

## ALLIANCE MOSAÏQUE ET LIBERTÉ D'ISRAËL

**SUMMARIUM.** - Problema libertatis religiosae inquit Auctor in contextu Foederis Mosaici. Basis investigationis tribus constituitur textibus, *Ex*, 19, 3-8 scil., *Ex* 24, 3-8 et *Jos.* 24, 1-28, in quibus respective propositio, conclusio et renovatio Foederis narrantur. In *prima parte* quaeritur utrum filii Israel, sub Moyse et Josue mediatoribus constituti, libertate frui potuissent coram Deo Foederis, et respondetur affirmative; in *secunda parte* qualitates huius libertatis filiorum Israel in contextu Foederis investigantur — et concluditur libertatem hanc ad veram obligationem moralem accipiendam spectasse, servitatem erga Dominum Foederis promovisse et responsum constituisse creaturae datum initiativae Dei liberae. — Auctor non dubitat recurrere semel atque iterum ad structuram generis litterarii seu sic dictae « formae » foederis.

Le problème de la liberté religieuse est actuel. Au Concile il a fait et fera sans doute encore l'objet de passionnés débats. Ailleurs, aussi bien dans les milieux catholiques qu'au sein des plus diverses croyances et des plus contrastants systèmes de vie — y compris ceux qui en sont le plus éloignés —, la liberté religieuse fait couler des flots d'encre. Cet intérêt universel, toutefois, s'attache de préférence à l'aspect social et politique du problème. Sans vouloir minimiser l'importance pratique et de témoignage que revêt cet aspect, l'on se doit d'admettre que la liberté religieuse pousse plus profondément ses racines — dans la nature même de l'homme, qui fait de celui-ci un être capable d'entretenir avec Dieu une relation de personne à personne. L'homme est une personne et, en tant que personne, il jouit de la faculté inaliénable d'engager devant Dieu sa propre responsabilité, en connaissance de cause et en toute liberté. C'est ce don de nature, que l'homme reçoit avec l'existence, qui fonde la liberté religieuse dans ce qu'elle a de plus essentiel, et qui doit éclairer toutes les données — religieuses, sociales, politiques — du problème.

Or, il existe dans l'histoire un événement transcendant, où il fut donné à l'humanité de rencontrer son Dieu d'une manière exceptionnellement intense: l'alliance. Dans l'alliance, Israël rencontra son Dieu, reçut sa grâce, s'engagea sous sa loi. Quelle part de liberté, dans cet événement, fut-elle réservée à Israël? Jusqu'où cette rencontre, cet engagement furent-ils conscients, responsables de la part d'Israël? On devine déjà que ces questions intéressent de près le problème de la liberté religieuse. Elles concernent, en effet, l'attitude qu'il a été donné à l'homme d'avoir en face de Dieu, à l'un des moments les plus solennels et religieux de l'histoire.

Notre étude se fera sous le signe d'une double limitation:

— il ne s'agira pas de l'enseignement que la législation mosaïque peut offrir, dans l'une ou l'autre de ses prescriptions, au sujet de

la liberté due à la personne humaine, mais de *l'exercice même de cette liberté lors de la conclusion de l'alliance*;

— par la force des choses, l'étude se maintiendra dans une perspective plus directement collective qu'individuelle, l'alliance étant donnée par Dieu à Israël dans sa qualité de peuple, d'unité ethnique et religieuse.

Les contextes qui formeront la base de notre recherche sont les suivants: **Ex. 19, 3-8**, où se trouve racontée la *proposition* d'alliance que Yahvé fit à son peuple au Sinaï; **Ex. 24, 3-8**, qui conserve un souvenir de la cérémonie de *conclusion* de l'alliance sinaïtique; et **Jos. 24, 1-28**, qui décrit la *renovation* à Sichem de cette même alliance, sous la direction du premier successeur de Moïse, Josué.

Enfin, nous diviserons l'étude en deux parties:

— dans une *première partie*, nous tâcherons de déterminer la présence et l'étendue, dans le contexte de l'alliance mosaïque, de la liberté religieuse chez Israël (*an sit*);

— dans une *seconde partie*, nous essaierons de définir les qualités que revêt cette liberté religieuse dans l'acte solennel où s'établit la relation d'alliance entre Israël et son Dieu (*quid sit*).

## I - DANS LA CONCLUSION DE L'ALLIANCE ISRAEL EST LIBRE

A première vue, il semblerait déplacé ou, tout au moins, étrange que l'on parle de liberté religieuse dans un contexte comme celui du Sinaï. Le Sinaï n'est-il pas le lieu par excellence de la théophanie, le lieu où Yahvé, au milieu du feu et du tonnerre, manifesta aux enfants d'Israël sa puissance, sa seigneurie, sa gloire?<sup>1</sup> Et l'alliance ne fut-elle pas conclue précisément dans cette ambiance de terreur, par un Israël incapable de cacher sa frayeur et sa crainte de mourir?<sup>2</sup>

D'autre part, la religion israélite n'est-elle pas dominée tout entière par l'idée de la « sainteté » divine, cette sainteté de Yahvé, inséparable de sa gloire et de sa majesté, qui faisait trembler Isaïe<sup>3</sup> et qui implique le pouvoir absolu de Dieu sur le monde et sur les hommes?<sup>4</sup> N'est-ce pas de cette sainteté, qui fait de Dieu le

<sup>1</sup> Ex. 19, 16ss; 20, 18-21; 24, 15-18; Dt. 4, 9-13. 32-33. 35-36; 5, 4-5. 22-31 ...

<sup>2</sup> Ex. 20, 18-21; Dt. 5, 23-31.

<sup>3</sup> La théophanie au sein de laquelle Isaïe reçut sa vocation (ch. 6), fut avant tout une manifestation de la « sainteté » de Yahvé: « Saint, saint, saint est Yahvé Sabaot » (6, 3).

<sup>4</sup> Par les terribles et irrésistibles effets de sa présence au milieu d'eux, les gens de Betshemesh ont reconnu la sainteté de Yahvé: « Qui pourrait tenir en face de Yahvé, le Dieu Saint? » (1 Sam. 6, 20).

« tout-autre »<sup>5</sup> et le maître absolu<sup>6</sup>, que découle chez Israël l'obligation d'obéir aux commandements de Yahvé<sup>7</sup> et que provient l'idée typiquement israélite de l'homme avant tout « serviteur de Dieu », עֶבֶד ?<sup>8</sup> Et cette idée, à son tour, introduit un élément de grande humilité dans la religiosité biblique; de sorte que celle-ci trouve sa plus exacte définition dans l'expression: « crainte de Yahvé », יִרְאָתַי יְהוָה<sup>9</sup>. A lire l'Ancien Testament, en effet, l'on se défend mal de la persuasion que ce sont la soumission, la crainte, l'adoration qui caractérisent le plus exactement l'attitude de l'Israélite religieux devant Dieu. Dans ces conditions, comment parler de décision, de responsabilité, de liberté?

Et pourtant, il faut admettre que la servitude envers Dieu, l'idée du עֶבֶד, tellement caractéristique de la religion biblique, ne fait nullement de celle-ci un exercice servile de soumission et d'obéissance. Le « serviteur » est l'aimé de Dieu.<sup>10</sup> Et il n'est pas rare que la Bible nous ait conservé, de la vie de grands « serviteurs » de Dieu, des épisodes attrayants où se révèle une liberté exquise vis-à-vis de Dieu, faite de confiance et de familiarité religieuses.<sup>11</sup> A travers tout l'Ancien Testament, la conviction de la

<sup>5</sup> « Je suis Dieu et non pas homme; le Saint au milieu de toi » (Os. 11, 9); voir aussi Nb. 23, 19; 1 Sam. 15, 29; etc...

<sup>6</sup> Etant le « Saint » et non pas un homme, Dieu a le pouvoir absolu d'agir suivant sa propre volonté, de *décider* avec une absolue indépendance. A Moïse qui lui demande de se révéler à lui, Yahvé affirme, comme un aspect essentiel de lui-même: « J'ai compassion de qui je veux et j'ai pitié de qui bon me semble » (Ex. 34, 18-19). Pour les Prophètes, Yahvé est le seul qui puisse disposer de sa grâce; en toute liberté et indépendance, il peut refuser une prière pénitente (Am. 7, 7s; 8, 1s; Os. 6, 1ss; Jer. 14, 10ss), il peut aussi l'accepter (Am. 7, 1ss; Joel 2, 18ss). — Yahvé est le Seigneur אֲדֹנָי, le Maître נֵלֵךְ, le Chef suprême ou le Roi יְהוָה.

<sup>7</sup> Dans Lev. 19, le commandement « Soyez saints, car je suis saint » sert d'introduction et de conclusion à toute une série de préceptes, pour la plupart de nature morale. — D'autre part, la *colère* de Yahvé est la grande sanction intervenant contre la transgression et la désobéissance à l'égard de la volonté divine, et cette colère n'est autre que la manifestation outragée, indignée, jalouse de la sainteté de Dieu: voir à ce sujet TH. C. VRIEZEN, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford 1962, pp. 153-155.

<sup>8</sup> W. ZIMMERLI, « παῖς Θεοῦ » dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kittel), V, pp. 653ss; C. LINDHAGEN, *The servant motif in the O. T.*, Upsala 1950.

<sup>9</sup> Voir, par exemple, P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament II: L'homme*, Paris-Tournai 1956, pp. 98-101. Même lorsque la « crainte de Yahvé » accompagne la confiance et l'espérance en Dieu de l'Israélite pieux, la conscience de la sainteté et de la gloire de Dieu est toujours implicitement présente: TH. C. VRIEZEN, *op. cit.*, p. 135.

<sup>10</sup> C'est évident, au moins, chez le Deutéro-Isaïe; voir à ce sujet P. VOLZ, *Jesaja II übersetzt und erklärt*, Leipzig 1932, p. 18; C. LINDHAGEN, *op. cit.*, pp. 201, 210s.

<sup>11</sup> Nous pensons, par exemple, au ton hardi que pouvait prendre chez un Jérémie la lutte intérieure devant l'impératif divin (15, 18; 20, 14ss) ou chez un Job le drame de l'âme devant le mystère du Dieu Saint. Pensons aussi aux intercessions familiales d'un Abraham (Gen. 18) ou d'un Moïse (Ex.

sainteté et de la majesté terrifiante de Yahvé se trouve adoucie par « une brise fraîche de liberté spirituelle »;<sup>12</sup> et la souveraineté absolue de Dieu n'a pas fait oublier à Israël que l'homme, après tout, est créé à l'image de Dieu et que, « à peine moindre qu'un dieu », il est lui aussi « couronné de gloire et de splendeur ».<sup>13</sup>

Cet accord entre majesté divine et grandeur humaine, entre « crainte de Yahvé » et confiance spontanée, entre servitude vis-à-vis de Dieu et liberté spirituelle, nous allons le retrouver, plus évident que jamais, dans le contexte de l'alliance mosaïque.

### 1 - L'engagement libre d'Israël est requis pour la conclusion de l'alliance

#### a) Ex. 19, 3-8, ou la proposition de l'alliance mosaïque

Parmi les contextes qui appartiennent à la tradition de l'alliance, il en est peu qui revêtent une aussi grande importance que l'unité littéraire Ex. 19, 3-8. Celle-ci ouvre la section sinaïtique du Pentateuque<sup>14</sup> et contient, de toute évidence, deux couches littéraires parfaitement coordonnées : un oracle divin, remarquablement stylisé, vv. 3b-6,<sup>15</sup> et des éléments narratifs qui situent celui-ci et l'encadrent, vv. 3a, 7-8.<sup>16</sup> Or, aussi bien l'oracle des vv. 3b-6 que le cadre qui le contient, vv. 3a 7-8, ne laissent pas d'offrir des indications particulièrement probatives au sujet du thème de la liberté religieuse.

A part la beauté et la concision du langage, le balancement rythmique des propositions, ce qui frappe avant tout dans l'oracle des vv. 3b-6, c'est la forme *conditionnelle* de la sentence suivante :

Et maintenant, *si* vous écoutez ma voix et respectez mon alliance, je vous tiendrai pour ma « propriété particulière » parmi tous les

32), ou à la plainte que la conduite de Dieu arrache à un Elie excédé (1 Reg. 19) ...

<sup>12</sup> TH. C. VRIEZEN, *op. cit.*, p. 313.

<sup>13</sup> Ps. 8, 6. Le Ps. 8 est le meilleur commentaire de Gen. 1, 26, 27; voir à ce sujet P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940, pp. 153ss; P. VAN IMSCHOOT, *op. cit.*, pp. 7-11; TH. C. VRIEZEN, *op. cit.*, pp. 143-147; etc...

<sup>14</sup> L'appartenance des vv. précédents, 1-3, à une tradition plus récente a obtenu l'accord presque unanime des exégètes : il s'agit dans ces vv. introductoires d'indications topographiques et chronologiques qui relèvent de la tradition sacerdotale. Au sujet de la place de cette tradition dans le texte actuel du Pentateuque, voir en particulier M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, pp. 7-19.

<sup>15</sup> Sur l'unité littéraire de ces vv. 3b-6, et sur leurs qualités stylistiques, voir surtout J. MUILENBURG, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*, dans *Vetus Testamentum* 9 (1959) pp. 347-365.

<sup>16</sup> Dans l'état actuel du texte, les vv. 7-8 sont tellement unis aux précédents (vv. 3-6) qu'il ne peut y avoir aucune raison valable de les en séparer. Il s'agit, en effet, dans ces deux versets de la continuation logique du ministère de

peuples — car à moi est toute la terre —; je vous tiendrai pour un royaume de prêtres et une nation sainte (vv. 5-6).

La phrase comporte nettement une protase: « *si* vous écoutez ma voix... », suivie d'une apodose: « je vous tiendrai pour ma propriété particulière... » Or, l'objet que promet à Israël l'apodose, et qui dépend de la condition posée par la protase, n'est rien moins que la relation elle-même d'appartenance à Yahvé qui constitue l'alliance. Si Israël obéit à Yahvé et remplit les stipulations de l'alliance, Yahvé fera de lui sa « propriété particulière », <sup>17</sup> un « royaume de prêtres » et une « nation sainte ». La relation d'alliance avec Yahvé et la formation interne d'Israël en tant que « peuple de l'alliance » constituent donc un bien qu'il dépend d'Israël même de recevoir effectivement de la part de Yahvé. Il est, dès lors, évident qu'il ne s'agit pas dans cet oracle d'une conclusion d'alliance; encore moins s'agit-il d'une imposition de l'alliance de la part de Yahvé. Ce dont il s'agit, c'est une *proposition*: Yahvé *offre, propose* l'alliance aux enfants d'Israël. Et il le fait de manière à signifier la part qui revient à Israël dans la conclusion de l'alliance proposée: celle-ci dépend de l'acquiescement du peuple à la condition avancée. Si les enfants d'Israël promettent d'obéir à Yahvé et d'accomplir les clauses de l'alliance, Yahvé conclura celle-ci avec eux. La proposition divine appelle donc une décision de la part du peuple, un engagement d'obéissance. Et ce fait n'a de sens que dans la mesure où Israël est censé être capable d'une telle décision et en avoir le droit. En lui proposant l'alliance, Yahvé fait appel à la libre détermination d'Israël. Yahvé offre l'alliance, à Israël de l'accepter.

