Faculté de théologie (TECO)

L'élection d'Israël et son lien intrinsèque à l'alliance dans la Torah

Une étude synchronique

Thèse réalisée par
Marie-Anne Misenga Dituanya

Promoteur
André Wénin

Lecteurs
Hans Ausloos
Didier Luciani
Dany Nocquet

Année académique 2016-2017
Doctorat en théologie

Grand Place, 45 bte L3.01.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique www.uclouvain.be/teco

RECONNAISSANCE

Cette thèse est loin d'être un travail solitaire. En premier lieu, je tiens à remercier YHWH Élohîm, lui le Commencement et la Fin de toute œuvre bonne.

Ma reconnaissance toute particulière va ensuite à l'endroit de mon promoteur, le professeur André WÉNIN, pour la confiance qu'il m'a accordée en acceptant de diriger ce travail avec beaucoup de patience, d'intérêt et de rigueur. Il a su m'apporter un soutien constant et des conseils précieux, amicaux et avisés à la hauteur de ses compétences. Je voudrais également lui dire à quel point j'ai apprécié sa simplicité, sa grande disponibilité et son respect des délais serrés des lectures des documents que je lui ai adressés. Je sais infiniment gré aux professeurs Hans AUSLOOS et Didier LUCIANI, membres de mon comité d'accompagnement. Vos connaissances, critiques et conseils m'ont guidée tout au long de mon parcours doctoral et de l'élaboration de ma thèse. À vous trois, je dois en outre les moments forts sans lesquels ma recherche serait certainement moins riche. C'est notamment les publications d'articles, les ateliers en Narratologie et Bible, les voyages d'étude en Israël, ainsi que les colloques et congrès internationaux.

Merci aux professeurs Arnaud JOIN-LAMBERT (UCL) et Dany NOCQUET de l'Institut Protestant de Théologie (Montpellier) pour l'honneur qu'ils me font en participant en qualité de président et membre invité à ce jury.

Cette recherche m'aurait été impossible sans la Fondation Sedes Sapientiae de l'Université Catholique de Louvain qui m'a permis, grâce à une bourse de recherches et aux outils mis à ma disposition, de me consacrer sereinement à l'élaboration de ma thèse. *Alma Mater*, merci infiniment ! L'Ecole doctoral, l'institut de Recherche Religions, Spiritualités, Cultures, Sociétés (RSCS), le Réseau de Recherche en analyse Narrative des textes bibliques (RRENAB) et la Bibliothèque ont été pour moi un cadre de travail stimulant et créatif.

J'exprime ici ma gratitude à tous les membres de la faculté de théologie de l'UCL, étudiants, doctorants, personnel administratif, scientifique, technique et ouvrier, ainsi qu'au

père Jean RADERMAKERS (s.j.) et Mr. Henri BRIET qui ont relu mon manuscrit final afin de traquer les coquilles.

Ces remerciements seraient incomplets si je n'en adressais pas à Son Excellence Mgr Marcel MADILA BASANGUKA, Archevêque de Kananga (RD Congo) pour sa sollicitude pastorale, sa confiance, ses conseils pertinents et son soutien. J'exprime également ma gratitude à ma Congrégation des Sœurs de la Charité de Jésus et de Marie (Charité de Gand) à travers mes sœurs Valsala GEORGE CHENNAKADAN (Supérieure Générale), Rosette KABENABASUA WA NTUMBA (Supérieure de la Province Saint Bernard - RD Congo) et Françoise PETIT (Supérieure de la Province belge du sud) pour votre présence à mes côtés.

Je dédie enfin ma thèse à ma famille, spécialement à mes chers parents Agnès MBUYI BADIBANGA et Nicodème TSHINKENKE TSHIBOLA, ainsi qu'à toutes les personnes qui, de près ou de loin, m'ont entourée de leur amitié, de leur sympathie, de leur générosité et de leurs prières. Votre soutien sans faille m'a été bien utile durant l'élaboration de ma thèse.

Puisse chacune et chacun trouver ici l'expression de ma reconnaissance et de mon amitié !

RÉSUMÉ DE LA THÈSE

Le principal objectif de la thèse consiste à montrer comment élection et alliance sont liées afin de faire d'Israël le peuple appartenant à Dieu pour un service de type sacerdotal. Cette étude est une lecture délibérément synchronique du texte canonique hébreu dans sa forme massorétique. Avec les outils exégétiques que proposent la narratologie et la rhétorique sémitique, on y explore cette question essentielle : quels rapports les textes qui fondent le statut d'Israël établissent-ils entre ces alliés de Dieu et les autres peuples de la terre ? Les passages ciblés dans la Torah fondent l'élection d'un seul et indiquent que cette relation entre Dieu et son peuple a pour fonction de réguler les rapports entre ce dernier et les nations.

La *1ère partie* aborde la thématique dans la Genèse, plus précisément dans l'histoire d'Abraham. Le choix de celui-ci et le but pour lequel Dieu le met à part esquissent déjà un lien indissociable, bien que discret, entre élection et alliance. Y est ébauché aussi le projet d'un rapport entre Dieu et les clans de la terre. Ce plan y dysfonctionne à cause de l'élu lui-même au contact des clans égyptiens (Gn 12). Ensuite, pour que la dynamique d'alliance – bénédiction *pour* Abram, *en* Abram et *à travers* lui, pour *ceux* qui le béniront – qui est au cœur de l'élection puisse se mettre en place (v. 2-3), Dieu formalise la mise à part d'Abram par le pacte (Gn 15) scellé ultérieurement par le signe de la circoncision qui distingue le clan de son allié (Gn 17). Au sein de ce clan, Dieu choisit d'ores et déjà ceux qui seront plus tard son peuple.

Au centre de cette étude, il y a le récit de la rencontre au Sinaï (Ex 19,1–24,11 : *2ème partie*). Là, Dieu offre à la descendance d'Abraham de devenir sa « part personnelle » (*segoullah*) en se liant à lui par une alliance qui le consacre comme un peuple de prêtres chargé de médiatiser la relation entre Dieu et les autres nations (Ex 19,5-6). Cet accord relève de la promesse faite au patriarche d'être bénédiction pour « tous les clans de la terre » (Gn 12,3), alors que l'élection vise l'établissement du lien perpétuel entre Dieu et la descendance d'Abraham (Gn 17,1-8). Le statut d'Israël s'appuie ainsi sur le pacte de Dieu avec l'ancêtre, tout en prenant un sens spécifique pour la descendance de ce dernier. Une fois l'invitation acceptée, Israël – à la fois une nation comme les autres, et distincte d'elles

puisqu'elle est sainte – reçoit la loi des « dix paroles » qui vient sceller sa différence pour un service particulier au sein de l'humanité (Ex 19,10–20,21). Dans cette ligne, le code de l'alliance (Ex 20,22–23,19) développe ce qu'implique le statut de peuple élu dans ses relations avec Dieu, dans sa fonction de médiateur de la bénédiction et dans sa vie sociale, c'est-à-dire le vivre ensemble des Israélites entre eux, avec les personnes vulnérables et les étrangers parmi lesquels les émigrés. Mais, la fin du code introduit une tension dans la relation entre Israël et les nations.

La *3ème partie* examine les prolongements de la thématique dans le Deutéronome. Un autre aspect central de la recherche y est développé : la question de l'identité du peuple d'Israël face à l'altérité des nations. De la même manière qu'en Ex 19,5-6, le statut du peuple élu y est affirmé en rapport avec tous les peuples de la terre (Dt 4,19-20 ; 7,6.7.14 ; 4,6-8 ; etc.). Sa singularité s'inscrit donc dans l'affirmation de l'universalité de son Dieu. Autrement dit, le choix divin (*baḥar*) est réaffirmé dans le contexte des autres nations dont Israël continue à faire partie. Pourtant, la dimension universelle de l'alliance abrahamique (Gn 12,3) et l'idée du rôle sacerdotal d'Israël au milieu des nations (Ex 19,4-6) semblent ignorées en Dt 7. Une tension importante porte sur le statut de ce peuple vis-à-vis des autochtones qui occupent le pays promis et qu'Israël doit « vouer à l'interdit » (*ḥérem*, Dt 7,1-5.16-26 ; Ex 23,23b-33), ce qui, dans ce contexte, n'implique pas forcément l'extermination d'êtres humains, comme on l'a souvent compris.

Alliance et élection sont inséparables dans la Bible mais le lien entre ces notions fondamentales n'a guère suscité de travaux qui lui soient consacrés. Cette interprétation des deux concepts théologiques à partir de l'exégèse synchronique des textes de la Torah a pour but de proposer des éléments permettant d'éclairer les enjeux identitaires. La tension dans le rapport entre Israël (et déjà Abram) et les nations, qui résulte de la problématique qui est au cœur de Gn 12,1-13,1, Ex 19,1–24,11 et Dt 7 contribue à la prise de conscience de la portée toujours actuelle de l'élection et de la responsabilité des uns et des autres par rapport à cette réalité.

LISTE DE SIGLES ET ABRÉVIATIONS

AB	The Anchor Bible
ABD	*The Anchor Bible Dictionary*
ABR	*Australian Biblical Review*
ABS	Archaeology and Biblical Studies
ACFEB	Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible
AIL	Ancient Israel and Its Literature
AJTh	*Asia Journal of Theology*
AnBib	Analecta Biblica
AOAT	Alter Oriental und Altes Testament
AOTC	Abingdon Old Testament Commentaries
AThANT	*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*
ATM	Altes Testament und Moderne
BBET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BDB	*The New Brown - Driver - Briggs - Gesenius Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*
BEB	*Baker Encyclopedia of the Bible*
BET	Biblical Exegesis and Theology
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BHQ	*Biblia Hebraica Quinta*
BHS	*Biblia Hebraica Stuttgartensia*
Bib	*Biblica*
BiTrans	*The Bible Translator*
BJ	*Bible de Jérusalem*
BJS	Brown Judaic Studies
BJT	Southern Baptist Journal of Theology
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
BL	Bible and Literature
BN	*Biblische Notizen*
BRev	*Bible Review*
BS	*Bibliotheca Sacra*
BTCL	Biblical and Theological Classics Library
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZAW	Beiheften zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNF	*Biblische Zeitschrift. Neue Folge*
c.	Colonne
CahEScPhR	*Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses*
CahISPC	*Cahiers de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique*
CahRB	Cahiers de la Revue Biblique
CahRThPh	Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*

