence d'une tradition religieuse, d'un *dîn* — coutume et religion sont synonymes pour l'Arabe — a valu cette fortune à la *qobba* rouge, l'a amené à surmonter ces répugnances instinctives » (p. 66). — J. MORGENSTERN, *art. cit.*, à partir des arguments ci-dessus et d'autres que nous n'avons pas relevés, croit pouvoir faire remonter l'institution de la *qubba* aux 4^{ème} et 5^{ème} siècles av. J.-C., et même plus tôt encore, et il conclut: « (...) with these evidences of antiquity for the kubbe and all that was associated with it, it is but a relatively short step from the fifth century B. C., or even somewhat earlier, back to the twelfth or thirteenth century B. C. and to the consideration of the corresponding institution or institutions in ancient Israel. And first the ark » (p. 229).

¹⁹⁵ H. LAMMENS, *op. cit.*, p. 46; J. MORGENSTERN, *art. cit.*, pp. 209-210, 216.

¹⁹⁶ De fait, les plus anciennes traditions du Pentateuch parlent respectivement de la Tente et de l'Arche, mais ne les mettent apparemment jamais en relation l'une avec l'autre; voir Ex. 33, 7-10; Num. 10, 33-36 et 14, 4. De même, le Deutéronome sépare ces deux objets du culte d'Israël: 10, 1-5 et 31, 25-26 (Arche); 31, 14-15 (Tente). Ce n'est que la tradition sacerdotale qui décrit l'Arche et la Tente comme des réalités coordonnées dès le désert: Ex.

ment, la solution de ce problème dépend, pour une large mesure, de la théorie que l'on professe au sujet des rapports de l'Arche avec le temps du désert. Si l'on admet l'existence de l'Arche au désert — existence attestée par les témoignages textuels que nous avons analysés (pp. 54-55) et par les relations de cet objet cultuel avec l'Alliance du Sinäï (pp. 47-51) — l'on pourra alors invoquer l'argument général suivant: l'Arche, cet objet tellement précieux, contenant les Tables de l'Alliance et signifiant la présence divine, devait bien être protégée contre les intempéries du sable et surtout contre le soleil du désert — et quel abri pouvait-elle trouver, au désert, sinon une tente? D'autre part, la Tente au désert devait bien abriter quelque chose: la *qubba* des Arabes préislamiques recouvrait les bétyles des tribus intéressées, grâce auxquelles elle était un symbole de la présence des dieux; or, pour les Hébreux du désert il n'y avait pas d'idoles et de bétyles, mais il y avait l'Arche qui, en tant que piédestal ou reposoir du Dieu invisible, était le symbole de la présence de Yahvé au milieu d'eux. Quoi de plus naturel, dans ces conditions, que de penser qu'à l'instar de la *qubba*, la Tente recouvrait précisément l'Arche? Cette explication correspond bien aux données extra-bibliques et donne raison à la tradition conservée dans des textes sacerdotaux tels que Ex. 26, 33 et 40, 21, selon laquelle la Tente abrita effective-