Cette interprétation trouve sa confirmation dans les vv. suivants 7 et 8. Moïse réfère au peuple la proposition divine et le peuple, d'un commun accord, répond: « Tout ce que Yahvé a dit, nous le ferons ». L'obéissance est promise, la proposition est acceptée, la décision est prise. Désormais, rien ne s'oppose plus à

---

Moïse en tant que médiateur de l'alliance entre Yahvé et le peuple, ministère commencé au v. 3a. Voir à ce sujet W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaïtraditionen*, Tübingen 1961, p. 10, ainsi que M. HALVOET, *La théophanie du Sinäi. Analyse littéraire des récits d'Ex. XIX-XXIV*, dans *Eph. Theol. Lov.* 29 (1953) pp. 380-382. — On est plutôt d'accord pour affirmer qu'à partir du v. 9 une nouvelle section commence. Quoiqu'il en soit, nous nous abstenons d'entrer dans la question littéraire de savoir si ce v. 9 appartient aux vv. précédents ou bien aux vv. suivants ...

<sup>17</sup> « Propriété particulière » = *סגולה*. Bien que le sens exact du terme ne soit pas tout à fait sûr, il est hors de doute que sa signification générique implique le concept de possession et, plus particulièrement, celui de pécule, bien personnel, privé. Cette acception générique est contenue dans le terme accadien *sikiltu* et dans les deux contextes profanes de 1 Ch. 29, 3 et Eccl. 2, 8. — Les quatre autres apparitions bibliques du terme — Dt. 7, 6; 14, 2; Ps. 135, 4 et Mal. 3, 7 — concernent Israël en tant que « peuple de Yahvé » et dénotent un usage semblable à celui d'Ex. 19, 5.

la conclusion de l'alliance. Il est difficile de mettre en un plus haut relief la liberté avec laquelle Israël s'est constitué partie de l'alliance. De retour de la montagne, Moïse « convoque les anciens du peuple »<sup>18</sup> et leur « expose »<sup>19</sup> la proposition divine: le sénat est appelé à délibérer et à émettre un avis, à prendre une décision. Et cette décision est prise « d'un commun accord », puisque le texte précise: « Et le peuple entier,<sup>20</sup> tous ensemble יחדו,<sup>21</sup> répondit: Tout ce que Yahvé a dit, nous le ferons ».

Cette dernière expression: « tout ce que Yahvé a dit, nous le ferons » mérite une attention spéciale. Nous la retrouverons plus tard dans Ex. 24, 3 et 7 et il est certain qu'elle représente une formule typique, au moyen de laquelle est exprimée traditionnellement l'acceptation sur soi de l'autorité d'autrui. C'est par cette formule, par exemple, que les tribus d'outre-Jourdain reconnaissent Josué pour chef,<sup>22</sup> que les anciens de Galaad jurent leur soumission future à Jephthé,<sup>23</sup> que Çiba, ancien serviteur de Saul, se met au service de David,<sup>24</sup> que les autorités de Samarie admettent sur eux le pouvoir de Jéhu,<sup>25</sup> etc... Il s'ensuit que notre texte, Ex. 19, 8, ne comporte pas une simple promesse à transmettre à Yahvé par les soins de Moïse, mais signifie une reconnaissance solennelle de l'autorité de Yahvé, un assentiment final et bien mûri à la condition posée par Yahvé (protase, v. 5a), une acceptation consciente et délibérée de l'alliance proposée.

<sup>18</sup> Avant la monarchie les « anciens » étaient revêtus d'une grande autorité et représentaient l'ensemble du peuple dans les délibérations les plus importantes. Il s'agit d'une vraie institution en Israël et qui joua un rôle de premier plan dans le régime amphyctyonique (1 Sam. 4, 3s) et dans les événements qui ont introduit la monarchie en Israël (1 Sam. 8, 4; 15, 30; 2 Sam. 5, 3). Les « anciens » apparaissent aussi comme représentants du peuple dans deux autres contextes d'alliance: Ex. 24, 1, 9 et Jos. 24, 1. Au sujet de cette institution, voir surtout P. VAN DER PLOEG, *Les anciens dans l'Ancien Testament*, dans « Lex Tua Veritas », Festschr. H. Junker, (Trier 1961) pp. 175-191.

<sup>19</sup> L'expression hébraïque est שם לפני = mettre devant, proposer, exposer; elle a une connotation juridique certaine (Ex. 21, 1; Dt. 4, 44) et semble indiquer la proposition ou l'exposition d'une affaire ou d'une loi à une assemblée appelée à en délibérer. Par contre, l'expression voisine ל שם (Ex. 15, 25; Jos. 24, 25; 2 Sam. 23, 5) signifie plutôt l'imposition pure et simple d'une obligation, d'un précepte.

<sup>20</sup> Sans doute par la bouche des « anciens », ses représentants officiels. L'assentiment des « anciens » est celui de tout le peuple.

<sup>21</sup> L'expression « tous ensemble », יחדו veut bien signifier l'unanimité de la décision prise.

<sup>22</sup> « Ils répondirent alors à Josué: Tout ce que tu nous a commandé, nous le ferons, et partout où tu nous enverras, nous irons » (Jos. 1, 16).

<sup>23</sup> « Et les anciens de Galaad répondirent à Jephthé: Que Yahvé soit témoin entre nous! Ce que tu dis, nous le ferons » (Jug. 11, 10).

<sup>24</sup> « Et Çiba répondit au roi: Tout ce qu'ordonnera Monseigneur le Roi à son serviteur, ton serviteur le fera » (2 Sam. 9, 11).

<sup>25</sup> « Le maître du palais, le commandant de la ville, les anciens et les tuteurs envoyèrent ce message à Jéhu: Nous sommes tes serviteurs, tout ce que tu nous diras, nous le ferons » (2 Reg. 10, 5).

Dans Ex. 19, 3-8, Yahvé propose à Israël son alliance et Israël accepte librement la proposition divine.

b) *Ex. 24, 3-8, ou la conclusion de l'alliance mosaïque*

On s'accorde généralement pour isoler Ex. 24, 3-8 des versets qui le précèdent et le suivent immédiatement,<sup>26</sup> et pour y voir une unité littéraire assez bien structurée, que l'on attribue à la tradition élohiste.<sup>27</sup> L'objet de cette unité narrative est la conclusion solennelle de l'alliance au Sinaï; et son intérêt principal réside évidemment dans la description du rite au moyen duquel l'alliance est effectivement conclue. Pour ce qui regarde notre thème, toutefois, Ex. 24, 3-8 est riche en indications et complète de manière heureuse les données fournies par la péricope étudiée précédemment, Ex. 19, 3-8.

En nous inspirant de H. Galbiati,<sup>28</sup> commençons par exposer la structure littéraire et stylistique d'Ex. 24, 3-8. Cette structure est concentrique et reçoit son articulation de la part des trois catégories de personnages qui agissent dans la scène: Moïse, le peuple et les « jeunes israélites ».

A	Moïse		v. 3a
B	peuple		v. 3b
A		Moïse	v. 4
C		jeunes israélites	v. 5
A'		Moïse	vv. 6-7a
B'	peuple		v. 7b
A'	Moïse		v. 8

Il ne fait pas de doute que le centre idéal du récit est le v. 5, qui concerne l'immolation des sacrifices pour l'alliance. C'est le sang de ces sacrifices qui donnera à Moïse la matière rituelle pour la conclusion elle-même de l'alliance: vv. 6 et 8. Mais il y a plus. Aspergeant le peuple du sang sacrificiel, Moïse dit: « Ceci est le sang de l'alliance que Yahvé a conclue avec vous *au sujet de toutes*

<sup>26</sup> Ex. 24, 1-2 ne se poursuit pas dans les vv. suivants, 3-8, mais trouve sa conclusion logique dans les vv. 9-11. De fait, dans Ex. 24, 1-11, nous avons deux témoignages différents et originellement séparés d'un même événement: la conclusion solennelle de l'alliance. Dans vv. 3-8, l'alliance est conclue *au pied* de la montagne; dans vv. 1-2. 9-11, elle est conclue *sur* la montagne elle-même. En outre, dans vv. 1-2. 9-11, la conclusion de l'alliance est effectuée au moyen d'un *banquet* rituel, tandis que dans vv. 3-8, le rite d'alliance est un *sacrifice* sanglant. Finalement, à part la personne de Moïse, les acteurs sont différents dans l'une et l'autre unité littéraire.

<sup>27</sup> Voir, par exemple, W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 21.

<sup>28</sup> H. GALBIATI, *La struttura letteraria dell'Esodo*, dans *Scrinium Theologicum* 3 (1956) pp. 110 ss. L'auteur, toutefois, considère Ex. 24, 1-11 comme une unité littéraire, alors que nous isolons les vv. 3-8.

*ces paroles* » (v. 8). Que sont ces « paroles »? Ce sont les clauses de l'alliance, dont il est fait mention aux vv. 3.4 et 7.<sup>29</sup> L'alliance est conclue au moyen d'un rite sanglant, mais elle concerne des clauses, au sujet desquelles un accord est censé avoir eu lieu auparavant. Deux éléments essentiels concourent à rendre effective la conclusion de l'alliance: le rite et les clauses;<sup>30</sup> et c'est au sujet de ce second élément que le peuple prit part, d'une manière responsable et décisive, à la conclusion de l'alliance.

De fait, le peuple rassemblé au pied de la montagne intervient à deux reprises dans le récit: B-B' = vv. 3b et 7b, et de manière identique: dans l'une et l'autre intervention, il exprime officiellement son assentiment aux clauses de l'alliance. La formule qu'il y emploie<sup>31</sup> est la même qui apparaît dans Ex. 19, 8 et dont nous savons déjà qu'elle représente dans la littérature biblique l'usage traditionnel de signifier que l'on accepte sur soi l'autorité d'un autre. Avant donc de conclure l'alliance, Moïse requiert à deux reprises l'assentiment du peuple et celui-ci le lui donne selon l'usage traditionnel. L'alliance concerne des clauses précises, et ces clauses sont solennellement acceptées à deux reprises par le peuple.

Pour bien mesurer tout le rôle que joue en la circonstance cet assentiment populaire, il y a intérêt à tenir compte des observations suivantes: le double assentiment que donne le peuple aux « paroles de Yahvé » détermine, en quelque sorte, le déroulement même du rituel de la conclusion de l'alliance. De fait, Moïse commence par proclamer de *vive voix* les ordonnances de Yahvé, (v. 3a), et *ce n'est qu'après avoir reçu l'engagement du peuple à les respecter, qu'il les met par écrit et qu'il procède, le jour suivant, à la préparation des sacrifices* (v. 4). De même, les sacrifices une fois immolés, Moïse de nouveau proclame à l'assemblée du peuple les clauses de l'alliance, mais cette fois-ci au moyen de la *lecture* du « livre de l'alliance », rédigé le jour précédent (v. 7a).<sup>32</sup> Et le second engagement d'obéissance que cette lecture provoque

<sup>29</sup> Il est d'ailleurs plus que probable que les « paroles » dont il s'agit ici sont les mêmes « paroles » qui désignent, dans d'autres contextes, les stipulations de l'alliance, et, en particulier, le Décalogue, c'est-à-dire les « dix paroles » de l'alliance. Voir à ce sujet W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 21.

<sup>30</sup> Nous pensons que M. NÖRH (*Das zweite Buch Moses, Exodus*. Das Alte Testament Deutsch 5, Göttingen 1961, p. 160) minimise trop la relation qui existe entre ces deux éléments: rite sacrificiel et clauses de l'alliance. L'alliance est *scellée* au moyen du rite, mais elle *concerne* les clauses auparavant proclamées et acceptées. Le v. 8, d'ailleurs, le dit explicitement.

<sup>31</sup> V. 3b: « Toutes les paroles qu'a prononcées Yahvé, nous les ferons »; v. 7b: « Tout ce qu'a dit Yahvé, nous le ferons et observerons ».

<sup>32</sup> Nous ne sommes pas d'accord avec W. BEYERLIN (*op. cit.*, p. 48) lorsqu'il déclare que la double proclamation des clauses — orales, écrites — de l'alliance et le double assentiment populaire qui y correspond indiquent deux traditions originellement distinctes et postérieurement unies dans notre texte. Il y a coordination logique entre les actions qui composent la scène.



de la part de l'assemblée (v. 7b) est le signal pour Moïse de procéder au rite final: « Moïse prit alors le sang, le projeta sur le peuple et dit: Ceci est le sang de l'alliance que Yahvé a conclue avec vous *au sujet de toutes ces clauses* » (v. 8). L'alliance est fondée sur des clauses précises qui, étant les « paroles de Yahvé », manifestent au peuple la volonté de Dieu à son égard. Et pour que cette alliance fût scellée définitivement, il a fallu à deux reprises l'assentiment solennel du peuple aux clauses proposées ou, ce qui revient au même, l'engagement officiel de l'assemblée des enfants d'Israël à « mettre en pratique » les ordonnances de Yahvé et à y obéir (v. 7b).

Tout comme celui d'Ex. 19, 3-8, le témoignage d'Ex. 24, 3-8 est clair et certain: pour que l'alliance fût conclue, il a été jugé nécessaire d'obtenir au préalable l'assentiment des enfants d'Israël aux clauses proposées et leur engagement solennel à les respecter. Or, une telle procédure aurait été dépourvue de sens si l'assentiment et l'engagement en question n'avaient pas été également jugés responsables et libres.

### c) Jos. 24, 1-28, ou la rénovation de l'alliance mosaïque

A l'encontre d'Ex. 19, 3-8 et d'Ex. 24, 3-8, Jos. 24, 1-28 ne concerne pas directement l'alliance mosaïque conclue au Sinaï. Il en raconte, toutefois, la rénovation survenue à Sichem à travers la médiation de Josué.<sup>33</sup> En cette qualité, il représente un témoignage valable, qui peut être légitimement appliqué à l'étude de l'événement du Sinaï, du moins suivant la perspective du thème dont nous traitons. D'ailleurs, Jos. 24, 1-28 est un des témoins les plus importants et les plus dignes de foi de la grande tradition biblique de l'alliance.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Nous pensons à l'opinion défendue naguère par E. SELLIN, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes I*, 1924, pp. 98 ss. et par M. NOTH, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930, pp. 65-68, et acceptée de plus en plus aujourd'hui, selon laquelle il y eut vraie continuité entre l'alliance du Sinaï et le pacte de Sichem, celui-ci ayant scellé l'unité des tribus venues d'Égypte sous Moïse et Josué avec le reste des tribus restées en Palestine. Il y eut donc reprise d'une alliance déjà conclue (c'est le cas des tribus que Josué appelle « ma maison » au v. 15), et il y eut nouveauté (représentée par l'entrée de tribus qui n'avaient pas participé à l'alliance mosaïque).

<sup>34</sup> E. SELLIN, *op. cit.*, pp. 97-102; M. NOTH, *op. cit.*, pp. 65 ss.; G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938 (Gesamm. Stud., München 1961), pp. 44 ss.; E. NIELSEN, *Schechem. A Traditio-Historical Investigation*, Copenhagen 1955, pp. 86-141; G. E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg 1955, pp. 41 ss.; J. MUILENBURG, *art. cit.*, pp. 357-360; K. BALTZER, *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960, pp. 29-37; H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienst*, München 1962, pp. 161-166; J. L'HOUE, *L'Alliance de Sichem*, dans *Revue Biblique* 69 (1962) pp. 16-36; voir aussi D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, Rome 1963, pp. 145-151; etc

Ce qui frappe dans Jos. 24, 1-28, à part la longue évocation historique des vv. 2-13, c'est surtout le dialogue vivace, détaillé et très significatif entre Josué et l'assemblée du peuple, des vv. 14-24. Que dans ce dialogue il y ait lieu de distinguer plus d'une couche rédactionnelle n'intéresse pas directement notre thème; cette distinction, d'ailleurs, ne semble s'imposer qu'à l'égard de détails insignifiants.<sup>35</sup> Le dialogue, dans son ensemble, est logique et s'enchaîne sans difficulté avec les autres parties du contexte (vv. 1-13 et 25-28). Nous pouvons l'utiliser tel quel dans notre analyse.