CBSC	The Cambridge Bible for Schools and Colleges
CDCH	*The Concise Dictionary of Classical Hebrew*
CETEP	Centre d'études théologiques et pastorales
CÉv	Cahiers Évangile
CÉvSup	Cahiers Évangile. Supplément
DBS	*Dictionnaire de la Bible. Supplément*
DCH	*The Dictionary of Classical Hebrew*
DEB	*Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*
DOTP	*Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*
EBib	Études bibliques
ECC	Eerdmans Critical Commentary
éd.	Éditeur(s)
…è éd.	Édition
EPSC	Evangelical Press Study Commentary
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
ETR	*Études Théologiques et Religieuses*
EV	*Esprit et Vie*
EvT	*Evangelische Theologie*
ExpT	*The Expository Times*
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FELANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GKC	W. GESENIUS, *Gesenius' Hebrew Grammar. As edited and enlarged by the late E. Kautzsch (éd.) in Accordance with the twenty-eight German éd. (1909) by A.E. Cowley*
GPT	Growing Points in Theology
HALOT	*The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*
HBS	Herders Biblische Studien
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
H.S.	Hors Série
HSS	Harvard Semitic Studies
HTKAT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IBCTP	Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching
IBHS	*An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*Interpreter's Dictionary of the Bible*
ISBE	*The International Standard Bible Encyclopedia*
ISBL	Indiana Studies in Biblical Literature
ITC	International Theological Commentary
JANES	*The Journal of the Ancient Near Eastern Society*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBQ	*The Jewish Biblical Quarterly*

JBL	*Journal of Biblical Literature*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JPS	Jewish Publication Society
JPSTC	Jewish Publication Society Torah Commentary
JQR	*Jewish Quarterly review*
JR	*Journal of Religion*
JSJSup	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplements Series
JTC	*Calvin Theological Journal*
LBI	Library of Biblical Interpretation
LCBI	Literary Currents in Biblical Interpretation
LD	Lectio Divina
LHBOTS	Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies
LiRou	Le livre et le rouleau
MUSJ	*Mélanges de l'Université Saint-Joseph (de Beyrouth)*
NAC	New American Commentary
NCBC	The New Cambridge Bible Commentary
NCBC	New Century Bible Commentary
NIBCOT	New International Biblical Commentary. Old Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDB	*New International Biblical Dictionary*
NIDOTTE	*New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*
N.S.	Nouvelle Série
NSBT	New Studies in Biblical Theology
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
ODJR	*The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*
OTE	*Old Testament Essays*
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTR	Old Testament Readings
OTS	*Old Testament Studies*
OTWSA	Ou-Testamentiese Werkgemeeskap van Suid-Africa
PBM	Paternoster Biblical Monographs
RB	*Revue biblique*
réimp.	Réimpression
RETM.S	*Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*
RHPA	*Review and Herald Publishing Association*
RHR	*Revue de l'histoire des religions*
RhSem	Rhétorique sémitique

RThPh	*Revue de Théologie et de Philosophie*
RTL	*Revue Théologique de Louvain*
RTR	*Reformed Theological Review*
SB	Subsidia Biblica
SBL	Society of Biblical Literature
SBL.AIL	Society of Biblical Literature. Ancient Israel and its Literature
SBT	Studies in Biblical Theology
ScEs	*Science et Esprit*
SHBC	Smyth and Helwys Biblical Commentary
SHP	Scripture and Hermeneutics Projet
SIDIC	Service International de Documentation Judéo-Chrétienne
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament*
s.l.	sans lieu
S.LTHS	Siphrut. Literature and Theology of the Hebrew Scriptures
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
spéc.	Spécialement
StBL	Studies in Biblical Literature
StRh	*Studia Rhetorica*
TB	*Tyndale Bulletin*
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament*
TLOT	*Theological Lexicon of the Old Testament*
TM	Texte Massorétique
TOB	Traduction Œcuménique de la Bible
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TP	*Theologie und Philosophie*
vol. / vols	Volume ou volumes
vs	*opposé à* (du latin « *versus* »)
VT	*Vetus Testamentum*
VTS	Vetus Testamentum. Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
ZAR	*Zeitschrift für Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte*
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La problématique majeure de cette thèse consiste à montrer la manière dont l'élection, dans la Torah, est étroitement liée à l'alliance qui fait d'Israël le peuple appartenant à YHWH pour un service sacerdotal parmi les nations.

Pour mener à bien ce travail, le texte de référence sera le texte canonique hébreu dans sa forme massorétique. Notre étude se centrera sur Ex 19,1–24,11 où l'élection du peuple est scellée par l'alliance. Mais le champ devra s'élargir. Tout commence en effet avec Abraham (Gn 11,26-32 ; 12,1–13,1 ; 15,1-21 ; 17,1-27), et un élément de tension apparaît en Ex 23 qui sera repris et développé en Dt 7 ainsi que dans d'autres passages du même livre, 4,10-23.31-40 ; 5,6-21 ; 10,14-16 ; 14,1-2.21, 26,16-19 ; 28,69 et 29,8-14. Justifions brièvement le choix de ces textes.

L'alliance avec Israël relève du déploiement de la promesse faite à Abram, celui-ci devant être bénédiction pour tous les clans de la terre (Gn 12,2-3), tandis que l'élection est liée à l'établissement de l'alliance entre Dieu et la descendance d'Abraham (17,1-8)[1]. Ébauchée dans le récit de la Genèse, cette thématique complexe fait l'objet de développements significatifs dans les livres de l'Exode et du Deutéronome. Ces trois livres nous intéressent pour l'étude de ce thème, car ils fondent l'élection d'un seul et montrent que cette relation entre YHWH et son peuple a une fonction de réguler les rapports entre ce dernier et les nations. Cependant une tension importante persiste entre deux éléments à première vue contradictoires. D'une part, dans l'alliance sinaïtique, Dieu se révèle à Israël pour un service sacerdotal parmi les nations, et d'autre part, selon Dt 7, certaines de ces nations – celles qui occupent le pays où Israël entrera[2] – doivent être durement traitées par ce même peuple. La théophanie d'alliance en Ex 19,1–24,11 retiendra notre attention, puisqu'elle est le lieu par excellence de la naissance d'Israël comme peuple sacerdotal de YHWH, officialisant son élection en inscrivant celle-ci dans le cadre formel de l'alliance. Dt 7 (etc.) qui reprend la question de l'articulation entre les deux notions, est tout aussi important dans la mesure où il lie l'élection à l'« élimination » de sept nations. Voilà qui

[1] On le sait, ce changement du nom de l'ancêtre du peuple intervient en Gn 17.

[2] Cf. D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel. Theologies of Territory in the Hebrew Bible* (S.LTHS, 4), Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, p. 2-3.

interroge essentiellement les rapports que ces textes fondateurs de l'élection d'Israël et de sa formalisation par l'alliance établissent entre les alliés de Dieu et les autres peuples de la terre.

➢ Problématique

Notre but premier est donc d'étudier la question de l'élection d'Israël et son lien intrinsèque à l'alliance grâce à l'analyse synchronique d'Ex 19,1–24,11 et de Dt 7. Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous examinerons comment la thématique est amorcée dans le livre de la Genèse, particulièrement dans l'histoire d'Abraham. En Gn 12, l'élection de ce dernier prépare l'alliance ou du moins met en place une dynamique d'alliance. Nous verrons d'où vient Abram dont la femme est stérile (Gn 11,26-32), ce qu'il en est de son élection assortie du projet de bénédiction pour lui et pour l'humanité (12,1-4), et l'impact de cette mise à part dans la relation aux premiers étrangers qu'il rencontre (12,5–13,1). En Gn 15 et 17, nous chercherons à savoir comment l'alliance va consacrer la différence (l'élection) d'Abraham en formalisant son lien à YHWH, de sorte que le « jeu de la bénédiction » (12,2-3) qui est au cœur de l'élection puisse prendre place avec tous les clans de la terre. Autrement dit, en Gn 15, on tentera d'expliquer en quoi l'engagement de Dieu est lié à la mise à part, c'est-à-dire comment se greffe sur ce processus l'alliance que Dieu conclut en faveur d'Abram. Quant à Gn 17, il établit le signe de l'alliance qui concerne aussi l'élection, une élection affectée en retour par la relation que YHWH scelle avec Abraham (et sa future progéniture).

En Ex 19,1–24,11, YHWH offre son alliance à Israël en réclamant de lui, s'il accepte, fidélité et obéissance librement assumées, dans une relation d'écoute et de respect réciproques (v. 19,3b-6)[3]. Dieu lui propose d'acquérir un statut particulier en faisant de lui sa « part personnelle » (סְגֻלָּה) pour un service sacerdotal auprès de lui et en faveur des nations qui, toutes, appartiennent à Dieu (v. 5-6). Mais cette identité est conditionnée par l'écoute et l'observance de l'alliance (v. 5a) dont le contenu est la loi des « dix paroles »[4]. L'étude du décalogue (20,2-17) et, plus rapidement, du code de l'alliance (20,22–23,19) portera sur la façon dont ces paroles divines structurent les rapports d'Israël à Dieu et aux

[3] E.W. NICHOLSON, *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament* (Clarendon Paperbacks), Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 172-173 ; B. RENAUD, *L'Alliance au cœur de la Torah* (CÉv, 143), Paris, Cerf - Évangile et Vie, 2008, p. 35.
[4] Voir Ex 34,28 ; Dt 4,13 ; 10,4.

nations. Avec Ex 20,2-17, on verra comment le statut du peuple choisi pour un service particulier parmi les autres est mis en jeu par sa relation à son Dieu (v. 3-7), son entrée dans la dynamique du sabbat (v. 8-11) et son lien au prochain (v. 12-17).

Relevant davantage de la jurisprudence, les lois d'Ex 20,22–23,19 portent sur la façon de vivre les dix paroles dans la vie sociale concrète ou le vivre ensemble des Israélites entre eux et avec les étrangers (cf. 20,10)[5]. Dans la ligne de 20,2-7, le code de l'alliance développe le lien d'Israël à Dieu et définit les exigences requises pour vivre sa différence parmi les nations. Ses lois sont aussi parfois communes aux nations et parfois propres au peuple élu. Hormis les lois civiles qui constituent l'essentiel d'Ex 21, certaines lois cultuelles et humanitaires formulées dans les chapitres 22 et 23 retiendront notre attention (20,22-26 ; 22,20-26.30 ; 23,9-12). Enfin, Ex 24,1-11 raconte la conclusion de l'alliance de Dieu avec son peuple par la médiation de Moïse. Rituels de la parole et du sang s'y entremêlent de manière significative et essentielle. La cérémonie (v. 3-8) se déroule juste après la communication des termes de l'alliance développés et expliqués en 20,1–23,33 et elle est suivie d'un repas sur la montagne (v. 1-2.9-11).