25-26; 36-40. Cependant, la description que cette dernière tradition donne de la Tente, la Demeure de Yahvé, contient une grande part d'idéal et semble s'être inspirée du temple déjà existant à Jérusalem. Ces constatations textuelles ont porté nombre d'auteurs à proposer la séparation originelle de la Tente et de l'Arche. De plus, la Tente s'accordant mieux aux conditions du désert, on a été plus enclin à admettre sa préexistence à l'amphictyonie, tandis qu'on a retenu *mordicus* l'origine amphictyonique de l'Arche. On est même allé jusqu'à rattacher la Tente et l'Arche à des groupes tribaux séparés: « Unter keinem Umständen ist anzunehmen, dass sich in diesem Zelt (celui dont parle Ex. 33, 7-11) schon die Lade befunden hat; vielmehr waren Zelt und Lade zwei Kultgegenstände, die in alten Zeit unabhängig von, einander als die kultischen Mittelpunkte zweier ganz verschiedenen Gruppen existierten » (G. von RAD, *Theologie I*, p. 234-235). De fait, pour le même Auteur, comme pour bien d'autres, Tente et Arche appartiennent à des conceptions théologiques différentes: « Die Lade gehört archäologisch zu der Gattung der Leeren Götterthronen, oder genauer gesagt: sie wurde von Israel als der Thron Jahwes vorgestellt. Wo die Lade ist, da ist immer Jahwe ganz gegenwärtig » (*ibid.*, p. 336); « Das Zelt ist (...) keineswegs die irdische Wohnstätte Jahwes (...), sondern nur der Treffpunkt, der Ort der Begegnung von Jahwe und Mose » (*ibid.*, p. 235); « So verbanden sich also mit dem Zelt und mit der Lade zwei ganz verschiedene "Theologien"; dort handelt es sich um eine Erscheinungstheologie, hier um ein Präsenstheologie » (*ibid.*, p. 236). C'est certainement une objection grave contre la possibilité d'une union originelle entre l'Arche et la Tente. R. de VAUX croit pouvoir la résoudre en questionnant la validité, à propos de ces deux objets cultuels, d'une distinction aussi nette entre une théologie qui serait de « rencontre » et une théologie qui serait de « présence »: Moïse rencontrait son Dieu sous la Tente, justement parce que celle-ci abritait l'Arche, reposoir de Yahvé (voir son article, *Arche d'alliance et tente de réunion*).

ment l'Arche au désert. Mais elle trouve aussi une confirmation valable dans l'interprétation que des exégètes de renom donnent du texte ancien Ex. 33, 7, à la lumière de 2 Sam. 6, 17. Dans ce dernier texte, en effet, il est dit: « On amena l'Arche de Yahvé et on l'installa à sa place au milieu de la Tente que David avait tendue pour elle *אשר נטה לו דוד בתוך האהל* » Or, Ex. 33, 7 contient une expression identique à propos de la Tente: « Alors Moïse prit la Tente et la tendit *לוי*, pour lui... *ומשה יקה את האהל ונטה-לו* ». L'expression *לוי*, pour lui, peut s'appliquer ici à Yahvé ou à Moïse; mais il paraît préférable de l'appliquer à l'Arche, qui est du masculin en hébreu, à l'instar de 2 Sam. 6, 17. Ex. 33, 7-11, en effet, est une unité littéraire ajoutée au contexte plus récent dans lequel elle se trouve; il est très probable, donc, que *לוי* du v. 7 se réfère à l'Arche qui était mentionnée juste avant dans le contexte original d'où ce morceau a été tiré.¹⁹⁷

Le rapport de l'Arche avec la Tente au désert nous semble assuré. Ce fait augmente le parallélisme entre la *qubba* préislamique et l'Arche biblique, et accroît sa valeur démonstrative.¹⁹⁸ Ce n'est pas l'Arche seule qui correspond à la *qubba*, mais l'Arche en tant qu'abritée sous la Tente. Et personne ne peut nier combien la *qubba* et ses bétyles, d'une part, et la Tente avec l'Arche, d'autre part, sont appropriées aux conditions nomades de la vie au désert; et c'est cette harmonie avec l'ambiance naturelle du désert qui a permis à ces deux complexes culturels de remplir leur fonction religieuse et guerrière.

L'Arche, donc, appartient au désert, et elle y appartient comme *palladium* des tribus hébraïques en marche. Cette double conclusion est un *argument décisif en faveur de la pré-existence à l'amphictyonie de la Guerre Sainte, comme institution rituelle*. Un objet culturel comme l'Arche, autour duquel gravitait la vie religieuse des tribus, et nanti d'une signification de sauvegarde décisive contre les ennemis, devait nécessairement être entouré d'un

¹⁹⁷ Voir O. EISSFELDT, *Lade und Stierbild*, dans ZAW, LVIII, 1940-41, p. 191; R. de VAUX, *Institutions II*, p. 133.