Après leur avoir évoqué l'histoire des interventions divines en leur faveur, depuis l'élection d'Abraham et jusqu'à la donation effective de la Terre Promise (vv. 2-13), Josué met les tribus d'Israël devant l'obligation morale de craindre Yahvé, de le servir et d'écarter de leur milieu les dieux étrangers (v. 14). Mais immédiatement il enchaîne: « Toutefois, si vous trouvez mauvais<sup>36</sup> de servir Yahvé, choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir, soit les dieux que servaient vos pères au-delà du Fleuve, soit les dieux des Amorites, dont vous habitez maintenant le pays. Pour moi et ma maison, nous voulons servir Yahvé » (v. 15). A première vue, on pourrait s'étonner que Josué concède aux tribus la faculté d'un *choix*, après leur avoir inculqué, en termes sans équivoque, l'obligation où elles se trouvent de craindre et de servir exclusivement Yahvé.<sup>37</sup> Mais le v. 15 montre bien que cette obligation n'a rien de coercitif et qu'elle s'adresse à une communauté humaine dont on attend une décision responsable et libre. Et cette liberté, que l'obligation formulée n'enlève pas mais appelle, éclate avec évidence dans tout le verset. Josué commence par exprimer la possibilité que le service de Yahvé *puisse être* « *trouvé mauvais* » par les tribus assemblées: « si vous trouvez mauvais de servir Yahvé... ». Dans ce cas, il leur enjoint ensuite de *choisir*: « choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir... ». S'agit-il d'un choix entre Yahvé et les autres dieux, ou bien, le service de Yahvé une fois rejeté parce qu'il ne plaît pas, d'un choix entre les dieux mésopotamiens et ceux des Amorites? La syntaxe de la phrase nous porte à préférer cette seconde interprétation; mais il reste vrai que l'intention de Josué, dans les vv. 14-15, est de mettre les tribus en demeure de *se décider* pour le seul Yahvé,<sup>38</sup> tout comme lui-même, Josué, et sa maison, ont dé-

<sup>35</sup> Les ajoutes les plus importantes que l'on croit découvrir et que l'on voudrait éliminer sont contenues dans les vv. 19-24. Les raisons avancées ne sont nullement convaincantes, surtout pour ce qui regarde la prétendue origine deutéronomiste de certaines expressions qui se trouvent dans ces versets.

<sup>36</sup> Litt.: « S'il est mal à vos yeux... ».

<sup>37</sup> Remarquer les trois impératifs: « craignez », « servez », « écarterez » du v. 14.

<sup>38</sup> La décision que demande ici Josué est semblable à celle que demandera plus tard Elie sur le Carmel: « Elie s'approcha de tout le peuple et dit: Jusqu'à quand clocherez-vous des deux jarrets? Si Yahvé est Dieu, suivez-le; si c'est

cidé de faire: « Pour moi et ma maison, nous voulons servir Yahvé ». Cette décision est évidemment libre, puisqu'elle est censée procéder d'un jugement de valeur;<sup>39</sup> elle représente aussi un choix, une préférence, puisqu'elle suppose de la part des tribus le rejet des faux dieux que l'on servait sans doute encore (v. 14).<sup>40</sup>

L'injonction et l'exemple de Josué ne tardent pas à produire leur effet. Et voilà que l'engagement demandé est exprimé avec toute la détermination requise en pareille circonstance: « Loin de nous de délaisser Yahvé pour servir d'autres dieux! » (v. 16). C'est un *serment*; le peuple *jure* sa fidélité à Yahvé et le fait de la manière la plus décidée et la plus irrévocable.<sup>41</sup> Préférer d'autres dieux à Yahvé lui fait horreur et, à l'exemple de Josué, il réitère sa décision de ne servir que Yahvé: « Nous aussi nous voulons servir Yahvé, car c'est lui notre Dieu » (v. 18b).

De pareilles affirmations manifestent bien une préférence assurée, un choix univoque, une volonté décidée; mais Josué demande davantage; et pour mieux éprouver la détermination qu'on vient de lui exprimer, il insiste sur la difficulté presque insurmontable qu'il y aura de servir vraiment Yahvé: « Vous ne pouvez pas servir Yahvé, car il est un Dieu saint, un Dieu jaloux qui ne supportera ni vos transgressions, ni vos péchés » (v. 19). Il n'est pas dans l'intention de Josué d'affirmer une véritable impossibilité de servir Yahvé et le v. 19 ne contredit nullement le v. 14.<sup>42</sup> Il s'agit tout simplement d'une négation rhétorique, et qui a pour seul but de rehausser aux yeux des tribus la difficulté de l'engagement à prendre et de les amener à une décision inébranlable, oui, mais également raisonnée et responsable. De fait, ce sont presque des menaces que Josué profère.<sup>43</sup> Que les tribus sachent à quelles conséquences leur engagement les expose! Yahvé est un Dieu *saint*,<sup>44</sup> le

---

Baal, suivez-le » (1 Reg. 18, 21). Il s'agit d'un choix à opérer suivant les exigences d'une conscience illuminée...

<sup>39</sup> Le contraire de « si vous trouvez mauvais de servir Yahvé » est « si vous trouvez *bon* de servir Yahvé ».

<sup>40</sup> « Eloignez les dieux que servirent vos pères au-delà du Fleuve » (v. 14). Il apparaît bien qu'il s'agit là d'idoles qui sont encore en possession des tribus israélites. Voir aussi à ce sujet n. 33.

<sup>41</sup> L'expression employée est חַיִּילָהּ לַיהוָה, c'est une formule assez fréquente de serment, dont la force est particulièrement grande, et qui s'emploie pour exprimer l'*horreur* que l'on a à l'égard d'une action déterminée. L'exclamation elle-même signifie: O chose profane pour nous! Impensable! etc... et l'on pourrait paraphraser le v. 16 de la manière suivante: « Quel crime! quelle horreur ce serait de notre part que de délaisser Yahvé pour servir d'autres dieux »!

<sup>42</sup> Contre W. RUDOLPH, *Der « Elohist » von Exodus bis Josua*, Berlin 1938, p. 249; J. L'Hour, *art. cit.*, p. 28; etc.

<sup>43</sup> On a même considéré les vv. 19-20 comme des vestiges des malédictions conditionnelles qui appartiennent au genre littéraire de l'alliance: K. BALTZER, *op. cit.*, p. 35.

<sup>44</sup> Sur la sainteté de Yahvé, voir plus haut.

« tout-autre », qui requiert un service exclusif, exigeant des tribus qu'elles *se séparent* des autres nations et de leurs dieux, qu'elles *se consacrent* à Yahvé, qu'elles soient « saintes » comme Yahvé est « saint » : par l'alliance — que les tribus le sachent — Israël est constitué une « nation sainte ». <sup>45</sup> Cette exigence mérite d'autant plus d'être prise en considération par les tribus réunies à Sichem, qu'elle ne peut être séparée d'une autre vérité : Yahvé est saint et il est *jaloux*. <sup>46</sup> Non seulement il exige un service absolument exclusif de la part de son peuple, mais il est de nature à *punir* la moindre atteinte à cette exclusivité. <sup>47</sup> Par l'alliance, Israël devient pour Yahvé une « propriété particulière », une « nation sainte », consacrée, et il est certain que Yahvé se montrera jaloux de cette possession : il la défendra contre tout agresseur et la punira elle-même à cause de la moindre infidélité à l'engagement pris. « Si vous abandonnez Yahvé pour servir les dieux de l'étranger, il se retournera contre vous, vous maltraitera et vous anéantira... » (v. 20). <sup>48</sup>

Josué veut être net; avant de s'engager définitivement au service de Yahvé, les tribus doivent savoir les difficultés d'un tel service et les conséquences auxquelles les expose leur engagement. Les tribus sont mises en demeure de prendre une décision réfléchie, consciente, en connaissance de cause. C'est ce qu'elles font. « Le peuple répondit à Josué : Non, c'est Yahvé que nous voulons servir » (v. 21). Non pas les dieux de l'étranger, mais Yahvé! <sup>49</sup> La préférence donnée à Yahvé est nette, catégorique et, après les menaces des vv. 19-20, réfléchie et consciente.

Josué veut la rendre définitive : « Vous êtes témoins contre vous-mêmes que vous avez fait choix de Yahvé pour le servir. Ils répondirent : nous sommes témoins » (v. 22). Le grand mot est prononcé : Israël *a fait choix* de Yahvé pour le servir. Les tribus, mises en demeure de se prononcer, ont préféré le service de Yahvé à

<sup>45</sup> Ex. 19, 6. L'alliance fait d'Israël le bien sacré de Yahvé (Jer. 2, 3), un peuple consacré ou saint (Dt. 7, 6; 26, 19), comme son Dieu est saint (Lev. 19, 2).

<sup>46</sup> Sur le concept de la jalousie de Yahvé et sur sa relation avec celui de la sainteté divine, voir B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux*, Paris 1963, surtout pp. 27-46; voir aussi TH. C. VRIEZEN, *op. cit.*, pp. 153 ss.

<sup>47</sup> Pour TH. C. VRIEZEN, (*loc. cit.*), de l'idée de la *sainteté* divine provient dans l'Ancien Testament celle de la *jalousie* de Yahvé et de celle-ci découle le concept de sa *colère*. Yahvé est le Saint, le « Tout-Autre »; il a droit à un service exclusif et y insiste (jalousie); et contre tout ce qui porte atteinte à ce droit, il réagit en punissant (colère).

<sup>48</sup> C'est la réaction du Dieu jaloux qui voit sa sainteté outragée par une promiscuité culturelle qu'il ne peut tolérer; voir, par exemple, Ex. 20, 5; 34, 14. Remarquer aussi l'expression très significative: « dieux de l'étranger ».

<sup>49</sup> Remarquer l'opposition לא-כי = non-mais, et l'emphase portée sur Yahvé, comme objet de préférence: את יהוה נבחר

celui des dieux de l'étranger: ils *ont élu* Yahvé,<sup>50</sup> car est d'une véritable élection qu'il s'agit, le verbe בָּחַר ne laissant aucun doute à ce sujet.<sup>51</sup> Il faut convenir qu'il est impossible d'exprimer avec plus d'évidence et plus d'énergie le caractère libre que revêt l'engagement des tribus au service de Yahvé.<sup>52</sup>

Et cet engagement trouve encore le moyen de s'exprimer. A Josué qui lui demande de mettre immédiatement en pratique la résolution prise,<sup>53</sup> le peuple ne fait que répéter: « C'est Yahvé notre Dieu que nous voulons servir et c'est sa voix que nous voulons écouter » (v. 24). Avec cette assurance réitérée, le dialogue se termine et Josué n'a plus qu'à procéder à la conclusion elle-même de l'alliance (vv. 25-26).

Le dialogue que nous venons d'examiner est tellement évident qu'il rend superflu tout commentaire étendu. Il est tout entier dirigé vers un seul but: celui d'amener les tribus d'Israël à se décider nettement et d'une manière réfléchie pour le service du seul Yahvé. Cette décision, les tribus l'expriment à cinq reprises (vv. 16a. 18b. 21. 22b. 24) et ce n'est qu'au terme de tant d'assurances répétées que Josué croit bon de procéder à la conclusion effective de l'alliance. Comme dans Ex. 24, 3-8, l'engagement conscient et responsable du peuple est jugé nécessaire à l'alliance. Et il est évident qu'un tel engagement ne peut être que libre. Cette liberté, d'ailleurs, est mise en un plus haut relief ici que dans les deux textes d'Ex. 19, 3-8 et 24, 3-8. La raison en est la manière dont est présenté l'engagement de l'alliance: le service exclusif de Yahvé implique le rejet des faux dieux; les tribus sont mises devant la responsabilité de faire un choix, dont l'alliance elle-même sera la ratification solennelle.

## 2 - L'engagement d'Israël est le fruit d'une persuasion acquise

Pour mieux éclairer le fonctionnement de cette liberté de décision qui revient de droit à Israël dans la conclusion de l'alliance,

<sup>50</sup> Nous verrons plus tard quelle signification exacte faudra-t-il attribuer à cette « élection » de Yahvé de la part d'Israël.

<sup>51</sup> De toute la Bible Hébraïque, notre verset est le seul endroit où בָּחַר est employé avec Dieu comme objet. L'usage religieux de ce verbe est, certes, très fréquent, mais Dieu y apparaît toujours comme sujet.

<sup>52</sup> Cette liberté est également évidente dans un contexte qui présente de grandes affinités avec le nôtre: « Je prends aujourd'hui à témoin contre vous le ciel et la terre: je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. *Choisis* (בָּחַר) donc la vie... » (Dt. 30, 19). Dieu propose deux voies à Israël: celle de la vie et du bonheur et celle de la mort et du malheur; à Israël de se déterminer. Voir, d'ailleurs, tout le contexte: vv. 15-20.

<sup>53</sup> C'est le v. 23. Il s'agit de délaisser définitivement les dieux des étrangers et de s'attacher au service de Yahvé: les deux mouvements qui faisaient déjà l'objet de la requête initiale de Josué au v. 14. C'est dans cette perspective que tout ce dialogue (vv. 14-24) a été mené.

nous jugeons utile de faire appel à des éléments supplémentaires propres à la tradition biblique de l'alliance. Notre attention, bien sûr, restera concentrée sur les trois textes précédemment étudiés.

### a) *Engagement d'alliance et histoire*

Les études que l'on consacre depuis quelques années aux affinités qui existent entre l'alliance mosaïque et les traités hittites de vassalité ont permis de découvrir dans certains contextes bibliques la présence d'un genre littéraire particulier, que l'on est convenu d'appeler « genre littéraire d'alliance » ou bien « formulaire d'alliance ». <sup>54</sup> Or, l'élément le plus significatif de ce « formulaire » <sup>55</sup> est constitué par un rapport de conséquence logique entre une narration historique préalable et l'obligation elle-même de l'alliance, qui suit immédiatement. <sup>56</sup> Cette narration historique — ou « prologue historique » — évoque les bienfaits dont Yahvé a comblé les enfants d'Israël dans le passé et sa fonction est précisément d'amener ceux-ci à accepter volontiers les clauses de l'alliance qui leur sont présentées. De fait, à la suite de V. Korošec, <sup>57</sup> l'on admet communément que le prologue historique — aussi bien dans les traités hittites qu'au sein de la tradition biblique de l'alliance — revêt deux aspects complémentaires, l'un *éthique*, l'autre *juridique*, au moyen desquels est obtenue la finalité sus-indiquée. L'évocation des bienfaits reçus de la part de Yahvé, en effet, est censée

---

<sup>54</sup> Le premier qui fit usage des traités de vassalité hittites dans l'étude de l'alliance biblique est G. E. MENDENHALL (1954-1955); il fut suivi, en 1959, par J. MULLENBURG et en 1960 par K. BALTZER. Ce dernier est arrivé aux mêmes conclusions que G. E. Mendenhall sans toutefois en avoir utilisé l'étude. Ensuite ce fut le tour de W. BEYERLIN (1961), lequel a pu connaître l'étude de G. E. Mendenhall, mais non pas celle de K. Baltzer. Ajoutons aussi l'article de J. L'HOUEUR sur l'alliance de Sichem (1962) et l'ouvrage de D. J. MCCARTHY, sur le traité et l'alliance (1963). — Toutes ces études ont déjà été citées plus haut. Entre autres, l'on pourra consulter aussi les études suivantes: W. MORAN, *De Foederis Mosaici Traditione*, dans *Verbum Domini* 40 (1962) pp. 3-17; N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (Analecta Biblica 20), Rome 1963; M. ROBERGE, *Théologie de l'Alliance Sinaitique dans le Deutéronome*, Ottawa 1964.