L'examen du récit du Sinaï permet d'aborder, avec des idées claires, les prolongements de la thématique de l'élection dans le Deutéronome. Si l'on se réfère à Gn 15,16, Moïse présente l'alliance et l'élection à « la quatrième génération » qui va bientôt devoir vivre sa différence dans la terre qui lui est destinée depuis Gn 12,7[6]. Le Deutéronome précise pour la première fois et approfondit en même temps l'élection d'Israël par Dieu en recourant au verbe « choisir » (בחר, 7,6-8)[7]. L'analyse de Dt 4,10-23.31-40 ; 5,6-21 ; 7,1-26, 10,14-16 ; 14,1-2.21, 26,16-19 ; 28,69 et 29,8-14 permettra de percevoir en quoi le choix du peuple s'accorde avec son engagement dans l'alliance qui l'a formalisée en Ex 19,1–24,11. Cette mise à part est, à première lecture de Dt 7 (et Dt 14), en tension avec Gn 12,2-3 et Ex 19,5-6 sur le point du rapport aux nations (tension déjà amorcée en Ex 23,23-33). Pour ce faire, Dt 7 est particulièrement intéressant parce qu'il énonce, à l'adresse de la nouvelle

[5] G. AUZOU, *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode* (Connaissance de la Bible, 3), Paris, Éd. de l'Orante, 1961, p. 323.
[6] À ce propos W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy* (AOTC), Nashville, Abingdon Press, 2001, p. 93-103.
[7] R. RENDTORFF, *Die Erwählung Israels als Thema der deuteronomischen Theologie*, dans J. JEREMIAS et L. PERLITT (éd.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Bonn, Neukirchener Verlag, p. 75-86 (spéc. p. 76) ; F. GARCÍA-LÓPEZ, *Le Deutéronome* (CÉv, 63), Paris, Cerf, 1988, p. 23 ; S.T. SOHN, *The Divine Election of Israel*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1991, p. 45.

génération, les « raisons » de l'élection par l'alliance : non une quelconque supériorité d'Israël, mais l'amour de son Dieu et sa fidélité à son engagement (v. 6-12).

Israël est effectivement le peuple consacré pour Dieu par l'élection et l'alliance (Dt 7,6). Sa mise à part est affirmée dans le contexte des autres nations (v. 1). La singularité du peuple choisi par Dieu « d'entre tous les peuples » (מִכָּל־הָעַמִּים) pour être sa סְגֻלָּה s'inscrit donc dans l'affirmation de l'universalité de son Dieu[8]. Mais l'articulation entre élection et alliance se présente comme une réponse à l'identité menacée. Elle s'ouvre avec l'ordre de Dieu enjoignant Israël de vouer à l'interdit (חרם) les anciens maîtres de la terre, eux et leurs objets de culte pouvant détourner le peuple de son Dieu (v. 1-5.16-26)[9] dont la sainteté provoque ou écarte les fléaux (v. 13-15). L'élection apparaît ici (et en 14,1-21) comme fondement de la séparation entre le peuple consacré pour le service sacerdotal et les autres. Cette différence implique une position défensive traduite dans ce langage abrupt (v. 18-24) alors qu'ailleurs, la législation du Deutéronome s'inspire d'un réel sentiment d'humanité.

➢ Méthodes

Analysant d'un point de vue synchronique des récits ciblés de la Genèse et de l'Exode ainsi que le discours de Deutéronome, nous nous servirons des approches narrative et rhétorique. Ces méthodes synchroniques considèrent le texte biblique comme « un 'monument' qui a valeur en soi »[10]. Dans la perspective de ce travail, l'interaction entre ces deux méthodes s'explique. La *rhétorique biblique*[11] obéit aux principes de la rhétorique hébraïque (répétition, symétrie, chiasme, etc.) dont les caractéristiques fondamentales sont la binarité et la parataxe[12]. Cette méthode sera utile pour l'étude de l'organisation interne des discours (Gn 12,1-4 ; Ex 19,3b-6.10-13.21-25 ; Décalogue, Code de l'alliance, Dt 4,31-40 ; Dt 7), afin de mettre en lumière leur cohérence. Surtout en Dt 7, sa mise en œuvre se déroule en trois étapes comme indiquées par Meynet. La « composition » ou la

[8] Cf. A. CLAMER, *Le Deutéronome*, dans *La Sainte Bible*, vol. 2, *Lévitique–Nombres–Deutéronome*, Paris, Letouzey et Ané, 1946, p. 483-742.

[9] Cf. E.F. GAEBELEIN et P.R. POLCYN (éd.), *The Expositor's Bible Commentary with the New International Verse of The Holy Bible*, vol. 3, *Deuteronomy – 2 Samuel*, Grand Rapids, Zondervan, 1992. Note à Dt 7,1-5 ; D. NOVAK, *The Election of Israel. The Idea of the Chosen People*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2007, p. 75-81.

[10] J.-L. SKA, *Le livre de Ruth ou l'art narratif biblique dans l'Ancien Testament*, dans D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits* (Le Monde de la Bible, 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 41-72 (surtout p. 42).

[11] Selon R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique* (RhSem, 11), Paris, Gabalda, 2013 (2è éd. revue et corrigée), p. 10, la rhétorique biblique (appellation de l'auteur qui dit aussi « sémitique ») consiste à décrire la composition du texte biblique.

[12] R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 15-26.

« réécriture » des discours permettra de visualiser l'organisation de ceux-ci aux niveaux inférieur ou non autonome (terme, membre, segment, morceau, sous-partie, partie) et supérieur ou autonome (passage). L'étude du « contexte » portera sur l'intratexte ou contexte syntagmatique, c'est-à-dire le lien entre les unités textuelles « de même niveau qui forment ensemble une unité au niveau supérieur ». La structure d'un texte ne contribue pas seulement à sa beauté littéraire. Elle est porteuse de sens. Dans le but de synthétiser l'essentiel du sujet et de permettre une meilleure compréhension du message véhiculé par le texte, nous situerons parfois l'étude de structure à la fin de l'analyse du passage concerné. C'est pour cela que la troisième phase vient soit avant la structure soit après la synthèse du texte. Il s'agit de l'« interprétation » qui est un travail exégétique de tout ce qui précède[13].

L*'analyse narrative* est aussi « une méthode de type pragmatique dans la mesure où elle s'intéresse aux effets concrets que le narrateur s'efforce de produire chez le lecteur, et en particulier à la manière de les programmer, de les provoquer »[14]. Autrement dit, elle « s'interroge sur le comment de la narration » avec pour objectif d'étudier la « 'stratégie narrative', c'est-à-dire les modalités concrètes que le narrateur met en place dans le récit pour communiquer avec le destinataire et lui présenter son monde de valeur et ses convictions »[15]. Le sens qui se dégage de l'histoire racontée et les effets produits sur l'auditeur ou le lecteur – émotion, empathie avec un personnage, réactions vis-à-vis de telle scène ou situation, etc. – dépendent de cette stratégie de communication. Ainsi la narratologie biblique nous sera utile en ce qui concerne l'aspect dynamique des récits ciblés mais aussi de la portée desdits discours dans leur contexte narratif. Toutefois, notre approche thématique ne rend pas nécessaire une analyse narrative systématique de ces récits (Genèse et Exode). Nous nous inspirerons de cette approche dans le but de lire attentivement le texte en fonction du thème pour comprendre le mieux possible ce qu'il en dit.

---

[13] R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 26-28.

[14] A. WÉNIN, *Le récit et le lecteur*, dans *Gregorianum* 94 (2013), p. 503-523 (ici p. 520) ; ID., *De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques*, dans *RTL* 39 (2008), p. 369-393 (spéc. p. 372).

[15] J.-L. SKA *et alii*, *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament* (CÉv, 107), Paris, Cerf, 1999, p. 7 ; R. ALTER, *L'art du récit biblique* (LiRou, 4), Bruxelles, Lessius, 1999, p. 211-212.

- **Plan, originalité et intérêt de la dissertation**

La dissertation s'articulera en trois parties correspondant aux trois livres, à savoir Genèse, Exode et Deutéronome. Avant cela, nous nous intéresserons à quelques travaux réalisés au cours de ces dernières décennies sur la thématique qui est la nôtre. Nous évaluerons leurs apports et leurs limites par rapport à notre problématique tout en proposant des ouvertures pouvant relancer le débat.

La première partie sera consacrée aux *Préliminaires ou le contexte initial de l'élection par l'alliance (Gn 11,26-32 ; 12,1–13,1 ; 15 et 17).* Elle montrera comment la thématique est développée dans les textes de la Genèse où sont racontés le choix d'Abram par YHWH et l'alliance dont il est bénéficiaire. Les *deuxième et troisième parties* aborderont plus directement le point central de notre recherche (Ex 19,1–24,11 et Dt 7 ; etc.). Elles permettront de voir comment l'alliance consacre l'élection d'un seul peuple, issu d'Abraham, parmi tous les autres. *La deuxième partie* concernera l'*Élection d'Israël dans le livre de l'Exode (Ex 19,1–24,11).* On y expliquera comment l'existence du peuple élu est scellée par l'alliance pour le service sacerdotal parmi les nations et en quoi les lois de l'alliance inscrivent la différence du peuple. On verra aussi en quoi l'alliance avec Israël déploie la promesse faite à Abraham d'être bénédiction pour tous les clans de la terre (cf. Gn 12,2-3) et en quoi elle confirme le pacte que Dieu a conclu avec celui-ci en Gn 15 et en Gn 17. Dans *la troisième partie*, *Le devenir de l'élection d'Israël dans le Deutéronome,* notre étude portera sur deux moments. Nous examinerons les reprises du discours concernant la relation particulière entre les alliés et ses répercussions sur les rapports aux nations. À la suite d'Ex 19,1–24,11 où Dieu s'est révélé à Israël pour rendre présente sa bénédiction, nous expliquerons comment Dt 4,10-23.31-40 ; 5,6-21 ; 7,1-26 ; 14,1-2.21, 26,16-19 ; 28,69 et 29,8-14 présentent clairement le déploiement de l'élection et de l'alliance. L'analyse des résonances de la thématique établira les convergences, divergences ou complémentarité par rapport à la Genèse et à l'Exode. Elle considérera surtout la tension que soulève Dt 7 au sujet du חרם des nations qui occupent le pays promis.