¹⁹⁸ « After the demonstration (...) by H. Lammens of nomadic Arab parallels to the portable Tabernacle and Ark of Covenant, some of them going far back into pre-Islamic times, it is captious to refuse them Mosaic date, since they were completely foreign to sedentary Cannanite practice and since they are known to have persisted for some time after the conquest of Palestine (...) » (W. F. ALBRIGHT, *FSAC*, p. 266). J. MORGENSTERN avait déjà exprimé la même idée: « The affinity of the ark to the *qubba* is so close and unmistakable that it is impossible to accept the hypothesis (...) that the ark cannot have been of desert origin... » (*art. cit.*, p. 245, n. 154). L'Auteur, toutefois, est de ceux qui séparent l'une de l'autre l'Arche et la Tente. Dans la seconde partie de son étude, en effet, il attribue à chacun de ces deux objets culturels du désert une origine différente, réalisée au sein de groupes tribaux différents: *The Ark, the Ephod and the « Tent of Meeting »*, dans HUCA, XVIII, 1943-44, pp. 17-52.

complexe de rites religieux appropriés à son importance et à sa fonction, devait être l'objet d'une institution culturelle, religieuse et guerrière;¹⁹⁹ et cette institution que pouvait-elle être, sinon une institution biblique de Guerre Sainte?

3 - Les institutions de la Guerre Sainte et de l'Alliance au désert

Les développements précédents sur l'existence de l'Arche au désert comme palladium guerrier des tribus hébraïques et comme piédestal de Yahvé et réceptacle des Tables de l'Alliance, sont en mesure de nous fournir encore d'autres renseignements sur l'institution de la Guerre Sainte, telle qu'elle s'est réalisée dans les temps mosaïques. Ils nous montrent celle-ci en étroite union, dès ces temps-là, avec l'institution sinaïtique de l'Alliance. Nous avons vu, en effet, que pendant l'amphictyonie, l'institution de l'Alliance et celle de la Guerre Sainte gravitaient autour d'un centre cultuel commun, l'Arche. Nous savons maintenant que cette réalité culturelle n'est pas une création des milieux de la Fédération, mais trouve son origine dans la vie culturelle des tribus hébraïques du désert. Au désert, tout comme plus tard dans l'amphictyonie, l'institution de l'Alliance existait à côté de l'institution de la Guerre Sainte, et toutes les deux avaient des rapports essentiels avec l'Arche. Ce fait révèle la profondeur et la signification des rapports réciproques de nos deux institutions, au désert et dans l'amphictyonie; il complète aussi, sur le plan *institutionnel*, les relations idéologiques que nous avons découvertes entre la Guerre Sainte et l'Alliance (voir les conclusions de la première partie de cette étude).

Nous savons que l'Arche intervient dans la Guerre Sainte parce qu'elle est un symbole de la présence divine. Mais dans la Guerre Sainte biblique, il ne s'agit pas de n'importe quelle présence divine; il s'agit d'une présence agissante de Yahvé en faveur de son peuple. Seule la foi que Yahvé est *leur Dieu* pouvait donner aux tribus hébraïques la certitude qu'Il interviendra en leur faveur; et seule cette certitude de l'intervention de Yahvé pouvait obtenir des combattants hébraïques les dispositions de confiance et d'héroïsme religieux requises dans toute Guerre Sainte. Or, cette double certitude que Yahvé est leur Dieu et qu'Il intervient en leur faveur, les Hébreux ne pouvaient l'avoir acquise qu'à la lumière de l'Alliance sinaïtique. Celle-ci, en dernière analyse, ne se résume-t-elle pas tout entière dans cette formule: Je suis votre Dieu et vous

¹⁹⁹ Nous savons qu'autour de la *qubba* il y avait tout une institution culturelle, avec ses ministres, ses rites, son idéologie propres. La *qubba* n'intervenait dans les processions et dans les événements guerriers que suivant un ordre rituel fidèlement observé...