<sup>55</sup> D'après les études sus-mentionnées, la structure du « genre littéraire d'alliance » est composée principalement des éléments suivants: Préambule — Exposé historique ou Prologue historique — Stipulations (fondamentale et particulières) — Invocation de témoins — Bénédiction — Malédiction.

<sup>56</sup> En d'autres termes, il s'agit de la relation qui existe entre le prologue historique et la stipulation ou clause de l'alliance. A notre avis, c'est K. BALTZER qui a le mieux expliqué cette relation dans le contexte de l'alliance biblique.

<sup>57</sup> Tous les auteurs qui se sont occupés de cette nouvelle problématique biblique se reportent plus ou moins directement à l'étude fondamentale consacrée en 1931 aux traités hittites de vassalité par V. KOROŠEC: *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*, dans *Leipziger Rechtswiss. Stud.*, H. 60.

promouvoir chez les enfants d'Israël un sentiment de *gratitude*, tel, qu'il leur devient facile d'accepter les conditions que l'alliance exige d'eux. En outre, ce même exposé historique, en rappelant à Israël combien il est redevable à Yahvé de ce qu'il a et de ce qu'il est, lui présente le fait que Yahvé *a droit* à son service et peut, en toute justice, exiger de lui un attachement exclusif, que l'alliance ratifiera.<sup>58</sup>

L'engagement donc qui est demandé aux enfants d'Israël dans le contexte de l'alliance est fondé sur l'histoire. Il n'est pas gratuit, mais raisonné; il ne procède pas d'une volonté arbitraire supérieure, mais est censé être le fruit d'une réflexion, la conclusion d'un raisonnement, dont les prémices sont des faits incontestables d'histoire. Il est évident que ce trait dominant — exposé historique comme fondement des clauses de l'alliance — donne à la structure idéologique de l'alliance une allure éminemment humaine et révèle un certain effort de persuasion qui ne peut que flatter le sens que pouvait avoir Israël de sa propre responsabilité devant Dieu. Israël accepte de se soumettre aux conditions de l'alliance *parce qu'il est persuadé* qu'il y est tenu, au double titre de gratitude et de justice envers Dieu. C'est dire qu'Israël donne librement son consentement à l'alliance.

Cet aspect, qui éclaire en profondeur l'exercice de la liberté d'Israël dans la conclusion de l'alliance, est illustré avec évidence dans deux des textes auxquels nous nous intéressons: *Ex. 19, 3-8* et *Jos. 24, 1-28*.

L'appartenance de l'oracle d'*Ex. 19, 3-6* au genre littéraire ou formulaire d'alliance a été plus d'une fois affirmée.<sup>59</sup> Et, à l'exception peut-être du seul M. D. McCARTHY,<sup>60</sup> tous ceux qui ont étudié cet oracle à la lumière des traités de vassalité hittites sont con-

<sup>58</sup> Au sujet de ce double aspect — éthique, juridique — du prologue historique, voir surtout V. KOROŠEC, *op. cit.*, pp. 13 et 31-32, ainsi que W. MORAN, *art. cit.*, p. 7-8.

<sup>59</sup> J. MUILENBURG, *art. cit.*, pp. 351 ss.; K. BALTZER, *op. cit.*, pp. 37-38; W. BEYERLIN, *op. cit.*, pp. 78-90; W. MORAN, *art. cit.*, pp. 10-11.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, pp. 155-157. L'auteur admet l'existence d'une évocation historique dans v. 4, mais semble refuser à celui-ci la qualité technique d'un vrai « prologue historique »; et sa raison est que les vv. 5-6 ne constituent pas la « stipulation fondamentale » de l'alliance, mais simplement une bénédiction conditionnelle. — Il est vrai que les vv. 5-6 étant conditionnels, n'imposent pas une stipulation au sens formel du mot. Il est vrai aussi que l'apodose comporte une bénédiction. Toutefois, il faut noter que la protase exprime, en formules traditionnelles, l'engagement fondamental de l'alliance. De plus, conçue et exprimée comme conséquence ou conclusion de l'histoire du v. 4 — *וְהָיָה* —, elle revêt un caractère obligatoire assez net, malgré sa forme conditionnelle. Il y a obligation (conséquence de l'histoire), mais la réponse est laissée à la responsabilité d'Israël (forme conditionnelle). — Nous croyons, donc, que l'oracle *Ex. 19, 3-6* relève bien du « formulaire d'alliance », mais que celui-ci y a été appliqué à une *proposition* d'alliance: d'où la perturbation indiquée par M. D. McCarthy.

venus de voir dans le v. 4 un authentique « prologue historique ». « Vous avez vu vous-mêmes comment j'ai traité les Egyptiens, comment je vous ai emportés sur des ailes d'aigle et amenés vers moi ». Aux enfants d'Israel, censés être rassemblés au pied du Mont Sinai, Yahvé rappelle le bienfait de l'Exode<sup>61</sup> et la protection accordée au désert.<sup>62</sup> Et il est certain que ce rappel de l'histoire est en fonction de la proposition d'alliance qui suit: il en est le fondement logique. De fait, l'on assiste à un passage immédiat de l'histoire à la condition fondamentale de l'alliance<sup>63</sup> et ce passage est effectué à l'aide d'une particule dont la fonction précise est d'exprimer une relation de consécution logique entre une prémice et la conclusion qui en découle: וְעַתָּה.<sup>64</sup> La protase, donc, « si vous écoutez ma voix et respectez mon alliance » (v. 5a) dépend du prologue historique qui la précède (v. 4)<sup>65</sup> et la relation entre l'un et l'autre peut être paraphrasée de la manière suivante: vous savez de quels bienfaits je vous ai comblés; *il s'ensuit* que vous devez, au double titre de gratitude et de justice, écouter ma voix et respecter l'alliance que je vous propose; si vous le faites, je vous tiendrai pour ma propriété particulière, etc. La difficulté de notre contexte provient du fait que le prologue historique est suivi immédiatement d'une proposition *conditionnelle*, et non pas d'une affirmation catégorique de conséquence. Mais celle-ci doit être sous-entendue; autrement, on ne s'expliquerait guère la présence elle-même du rappel histori-

<sup>61</sup> Litt.: « ce que j'ai fait aux Egyptiens » et non pas « ce que j'ai fait en Egypte ». Il ne s'agit pas des plaies d'Egypte, mais du miracle de l'Exode, évoqué comme événement où Yahvé frappe et maltraite ceux qui en veulent à son peuple; c'est ce qui ressort aussi des contextes de Jos. 24, 7 et d'Ex. 14, 31, où la même formule est employée.

<sup>62</sup> « Je vous ai emportés sur des ailes d'aigle ». Le *wayyiktol* impliquant succession, il s'agit de la seconde étape classique de la *Heilsgeschichte*, à savoir, la marche au désert. Pour la signification concrète de cette image poétique, voir surtout Dt. 32, 11 (le seul contexte biblique parallèle au nôtre) et son contexte immédiat: il s'agit de la protection bienveillante dont Yahvé entoura les enfants d'Israel au désert et à laquelle ceux-ci doivent leur survie.

<sup>63</sup> Voir ci-dessus, n. 60.

<sup>64</sup> F. BROWN — S. R. DRIVER — C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1955, précisent de la manière suivante la fonction de cette particule: « ...therefore, drawing a conclusion, esp. a practical one, from what had been stated » (p. 774). J. MUILENBURG, (*art. cit.*, pp. 353-355, 359, 361-363) et K. BALTZER (*op. cit.*, pp. 30-31, 37, 48, 118-124, 153-154) ont étudié cette même expression au sein du « formulaire d'alliance », et J. L'HOUE (*art. cit.*, p. 25) résume leurs conclusions comme suit: « Cette conjonction n'a que très exceptionnellement, dans la Bible, un sens temporel; elle exprime communément la consécution logique, décision ou action, découlant d'un fait ou d'une déclaration. Très souvent elle est employée... après une narration historique, et on la rencontre en particulier dans les contextes d'alliance ». Voir aussi A. LAURENTIN, *We'atta — Kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17, 5)*, dans *Biblica* 45 (1964) pp. 168-197 et 413-432 (surtout pp. 169, n. 1 et 177, n. 2).

<sup>65</sup> « Par conséquent, si vous écoutez ma voix et respectez mon alliance... ».



que du v. 4 et la fonction de la particule ועתה qui lie précisément celui-ci à la proposition conditionnelle des vv. 5-6.<sup>66</sup>

Si cette explication est juste et la paraphrase légitime, il s'en suivra que dans Ex. 19, 3-6 les enfants d'Israël sont mis en demeure de respecter une obligation précise: celle de répondre au bienfait de l'Exode et à celui de la protection au désert en acceptant l'alliance proposée. Yahvé non seulement propose son alliance aux enfants d'Israël et ne l'impose pas, mais il emploie à leur égard les armes logiques de la persuasion. Pour les amener à accepter l'offre qu'il leur fait, il leur montre qu'ils y sont tenus à titre de gratitude et à titre de justice. Or, tout cela ne serait pas nécessaire, si la réponse d'Israël n'était pas libre.

Cet effort de persuasion à l'égard du peuple de l'alliance est encore plus évident dans le récit de Sichem, Jos. 24, 1-28. Que ce récit présente en lui-même la structure typique du « genre littéraire d'alliance » est communément admis.<sup>67</sup> Également hors de discussion est le fait que dans cette structure les vv. 2-13 représentent cet élément essentiel que l'on est convenu d'appeler « prologue historique ». <sup>68</sup> Or, et cela aussi est certain, à ce prologue historique fait immédiatement suite, dans v. 14, la stipulation ou clause fondamentale de l'alliance; <sup>69</sup> et celle-ci est conçue comme conséquence logique, comme conclusion obligatoire des événements historiques évoqués précédemment: de fait, le passage entre le prologue historique et la clause fondamentale est effectué, ici encore, à l'aide de la particule ועתה. <sup>70</sup>

Lorsque donc Josué met en demeure les tribus israélites assemblées à Sichem de « craindre Yahvé », de « le servir dans la perfection et la fidélité », d'« éloigner les dieux » étrangers (v. 14), ce n'est pas arbitrairement qu'il le fait, mais au bout d'un exposé historique dont la vérité, à ses yeux, exige cette mise en demeure. Avant de les inviter à s'engager dans la crainte et le service exclusifs de Yahvé, Josué fait comprendre aux tribus d'Israël qu'elles y

<sup>66</sup> Voir plus haut n. 60.

<sup>67</sup> G. E. MENDENHALL, *op. cit.*, pp. 41 ss.; J. MUILENBURG, *art. cit.*, pp. 357-360; K. BALTZER, *op. cit.*, pp. 29-37; W. MORAN, *art. cit.*, pp. 9-10; J. L'HOUE, *art. cit.*, pp. 1-36; M. D. MCCARTHY, *op. cit.*, pp. 145-151.

<sup>68</sup> Au sujet des ajoutés rédactionnelles — peu importantes — que l'on peut identifier dans vv. 2-13, voir J. L'HOUE, *art. cit.*, pp. 24-25.

<sup>69</sup> Voir surtout K. BALTZER, *op. cit.*, pp. 30-31.

<sup>70</sup> « Die Grundsatzklärung (14) beginnt mit ועתה, das den Schluss aus der Vorgeschichte zieht. Dem Handeln Yahves soll das Verhalten seines Volkes entsprechen » (K. BALTZER, *op. cit.*, pp. 30-31); voir aussi J. MUILENBURG, *art. cit.*, p. 359 et J. L'HOUE: « Ici le peuple est invité à prendre une décision en fonction des gestes de Yahvé qui viennent de lui être rappelées. Celles-ci sont donc le fondement réel de l'alliance ultérieure et l'on retrouve par conséquent les mêmes données juridiques que dans les traités hittites de vassalité ועתה peut très bien se traduire par *donc, en conséquence* » (*art. cit.*, pp. 25-26).

sont tenues, et la raison pour laquelle elles le sont. Cette raison, évidemment, provient des bienfaits dont Yahvé n'a cessé de combler Israël, depuis la vocation d'Abraham et jusqu'à la donation effective de la Terre Promise. Dans aucune des nombreuses évocations du passé que comporte la littérature biblique est mise en un aussi haut relief la part entière qu'eut Yahvé dans l'existence même, la survie et le destin d'Israël. Le trait dominant, en effet, de l'exposé historique des vv. 2-13 est une insistance exclusive sur les interventions bienveillantes de Yahvé, jointe à une préoccupation évidente de marquer le caractère gratuit de ces bienfaits ainsi que le rôle vital, décisif qu'ils ont joué dans l'histoire antérieure du peuple de l'alliance.

Nous assistons dans vv. 2-13 à une historiographie à « sens unique » : <sup>71</sup> tous les événements racontés ont Yahvé pour unique auteur; Israël n'est qu'un bénéficiaire passif des faveurs divines. Yahvé commence, Yahvé continue, Yahvé termine la série des événements. — C'est lui qui choisit Abraham, qui le conduit en Terre de Canaan, qui lui donne une nombreuse postérité. C'est Yahvé qui donne à Abraham Isaac et à celui-ci Jacob et Esau. Si Esau possède le Mont Séir, c'est à Yahvé qu'il le doit (vv. 2-4). — De nouveau, c'est Yahvé qui frappe de plaies les Egyptiens et qui fait sortir d'Egypte les Hébreux; c'est lui qui met en déroute l'armée égyptienne et qui sauve son peuple à la Mer des Roseaux (vv. 5-7). — Pareillement, les événements du désert sont autant d'interventions personnelles de Yahvé. L'entrée en Transjordanie, chez les Amorréens, la défaite et la destruction de ceux-ci, ainsi que le butin acquis par Israël sont dûs au seul Yahvé. A lui aussi est attribuée la victoire sur Balaq, roi de Moab et sur les populations qui habitaient la région de Jéricho (vv. 8-12). — Finalement, c'est Yahvé qui donne aux Israélites, suprême faveur, la Terre dont ils jouissent à présent (v. 13).

Combien Israël est redevable à Yahvé est marqué, non seulement par cette insistance exclusive sur l'activité divine, mais par le *choix* et la *description* elle-même des événements narrés. Au v. 2b, il est déclaré qu'Abraham « servait d'autres dieux » en Mésopotamie, <sup>72</sup> et le but de cette précision n'est autre que de mettre en lumière la gratuité de l'élection divine: malgré le fait qu'Abraham servait d'autres dieux, Yahvé en fit l'objet de son choix et de sa

---

<sup>71</sup> L'expression est de M. ROBERGE, *op. cit.*, p. 8. C'est un trait caractéristique aussi du prologue historique dans les traités hittites de vassalité. Il s'agit principalement et directement des bienfaits que le Roi Hittite a prodigués dans le passé au vassal ou à son pays. L'activité du vassal n'est évoquée que dans la mesure où elle peut mettre en meilleure lumière la bienveillance ou la longanimité du Grand-roi.