L'originalité de cette thèse vient de la thématique abordée : rien n'a été dit jusqu'ici sur le lien étroit qui unit l'élection et l'alliance divines dans la Torah. Quant à l'intérêt qui sous-tend l'étude, il est très actuel, même s'il n'en sera pas question dans cette dissertation. En effet, de ces deux concepts théologiques à partir de l'exégèse synchronique des textes

de la Torah fournit des éléments permettant d'éclairer les enjeux identitaires. La tension l'interprétation dans le rapport entre Israël (et déjà Abram) et les nations, qui résulte de la problématique qui est au cœur de Gn 12,1-13,1, Ex 19,1–24,11 et Dt 7 contribue à la prise de conscience de la portée toujours actuelle de l'élection et de la responsabilité des uns et des autres par rapport à cette réalité[16].

[16] Cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Paris, Cerf, 2001, p. 81.

Point de la question sur les débats actuels concernant l'alliance et l'élection dans la Torah

Avant d'entrer dans notre étude proprement dite, il est utile de commencer par quelques prolégomènes visant à montrer la manière dont YHWH s'est engagé avec des humains qu'il a mis à part. Alliance et élection semblent en effet liées dans la Bible. Mais la relation entre ces deux notions fondamentales ne paraît pas avoir suscité de travaux qui lui soient consacrés. Aussi voudrions-nous, dans les lignes qui suivent, nous intéresser à quelques-unes des interrogations soulevées par les chercheurs sur l'« alliance » (בְּרִית) au cours de ces dernières décennies. La question est de savoir quelle importance programmatique ont les récits à propos de l'alliance dans la progression du thème au sein de la Torah. Peut-on parler d'« alliance » dans les récits de la création (Gn 1,1–2,3) et de Noé (Gn 9,1-17) ? Quelle serait sa nature ? Quelle pourrait être l'interrelation avec l'alliance conclue avec Abraham (Gn 15 et 17) puis avec Israël (Ex 19,1–24,11) ? Existe-t-il un fil narratif qui unifie l'ensemble de ces récits ?

Nous tenterons de répondre à cette question en trois points. Le premier sera consacré aux définitions critiques du mot בְּרִית. Nous envisagerons en second moment l'alliance dite de la création (ou adamique) et l'alliance avec Noé. Après une rapide présentation de certains aspects de l'alliance avec Abraham, le dernier point s'intéressera au genre de relation existant entre YHWH et lui avant la ratification de l'accord. Chaque fois, nous nous positionnerons en adoptant une proposition qui pourra relancer le débat. Pour cette revue rapide d'une littérature par ailleurs immense, les travaux récents de Hugenberger, Niehaus, Dumbrell, Hafemann et Williamson nous paraissent représentatifs de l'état de la critique sur cette question. Et tout d'abord, comment les exégètes définissent-ils la בְּרִית ?

1. G.P. HUGENBERGER

Dans son ouvrage *Marriage as a Covenant*[17], Hugenberger estime qu'une alliance est constituée de quatre éléments essentiels : une relation (1) avec une personne non

[17] G.P. HUGENBERGER, *Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi*, Leiden, Brill, 1994.

apparentée (2) qui implique des obligations (3) et est établie par un serment (4). L'auteur définit alors la בְּרִית comme suit : « Une alliance, dans son sens ordinaire, est une relation d'obligation sous serment, relation choisie, par opposition à naturelle »[18]. Hugenberger s'explique en évoquant quelques expressions bibliques sur l'alliance, dont la plupart sont présentes dans les textes que nous allons étudier. Selon lui, le concept de בְּרִית peut se référer à l'acte constitutif qui produit une relation (Ex 24,8) ou à la « relation d'alliance » elle-même. Cette relation serait identifiable uniquement dans la formule *alliance perpétuelle* (בְּרִית עוֹלָם, Gn 9,16 ; 17,7.13.19 ; etc.) ou au *signe de l'alliance* (אוֹת־הַבְּרִית, Gn 9,12.13.17 et 17,11 ; etc.), signe qui, en Gn 17, serait une obligation spécifique de l'alliance. L'auteur commente aussi les expressions *conclure une alliance* (כרת ברית) et *donner* (quelqu'un) *comme une alliance* (נתן + objet + לִבְרִית). Les différents sens de la première formule se retrouvent dans les lexiques et commentaires[19]. Quant à la deuxième phrase, elle a seulement deux occurrences en Is 42,6 et 49,8 où il est question du serviteur de YHWH : « Et je te donnerai pour [être] une alliance du peuple » (וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם). Ici, « donner comme une alliance » pourrait aussi être un exemple de métonymie emphatique, d'après l'auteur, comme c'est le cas en Nb 5,21, où « serment » (אָלָה) devra être lu « malédiction » au milieu du peuple (voir Jr 29,18 ; 42,18 ; 44,12)[20].

D'emblée, l'interprétation de Hugenberger soulève deux questions principales qui alimentent toute la discussion. Il s'agit de la sémantique de בְּרִית et la complexité de la définition de celle-ci comme étant « une relation d'obligation choisie, par opposition à naturelle, établie sous sanction divine »[21]. Ce qui est en jeu, c'est l'étymologie probable du substantif בְּרִית qui pourrait dériver du verbe ברה, employé à sept reprises dans la Bible hébraïque. Le sens premier de ce verbe (ברה I), c'est fournir à quelqu'un ou recevoir de lui de la nourriture, d'où entrer en alliance avec lui[22]. À six reprises, le verbe se traduit par « manger » (cf. 2 S 3,35 ; 12,17 ; 13,5.6.10 ; Lm 4,10). Mais on trouve aussi le verbe ברה II

[18] G.P. HUGENBERGER, *Marriage as a Covenant*, p. 11: « A covenant, in its normal sense, is an elected, as opposed to natural, relationship of obligation under oath ».

[19] Pour ce champ sémantique, voir M. WEINFELD, ברית *bᵉrîṯ* , dans *TDOT*, vol. 2, p. 256-262 ; *HALOT*, vol. 1, p. 157-159 ; E.J. KUSCH, בְּרִית bᵉrîth *obligation*, dans *TLOT*, vol. 1, p. 256-266 (spéc. p. 257) ; D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib, 21), Roma, Biblical Institute Press, 1981, p. 16 et 92 ; etc.

[20] Voir G.P. HUGENBERGER, *Marriage as a Covenant*, p. 174.

[21] Cf. G.P. HUGENBERGER, *Marriage as a Covenant*, p. 174 : « an elected, as opposed to natural, relationship of obligation established under divine sanction ». On voit tout de suite que le *serment* dont l'auteur a parlé auparavant (voir sa p. 18, citée ci-dessus) est remplacé ici par *sanction divine.* Dieu approuve et garantit cette relation.

[22] Voir, *HALOT*, vol. 1, p. 154-155.

– qui signifie « lier » – avec le sens de « sélectionner, désigner (pour une tâche particulière) »[23] en 1 S 17,8. Là, Goliath met au défi les Israélites de se « choisir » un représentant pour qu'il l'affronte. Selon cet usage, le substantif « alliance » (בְּרִית) désignerait un choix et même une détermination en vue de faire quelque chose de singulier[24]. Ceci corrobore l'étude lexicographique et sémantique menée par Pinçon sur בְּרִית. Selon lui, le terme peut désigner soit l'engagement de Dieu envers les humains et dans ce cas il équivaut à « promesse » (voir Gn 6,18 ; 9,11), soit l'engagement que Dieu suscite de la part des humains et il signifie alors « obligation » (cf. Ex 31,16). Il peut en outre viser le contenu même de l'engagement ou la loi (cf. Ex 19,5), et au final, l'alliance elle-même (voir Ex 19–24 ; etc.)[25]. Le vocable se réfère donc à une mise en relation de deux partenaires. Par ailleurs, dans la définition de l'alliance comme « une relation choisie », le verbe a le même sens qu'en 1 S 17,8. Si ברה II « choisir » est le verbe dont dérive בְּרִית, alors ce substantif désigne aussi le choix divin qui, pour reprendre les mots de Beauchamp, fixe l'attention sur « un seul » ou « quelques-uns » pris parmi « tous » et par rapport à l'humanité entière[26].

On notera qu'à nos yeux, le rapprochement que Hugenberger fait entre בְּרִית (Is 42,6 ; 49,8) et la métonymie de אָלָה en Nb 5,21, est erroné. Car, il est fondé sur la sémantique des mots « serment » (sens propre de אָלָה) et « alliance » (בְּרִית) en termes de « commutativité fonctionnelle »[27]. En Isaïe, le serviteur ou le peuple d'Israël est donné, non pas comme une « malédiction » (cf. Nb 5,21) mais comme un signe vivant ou mieux, une personnification de l'alliance de YHWH parmi les nations. Comment Israël sera-t-il alors ce signe parmi les nations ? Voilà qui sera suffisamment développé dans notre thèse. Pour l'instant, la définition de l'« alliance » par Hugenberger a été récemment critiquée par Niehaus qui propose une approche plus nuancée.

---

[23] À propos de différents sens du verbe *DCH*, vol 2, p. 260 ; *HALOT*, vol. 1, p. 154 ; etc.
[24] Cf. E.J. KUSCH, בְּרִית *b^{e}rît* obligation, p. 258.
[25] B. PINÇON, *Du nouveau dans l'ancien. Essai sur la notion d'alliance nouvelle dans le Livre de Jérémie et dans quelques relectures au cours de l'Exil*, Lyon, Profac, 2001, p. 11.
[26] P. BEAUCHAMP, *Testament biblique. Recueil d'articles parus dans Etudes. Préface de Paul Ricœur*, Paris, Bayard, 2001, p. 95.
[27] G.P. HUGENBERGER, *Marriage as a Covenant*, p. 183 : « Functional commutative ».

2. J.J. NIEHAUS

La définition de Hugenberger est globalisante et inappropriée, réagit Niehaus, car elle ne prend pas en compte tous les engagements, mais uniquement les renouvellements d'alliance[28]. Niehaus fait le point sur ce qu'il entend par la « relation d'alliance » dont parle Hugenberger. Dans son article *Covenant. An Idea in the Mind of God*, l'auteur se pose deux questions qui, selon les données du Proche-Orient ancien, s'accorderaient avec ce que la Bible dit de Dieu. Il s'agit de l'origine de l'idée de l'alliance et de la nature de cette dernière. D'après Niehaus, les chercheurs sont loin d'être d'accord sur ces questions. Quant à lui, il propose que l'idée de l'alliance est enracinée dans la nature même de Dieu et elle peut également être appelée une idée dans l'esprit de Dieu[29]. Cet argument repose sur un examen des données du récit de la création en Gn 1,1–2,3 et de leurs implications pour la compréhension de l'alliance et son enracinement en Dieu. En outre, la réponse à la deuxième question en appelle une autre : une alliance établit-elle une nouvelle relation sur la base des antécédents historiques, ou confirme-t-elle ou ratifie-t-elle une relation existante ?