êtes mon peuple? La Guerre Sainte biblique est inconcevable sans l'Alliance mosaïque, et c'est cette dépendance essentielle vis-à-vis de l'Alliance qui fait d'elle un phénomène à part dans les manifestations religieuses de l'Ancien Proche-Orient, où la conception sacrale de la guerre était pourtant chose commune.²⁰⁰

²⁰⁰ La guerre, parce qu'elle met en jeu l'existence même de l'homme, s'est vue communément attribuer un caractère sacré dans les anciennes sociétés. Nous avons rencontré ce fait à l'occasion de la *qubba* arabe préislamique, laquelle, par sa seule présence dans le champ de bataille, indique une conception nettement religieuse de la guerre chez les tribus du désert. Mais il y a aussi tout une série d'éléments idéologiques et rituels de la Guerre Sainte biblique qui trouvent des parallèles assez précis chez les nomades du désert comme dans les milieux évolués des grands empires. Ces parallèles montrent combien la guerre, dans le monde où vivait Israël, était une réalité religieuse et combien elle y était institutionnalisée. En voici quelques exemples:

— En Israël, on interrogeait l'oracle divin avant d'entrer en guerre ou d'initier une bataille: Jug. 20, 23-27; 1 Sam. 7, 9; 14, 18 ss; 14, 37; 23, 2. 4. 9-12; 28, 6; 30, 7 s; 2 Sam. 5, 19. 23 (voir G. von RAD, *Krieg*, p. 7). Cet usage biblique trouve un parallèle dans le rituel guerrier des tribus préislamiques: « Quand il s'agissait d'une expédition de quelque importance, les Arabes répugnaient à l'entreprendre avant de s'être assuré la compagne d'un *kâhin*, devin, d'un *sâdin*, desservant de sanctuaire, enfin d'augures, *'â'if* et *qâ'if*, habiles à interpréter les présages, à renseigner sur les mouvements de l'ennemi » (H. LAMMENS, *op. cit.*, p. 43); voir aussi J. MORGENTHAU, *art. cit.*, p. 210 s. Le même usage est attesté en Assyrie au 7^{ème} siècle av. J.-C.: à l'occasion de sa campagne contre l'Égypte, la déesse Ninlil encourage Aššurbanipal par une sorte d'oracle prémonitoire: « This is the word of Ninlil herself for the king, 'Fear not, O Ashurbanipal!... The kings of the countries confer together saying, 'Come, let us rise against Ashurbanipal! ... Ninlil answered saying, 'The kings of the lands I shall overthrow, place under the yoke...' » (Trad. R. H. PFEIFFER, dans *ANET*, p. 451a); et à l'occasion d'une de ses batailles contre les Elamites, le même roi est réconforté par Ishtar: « The goddess Ishtar heard my anxious sighs and, 'Fear not!' she said, and filled my heart with confidence » (*ibid.*). Ces oracles sont certainement l'oeuvre de devins spécialisés, mais sont attribués à la divinité même: voir A. L. OPPENHEIM, *Sumerian : inim. gar, Akkadian : egirru = Greek : kledon*, dans *AFO*, XVII, 1954-1956, p. 49 s. Le même Auteur, p. 52, présente des parallèles grecs et arabes de ce rituel guerrier, qu'il rapproche, en outre, d'épisodes bibliques tels que 1 Sam. 14, 8 ss et 1 Reg. 20, 30 ss.