<sup>72</sup> La mention de « Terah, père d'Abraham et père de Nahor » est sans doute secondaire. Elle a voulu éviter que l'on pense qu'Abraham lui-même ait pu servir d'autres dieux que Yahvé.

vation. Israël ainsi commence à exister par un acte de pure bienveillance de la part de Yahvé, et c'est sous le signe de cette bienveillance initiale que l'histoire de la postérité d'Abraham se déroulera par la suite.<sup>73</sup> Non seulement la naissance d'Israël, mais également sa survie est due à la bonté gratuite et toute-puissante de Yahvé. C'est ce que veulent mettre en relief les vv. 5-12, où l'on ne rappelle que des épisodes *guerriers*, au milieu desquels Israël a failli sombrer, mais a été chaque fois sauvé par l'intervention de son Dieu. C'est ainsi que dans la description du miracle de l'Exode sont indiquées, d'une part, la puissance écrasante des Egyptiens (« chars et cavaliers »)<sup>74</sup> et, d'autre part, la faiblesse démesurée des Hébreux (« ils crièrent vers Yahvé »).<sup>75</sup> Le contraste est saisissant et l'on conçoit aisément que dans cette conjoncture seule l'intervention divine ait pu sauver Israël d'une certaine et complète destruction (vv. 5-7).<sup>76</sup> Du v. 8 au v. 12, nous voyons les enfants d'Israël en butte à l'agression successive des Amorréens en Transjordanie, de Balaq, roi de Moab, et des populations résidant autour de Jéricho; tous « font la guerre » à Israël,<sup>77</sup> et Israël est chaque fois sauvé par Yahvé lui-même.<sup>78</sup> Et afin que nul doute ne puisse subsister à cet égard, la description de ces divers épisodes guerriers se termine par la précision suivante: « ce que tu ne dois ni à ton glaive ni à ton arc » (v. 12b).<sup>79</sup> — L'intention, enfin,

<sup>73</sup> Nul doute que dans tout ce prologue historique Israël soit considéré comme la descendance d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

<sup>74</sup> Cette expression se rencontre dans des contextes où le caractère guerrier de l'Exode et la puissance militaire écrasante des Egyptiens sont particulièrement mis en relief: Ex. 14, 9, 17, 18, 23, 26, 28; 15, 19; voir aussi 15, 1, 4, 21.

<sup>75</sup> Les *clameurs* que poussent les Hébreux vers Yahvé est un thème traditionnel de l'histoire biblique de salut et elles préparent, presque toujours, une intervention guerrière et libératrice de Yahvé en faveur de son peuple. De fait, ces clameurs impliquent, d'une part, que les enfants d'Israël se trouvent assujettis à une oppression ou en face d'un danger sans issue et, d'autre part, que l'intervention divine qui en résulte assume à leurs yeux le caractère d'une authentique délivrance: Ex. 3, 7, 9; 14, 10, 15; Nb. 20, 16; Dt. 26, 7; Jug. 4, 3; 10, 12; 1 Sam. 9, 16; Neh. 9, 27; 2 Ch. 13, 14; Ps. 107, 6, 28.

<sup>76</sup> C'est d'ailleurs conforme au contenu central et primordial de la tradition biblique de l'Exode. Cette tradition, en effet, est centrée sur l'idée fondamentale que Yahvé, par une intervention personnelle, a assuré la libération et le salut des Hébreux au prix d'une destruction totale de l'armée égyptienne, devant laquelle ceux-ci s'étaient trouvés dans une situation désespérée. Voir, à ce sujet, M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, p. 52; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I*, p. 178; R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund*, Göttingen 1963, pp. 79 ss.

<sup>77</sup> Le verbe מלח (m-l-ḥ) est le leitmotiv de cette section, qui va du v. 8 au v. 12. Les Amorréens (v. 8), Balaq (v. 9) et les gens de Jéricho (v. 11) « font la guerre » à Israël.

<sup>78</sup> Au sujet des Amorréens: « Je les livrai entre vos mains » (v. 8); au sujet de Balaq: « Je vous ai sauvés de sa main » (v. 10); au sujet des gens de Jéricho: « Je les livrai entre vos mains » (v. 11); voir aussi v. 12.

<sup>79</sup> Cette formule, qui se retrouve dans Ps. 44, 4 exprime admirablement l'idée que la victoire est due uniquement à l'intervention personnelle de Yahvé.

de tout attribuer à Yahvé éclate dans toute son évidence dans le v. 13, où se trouve évoqué le dernier et suprême bénéfice, la donation de la Terre Promise: « Et je vous ai donné une terre *qui ne vous a demandé aucune fatigue*, des villes *que vous n'avez pas bâties* et dans lesquelles vous vous êtes installés, des vignes et des olivettes *que vous n'avez pas plantées*, et qui servent aujourd'hui à votre nourriture ».

A lire un peu attentivement cet exposé sommaire de l'histoire sainte, on acquiert la certitude qu'il est admirablement adapté au rôle qu'il doit jouer dans l'ensemble de Jos. 24, 1-28: celui d'un *prologue historique* d'alliance. Tout — le style, la personne qui agit, le choix des événements, leur description — y concourt pour donner aux enfants d'Israel cette idée fondamentale que tout ce qu'ils ont et tout ce qu'ils sont provient uniquement de la bonté de Yahvé. De cette manière, les tribus sont amenées à montrer leur gratitude envers un tel Bienfaiteur et à reconnaître de bon cœur tous les droits que celui-ci s'est acquis à leur égard — et c'est justement la finalité spécifique du prologue historique. Ainsi instruites de ce qu'elles doivent à Yahvé, les tribus sont immédiatement après sommées de s'engager à son service (v. 14) et l'on comprend maintenant pourquoi une telle sommation débute avec l'expression ועתה « par conséquent ». *En conclusion* des prémices que lui offre l'histoire, Israel est mis en demeure de craindre Yahvé, de le servir et de rejeter le culte des faux dieux.<sup>80</sup>

Bien grand devait être en Israel le respect pour la liberté religieuse dans le contexte de l'alliance! Avant de requérir le peuple de se déterminer pour Yahvé, on se mettait en peine de l'y préparer par des moyens de persuasion faisant appel au sens humain de la gratitude et de la justice. Comme conclusion d'un raisonnement fondé sur des vérités d'histoire, Josué met les tribus d'Israel devant la responsabilité de s'engager dans l'alliance. Un tel souci de raisonner, de persuader, de démontrer n'est pensable que dans un contexte humain où la décision à prendre est censée être consciente, responsable, libre. On ne raisonne pas, on ne persuade pas celui que l'on force ou contraint à agir.

#### b) *Médiateurs de l'alliance et engagement du peuple*

Une simple lecture des trois contextes que nous étudions — Ex. 19, 3-8; Ex. 24, 3-8 et Jos. 24, 1-28 — montre que Moïse est le principal acteur dans les deux premières scènes et que Josué est la

---

Et sa position au terme de tous les événements guerriers mentionnés dans le prologue historique en fait comme un résumé solennel de l'histoire du salut, depuis la sortie d'Egypte et jusqu'à la conquête de Canaan.

<sup>80</sup> Les vv. 16-18 montrent que le peuple a compris et accepté le raisonnement de Josué, puisqu'il y motive son attachement à Yahvé précisément par

figure dominante dans l'événement de Sichem. Dans ces trois contextes d'alliance, Moïse et Josué agissent en tant que *médiateurs* entre Yahvé et les enfants d'Israël.

La fonction de « médiateur de l'alliance » que les traditions bibliques attribuent à Moïse et à Josué, ainsi qu'aux « Juges » et à Samuel, a fait l'objet de nombreuses études<sup>81</sup> et soulève encore aujourd'hui de nombreux problèmes.<sup>82</sup> Heureusement, le sujet dont nous traitons nous dispense de devoir considérer cette fonction dans toute son ampleur et nous jugeons suffisant de nous limiter à la présence médiatrice de Moïse et de Josué dans les contextes d'Ex. 19, 3-8; 24, 3-8 et Jos. 24, 1-28. De cette présence, le problème de la liberté d'Israël dans le contexte biblique de l'alliance ne peut que recevoir un supplément de lumière.

La structure des traités hittites de vassalité — dont nous connaissons l'affinité avec la structure de l'alliance biblique — prévoit l'intervention d'un messenger ou d'un héraut, chargé de porter au vassal la volonté du Grand-roi. De fait, « tous les traités hittites de vassalité dont le début est conservé commencent par *Umma* = « Ainsi parle N... ». »<sup>83</sup> Cette formule correspond à Jos. 24, 2: « Ainsi parle Yahvé... » et rappelle Ex. 19,3b: « Ainsi tu parleras à la maison de Jacob... ». »<sup>84</sup> A l'instar des traités hittites de vassalité, l'alliance biblique prévoit la mission d'un messenger — Moïse et Josué, en l'occurrence — chargé de porter aux enfants d'Israël la volonté de Yahvé. Dans Ex. 19,3b Yahvé envoie Moïse pour parler en son nom à la maison de Jacob; et dans Jos. 24, 2, Josué parle aux tribus d'Israël au nom de Yahvé.

---

le souvenir qu'il garde des bienfaits que Yahvé a opérés en sa faveur dans le passé.

<sup>81</sup> On peut trouver la bibliographie que l'on désire sur cette question dans l'ouvrage très compréhensif de J. SCHARBERT, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (Quaestiones disputatae 23/24), Freiburg-Basel-Wien 1964, surtout pp. 81-119 et 238-250; un autre ouvrage important qui traite des « médiateurs de l'alliance » en Israël est celui de H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienst*, München 1962.

<sup>82</sup> Entre autres: fonction stable ou vocation charismatique? succession jusqu'aux prophètes? seulement les « petits juges » ou les « grands juges » aussi? etc.

<sup>83</sup> J. L'HOUE, *art. cit.*, p. 7. Voir aussi K. BALTZER, *op. cit.*, p. 21 et W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 62.

<sup>84</sup> Les deux formules, celle de Ex. 19, 3b et celle de Jos. 24, 2, correspondent respectivement à deux moments successifs d'une même situation: 1) le messenger est envoyé par Yahvé: « Ainsi tu parleras à la maison de Jacob... » (Ex. 19, 3b); 2) le messenger délivre son message au nom de Yahvé: « Ainsi parle Yahvé... » (Jos. 24, 2). — Les deux formules se rencontrent unies dans 2 Sam. 7, 8, où le prophète Nathan remplit auprès de David la fonction d'un authentique messenger de Yahvé: « Et maintenant, tu parleras ainsi à mon serviteur David: Ainsi parle Yahvé Sabaoth: C'est moi qui t'ai pris au pâturage, derrière les brebis, pour être chef de mon peuple Israël ».

Le parallélisme s'arrête ici. Alors que le messager hittite a pour unique mission de faire connaître au vassal la volonté du suzerain, et rien de plus,<sup>85</sup> le messager biblique, lui, se voit attribuer des fonctions bien plus larges et plus compréhensives, au point d'agir en vrai *médiateur* entre Yahvé et les enfants d'Israël. Moïse et Josué ne proclament pas seulement la volonté de Yahvé, mais interviennent intensément dans tous les stages que comporte la conclusion de l'alliance; à eux incombe la responsabilité de mener à bonne fin cette alliance entre Yahvé et le peuple d'Israël. Et la raison de cette différence est évidente: le traité hittite de vassalité, juridiquement parlant, n'est autre que l'imposition, dûment scellée et promulguée, de la volonté du suzerain à l'égard du vassal;<sup>86</sup> aussi, aucune activité médiatrice n'y est-elle prévue qui dépasserait le cadre d'une simple proclamation unilatérale de cette volonté souveraine. Les choses vont autrement dans l'alliance biblique. Ici, le traité est transféré du plan profane à celui des relations de l'homme avec Dieu. Et dans ce contexte éminemment religieux, il est normal que la responsabilité de l'inférieur soit davantage respectée. D'où la nécessité d'une médiation intensive, capable non seulement de faire connaître au peuple la proposition divine et l'obligation qu'il a d'y acquiescer, mais d'infléchir par tous les moyens de la persuasion et de l'instruction la volonté des enfants d'Israël vers l'engagement requis. C'est ce qui ressort de l'examen de nos trois contextes, Ex. 19, 3-8; 24, 3-8 et Jos. 24, 1-28.

Il est évident que dans Ex. 19, 3-8 Moïse n'agit pas en simple messager, chargé uniquement de proclamer aux enfants d'Israël la proposition divine. Si Yahvé l'envoie par ces mots: « Tu parleras ainsi à la maison de Jacob et tu diras ceci aux enfants d'Israël » (v. 3b), son rôle ne se limite nullement à cette mission. De retour de la montagne, il convoque les anciens du peuple et leur expose tout ce que Yahvé lui a prescrit. Alors, tout le peuple, par la bouche de ses représentants, donne son consentement à la proposition divine. Et c'est Moïse, de nouveau, qui doit transmettre à Yahvé la réponse du peuple (vv. 7-8). Dans cette affaire, Moïse agit comme quelqu'un qui jouit d'une autorité exceptionnelle auprès des enfants d'Israël. C'est lui qui convoque le sénat<sup>87</sup> afin de lui exposer<sup>88</sup> les termes de la proposition divine et, suivant l'esprit de tout le contexte, il est censé y avoir employé toute son autorité et tout

---

<sup>85</sup> Les documents que nous possédons ne permettent nullement d'attribuer au messager hittite une autre fonction que celle de proclamer la volonté du Grand-roi. C'est tout simplement un héraut, sans aucune autre responsabilité dans la conclusion du traité.

<sup>86</sup> Voir, à ce sujet, J. L'HOUE, *art. cit.*, pp. 10-11.

<sup>87</sup> Voir plus haut n. 18.

<sup>88</sup> Voir plus haut n. 19.

son prestige en vue d'obtenir le consentement requis.<sup>89</sup> S'il est représentant de Yahvé auprès du peuple, Moïse est aussi représentant des enfants d'Israël auprès de Yahvé,<sup>90</sup> et en cette double qualité il avait à cœur, comme d'une chose qui le concernait personnellement, de promouvoir et les droits de Yahvé et l'intérêt du peuple. C'est dire qu'il a pris une part active à la délibération qui produisit le consentement du sénat; et lorsqu'il transmet à Yahvé la décision prise il devait être conscient d'y avoir contribué d'une manière décisive. Plus qu'un simple messenger ou héraut, Moïse est un vrai médiateur de l'alliance, auquel revient la tâche de promouvoir la conclusion de celle-ci. Et dans Ex. 19, 3-8, Moïse s'en acquitte de façon telle, que le caractère responsable et libre de la décision populaire s'en trouve confirmé.

Dans Ex. 24, 3-8 la médiation mosaïque se précise et s'intensifie. L'intérêt particulier de cette unité littéraire est de définir deux aspects principaux de la médiation de Moïse dans la conclusion de l'alliance: une médiation de rite et une médiation d'engagement, et d'en déterminer l'étroite connexion réciproque. La médiation rituelle s'exerce matériellement par le moyen du sang sacrificiel, mais elle suppose terminée l'autre médiation, celle qui obtint du peuple son engagement irrévocable aux clauses de l'alliance: le sang scelle l'alliance, mais celle-ci est conclue « au sujet de toutes ces clauses » (v. 8). Pour conclure l'alliance, le rite n'est pas suffisant; il est nécessaire d'avoir obtenu, au préalable, l'assentiment du peuple aux stipulations de Yahvé. Et Ex. 24, 3-8 nous apprend, en effet, que Moïse est médiateur de l'alliance aussi bien — et peut-être davantage — pour avoir obtenu du peuple cet assentiment que pour avoir procédé au rite sacrificiel.

Dans cette perspective, l'on comprend mieux l'insistance que montre Moïse à obtenir des enfants d'Israël l'engagement qui fera d'eux le « peuple de Yahvé ». Une première fois, il leur proclame de bouche les ordonnances de Yahvé (v. 3); une seconde fois, c'est une lecture de ces mêmes ordonnances qu'il leur fait (v. 7); et ce n'est qu'après avoir obtenu à deux reprises l'assentiment populaire, que le médiateur de l'alliance juge le moment venu de procéder au rite conclusif. Tout, dans cette scène, insinue que Moïse s'est occupé davantage des clauses de l'alliance que du rite sacrificiel;<sup>91</sup>

<sup>89</sup> De fait, la médiation de Moïse exige et suppose cette autorité et ce prestige, suivant l'indication d'Ex. 19, 9, qui suit immédiatement notre texte et qui appartient à la même tradition élohiste.