L'article *Covenant and Narrative, God and Time*[30] entend répondre aux deux dernières interrogations. Niehaus y explore d'un point de vue narratif et dans leur forme finale six textes où il est question d'alliance (Gn 1,1-2,3 ; 9,1-17 ; 15 ; 17 et 22 ; Ex 19,1– 24,11 ; 2 S 7,1-7) pour voir plus clairement l'enchâssement historique de l'alliance divine. Dans sa conclusion, l'auteur considère que tous ces passages bibliques recourent à la même technique narrative, au sens où ils ont des éléments narratifs qui respectent un même schéma, celui des traités du Proche-Orient[31]. Son analyse laisse également voir, et c'est cela qui nous intéresse, qu'une forme de continuité narrative relie tous ces textes bibliques. Sur ce, l'affirmation : « Ce qui n'a pas été bien compris (…) – ou du moins, n'a pas été bien articulé dans aucune étude savante – est la manière narrative dans laquelle ces

[28] J.J. NIEHAUS, *Covenant. An Idea in the Mind of God*, dans *JETS* 52 (2009), p. 225-246 (ici p. 236).
[29] J.J. NIEHAUS, *Covenant. An Idea*, p. 225.
[30] J.J. NIEHAUS, *Covenant and Narrative, God and Time*, dans *JETS* 53 (2010), p. 535-559.
[31] Il entend par là que chacun de ces récits contiendrait des éléments correspondant aux éléments des traités internationaux de la fin du deuxième millénaire avant notre ère. Il s'agit de : préambule, titre, prologue historique, stipulations, témoins, sanctions (bénédiction ou malédiction), clause finale. La narration va de l'identification du grand roi à l'énoncé de ses bénédictions et stipulations sur ses vassaux. Ces éléments de traité seraient en réalité des expressions de la nature de Dieu, Suzerain de tout ce qu'il a fait. Cf. J.J. NIEHAUS, *Covenant and Narrative*, p. 539.

alliances sont présentées dans l'Ancien Testament, […] avec un art narratif et architectural considérable »[32].

Le schéma présenté par notre auteur illustre justement l'avancée du programme de YHWH qui s'engage dans une relation spécifique avec les humains (malgré leur désobéissance). Les données essentielles pour l'alliance y sont disposées de la même manière[33] :

Données bibliques	**Alliance**
Gn 1–2	*Alliance adamique ou alliance de la création*
Gn 3–5	Vie sous l'alliance adamique
Gn 6–8	Contexte immédiat de l'alliance avec Noé
Gn 9	*Alliance noachique (renouvellement de l'alliance de la création)*
Gn 10–11,25	Vie sous l'alliance adamique et noachique
Gn 11,26–14	Contexte immédiat de l'alliance avec Abraham
Gn 15	*Alliance abrahamique*
Gn 15–Ex 2	Vie sous l'alliance abrahamique
Ex 3–19	Contexte immédiat de l'alliance mosaïque (Sinaï)
Ex 20,3–23,33	Dispositions préliminaires de l'alliance avec le peuple d'Israël
Ex 24,3-8	*Ratification de l'alliance mosaïque ou sinaïtique*
Ex 24,9-11	Repas d'alliance
Ex 25–Nombres	Vie sous l'alliance mosaïque (Torah)
Deutéronome	*Renouvellement de l'alliance mosaïque en Moab (Dt 28,69)*

L'approche de Niehaus est fondamentale pour une bonne compréhension du thème de l'alliance biblique dans une perspective narrative[34]. Bien que reposant davantage sur une appréciation des récits bibliques dans le domaine de l'historiographie du Proche-Orient ancien, certains éléments de la narratologie biblique comme personnages, cadre, etc., y trouvent leur place. Une étude approfondie de ce dernier aspect est nécessaire, mais elle exige plus qu'un état de la question. Dans l'immédiat, arrêtons-nous sur les deux premières formes souvent négligées par des exégètes.

[32] J.J. NIEHAUS, *Covenant and Narrative*, p. 535 : « What has not been well understood, however – or at least, not well articulated in any scholarly study – is the narrative manner in which those covenants are presented in the OT […] with considerable narrative and architectonic art ».

[33] Schéma de J.J. NIEHAUS, *Covenant and Narrative*, p. 557. Nous avons pris ce qui nous concerne en y apportant quelques ajustements.

[34] Voir le commentaire de M.D. HOWARD, *An Introduction to the Old Testament Historical Books*, Chicago, Moody Press, 2007, p. 45-55.

a. « Alliance adamique » (Gn 1,1–2,3 ou Gn 1,1–2,17 ?)

Niehaus émet une critique vis-à-vis de ses prédécesseurs Scofield et Baker qui identifient l'alliance dite adamique en Gn 3[35]. Selon lui, celle-ci serait narrée en Gn 1,1–2,17 plutôt qu'en 1,1–2,3 où elle est habituellement située[36]. Pourquoi l'ajout des v. 4-17 (surtout 16-17) de Gn 2 ? Bien que ce passage ne relève pas de la péricope où est relatée la création du monde en sept jours, explique l'auteur, il en fait néanmoins partie.

Gn 1 mentionne la création de l'être « humain » (אָדָם, Gn 1,27) comme le dernier d'une série et il ne donne aucun détail. Alors qu'en Gn 2, cet humain est le centre d'intérêt, et plus d'informations y sont fournies sur lui et sur son environnement immédiat. Les deux textes ont un caractère strictement complémentaire quant à leur contenu puisque le deuxième récit de la création met l'accent sur deux éléments du premier, à savoir la création par Dieu et la relation de Dieu aux humains[37]. Mais peut-on réellement y percevoir une alliance avec Adam ou avec la création ? Niehaus pense que oui. Il est évident, précise-t-il, qu'on ne peut pas parler d'une « relation d'alliance » avant qu'un accord soit officialisé. Pourtant, « une alliance suppose certains antécédents de relation (si minimes soient-ils) entre deux parties, [mais] une alliance, une fois convenue, modifie la relation entre les deux parties et la place à un niveau différent »[38]. Le récit de la création contient précisément des matériaux narratifs essentiels qui, plus tard, feront partie des éléments constitutifs d'une alliance. On notera l'identification de *Dieu* comme créateur de tout (1,1), qui *bénit* les *humains* et leur donne ses *ordres* (1,28 ; 2,16-17a), mais prononce aussi une *malédiction* sur eux en cas de désobéissance (2,17b)[39]. Ces faits sont le signe que, dès le commencement de la création (1,1), Dieu a envisagé une relation que l'on pourrait adéquatement appelée « alliance ». En d'autres mots, l'engagement relationnel de

---

[35] L'alliance serait constituée de sept éléments : malédiction sur le serpent (1) et de la terre (2), première promesse d'un rédempteur (3), état modifié de la femme (4), tristesse de la vie (5), Eden changé en lourd labeur (6) et mort physique (7). À ce sujet C.I. SCOFIELD, *Reference Bible. Genesis 3*, Oxford, Oxford University Press, 1967 (nouvelle édition), note sur Gn 3,15-19 ; C.F. BAKER, *A Dispensational Theology*, Grand Rapids, Grace Bible College, 1971, p. 87-103 ; etc.

[36] À ce sujet A.A. HOEKEMA, *Created in God's Image,* Grand Rapids, Eerdmans, 1986, p. 118-121 ; P.R. WILLIAMSON, *Sealed with an Oath. Covenant in God's Unfolding Purpose* (NSBT, 23), Nottingham - Downers Grove, Apollos - Intervarsity, 2007, p. 52-76.

[37] Voir K.A. KITCHEN, *Ancient Orient and Old Testament,* Chicago, Intervarsity, 1973, p. 116-117.

[38] J.J. NIEHAUS, *Covenant. An Idea*, p. 235: « a covenant assumes some past history of relationship (however minimal) between two parties, but a covenant, once agreed upon, changes the relationship between the two covenanting parties and takes it to a different level ».

[39] Ce que l'auteur appelle « malédiction » c'est la finale du v. 17 : « au jour où tu en mangeras, tu mourras ».

Dieu avec sa création, y compris les humains créés à son image, était implicitement une alliance[40] qui deviendra plus claire dans la relation de Dieu avec Noé.

b. Gn 9,1-17 : Alliance avec Noé

Noé entre en scène en Gn 5,28. Les chapitres 6 à 8 informent le lecteur sur la relation entre Dieu et lui. Pour Niehaus, ces trois derniers chapitres serviraient de « contexte historique » à l'institution de l'alliance par Dieu en 9,1-17[41]. La narration présente la même technique de composition que celle de 1,1–2,3 et 2,4-17, le matériau narratif – Dieu, bénédiction, humains, ordre divin, malédiction – y étant disposé de la même façon. Seulement, en Gn 9, on a affaire à un récit plus précis de l'alliance annoncée en Gn 6 : « J'établirai mon alliance avec vous » (וַהֲקִמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם, 6,18 et 9,9.11). Aussi, les termes employés en Gn 9 expriment davantage une réaffirmation de l'ordre universel de la création. Concrètement, la reprise en 9,1-3 des premiers mots que Dieu a adressés à l'humain après la création en 1,28, suggère une alliance antérieure qui est ici renouvelée[42]. Mais en Gn 9, l'alliance que YHWH fait avec Noé et tous les rescapés du déluge introduit des éléments nouveaux (bénédiction, stipulation et malédiction) qui conditionneront dorénavant la vie de Noé et de sa descendance dans leur relation avec YHWH. Tout comme l'alliance adamique, son renouvellement vise toute l'humanité qui continuera de vivre (9,11), de fructifier, de multiplier et de soumettre la terre après le déluge (cf. Gn 1,28 ; 9,1.7). Voilà le contexte au sein duquel YHWH initiera son projet particulier avec un individu, Abraham, mais au profit de tous les humains.