— En Israël, Yahvé s'avance en tête de l'armée en marche: Jug. 4, 14; Dt. 20, 4; 2 Sam. 5, 24; Jos. 3, 11 (voir G. von RAD, *Krieg*, p. 9). Une idée analogue est exprimée dans une tablette commémorative de Tukulti-Ninurta I, roi d'Assyrie de 1242 à 1206 av. J.-C.; dans la partie de cette tablette réservée aux expéditions militaires du roi, nous lisons: « With the help of Ashur, Bêl and Shamash, the great gods, my lords, and with the aid of Ishtar, the queen of heaven and earth, — at the head of my warriors they (i. e. the gods) marched, ... » (Trad. L. W. KING, *Records of the Reign of Tukulti-Ninib I*, dans *Studies in Eastern History*, London, 1904, pp. 84 ss, 28-30); voir aussi W. G. LAMBERT, *Three Unpublished Fragments of the Tukulti-Ninurta Epic*, dans *AFO*, XVIII, p. 41 et n. 5. — Le même Tukulti-Ninurta I exprime sa confiance en l'aide des dieux avant d'engager le combat: « Auf Assur und die grossen Götter, meine Herren, vertraute ich und kämpfte mit ihnen, bewirkte ihre Niederlage » (Trad. F. WEIDNER, *Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I. und seiner Nachfolger*, dans *AFO*, Beiheft 12, Graz, 1959, p. 2, 27-30).

— De fait, comme en Israël, c'est Yahvé qui fait tout dans la Guerre Sainte (G. von RAD, *Krieg*, pp. 7-13), ainsi en Assyrie, c'est à la seule activité

A la lumière de cette vérité nous comprenons mieux la présence simultanée de l'Arche dans les rituels de l'Alliance et de la Guerre Sainte. L'Arche, en effet, est piédestal de Yahvé et réceptacle des Tables de l'Alliance, et c'est en cette double qualité qu'elle intervient et dans l'Alliance et dans la Guerre Sainte. Le Décalogue, l'instrument écrit de l'Alliance entre Yahvé et Israël, est déposé dans l'Arche, parce que celle-ci est le piédestal ou le reposoir du Dieu invisible. D'autre part, parce qu'elle était le piédestal de Dieu, l'Arche signifiait aux Hébreux du désert la présence divine au milieu d'eux; mais parce qu'elle était en même temps le réceptacle de l'instrument de l'Alliance, l'Arche signifiait à ces mêmes Hébreux la *présence bienveillante de leur Dieu, de Yahvé*. Et c'est grâce à cette double signification que l'Arche est devenue, pour les Hébreux du désert, le centre rituel de la Guerre Sainte — tout comme elle était pour eux le centre rituel de l'Alliance.

A la lumière de ces faits, nous croyons légitime d'affirmer qu'à l'instar de l'idéologie biblique de la Guerre Sainte, *l'institution biblique de la Guerre Sainte a vu le jour au désert, et dans le contexte historique et cultuel de l'Alliance*.

des dieux qu'est attribuée la victoire; dans l'un des oracles mentionnés plus haut, en effet, Ishtar dit à Aššurbanipal « Eat food, drink wine, supply music, praise my divinity, while I go and do that work in order that you attain your heart's desire. Your face (need) not become pale, nor your feet become exhausted, nor your strength come to nought in the onslaught of battle » (ANET, p. 451b). De nombreux autres exemples, appartenant au second millénaire av. J.-C., sont présentés par J. M. MUNN-RANKIN, *Diplomacy in Western Asia in the Early Second Millennium B. C.*, dans *Iraq*, 18 (1956) pp. 70 ss.

— C'est sans doute à cette croyance en l'intervention personnelle des dieux qu'est due la coutume de présenter les captifs liés à la divinité; cette coutume rituelle et guerrière a été déjà suivie par Tukulti-Ninurta I, qui faisait venir ses captifs en présence du dieu national Aššur: « ... and as a captive and in fetters into the presence of Ashur, my lord, I brought him (Bibeashu, roi des Kassites) » (Trad. L. W. KING, *op. cit.*, pp. 86-87, 35-36). Le même rituel est attesté dans l'inscription de Naram-Sin, publiée et traduite par A. T. CLAY, *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection*, dans *Yale Oriental Series. Babylonian Texts*, vol. I, 1915, pp. 10-11: « Narâm-Sin, the mighty king of the four quarters, the conqueror of nine armies in one year, when those armies he overcame, and their three kings he bound, and before Enlil brought... ».