<sup>90</sup> Il transmet aux enfants d'Israël la proposition de Yahvé et transmet à Yahvé la réponse des enfants d'Israël. Au sujet de cette double responsabilité de Moïse médiateur dans la tradition élohiste, voir J. SCHARBERT, *op. cit.*, p. 90 et Ex. 18, 19 s.

<sup>91</sup> Cette primauté, d'ailleurs, correspond à la manière dont la tradition élohiste — à laquelle appartient notre texte — conçoit en général la fonction mé-

et cet intérêt préférentiel du médiateur met en lumière l'importance attachée à l'acceptation du peuple et au caractère conscient et libre de celle-ci.

Mais c'est *Jos. 24, 1-28* qui nous éclaire le plus sur le rapport qui existe entre la fonction du médiateur et la liberté d'engagement qui revient à Israël dans la conclusion de l'alliance. Comme son prédécesseur,<sup>92</sup> Josué est véritable médiateur de l'alliance entre Yahvé et les enfants d'Israël. La tradition de Sichem lui attribue ce rôle dans *Jos. 8, 30-35* et surtout dans le grand récit de la rénovation de l'alliance, *24, 1-28*. Comme Moïse dans *Ex. 24, 3-8*, Josué exerce ici sa médiation sur deux plans complémentaires et successifs: il procure l'assentiment du peuple à la clause fondamentale de l'alliance (vv. 2-24) et procède ensuite aux rites eux-mêmes de la conclusion (vv. 25-28). Et si nous avons pu saisir dans *Ex. 24, 3-8* une certaine primauté du premier aspect de cette médiation, cette primauté devient tout à fait évidente dans *Jos. 24, 1-28*. Dès le début de son discours, Josué interpose son office de médiateur: « Ainsi parle Yahvé, le Dieu d'Israël... » (v. 2); et le voilà qui proclame, au nom de Yahvé, la grande série des interventions divines, depuis la vocation d'Abraham et jusqu'à la donation gracieuse de la Terre Promise (vv. 2-13). Au v. 14, son rôle de médiateur s'intensifie: il tire maintenant la conclusion logique et inévitable de toute l'évocation historique qu'il vient de faire et, à partir de ce verset et jusqu'au v. 24, nous le voyons s'engager dans un dialogue serré avec les tribus assemblées afin de leur faire accepter l'alliance d'une manière irrévocable et raisonnée. Dans ce dialogue éclate dans toute sa grandeur la responsabilité du médiateur de l'alliance — sa nécessité aussi. A lui revient la tâche de motiver l'engagement du peuple au service de Yahvé à partir des leçons de l'histoire. C'est lui qui doit amener le peuple, par tous les moyens de la persuasion humaine, à donner son consentement aux clauses de l'alliance. Au médiateur appartient aussi de s'assurer, au moyen de quelques menaces subtilement avancées, que le consentement donné est sérieux et irrévocable.

Tout cela, nous l'avons vu, est documenté dans les vv. 14-24; et à la lumière de ce dialogue nous comprenons mieux quelle pouvait être la médiation de Moïse dans *Ex. 19, 3-8* et dans *Ex. 24, 3-8*. Nous comprenons aussi l'importance d'une telle médiation dans le contexte d'une conclusion d'alliance et la raison de sa primauté vis-à-vis des rites, sacrificiels ou autres. La responsabilité première du

---

diatrice de Moïse: celle-ci concerne avant tout la parole et la volonté de Yahvé, qu'il appartient à Moïse de transmettre au peuple et de l'en instruire; voir J. SCHARBERT, *op. cit.*, pp. 90-92.

<sup>92</sup> La succession Moïse-Josué est racontée dans la tradition sacerdotale, Nb. 27, 15-20 et dans le Deutéronome, 31, 2-8. 14-15. 23 et 34, 9.



médiateur est celle de promouvoir, chez les enfants d'Israël, un assentiment irrévocable et raisonné aux clauses de l'alliance proposées par Yahvé. Ce qui démontre le respect que l'on avait pour la liberté des enfants d'Israël dans leurs relations avec Dieu.

## **II - QUALITES DE LA LIBERTE D'ISRAEL DANS LA CONCLUSION DE L'ALLIANCE**

La première partie nous a montré quelle place tenait la liberté religieuse dans la conclusion de l'alliance entre Yahvé et les enfants d'Israël. Ceux-ci sont invités à donner leur consentement à la proposition divine d'alliance, et ce consentement, fruit d'un choix et d'une préférence, est raisonné, conscient, libre. Israël s'engage dans l'alliance en connaissance de cause et au terme d'une délibération — nourrie d'arguments historiques et dirigée par la sollicitude persuasive des médiateurs — toute marquée par un sens exceptionnellement développé de la responsabilité de l'homme devant Dieu.

Si l'engagement des enfants d'Israël dans l'alliance mosaïque est responsable et libre, il n'en est pas moins soumis à des réalités d'histoire, de théologie et de psychologie qui le définissent et le qualifient. Par la force des choses, la liberté dont jouit Israël dans le contexte de l'alliance, pour évidente, nécessaire et pleine qu'elle soit, ne peut toutefois pas être indépendante de toute condition et circonstance inhérentes à l'alliance elle-même : elle est nécessairement conditionnée par la réalité elle-même au sein de laquelle elle est appelée à s'exercer.

### **1 - Liberté et obligation**

C'est encore à la structure du « formulaire d'alliance » que nous ferons appel ici. Nous savons que dans cette structure la clause fondamentale de l'alliance est considérée comme une conséquence logique, une conclusion inéluctable de l'histoire.<sup>93</sup> Les événements évoqués par le médiateur dans le prologue historique sont des bienfaits dont Yahvé a comblé les enfants d'Israël au cours des générations passées. Leur narration, dans le contexte de l'alliance, a une double finalité : provoquer la gratitude du peuple pour qu'il accepte de bon cœur les clauses de l'alliance et marquer

---

<sup>93</sup> C'est un point sur lequel s'accordent tous ceux qui ont étudié le « formulaire d'alliance », aussi bien dans les traités hittites de vassalité que dans les contextes bibliques de l'alliance.

le droit qu'a Yahvé d'exiger des enfants d'Israel une pareille acceptation.<sup>94</sup> Le prologue historique, donc, fonde une obligation, à laquelle Israel est tenu au double titre de gratitude et de justice. Par justice et par gratitude, les enfants d'Israel ont la stricte obligation d'acquiescer aux clauses ou conditions d'alliance qui leur sont proposées. Lorsque Moïse dans Ex. 19, 5 et Josué dans Jos. 24, 14 invitent le peuple à écouter la voix de Yahvé, à craindre Yahvé, à le servir exclusivement et dans la perfection et la fidélité, c'est l'*obéissance à une vraie obligation qu'ils ont l'intention de lui inculquer*. Le peuple y est tenu, et c'est précisément une des responsabilités principales du médiateur de l'alliance que de le lui faire savoir.<sup>95</sup>

Il est vrai que cette obligation, pour stricte qu'elle est, n'est nullement censée violenter la conscience des enfants d'Israel. A ceux-ci est donnée la faculté de l'accepter ou de la refuser, après mûre réflexion et en toute liberté. Etant redevable à Yahvé de tout ce qu'il a et de tout ce qu'il est, le peuple de l'alliance est moralement obligé de consentir aux stipulations que lui propose Yahvé lui-même — et les médiateurs de l'alliance se font un devoir de lui épargner sur ce point toute possibilité d'équivoque. Mais cette obligation est telle, que son acceptation et sa mise en pratique constituent de la part d'Israel un exercice insigne d'une liberté religieuse responsable et consciente.

A son tour, cet exercice lui-même de la liberté d'Israel se trouve conditionné et, pour ainsi dire, limité, par l'obligation en question. Il en résulte, en effet, que la liberté d'Israel dans le contexte de l'alliance exclut radicalement toute sorte d'amoralisme ou d'indifférence éthique et religieuse. Israel est libre, mais sa liberté doit être exercée vis-à-vis d'une obligation qui s'impose à sa conscience informée.

C'est ainsi que dans Ex. 19, 3-8, la protase du v. 5, si elle soumet à l'assentiment libre des enfants d'Israel une proposition d'alliance, n'en implique pas moins que cet assentiment est jugé nettement obligatoire et être le fruit moral du miracle de l'Exode et de la protection divine au désert (v. 4).<sup>96</sup> Yahvé propose, il n'impose pas son alliance à Israel; mais en même temps il fait savoir à celui-ci qu'il est obligé, par gratitude et par justice, de donner son assentiment à la proposition qui lui est faite.

<sup>94</sup> Nous avons là l'aspect éthique et l'aspect juridique du prologue historique, deux aspects simultanés et complémentaires sur lesquels V. KOROŠEC attira le premier l'attention des savants; voir plus haut nn. 57 et 58.

<sup>95</sup> Vers cet effet tend toute l'argumentation du médiateur fondée sur les exigences éthiques et juridiques du prologue historique.

<sup>96</sup> « Vous avez vu vous-mêmes comment j'ai traité les Egyptiens, comment je vous ai emportés sur des ailes d'aigle et amenés vers moi. Par conséquent, si vous écoutez ma voix et respectez mon alliance... » (vv. 4-5a).

De même, cette relation organique entre liberté et obligation est évidente dans *Jos. 24, 1-28*. Nous savons déjà de quel respect pour la liberté religieuse des tribus d'Israël témoigne le dialogue des vv. 14-24. Nous savons aussi que l'assentiment des tribus aux clauses de l'alliance implique le rejet des dieux de l'étranger<sup>97</sup> et un choix, tout à fait libre, dont l'objet est Yahvé lui-même.<sup>98</sup> Mais il serait contraire au sens le plus profond du récit sichémitte que de présenter ce choix comme devant s'opérer à l'égard de deux possibilités également raisonnables et moralement acceptables. Choisir le service de Yahvé et choisir le service des autres dieux sont, dans le contexte de *Jos. 24, 1-28*, deux déterminations libres d'ordre moral tout à fait différent. Après ce que Yahvé a fait pour Israël (vv. 2-13), celui-ci est dans l'obligation de le craindre et de le servir à l'exclusion de tout autre dieu (v. 14), et il est criminel et inconcevable<sup>99</sup> qu'Israël « trouve mauvais de servir Yahvé » (v. 15) et s'attache aux dieux de l'étranger. Aussi, ne s'agit-il pas d'un choix entre deux cultes indifféremment bons, mais entre un culte bon et obligatoire, celui de Yahvé, et un culte mauvais et à rejeter, celui des autres dieux. Et dans cette perspective, nous faisons nôtre l'explication que donne P. VAN IMSCHOOT du v. 22: « Le verbe *bâhar*, employé ici seulement avec Dieu comme objet, signifie dans le contexte plutôt une décision librement prise de servir Yahweh qu'une élection proprement dite entre deux personnes ou deux choses acceptables ». <sup>100</sup> Dans *Jos. 24, 1-28*, Israël a donné librement son consentement aux clauses de l'alliance; et cet exercice de liberté a consisté tout entier en une préférence raisonnée, consciente et responsable accordée aux exigences d'une obligation qu'imposaient la gratitude et la justice.

## 2 - Liberté de service

L'obligation morale et religieuse qui est proposée au consentement libre d'Israël dans *Ex. 19, 5* et *Jos. 24, 14* se réfère à la *clause fondamentale* ou *stipulation générale de l'alliance*. C'est encore la structure du « formulaire d'alliance » qui nous le dit.

<sup>97</sup> « Par conséquent, craignez Yahvé et servez-le dans la perfection et la fidélité; éloignez les dieux que servirent vos pères au delà du Fleuve et en Égypte et servez Yahvé » (v. 14).

<sup>98</sup> « Toutefois, si vous trouvez mauvais de servir Yahvé, choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir... » (v. 15); « Vous êtes témoins contre vous-mêmes que vous avez fait choix de Yahvé pour le servir » (v. 22); « C'est Yahvé notre Dieu que nous voulons servir, c'est sa voix que nous voulons écouter » (v. 24).

<sup>99</sup> « *Loin de nous* de délaisser Yahvé pour servir d'autres dieux! » (v. 16). Sur la formule de serment employée dans cette exclamation et sur l'horreur d'une mauvaise action qu'elle exprime, voir plus haut n. 41.

<sup>100</sup> *Op. cit. I*, p. 267. L'auteur a raison aussi d'évoquer en note « les expressions semblables: choisir la loi ou la voie de Dieu (Ps. 25, 12; 119, 30. 173), choisir la crainte de Dieu (Prov. 1, 29) ».

Dans les traités hittites de vassalité, les stipulations imposées au vassal appartiennent souvent à deux ordres différents mais complémentaires. C'est ainsi que nous y rencontrons des formules générales et très compréhensives, ayant pour but de signifier la situation elle-même de sujétion et de dépendance du vassal vis-à-vis du seigneur du traité. Ces formules expriment donc la stipulation fondamentale du pacte,<sup>101</sup> et nous en trouvons un exemple très indicatif dans le traité Šuppiluliuma-Niqmadu: « 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 ». <sup>102</sup> Dans le traité Šuppiluliuma-Ḫuḫḫanaš, cette clause fondamentale est exprimée de la manière suivante: « Maintenant, toi Ḫuḫḫanaš, reconnais seulement le Soleil quant à la souveraineté ». <sup>103</sup> Ce qui est ainsi exigé du vassal, c'est une loyauté absolue et exclusive <sup>104</sup> à l'égard du suzerain, une soumission et une dépendance générales vis-à-vis du Grand-roi hittite. En d'autres termes, il est demandé au vassal de reconnaître son état de vassalité et d'agir en conséquence. A cette clause fondamentale s'ajoutent évidemment des stipulations particulières, qui se réfèrent à des domaines concrets et précis, surtout d'ordre territorial et militaire. Ces clauses particulières, qui peuvent parfois constituer des séries d'ordonnances d'une longueur respectable, sont considérées dans les traités de vassalité comme des applications pratiques et concrètes de la clause fondamentale et générale, c'est-à-dire de cet état de dépendance et de soumission qui caractérise le vassal par rapport à son seigneur. <sup>105</sup>

Bien que ce dernier élément — les stipulations particulières — se retrouve dans plus d'un contexte biblique d'alliance, c'est la clause fondamentale qui nous intéresse ici directement. C'est à elle que se réfère l'obligation qui est proposée à l'acceptation d'Israel dans Ex. 19, 5 et Jos. 24, 14. Dans ces deux contextes, les enfants d'Israel sont invités à donner leur consentement — un

---

<sup>101</sup> C'est l'élément du traité que K. BALTZER (*op. cit.*, pp. 22-23) appelle: « Die Grundsatzklärung über das zukünftige Verhältnis der Vertragspartner »; et en n. 2: « Die Grundstazklärung lässt sich auch als Generalklausel bezeichnen ». Ces deux appellations indiquent bien la teneur de cet élément du formulaire d'alliance.

<sup>102</sup> J. NOUGAYROL, *Le palais royal d'Ugarit IV*, Paris 1956, pp. 48 ss. (Texte N° 17. 340). Ce traité, d'ailleurs, se contente de cette stipulation fondamentale et générale; il ne comporte aucune clause particulière et concrète.

<sup>103</sup> J. FRIEDRICH, *Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache II*, dans *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft*, Leipzig, 1 (1930), pp. 106 s.

<sup>104</sup> Sur le caractère exclusif de cette loyauté à l'égard du Seigneur du traité, voir W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 63.

<sup>105</sup> « Die Einzelbestimmungen sind die rechtliche Konsequenz aus dem Vertragsverhältnis: ist der Partner treu, dann wird er sich im einzelnen so und so verhalten » (K. BALTZER, *op. cit.*, p. 22).

consentement raisonné et libre — à la clause fondamentale de l'alliance.