L'interprétation de Niehaus met en évidence la relation entre le récit de la création et celui de Noé. Mais il ne dit rien du double usage de l'expression « instituer une alliance » (קום ברית, 6,18 et 9,11)[43]. C'est en 6,18 où l'on trouve la première occurrence biblique du terme « alliance », au début de la narration du déluge. Noé y est appelé à jouer un rôle spécifique. Dieu lui fait une déclaration qu'il reprendra par la suite en 9,11[44]. Deux questions interdépendantes s'avèrent cependant importantes pour déterminer le contexte

[40] J.J. NIEHAUS, *Covenant. An Idea*, p. 231-234 et 246.
[41] J.J. NIEHAUS, *Covenant and Narrative*, p. 542.
[42] Pour la discussion, voir J.J. NIEHAUS, *An Argument against Theologically Constructed Covenants*, dans *JETS* 50 (2007) 259-273 (ici, p. 270-273) ; W.J. DUMBRELL, *Covenant and Creation. A Theology of Old Testament Covenants* (BTCL, 12), Londres, Paternoster Press, 2002 (2è éd.), p. 25-26.
[43] Le verbe « instituer » (קום) est au *Hiphil*.
[44] L'expression « établir une alliance » (קום ברית) avec Dieu pour sujet, est utilisée dans tous les livres de la Torah sauf Nombres (Gn 6,18 ; 9,9.11 ; 17,19 ; Ex 6,4 ; Lv 26,9 ; Dt 8,18) et en Ez 16,60.62.

interprétatif de cette alliance. En prononçant ces paroles en 6,18, Dieu signifie-t-il qu'il met en place une nouvelle alliance ou qu'il maintient une alliance préexistante ? La deuxième question concerne la nature de la concrétisation de cette relation. L'alliance annoncée en 6,18 s'accomplit-elle dans le don d'une « alliance perpétuelle » en 9,9-17 (surtout v. 16), ou est-elle déjà réalisée par Dieu au moyen de la délivrance des eaux ? Ces deux questions laissent ouvertes les deux possibilités. Que retenir alors ?

Certains exégètes pensent que le mot « alliance » en 6,18 vise la *ratification* d'une alliance préalable et que le verbe « établir » (קום, *Hiphil*) y est utilisé pour sa conclusion[45]. Cette compréhension de la notion est restrictive parce que le syntagme n'est pas rare dans la Bible (14 fois au *Hiphil* avec בְּרִית)[46] et a différentes nuances. Son *Hiphil* en 6,18 peut simplement se référer à *l'instauration* de l'alliance initiale[47], ce qui n'exclut pas le sens de *confirmer* ou de *maintenir* l'alliance[48]. Le récit de Noé donne à voir qu'en 6,18, Dieu annonce qu'il maintiendra précisément son programme initial[49] et il le confirmera effectivement lorsqu'il parlera d'une « alliance perpétuelle » (בְּרִית עוֹלָם) en 9,8-17. C'est dans cette dernière section que le plan divin reprend sa portée universelle. Dieu s'y engage pour toujours vis-à-vis de toutes les générations : Noé (« avec toi », cf. 6,13) et ses fils (« avec vous », 9,9.10[2x].11) qu'il a bénis en 9,1 (cf. 1,28), ainsi que leur progéniture (« avec votre descendance après vous », 9,9.12). Son engagement s'étend même aux autres

---

[45] Cf. W.J. DUMBRELL, *Covenant and Creation*, p. 25-33 ; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15* (WBC, 1), Nashville, Thomas Nelson, 1987, p. 175 ; J.G. MCCONVILLE, בְּרִית, dans *NIDOTTE*, vol. 1, p. 747-755 ; J. MILGROM, *Leviticus 23–27* (AB, 3B), New York, Doubleday, 2000, p. 2243-2246 ; etc.

[46] Gn 6,18 ; 9,9.11.17 ; 17,7.19.21 ; Ex 6,4 ; Lv 26,9 ; Dt 8,18 ; Ez 16,60.62. En 2 R 23,3 et en Jr 34,18, il y a l'expression הֵקִימוּ אֶת־דִּבְרֵי הַבְּרִית « *accomplir* les paroles de l'alliance ».

[47] Cf. J. GAMBERONI, קום *qûm*, dans *TDOT*, vol. 12, p. 589-612 (ici, p. 592,589-612) ; S. AMSLER, קום qûm *to stand up*, dans *TLOT*, vol. 3, p. 1136-1141 (p. 1138) ; etc.

[48] Voir le commentaire intéressant de P.R. WILLIAMSON, *Abraham, Israel and the Nations*, p. 197-198 ; S.D. MASON, *« Eternal Covenant » in the Pentateuch. The Contours of an Elusive Phrase*, Londres, T&T Clark, 2008.

[49] Est-ce la raison pour laquelle le récit du déluge joue sur la reprise du récit de la création tel qu'il est décrit en Gn 1,1–2,4 ? On peut constater que Dieu chôme au *septième jour* de toute son œuvre qu'il a *créée* (2,2-3), alors que Noé *fait* exactement ce que Dieu lui a demandé, car la destruction ou la « *dé-création* » (7,11-24) est prévue au bout du *septième jour* (v. 4.10). J.-L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible* (LiRou, 5), Bruxelles, Lessius, 2000, p. 95-96 précise : « Dieu demande à Noé d'embarquer sept paires d'animaux purs (Gn 7,2) […], le déluge constitue un retour potentiel au chaos préexistant à la création (cf. Gn 1,2). L'événement est cosmique et concerne l'univers tel qu'il est décrit en Gn 1. Par exemple, les eaux qui couvent la terre sont aussi bien celles qui sont au-dessus du firmament que celles de l'abîme primordial (Gn 7,11 ; 8,2 ; cf. Gn 1,2.6-7.9). […]. Après le déluge surgit un monde nouveau, semblable à celui de Gn 1 : la terre sèche à nouveau (8,14 ; cf. 1,9) ; Dieu bénit une seconde fois l'humanité en la personne de Noé, nouvel Adam, et de sa famille (9,1 ; cf. 1,28) ; enfin il modifie les instructions touchant à la nourriture (9,2-3 ; cf. 1,29-30 ». Dieu ajoute également un élément nouveau : l'avertissement face à la violence, assorti d'une sanction contre quiconque – bête ou humain – verserait le sang d'un être humain (9,5-6). L'alliance noachique est une « alliance de re-création » (Gn 8), suivant le même cycle septénaire (v. 10.12).

êtres vivants sauvés avec Noé (v. 10 ; cf. 1,22). C'est clair. Dieu renonce justement à reproduire la décision prise en 6,13 de détruire la terre et la vie par le déluge (9,11). L'engagement divin est une « alliance perpétuelle » et inconditionnelle entre le créateur et toute la terre (v. 16)[50]. L'« arc dans la nuée » en est le signe (v. 12-17).

Un « arc » (קֶשֶׁת) ? Pourquoi Dieu choisit-il cette arme d'agression (voir Ps 18,14-16) comme signe de l'alliance, après avoir détruit la création par le déluge ? L'acte de placer l'arc dans le ciel est, pour de Boer, signe du combat de Dieu contre toute puissance menaçante pour la vie (cf. v. 5-6)[51]. Turner s'oppose à cette interprétation, car selon lui, le rôle de l'arc serait de retenir les eaux d'en haut en 1,6-7[52]. Wénin va plus loin quand il voit l'arc comme un signe « unissant la terre et la terre, à travers ciel. Signe de lumière après les ténèbres du chaos, signe où la diversité des couleurs va de pair avec leur harmonie, dans une alchimie typique de l'alliance »[53]. Abondant dans le même sens que ces deux derniers auteurs, nous pouvons ajouter que l'arc de Gn 9 n'est nullement lié à une obligation imposée à l'humain et aux animaux dont il s'agit aux v. 3-6. Il pourrait aussi symboliser la paix après le combat du déluge – « je pose mon arc » (v. 13) –, le v. 15b corroborant cette hypothèse : « Et les eaux ne deviendront plus jamais un déluge pour détruire toute chair ». Mais de quel arc s'agit-il, de « l'arc-en-ciel » ? Il est difficile de l'affirmer quand on sait que celui-ci survient habituellement pendant ou après la pluie et non lorsque Dieu « fait apparaître les nuages » (v. 14-16) ! Mais le texte est précis sur le fait que cet arc dans la nuée est primordialement un « signe » (אוֹת) pour Dieu lui-même – « mon arc » (קַשְׁתִּי, v. 13). Car sa vue permettra à Dieu de se souvenir de sa relation avec la terre – « mon alliance » (בְּרִיתִי, v. 9.11.15) – afin de tenir son engagement à ne plus détruire la vie[54]. Vue sous cet angle, la parole de bénédiction que Dieu prononce en 9,1-3.7 (cf. 1,28) a pour but de relancer le processus de la vie après le déluge (v. 4-6), comme l'indique la liste des engendrements (10,32) qui va jusqu'à Haran, frère d'Abram (11,26).

---

[50] S.D. MASON, *« Eternal Covenant » in the Pentateuch*, p. 67.
[51] P.A.H. DE BOER, *Quelques remarques sur l'Arc dans la Nuée (Genèse 9,8-17). Méthode et Théologie*, dans C. BREKELMANS *et alii* (éd.), *Questions disputées d'Ancien Testament* (BETL, 33), Leuven, Leuven University Press, 1974, p. 105-114 (spéc. p. 111).
[52] Voir L.A. TURNER, *Genesis* (Readings), Sheffield, Academic Press, 2000, p. 53.
[53] A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4* (Lire la Bible, 148), Paris, Cerf, 2007, p. 200-201.
[54] Voir B. RENAUD, *L'alliance*, p. 9.

c. Quelques aspects sur l'alliance avec Abraham : Gn 15 ; 17 et 22

À quel moment peut-on parler de la conclusion de l'alliance entre YHWH et Abraham : en Gn 15 ou 17 ? Les points de vue divergent à ce propos. Certains exégètes estiment que Gn 15 conserve la formule « couper une alliance » (כרת ברית) référant à l'alliance qui serait mise en œuvre en Gn 17. Selon eux, cette alliance ne pouvait pas exister avant d'être conclue dans ce second chapitre[55]. Pour sa part, Williamson pense que Gn 17 raconte une deuxième alliance dont le contenu est différent de celle de Gn 15[56]. Mais, Weinfeld fait remarquer que l'alliance conclue en 15,18 ratifie le lien existant entre les deux partenaires[57].