— A Assur, l'usage rituel existait de présenter, après les campagnes militaires victorieuses, sa part du butin au dieu de la cité. C'est en ce sens que A. L. OPPENHEIM (*The City of Assur in 714 B. C.*, dans *JNES*, XIX, 1960, pp. 144 ss) interprète le rituel observé dans cette ville par Sargon II, au terme d'une de ses campagnes annuelles, et qui transparaît à travers les indications rituelles contenues dans la lettre que ce roi adresse en 714 av. J.-C. au dieu Aššur et aux autres dieux et déesses du sanctuaire principal de la capitale: voir ce document dans F. THUREAU-DANGIN, *Une relation de la huitième campagne de Sargon (714 av. J.-C.)*, dans *Textes Cunéiformes*, Musée du Louvre, III, Paris, 1912.

Ces indications extra-bibliques — évidemment, elles ne sont pas exhaustives — montrent suffisamment l'existence, dans le monde contemporain d'Israël, d'éléments idéologiques et rituels qui présentent des affinités certaines avec la Guerre Sainte biblique. Si la conception biblique de la Guerre

CONCLUSION GENERALE

Les résultats qui découlent de notre étude peuvent être résumés comme suit :

A) La Guerre Sainte biblique, comme *idéologie* et comme *institution*, n'est pas une création des milieux amphictyoniques, mais remonte bien aux temps mosaïques :

— des tribus hébraïques, qui devaient plus tard participer à l'amphictyonie en Terre Promise, avaient déjà compris, sous la guide de Moïse et de Josué, les événements de l'Exode, de la Marche au Désert et de la Conquête de Canaan comme autant de guerres dans lesquelles Yahvé, leur Dieu, est intervenu personnellement et décisivement en leur faveur; elles ont donc conçu ces événements selon des catégories idéologiques appartenant à la Guerre Sainte;

— d'autre part, ces mêmes Hébreux du désert ont associé aux événements guerriers du Sinaï et de la Conquête un ensemble d'éléments institutionnels qui appartenaient au rituel de l'Arche. Celle-ci, symbole de la présence de Yahvé et objet central du culte hébraïque, a joué un rôle essentiel dans les événements en question, de sorte que l'on peut affirmer l'existence, au désert, non seulement d'une idéologie, mais d'une institution de Guerre Sainte.

B) Notre étude nous a permis de découvrir aussi, au désert même, des relations extrêmement étroites entre l'institution de la Guerre Sainte et l'Alliance du Sinaï :

— sur le plan idéologique, la conception de l'Exode selon des catégories de Guerre Sainte — intervention guerrière et libératrice de Dieu même — a joué un rôle essentiel dans la conclusion sinaïtique de l'Alliance entre Yahvé et son peuple;

— sur le plan institutionnel, les attaches de l'Arche — piédestal divin et réceptacle des Tables de l'Alliance — avec le pacte sinaïtique ont permis à cet objet cultuel central de s'insérer dans la vie guerrière des tribus et de polariser autour de lui un ensemble de rites qui font de la Guerre Sainte au désert une institution rituelle au sens propre du terme.

Ces relations entre la Guerre Sainte et l'Alliance sinaïtique nous ont paru tellement étroites et organiques, que nous n'avons pas hésité à émettre à deux reprises l'hypothèse que c'est au désert, et dans le contexte historique, idéologique et cultuel de l'Alliance mosaïque que l'institution biblique de la Guerre Sainte — idéologie et complexe rituel — a vu le jour.

P. JEAN HELEWA, O. C. D.

Sainte présente, malgré tout, des différences essentielles avec ces parallèles, c'est avant tout à l'Alliance qu'elle le doit: le Dieu de l'Alliance est Yahvé, et Il n'a rien en commun avec les dieux des nations...