Cette constatation, à part les raisons d'ordre littéraire et de structure que l'on pourrait avancer,<sup>106</sup> s'appuie sur le contenu lui-même de l'engagement qu'Israël est invité à prendre dans l'un et l'autre contexte. En effet, tout comme le vassal dans les traités hittites, Israël dans Ex. 19, 5 et Jos. 24, 14 est mis devant l'obligation de reconnaître son état de servitude vis-à-vis de Yahvé et d'agir en conséquence.

« Si vous écoutez ma voix et respectez mon alliance » (Ex. 19, 5). « Ecouter la voix » de Yahvé est ici équivalent de « respecter l'alliance » de Yahvé, et l'une et l'autre formule appartient au genre littéraire ou « formulaire » d'alliance, dont elle exprime la stipulation fondamentale.<sup>107</sup> Mais c'est à la signification concrète de cette clause fondamentale que nous nous attachons en premier lieu — et elle apparaît aisément à travers l'usage fréquent et presque uniforme de la formule « écouter la voix de Yahvé ». Celle-ci, malgré certaines nuances découlant de contextes divers, signifie fondamentalement : obéir à Dieu, observer parfaitement ses stipulations, se soumettre à sa volonté, accepter en tout sa souveraineté, le servir.<sup>108</sup> Dans Ex. 19, 5, il s'agit de la part des enfants d'Israël de reconnaître Yahvé pour ce qu'il est, à savoir, celui qui, par le miracle de l'Exode et la protection accordée au désert (v. 4), s'est acquis sur la descendance patriarcale des droits de seigneurie inaliénables — et d'agir en conséquence, c'est-à-dire de mettre en pratique leur état de dépendance vis-à-vis de Yahvé par une obéissance et une soumission parfaites à sa volonté.<sup>109</sup> Ce qui est demandé à Israël, c'est de ratifier par l'alliance sa sujétion au Seigneur Yahvé.

Cette signification de la clause fondamentale de l'alliance dans Ex. 19, 5 se retrouve dans le récit de la rénovation de l'alliance à Sichem. Mais ici, l'engagement de soumission et de vassalité est appelé par son propre nom : servir Yahvé. Le « service » de Yahvé, voilà le leitmotif de tout le dialogue de Jos. 24, 14-24. Déjà dans les vv. 14-15, où Josué exprime aux tribus la stipulation fondamentale de l'alliance, le verbe « servir » עָבַד revient sept fois ! Et dans

<sup>106</sup> Voir surtout K. BALTZER, *op. cit.*, pp. 30-31 (Jos. 24, 14) et 37-38 (Ex. 19, 5).

<sup>107</sup> Voir surtout A. K. FENZ, *Auf Jahwes Stimme hören*, Vienne 1964, pp. 51-66 et 70-80.

<sup>108</sup> Dans la conclusion de son étude très fouillée sur cette formule, A. K. FENZ (*op. cit.*, p. 117) écrit : « Die Begriffsdefinition fasst alle diese Ergebnisse zusammen und stellt fest, dass sm' beqôl JHWH den Menschen mit Leib und Seele und aller seinen Kräften ganz in den Dienst Gottes stellen will » ; voir aussi *ibid.*, p. 94. Voir, en outre, E. MØRSTAD, *Wenn du der Stimme des Herrn, deines Gottes, gehorschen wirst*, Oslo 1960, p. 13 (au sujet d'Ex. 19, 5).

<sup>109</sup> Voir à ce sujet A. K. FENZ, *op. cit.*, pp. 100-103.

le reste du dialogue, vv. 16-24, le même verbe revient de nouveau sept fois! Ce que Josué requiert des tribus israélites, c'est de s'engager au service de Yahvé, c'est-à-dire de reconnaître sur elles-mêmes la seigneurie de Yahvé et de marcher devant lui dans la soumission et l'obéissance. Le v. 24, qui contient l'engagement suprême des tribus, est significatif à cet égard: « C'est Yahvé notre Dieu que nous voulons servir, c'est sa voix que nous voulons écouter ». Comme dans Ex. 19, 3-8, les tribus réunies sous Josué à Sichem donnent librement leur consentement à la clause fondamentale de l'alliance; et ce consentement libre a fait des enfants d'Israel un peuple de serviteurs de Yahvé.

Vers cette même conclusion converge aussi la valeur typiquement biblique de la formule « tout ce que Yahvé a dit, nous le ferons », par laquelle les enfants d'Israel expriment leur acceptation de l'alliance dans Ex. 19, 8 et 24, 3.7. Nous savons déjà<sup>110</sup> que la prononciation solennelle de cette formule dans les deux contextes d'Ex. 19, 3-8 et 24, 3-8 révèle de la part d'Israel une décision réfléchie et libre de consentir à la proposition et aux clauses de l'alliance. Mais il y a plus. L'expression « tout ce qu'a dit N..., nous le ferons », si elle signifie une décision librement prise, n'en désigne pas moins la reconnaissance solennelle de la part d'un inférieur de l'autorité indiscutée d'un supérieur. Toutes les fois qu'elle apparaît dans le texte biblique, cette formule est mise sur les lèvres d'un subalterne dans l'acte de manifester sa soumission, son obéissance, voir même son état de servitude à l'égard d'un supérieur.<sup>111</sup> Il y a donc étroite correspondance entre la clause fondamentale de l'alliance et la formule qui exprime le consentement à cette clause de la part d'Israel: aussi bien la clause de l'alliance que la formule elle-même employée par les enfants d'Israel dans l'acte d'y consentir expriment l'engagement pris en termes de soumission, d'obéissance, de servitude.

Cette attitude de sujétion que vise l'engagement fondamental d'Israel dans le contexte de l'alliance se trouve d'ailleurs dans la ligne elle-même de la structure littéraire et idéologique propre au « formulaire d'alliance ». Tout, dans cette structure, est en fonction du rapport de vassalité et de suzeraineté que le traité est censé ratifier entre l'une et l'autre des parties en cause. Le préambule

---

<sup>110</sup> Voir plus haut en première partie.

<sup>111</sup> Contextes profanes: Jos. 1, 16; Jug. 11, 10; 2 Sam. 9, 11; 1 Reg. 2, 38; 2 Reg. 10, 5; Neh. 5, 12; contextes religieux, où la soumission de l'homme à Dieu est particulièrement marquée: Dt. 30, 12-13; Jer. 1, 7; 42, 3 ss.

avec son contenu<sup>112</sup> et son unilatéralité marquée,<sup>113</sup> le prologue historique avec son historiographie à « sens unique »<sup>114</sup> et le style « je-tu » qui le caractérise,<sup>115</sup> signifient admirablement bien la supériorité, l'autorité et le droit à se voir obéir dont jouit le Grand-roi hittite vis-à-vis du vassal. Si le préambule et le prologue historique ont pour objet le Grand-roi, les stipulations<sup>116</sup> et les sanctions (bénédictions-malédiction) du traité<sup>117</sup> ont pour objet, elles, le vassal lui-même; et ce fait marque l'infériorité de celui-ci vis-à-vis du Grand-roi. Non seulement donc le contenu de la clause fondamentale, mais la structure elle-même de ces traités hittites signifie une relation à ratifier de seigneurie et de servitude. Le vassal qui s'engage dans un de ces traités<sup>118</sup> ne fait que reconnaître

<sup>112</sup> La formule consacrée qui ouvre les traités hittites de vassalité est la suivante: « Ainsi parle N..., le Grand-roi, le Roi du pays du Ḫatti..., le Fils de N..., le Grand-roi..., le Héros ». Certains préambules introduisent après « le Roi du pays du Ḫatti » cette autre détermination: « le Favori du dieu... ». Le roi hittite donne ainsi son nom et les titres dont il jouit. C'est lui qui parle et le traité est son œuvre. De plus, les appellations « Grand-roi », « Héros », « Favori du dieu... » montrent bien l'intention de marquer autant que possible la supériorité du roi hittite vis-à-vis de celui auquel est imposé le traité. Voir à ce sujet V. KOROŠEC, *op. cit.*, pp. 12-13 et K. BALTZER, *op. cit.*, p. 21.

<sup>113</sup> C'est une caractéristique des traités hittites de vassalité que le préambule comporte seulement la mention du Grand-roi ou Seigneur du traité; le vassal, lui, n'y figure pas. Les deux parties du traité ne sont pas du même ordre: l'un impose le traité, l'autre l'accepte. — La différence que présente à cet égard le préambule des traités entre *égaux* ne laisse pas d'être indicative: dans le traité Ḫattušil III — Ramses II, aussi bien le roi hittite que le roi égyptien figurent dans le préambule et l'intention de marquer l'égalité entre les deux y est évidente. Voir les deux traductions anglaises des recensions égyptienne et hittite de ce traité dans J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 2<sup>e</sup> éd., Princeton 1955, pp. 199 et 202.

<sup>114</sup> Comme le préambule, le prologue historique des traités de vassalité est unilatéral et n'évoque que les bienfaits du Grand-roi hittite à l'égard du vassal. Et si l'activité passée de celui-ci est évoquée, ce n'est que pour mettre en un plus haut relief la magnanimité et les droits de seigneurie du Grand-roi.

<sup>115</sup> Il s'agit des endroits du prologue historique où le Grand-roi montre l'intention d'insister sur les bienfaits dont il a comblé le vassal et marquer avec plus de force le devoir de gratitude qu'a celui-ci à son égard. Voir à ce sujet K. BALTZER *op. cit.*, p. 21, n. 8 et W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 63.

<sup>116</sup> Les stipulations du traité de vassalité sont aussi unilatérales, mais elles concernent le vassal. Elles sont l'expression de la volonté du Grand-roi à l'égard du vassal. Le Grand-roi impose les stipulations; le vassal les reçoit. Quelquefois se trouvent insérées parmi les stipulations des déterminations futures concernant le Grand-roi lui-même; il ne s'agit pas alors de stipulations au sens technique du terme, mais de *promesses* que le supérieur, sans y être tenu, fait au vassal.

<sup>117</sup> Comme les stipulations, les bénédictions et les malédiction, vraies sanctions du traité hittite de vassalité, ne concernent que le vassal; alors que dans les traités entre *égaux*, stipulations et sanctions se réfèrent avec parité absolue à l'une et à l'autre partie contractante.

<sup>118</sup> Seul le vassal s'engage dans le traité et émet le serment rituel. Et c'est normal, puisque le suzerain est le maître du traité et que les stipulations ne se réfèrent qu'au seul vassal. Ici encore, la différence est essentielle avec les traités entre *égaux*, où les *deux* parties en cause s'engagent sous serment.

sous serment et devant les dieux invoqués son état de sujétion vis-à-vis du roi hittite, état que le contenu du traité aussi bien que le genre littéraire de celui-ci signifient à merveille.

La même constatation s'impose au sujet de l'alliance biblique. Le fait que celle-ci s'exprime au moyen du même genre littéraire que les traités de vassalité hittites marque bien le sens profond que l'on attribue en Israël à la relation d'alliance entre Yahvé et Israël.<sup>119</sup> Yahvé, dans le contexte de l'alliance, est le suzerain, le seigneur, le roi dont l'autorité est indiscutée; Israël, lui, est le vassal, le serviteur, le sujet qui est mis en demeure de reconnaître ce rapport qu'il a avec Yahvé et d'y modeler toute sa vie. L'engagement d'*écouter la voix de Yahvé* et de le servir dans la perfection et la fidélité, engagement qui scelle la soumission et la dépendance d'Israël vis-à-vis de son Dieu, est en parfaite harmonie avec la structure littéraire du « formulaire d'alliance » utilisé dans Ex. 19, 3-6 et Jos. 24, 1-28. Dans son contenu matériel et à la lumière du contexte littéraire et idéologique où il s'exprime, cet engagement biblique d'alliance est essentiellement celui d'un vassal ou d'un serviteur qui ratifie solennellement son état de vassalité ou de servitude vis-à-vis d'un seigneur auquel il est redevable de tout. Le vassal et serviteur est Israël, le Seigneur est Yahvé.

A la lumière des considérations qui viennent d'être faites, la liberté religieuse accordée aux enfants d'Israël dans les trois contextes d'alliance d'Ex. 19, 3-8; 24, 3-8 et de Jos. 24, 1-28 se trouve enrichie d'une nuance assez importante. Non seulement elle est jugée nécessaire à la conclusion de l'alliance; non seulement elle est raisonnée et consciente; non seulement elle concerne une obligation morale stricte et non équivoque, mais elle est appelée à sceller un état de parfaite soumission et de totale dépendance vis-à-vis de Yahvé. Dans l'alliance, Israël s'engage librement à ne suivre dans l'avenir que la volonté de son Seigneur. Par leur consentement à l'alliance, les enfants d'Israël se sont constitués consciemment et librement serviteurs du Seigneur Yahvé. Désormais, leur vie est tout entière gouvernée par la loi, la Torah, cette série toujours plus nourrie des clauses de l'alliance, cette manifestation toujours plus envahissante de la volonté du Seigneur de l'alliance, Yahvé. Et dans cette perspective de soumission intégrale et de service total, l'on comprend mieux l'importance attachée à la libre détermination d'Israël dans les trois contextes d'alliance étudiés.

---

<sup>119</sup> L'adoption par Israël du « formulaire d'alliance » extra-biblique a certainement été consciente. Nous sommes d'accord avec W. BEYERLIN (*op. cit.*, pp. 165 ss.) et W. MORAN (*art. cit.*, pp. 12 ss.) lorsqu'ils attribuent à Moïse lui-même l'application de ce genre littéraire extra-biblique à l'alliance de Yahvé. Et il ne fait pas de doute que Moïse y ait vu un instrument très apte à exprimer la nature profonde des relations entre Yahvé et les enfants d'Israël instaurées par l'alliance — alliance dont il était le médiateur.



Une décision qui engage la vie d'un peuple à une telle totalité de dépendance et de service ne peut avoir de valeur que si elle procède d'une liberté consciente et illuminée, d'une liberté totale, à la mesure de l'engagement qu'elle suscite. Par un acte insigne de liberté religieuse, Israël mit pour jamais et complètement sa liberté dans les mains de Yahvé.

### 3 - Liberté de Yahvé et liberté d'Israël.

S'il y a un trait qui domine les contextes bibliques de l'alliance, en général, et les trois contextes d'Ex. 19, 3-8; 24, 3-8 et Jos. 24, 1-28, en particulier, c'est celui de l'absolue primauté de Yahvé. Dans tous les textes bibliques où la grande et séculaire tradition de l'alliance s'est cristallisée, Yahvé — et lui seul — a toujours l'initiative.<sup>120</sup>

C'est Yahvé qui propose l'alliance aux enfants d'Israël dans Ex. 19, 3-8: « Tu parleras ainsi à la maison de Jacob et tu diras ceci aux enfants d'Israël... » (v. 3). Le premier acte du médiateur de l'alliance est de référer au peuple le message de Yahvé. Et la décision du peuple, v. 8, décision dont nous avons relevé le caractère conscient et libre, n'est autre qu'une réponse à ce message, qu'un consentement à la proposition divine: « Tout ce que Yahvé a dit, nous le ferons ».