Niehaus réagit à travers une étude détaillée de trois textes clés, à savoir Gn 15 ; 17 et 22. Il est incontestable, déclare-t-il, que l'alliance avec Abraham est « conclue » en Gn 15 et que les événements racontés en Gn 12–14 forment l'arrière-plan de sa conclusion[58]. La relation entre les deux parties qui deviendront des partenaires en Gn 15, est consécutive à l'alliance adamique (1,28) et plus directement à l'alliance noachique, surtout en raison des promesses de descendance et de terre (9,1.7). En outre, selon l'auteur, les données de l'alliance abrahamique rendent injustifiable le point de vue de Williamson. Car en Gn 17, *Dieu* s'identifie lui-même et donne immédiatement *l'ordre* de marcher en sa présence et d'être intègre (v. 1) avant de réaffirmer *son alliance* (v. 2). Aussi, l'expression כרת ברית avec Dieu pour sujet et Abraham pour bénéficiaire en Gn 15,18, trouve son écho en Gn 17 dans une formule semblable à celle de Gn 9,8-16 : « J'établirai mon alliance avec » (קים אֶת־בְּרִיתִי, v. 17.19). À présent, Dieu s'adresse à Abraham au sujet de *l'alliance perpétuelle* qu'il établira avec Isaac pour sa descendance après lui (17,19b). Il n'y a pas de doute, poursuit Niehaus, c'est la même alliance conclue en Gn 15, que Dieu déclare en Gn 17 en en reformulant les promesses. À la promesse de *terre* et d'une nombreuse *descendance* (cf. 15,5), YHWH ajoute des détails importants et un *signe* (17,2b.4-5.8.10-

---

[55] Cf. R. RENDTORFF, *The Covenant Formula. An Exegetical and Theological Investigation* (OTS), Edinburgh, T&T Clark, 2000, p. 49-51 ; C. WESTERMANN, *Genesis 17 und die Bedeutung von berit*, dans *TLZ* 3 (1976), p. 162-170.

[56] P.R. WILLIAMSON, *Sealed with an Oath*, p. 86-91. Cet auteur conteste aussi l'existence de l'alliance de la création ou adamique.

[57] M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992, p. 102 ; cf. BDB, p. 503.

[58] J.J. NIEHAUS, *Covenant and Narrative*, p. 543-544.

14)[59]. Ces reprises indiquent que Gn 17 n'est pas une autre alliance, mais une réaffirmation de celle déjà conclue en Gn 15[60].

Dieu procédera de la même manière en 22,16-18. Il garantira par serment ces promesses de *bénédiction* d'Abraham, de *descendance* nombreuse et de don de la *terre* (22,16-17 ; cf. 12,2 ; 15,5.7.18-20). Il maintient également son projet de *bénir tous les clans de la terre* par la lignée d'Abraham (22,18 ; cf. 12,3b). Plus tard, Ex 6,3-4 y fera allusion. Là, ברית désigne les relations de Dieu avec Abraham, Isaac et Jacob, le mot n'indiquant évidemment pas trois alliances différentes. C'est dire que la relation de Dieu avec Isaac et Jacob est le renouvellement et la confirmation de celle qu'il a conclue avec Abraham.

Nous sommes d'accord avec Niehaus sur plusieurs points, en particulier sur les rapports narratifs indiquant la progression de l'alliance dans la Torah[61], sur ce qu'il dit d'une relation existante et de l'absence d'une alliance au sens strict en Gn 1,1–2,17 qui contient seulement quelques-uns de ses matériaux. Nous reprendrons cet apport pertinent dans notre premier chapitre. Ajoutons avec Zenger que si le narrateur de Gn 9 utilise la terminologie d'« alliance perpétuelle », c'est pour relier l'engagement absolu de Dieu à la création (9,16) à la relation avec Abraham et sa descendance (17,7.13.19), ainsi qu'à la participation de cette dernière à la création par Dieu (Ex 31,13-17 ; cf. Gn 2,2-3 ; 9,12)[62]. Cependant, on va le voir, le début de la relation de Dieu à Abraham ne se situe pas en Gn 12.

Il est important de souligner que, dans la Torah et même après, l'alliance abrahamique est reliée aux autres engagements divino-humains qu'elle anticipe. Repérons quelques cas.

- ***Prolongements de l'alliance abrahamique***

Ainsi que nous le montrerons par la suite, l'« alliance mosaïque » racontée dans les chapitres 19 à 24 du livre de l'Exode et dans le Deutéronome développe la promesse divine

[59] Cf. W.J. DUMBRELL, *Covenant and Creation*, p. 26 ; M. WEINFELD, ברית *b*^{e}*rît*, p. 260.
[60] À ce sujet J.J. NIEHAUS, *Covenant and Narrative*, p. 548.
[61] Voir la discussion dans J.J. NIEHAUS, *An Argument*, p. 260-261.
[62] Cf. E. ZENGER, *Die Bundestheologie – ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel – Kirche*, dans ID. (éd.), *Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente*, Freiburg, Herder, 1993, p. 28-29 et 37.

de descendance, de nation et de terre. C'est elle qui est déjà formulée dans l'histoire d'Abraham, en Gn 12,2-3a.7 ; 15 et 17.

a. Sinaï-Horeb (Exode et Deutéronome)

Dans son article *Covenant and Narrative, God and Time* évoqué plus haut, Niehaus tente de répondre à une question : le récit de l'alliance mosaïque commence-t-il dans le livre de l'Exode ou dans la Genèse ? L'auteur est convaincu que *tout, depuis Gn 15,* est conçu comme une histoire de vie sous l'alliance abrahamique, y compris les réaffirmations de celle-ci et ses renouvellements. L'alliance mosaïque s'intéresse en ce sens aux promesses de terre et de la progéniture nombreuse qui doit posséder le pays après une période d'oppression dans une terre étrangère. Quelques éléments de la narration sont commentés par l'auteur.

Dans le cadre de l'alliance avec Abraham, YHWH disait : « Je suis YHWH qui t'ai fait sortir d'Our des Chaldéens » (15,7). Dans ce verset, « Je suis YHWH » est le titre, et « qui t'ai fait sortir d'Our des Chaldéens » est le prologue historique. C'est dans une formule semblable à celle-ci – titre et prologue historique – que YHWH introduit le décalogue au Sinaï : « Je suis YHWH ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte d'une maison d'esclaves » (Ex 20,2 ; Lv 25,38). En outre, avant l'alliance avec ce peuple (Ex 19–24), lorsque Dieu parle à Moïse sur la montagne du Sinaï – contexte historique –, il se réfère à sa révélation antérieure « à Abraham, à Isaac et à Jacob » ainsi qu'à son alliance : « J'ai établi mon alliance avec eux pour leur donner le pays de Canaan, pays de leurs migrations, où ils étaient des émigrés » (6,4)[63]. Ska ajoute entre autres le vocabulaire de l'alliance : « conclure une alliance » (כרת ברית), que l'on rencontre en Gn 15,18 et Ex 24,8[64]. Ainsi, l'alliance avec Abraham contient la promesse de l'alliance mosaïque. Et en raison du matériau narratif semblable, l'alliance abrahamique peut être considérée comme la préfiguration de celle que Dieu conclura avec Israël au Sinaï (Ex 19–24 ; Dt 28,69)[65]. De même que l'alliance de la création forme une unité avec son renouvellement (cf. Gn 1–2 ; 9) en vertu duquel toute l'humanité continuera à vivre, à fructifier et multiplier, de même

[63] J.J. NIEHAUS, *Covenant and Narrative,* p. 547-548.
[64] J.-L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque,* p. 287.
[65] J.J. NIEHAUS, *Covenant and Narrative,* p. 550.

l'alliance du Sinaï et son renouvellement en Moab forment un seul ensemble en vertu duquel Israël vivra désormais.

Par ailleurs, *Ex 3* forme un excellent point de départ pour le *contexte historique spécifique* à l'alliance mosaïque, déclare Niehaus. Car YHWH y apparaît à Moïse afin de commencer une histoire avec tout un peuple, histoire orientée vers l'accomplissement de ses engagements envers leurs ancêtres dans la Genèse[66]. Le récit qui va de ce chapitre 3 jusqu'à l'alliance sinaïtique raconte comment se nouent les relations entre Dieu et ceux qui deviendront bientôt ses alliés. Il enregistre notamment l'appel de Moïse et son service de médiateur, ainsi que la libération par Dieu qui conduit son peuple hors d'Égypte. Il s'ensuit qu'Ex 3 permet de mieux comprendre le prologue historique d'Ex 20,1[67].

Nous souscrivons à ce commentaire de Niehaus. Ex 3 (et déjà 2,23b-25) renvoie surtout le lecteur à Gn 15,13-16 et lui permet de s'apercevoir que c'est bien la descendance d'Abraham que Dieu libère, rendant ainsi possible la mise en place de l'alliance avec son peuple (Ex 19,1–24,11). Les prologues historiques évoqués par Niehaus rappellent à la mémoire les bienfaits de Dieu et envers Abraham et envers le peuple issu de lui. Tout comme l'expression « pour leur donner le pays de Canaan » (Ex 6,4), les prologues renvoient forcément à Gn 12,7 ; 15,18-21 mais aussi à Gn 17,7-8 et 22,17b où la même promesse est initialement notée. Toutes ces reprises indiquent clairement qu'Ex 6,4 reconnaît les relations spécifiques de Dieu avec les ancêtres du peuple[68]. Les similitudes entre l'alliance abrahamique et mosaïque sont surtout remarquables en ce qu'elles soulignent la fidélité de Dieu. Lorsque celui-ci a conclu son alliance avec Abraham, il lui a promis bénédiction, descendance et terre (Gn 12,1-3.7 ; 15), il l'a invité à marcher devant lui, à être intègre et à garder son alliance (Gn 17). Dieu lui a même décrit ce pacte « entre toi et moi et ta descendance… Je serai ton Dieu et le Dieu de tes descendants » (v. 7). Il y a bien continuité entre l'alliance abrahamique et mosaïque[69] : le Dieu d'Abraham tiendra ses promesses envers les enfants de celui-ci. C'est ce que laisse déjà entendre sa déclaration du moment où il définit les termes de leur relation caractérisée par la loi (cf. Ex 20,1).

---

[66] Le contexte théologique de cette alliance est élection d'Israël et sa délivrance d'Égypte.

[67] J.J. NIEHAUS, *Covenant and Narrative*, p. 552.

[68] Plus tard, YHWH dira : « Je me souviendrai de mon alliance avec Jacob et de mon alliance avec Isaac et de mon alliance avec Abraham » (Lv 26,42).

[69] F.H. KLOOSTER, *The Biblical Method of Salvation. A Case for Continuity*, dans J.S. FEINBERG (éd.), *Continuity and Discontinuity*, Westchester, Crossway, 1988, p. 132-133, défend lui aussi cette continuité.

L'alliance mosaïque implique une nation mise à part, à travers laquelle la bénédiction liée à l'alliance abrahamique pourra atteindre les peuples de la terre (cf. Gn 12,2-3 ; 22,18). Ainsi, les promesses faites à Israël (Ex 19,5-6) ne sont pas en conflit ou ne changent pas l'alliance abrahamique. Elles s'appuient plutôt sur elle tout en ayant un sens particulier. C'est ce que nous montrerons en analysant Ex 19,1–24,11 et Dt 7 ; etc.