La même primauté de Yahvé est évidente dans Ex. 24, 3-8. C'est Moïse, de retour de chez Yahvé, qui ouvre la scène. Il est porteur des « ordonnances » de Yahvé et c'est à ces « ordonnances », expression de la volonté divine, que le peuple d'une seule voix donne son consentement (v. 3). Le Livre de l'alliance (v. 7) est le livre des lois de Yahvé (v. 4), et c'est en cette qualité que sa lecture obtient l'engagement final du peuple: « Tout ce qu'a dit Yahvé, nous le mettrons en pratique et nous y obéirons » (v. 7). Finalement, le rite conclusif de l'aspersion du sang donne à Moïse l'occasion de marquer expressément cette primauté divine: « Ceci est le sang de l'alliance que Yahvé a conclue avec vous au sujet de toutes ces clauses » (v. 8). Non seulement les clauses de l'alliance proviennent de Yahvé, mais la conclusion elle-même de l'alliance est l'œuvre du seul Yahvé. Israël consent à l'alliance, mais c'est Yahvé qui la conclut, c'est-à-dire qui la fait être.

L'initiative divine constitue pareillement le point de départ de la rénovation de l'alliance à Sichem, suivant Jos. 24, 1-28. Après qu'il eût convoqué les représentants des tribus devant Yahvé (v. 1) Josué leur adressa la parole en ces termes: « Ainsi parle Yahvé, le

---

<sup>120</sup> Voir, entre autres, P. VAN IMSCHOOT, *op. cit.* I, pp. 244-245 et L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1936, pp. 45 ss.

Dieu d'Israël... » (v. 2a).<sup>121</sup> Josué commence dès le début son activité médiatrice en messenger de Yahvé, en référant à l'assemblée des tribus les paroles de Yahvé. Dieu a un message dont il veut faire part aux tribus d'Israël — et c'est exclusivement pour leur délivrer ce message et les amener à consentir à ses exigences que Josué convoque l'assemblée de Sichem.

Il ne fait pas de doute que nos trois contextes présentent Yahvé comme celui qui a toute l'initiative dans les scènes racontées, celui qui propose et conclut l'alliance, celui aussi qui avance les clauses au sujet desquelles le pacte doit être ratifié. Israël, de sa part, *répond* à l'initiative de Yahvé, en donnant son consentement à la proposition de l'alliance ainsi qu'aux clauses qui l'accompagnent.

Mais il y a plus. La structure du « formulaire d'alliance » présente dans Ex. 19, 3-6 et dans Jos. 24, 1-28 nous apprend que l'initiative divine ne commence pas au moment même de la proposition, de la conclusion ou de la rénovation de l'alliance, mais remonte dans le passé bien au-delà des événements du Sinaï et de Sichem. A Sichem et au Sinaï les enfants d'Israël reconnaissent solennellement leur appartenance et leur sujétion à Yahvé — et ainsi donnent leur consentement à la clause fondamentale de l'alliance. Mais cette clause leur est présentée comme une conséquence logique et une obligation de gratitude et de justice qui découlent de toute une série préalable d'intervention divines dans leur histoire.<sup>122</sup> Dans Ex. 19, 3-6 et dans Jos. 24, 1-28, les enfants d'Israël doivent accepter sur eux la Seigneurie de Yahvé *parce que* Yahvé les a comblés dans le passé de ses bienfaits et les a gratifiés de tout ce qu'ils ont et de tout ce qu'ils sont actuellement. Et c'est Yahvé lui-même qui le leur fait savoir.<sup>123</sup> Dans cette perspective, l'on comprend que l'initiative d'alliance dont fait preuve Yahvé dans Ex. 19, 3-6 et Jos. 24, 1-28, loin d'avoir pris corps au moment même des événements relatés dans ces deux textes, était déjà bien en acte au cours de l'histoire antérieure des enfants d'Israël. Et non seulement il est nécessaire de faire remonter cette initiative d'alliance à l'intervention divine de l'Exode et à la protection accordée au désert (Ex. 19, 4), mais on se doit absolument d'affirmer, à la lumière de Jos. 24, 2-13, que déjà la vocation d'Abraham ((vv. 2-3) s'était effectuée en vue de l'alliance conclue

<sup>121</sup> Remarquer la similitude de ce *préambule* avec celui des traités hittites de vassalité; voir plus haut n. 112.

<sup>122</sup> Nous faisons allusion ici à la relation qui existe entre le prologue historique et les stipulations dans la structure du « formulaire d'alliance ». Cette relation a été déjà mise en lumière pour ce qui regarde Ex. 19, 3-6 et Jos. 24, 1-28.

<sup>123</sup> « Tu parleras ainsi à la maison de Jacob et du diras ceci aux enfants d'Israël... » — et suit le prologue historique (19, 3-4); « Ainsi parle Yahvé, le Dieu d'Israël... » — et suit le prologue historique (Jos. 24, 2 ss.).

plus tard sous Moïse au Sinaï et renouvelée sous Josué à Sichem. Dans la perspective du « formulaire d'alliance », la vocation d'Abraham, la délivrance de l'Exode, la donation de la Terre Promise, et toute la série intermédiaire des interventions divines sont en fonction de l'alliance du Sinaï et de Sichem — et l'engagement solennel qu'y prend Israël de servir Yahvé n'est autre qu'une réponse à l'initiative divine déjà an acte depuis des siècles.

Si dans l'alliance biblique c'est Yahvé qui a l'initiative, et si cette initiative d'alliance a pris corps dès la vocation elle-même d'Abraham, le prologue historique de Jos. 24, 2-13 nous apprend, en outre, que cette même initiative de Yahvé revêt un caractère très accentué d'élection et d'absolue gratuité à l'égard d'Israël. La vocation, en effet, d'Abraham marque pour Israël un absolu commencement, puisque c'est en sa qualité de « père » des enfants d'Israël qu'il a été « pris » par Yahvé (v. 3). Et il est certain que la mention de cette vocation abrahamitique au début du prologue historique, en tant que première intervention créatrice de Yahvé en faveur d'Israël, nous reporte à ce moment initial et solennel ou l'intention divine d'alliance commença à se réaliser dans l'histoire, en une initiative d'élection et de gratuité complète.

Cette perspective d'élection et de gratuité est aussi présente dans Ex. 19, 3-6: « Si vous écoutez ma voix et respectez mon alliance, je vous tiendrai pour ma propriété particulière parmi tous les peuples — car à moi est toute la terre » (v. 5). Si les enfants d'Israël consentent à l'alliance, Yahvé les traitera comme *siens parmi tous les peuples*. L'élection est marquée avec évidence. Et pour fonder la possibilité d'une telle élection, Yahvé a soin d'ajouter: « car à moi est toute la terre ». Toute la terre est le domaine de Yahvé — y compris les peuples qui l'habitent. Yahvé est donc capable d'en choisir un pour en faire son peuple particulier. A vrai dire, le choix est déjà fait, puisque ce peuple a déjà expérimenté la bienveillance divine à la Mer Rouge et au désert (v. 4); l'alliance ne fera que ratifier ce choix et le rendre institutionnel.

A la lumière de ces considérations, la liberté d'Israël dans le contexte de l'alliance reçoit un éclairage supplémentaire, qui lui donne ses vraies dimensions. Et Yahvé et Israël sont libres au moment de la conclusion de l'alliance; mais quelle différence entre l'une et l'autre liberté! Yahvé est libre d'une liberté d'initiative, d'élection, de gratuité bienveillante; il est libre comme peut l'être un seigneur agissant de sa propre initiative et en toute indépendance de choix et de détermination. Dans le contexte biblique de l'alliance, Yahvé est libre d'agir et de ne pas agir: liberté d'initiative; il est libre aussi de faire un choix entre deux biens également acceptables: liberté d'élection. Yahvé est intervenu dans l'histoire en vue d'une alliance en toute liberté et sans aucune obligation ni éthique ni *a fortiori* physique; il a aussi *élu* Israël comme peuple

de cette alliance avec une absolue gratuité, sans la moindre détermination ni de la part d'Israël ni d'aucune autre cause.<sup>124</sup> Toute autre se présente la liberté des enfants d'Israël dans Ex. 19, 3-8; 24, 3-8 et Jos. 24, 1-28; elle est essentiellement celle d'un inférieur agissant en réponse à une initiative souveraine. Israël consent à une alliance dont Yahvé a l'initiative totale. Et ce consentement d'Israël, libre et responsable, n'en est pas moins une réponse, et une réponse moralement obligatoire aux interventions gratuites de Yahvé dans son histoire. A la conclusion de l'alliance deux libertés concourent: une liberté divine, faite d'initiative souveraine et d'élection gratuite; une liberté humaine, faite de consentement soumis et de reconnaissance obligée.

## CONCLUSION

Par la force des choses, notre étude s'est maintenue dans une perspective décidément collective. Les enfants d'Israël s'engagent dans l'alliance en tant qu'unité ethnique et religieuse. Dans Ex. 19, 3-8, c'est le sénat, représentant collégial du peuple, qui exprime à Moïse le consentement populaire. Dans Ex. 24, 3-8, c'est le « peuple » qui, « d'une seule voix », acquiesce aux clauses de l'alliance. Et dans Jos. 24, 1-28, ce sont encore les représentants officiels des tribus qui s'engagent et engagent le peuple à craindre Yahvé et à le servir au sein d'une alliance (v. 1). Dans cet ordre collectif, toutefois, la personne individuelle est bien capable de trouver sa place et de jouer le rôle qui lui convient. Le peuple n'est-il pas composé d'individus, et les Israélites ne réfèrent-ils pas constamment leur vie religieuse particulière au critère infaillible de la religion officielle, dont l'alliance est la pièce maîtresse?<sup>125</sup> Mais à part cette raison très générale, un indice plus particulier montre que l'individu est loin d'être absent de la réalité religieuse que les unités littéraires d'Ex. 19, 3-8; 24, 3-8 et Jos. 24, 1-28 ont la mission d'exprimer. Et cet indice, c'est l'origine culturelle, liturgique, de chacune de ces trois unités. Aussi bien Ex. 19, 3-8<sup>126</sup> et Ex. 24, 3-8<sup>127</sup>

<sup>124</sup> Cette gratuité d'élection est un des traits dominants de la théologie deutéronomique de l'alliance: Dt. 4, 37; 7, 7-8; 9, 5; 10, 15; voir aussi Os. 3, 1; 11, 1; Jer. 31, 1-2.

<sup>125</sup> Sur la relation de l'individu au groupe et du groupe à l'individu dans le milieu israélite, on pourra consulter l'ouvrage de J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Etudes sur la notion de « personnalité corporative » dans la Bible* (Museum Lessianum, Section biblique N° 2), 1959. Un des mérites de l'auteur est d'avoir montré que la notion très biblique et très envahissante de « personnalité corporative » — « union dynamique et partant fluide, qui existe entre un groupe et un individu — présuppose toujours une estime particulière pour l'individu » (p. 220).

<sup>126</sup> J. MULLENBURG, *art. cit.*, pp. 352 ss.; W. BEYERLIN, *op. cit.*, pp. 78 ss.

<sup>127</sup> W. BEYERLIN, *op. cit.*, pp. 44 ss.

que Jos. 24, 1-28<sup>128</sup> portent la marque indéniable d'une réalité culturelle répétée à travers le temps. Dans le culte, la proposition, la conclusion et la rénovation de l'alliance devenaient actuelles, par la foi et le rite, à des générations successives d'Israélites pieux, appelées les unes après les autres à unir leur consentement à celui qui fut donné par leurs ancêtres au Sinaï et à Sichem. Par la répétition et l'actualisation culturelles, les Israélites qui prenaient part à l'action liturgique de l'alliance<sup>129</sup> se trouvaient mis, comme leurs ancêtres, en face d'une proposition divine toujours actuelle et à jamais valable, qui exigeait d'eux un consentement responsable et un engagement vital.<sup>130</sup> Et les trois textes qui ont fait l'objet de notre recherche tout au long de cette étude montrent bien jusqu'à quel point ce consentement et cet engagement des membres de l'assemblée liturgique étaient conscients, raisonnés et libres.<sup>131</sup>

De fait, cette liberté accordée aux enfants d'Israel dans les contextes historique et liturgique de l'alliance nous est apparue remarquablement vivante et accusée. Elle est tenue à tel point en estime que l'on se fait un devoir de ne procéder à la conclusion ou à la rénovation de l'alliance qu'après s'être assuré du consentement populaire. Ce consentement est réfléchi, raisonné, procédant d'une conscience informée et d'une persuasion acquise sans contrainte aucune et par les moyens humains de l'argumentation intellectuelle et de l'appel au sens moral du devoir. Et provoquer un tel consentement, où brille la liberté d'êtres conscients, est justement la mission principale du médiateur de l'alliance.

Si la liberté d'Israel dans la conclusion de l'alliance est assurée et évidente, elle n'en est pas moins sujette à des conditions inhérentes au contexte religieux où elle est appelée à s'exercer. Loin de comporter le moindre amoralisme ou la moindre indifférence éthique, cette liberté vise une obligation nette et acceptée. Israel consent aux clauses de l'alliance, dont le caractère obligatoire lui est inculqué par le raisonnement médiateur de Moïse et de Josué.

<sup>128</sup> Jos. 24, 1-28 est considéré par nombre d'auteurs de renom comme un des témoins textuels les plus dignes de foi de la tradition liturgique de l'alliance née autour du sanctuaire de Sichem. Voir à ce sujet les ouvrages cités dans la note suivante.

<sup>129</sup> Sur la liturgie de l'alliance, voir surtout A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934 (Kleine Schriften I, pp. 325 ss.); G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938 (Gesammelte Studien pp. 44 ss.); voir aussi M. NÖTH, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, pp. 66 ss. et 144 ss., ainsi que H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel* (1962), passim.

<sup>130</sup> Nous touchons ici au thème de l'aujourd'hui culturel, étudié de main de maître, en relation avec la littérature deutéronomique et la liturgie de l'alliance, par G. VON RAD, *op. cit.*, pp. 33 ss. Voir aussi M. J. O'CONNELL, *The Concept of Commandment in the Old Testament*, dans *Theological Studies* 21 (1960) pp. 389 ss.

<sup>131</sup> Un exemple de cet engagement d'alliance auquel prenait part les membres de l'assemblée culturelle en Israel se trouve dans Dt. 27.

Acceptant l'alliance, les enfants d'Israel s'engagent librement au service total et exclusif de Yahvé; par un acte insigne de liberté religieuse, ils se constituent serviteurs de Yahvé et remettent dans ses mains leur destinée. De plus, confrontée avec la liberté dont fait preuve Yahvé lui-même dans le contexte biblique de l'alliance, la liberté exercée par Israel reçoit un éclairage relatif qui la manifeste dans ses vraies dimensions. Alors que la liberté de Yahvé est faite d'initiative souveraine et de gratuité créatrice, celle d'Israel se vérifie dans un consentement à une proposition, dans un engagement de soumission à une autorité souveraine, dans une réponse reconnaissante à une bienveillance gratuite. Dans l'alliance, Israel réagit librement à une situation dont Yahvé a l'initiative.

En plus d'Ex. 19, 3-8; 24, 3-8 et de Jos. 24, 1-28, la liberté d'Israel dans le contexte de l'alliance peut être étudiée dans maints ensembles littéraires bibliques et, en particulier, dans le Deutéronome. Une telle étude serait certainement de nature à apporter une richesse d'informations et de nuances, auxquelles les limites de notre travail ne pouvaient évidemment prétendre. Quoiqu'il en soit, celui-ci nous a donné l'occasion de saisir la liberté des enfants d'Israel dans un des moments les plus religieux et les plus solennels de l'histoire humaine. Et nous croyons que les résultats obtenus, incomplets et fragmentaires, sont néanmoins aptes à enrichir de traits particuliers le problème très large de la liberté religieuse. Dans l'alliance, en effet, il est légitime de voir un exemple, un modèle, un type presque normatif du dialogue à jamais repris de l'homme avec son Dieu, dialogue où deux volontés se rencontrent et où l'homme est appelé à poser l'acte essentiel de sa liberté: le « oui » responsable à Dieu qui l'attend.

FR. JEAN HELEWA DE LA CROIX, O. C. D.