Quant au livre des *Nombres*, il prolonge l'alliance sinaïtique en évoquant deux formes auxquelles les exégètes prêtent moins d'attention : alliance de sel et alliance de paix.

b. Nb 18,19 : « Alliance de sel » (בְּרִית מֶלַח)[70]

Cette formule a toujours intrigué. S'agit-il d'une métaphore basée sur le caractère incorruptible du sel ? Cela n'est pas exclu, car le « sel » (מֶלַח) a un sens littéral mais aussi métaphorique dans la Bible (Ex 30,34-35 ; Lv 2,13 ; Dt 29,22-28 ; etc.). Toutefois, les critiques proposent une explication basée sur le premier sens du verbe ברה (I) « manger » d'où le substantif « alliance » tirerait son origine. En effet, le lecteur de la Torah sait qu'en Lv 2,13, Dieu a déjà ordonné aux prêtres (fils d'Aaron) de saler du « sel de l'alliance » (מֶלַח בְּרִית) de leur Dieu tous les aliments présentés en offrande. Le sel apparaît ici comme un ingrédient obligé dans les mets sacrifiés pour les rendre agréables à Dieu (v. 2). C'est seulement en Nb 18,19 et 2 Chr 13,5 que se rencontre l'expression « alliance de sel » (בְּרִית מֶלַח), dans une construction qui inverse l'ordre syntaxique des mots[71]. En 2 Chr 13,5 la formule vise la mise en place de la *royauté* sur Israël accordée pour toujours à David et ses fils. En Nb 18,19, en revanche, il s'agit de l'établissement du *sacerdoce*. Ce sont les offrandes et sacrifices qui sont nommés « alliance de sel » dans un ordre divin obligeant le prêtre Aaron et ses enfants de manger tout ce qui est consacré à Dieu en vertu d'une alliance perpétuelle. En Lv 2, c'est YHWH qui est censé « manger » les mets consumés et salés par les prêtres (v. 2.13). À leur tour, ces prêtres sont invités à manger les offrandes consacrées à leur Dieu, c'est cela, l'« alliance de sel » dont il s'agit en Nb 18,19. Mais « manger le sel », qu'est-ce ?

[70] Ce paragraphe fait référence à l'une des fonctions du « royaume de prêtres » dont nous parlerons en Ex 19,5-6.
[71] Cette figure de style s'appelle « anastrophe ».

Consommer ensemble du sel exprime soit la reconnaissance du fait que Dieu et ses prêtres sont liés, soit l'accord qui, sous forme de sel conservateur et purifiant[72], est symbole de durabilité et de fidélité réciproque[73]. D'un mot, manger ensemble du salé, c'est se jurer amitié pour la vie ou sceller une alliance[74]. Le rôle du « sel » étant de rendre l'alliance permanente, obligatoire et irrévocable, « alliance de sel » est une métonymie pour désigner une alliance indissoluble et perpétuelle entre Dieu et ses prêtres[75].

c. Nb 25,10-13 : « Alliance de paix » (בְּרִיתִי שָׁלוֹם)

Si en Nb 18,19 et 2 Chr 13,5 l'alliance est perçue comme une disposition sans contrepartie prise par Dieu en faveur des prêtres et de la dynastie davidique, cela n'est pas le cas en Nb 25,10-13. Ici, YHWH dit à Moïse : « C'est pourquoi dis [à Phinéas] : "Voici, je lui donne mon alliance de paix" » (לָכֵן אֱמֹר הִנְנִי נֹתֵן לוֹ אֶת־בְּרִיתִי שָׁלוֹם, v. 12). L'alliance ainsi donnée à ce petit-fils du prêtre Aaron (v. 11a), est consécutive (« c'est pourquoi ») à son engagement pour Dieu. Dans ce contexte, la terminologie « mon alliance de paix » peut signifier mon gage d'amitié ou mon alliance d'amitié[76] qui prend place après que Phinéas a calmé la fureur divine contre le peuple (v. 11b). Il s'agit surtout du maintien par Dieu de son projet de « royaume de prêtres » (Ex 19,6) et plus particulièrement de la stabilité du sacerdoce aaronide – « et le sacerdoce sera pour eux un statut perpétuel » (וְהָיְתָה לָהֶם כְּהֻנָּה לְחֻקַּת עוֹלָם, Ex 29,9) –, puisque « l'alliance de paix » assurera justement le sacerdoce perpétuel à Phinéas et sa descendance. Précisément, ce sera « une alliance de sacerdoce perpétuel » (בְּרִית כְּהֻנַּת עוֹלָם, Nb 25,13).

---

[72] Voir C.G. BROWNING, *Salt* [מֶלַח, ἅλας, halas], dans *NIDB*, vol. 5, p. 44-45.

[73] Cf. G.A. BUTTRICK (éd.), *The Interpreter's Bible. The Holy Scriptures In the King James and Revised Standard Versions with General Articles and Introduction, Exegesis, Exposition for Each Book of the Bible*, vol. 2, Nashville, Abingdon Press, 1988, note sur Nb 18,19 ; W.A. ELWELL et B.J. BEITZEL, « *Covenant of Salt* », dans *BEB*, vol. 1, p. 538. Esd 4,14 a l'expression « salé avec du sel du palais » qui peut signifier être lié par des obligations de fidélité au roi.

[74] Cf. H. EISING, מֶלַח *melaḥ*, dans *TDOT*, vol. 8, p. 331-333 (spéc. p. 333) ; F. AUBAILE-SALLENAVE, *Le sel d'alliance*, dans *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée* 35 (1988), p. 303-323 (ici p. 306).

[75] R.D. COLE, *Numbers* (NAC), vol. 3B, Nashville, Broadman - Holman, 2000, p. 290.

[76] Cf. G.B. GRAY, *A critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1965, p. 385.

d. Excursus au-delà de la Torah

Bien que notre étude soit axée sur le Pentateuque, soulignons rapidement que dans le livre de Josué, *l'alliance à Sichem* (Jos 23,15–24,28) est la réitération de celle du Sinaï (cf. Ex 19,1–24,11). En quel sens ? Josué, le successeur de Moïse, y incarne la fonction que son maître a exercée par le passé. Il amène d'abord le peuple à s'engager en conséquence vis-à-vis du Dieu d'Israël, « Josué conclut une alliance pour le peuple » (24,25a). Puis Josué fixe les décrets et les ordonnances relatifs à cette alliance (v. 25b) et consigne par écrit toutes ces paroles dans le « livre de la Torah de Dieu » (סֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים, v. 26a). Enfin, il dresse comme témoin une grande pierre (v. 26b)[77]. Notre étude d'Ex 19,1–24,11 et de quelques passages du Deutéronome donnera évidemment une clé d'interprétation qui permettra de mieux comprendre l'alliance conclue à Sichem. Dans le deuxième livre de Samuel, en outre, « *l'alliance davidique* » fera également écho à l'alliance abrahamique du fait de la promesse que Dieu fait au patriarche qu'il engendrera des « rois de peuples » (voir Gn 17,4b-6.16). Cela prépare la monarchie d'Israël, 2 S 7,1-17 décrivant une alliance entre Dieu et la dynastie davidique. C'est donc de manière progressive que Dieu s'acquitte de ses promesses faites dans le cadre de son alliance[78].

Cela dit, un groupe d'exégètes perçoit l'alliance comme un accord qui ratifie une relation existante. Ses tenants[79] contestent Niehaus sur l'existence d'une alliance de la création et cherchent à déterminer la nature de ladite relation avant la « conclusion d'une alliance » (כרת ברית). C'est ce que nous allons aborder brièvement dans le paragraphe suivant.

3. W. DUMBRELL, P.R. WILLIAMSON et S. HAFEMANN

Dans leur discussion avec Niehaus, ces trois auteurs partent de l'hypothèse qu'il a émise dans *Covenant. An Idea* (p. 235), selon laquelle « une alliance suppose certains antécédents de relation ». De l'avis de Dumbrell (dans *Covenant and Creation*), l'alliance avec Noé

[77] Voir le commentaire de P. BÉRÉ, *Le Second Serviteur De Yhwh. Un Portrait Exégétique De Josué Dans Le Livre Éponyme*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttigen - Academic Press, Fribourg, 2012, p. 212-213 ; L'HOUR J., *L'alliance de Sichem*, dans *RB* 69 (1962), p. 5-36.

[78] Pour Abraham : Gn 26,2-6 ; Gn 28,12-15 ; Ex 19,1–24,11 ; Dt 26,16-19 ; 28,69 ; 29,9-14. Cf. J.J. NIEHAUS, *Covenant and Narrative*, p. 548.

[79] Pour quelques arguments contre une telle alliance voir A.A. HOEKEMA, *Created in God's Image*, p. 118-121 ; P.R. WILLIAMSON, *Sealed with an Oath*, p. 52-76 ; etc.

(Gn 6,8–9,19) en tant que renouvellement de celle de la création (1,1–2,3), constituerait un prototype permettant de comprendre toutes les autres formes d'alliances bibliques. Williamson et Hafemann partagent cette opinion. Aux yeux de Williamson, les deux passages évoqués ci-dessus définissent l'« alliance » (ברית) entre Dieu et l'humain « comme la ratification solennelle d'une relation élective impliquant des promesses ou des obligations, qui sont scellées par un serment »[80]. Cette définition nous intéresse puisqu'elle rapproche alliance et élection. Mais, il y a une difficulté manifeste. L'expression « une relation élective déjà forgée ou existante »[81] peut-elle s'appliquer à toutes les formes d'alliance de la Bible ? Niehaus répond par l'affirmative pour Gn 6,8–9,19, mais non pour 1,1–2,3. Car, dit-il, avant la conclusion de l'alliance, une « relation pré-alliance » est une sorte d'engagement, servant d'arrière-plan historique à l'alliance proprement dite entre deux protagonistes. Or, ce contexte est absent dans l'alliance de la création[82].

Tout en s'inscrivant dans la perspective de Dumbrell, Hafemann répond à Niehaus en ces termes : avant l'entrée officielle en alliance, une relation réelle mais générale existe déjà entre les parties. Ratifier les relations existantes, c'est confirmer ou mieux conclure une alliance entre deux partenaires[83]. Les nouveaux travaux de Hafemann ont l'avantage de clarifier ce qu'il faut entendre par « une relation d'alliance » qui, sous toutes ses formes, présente les mêmes éléments structurels. Il y a le projet de Dieu et ses promesses (1), les obligations qu'il prend vis-à-vis des humains (2) et la réalisation par Dieu de son engagement, avec les bénédictions ou malédictions qui en découlent (3)[84]. Tandis que le programme divin constitue le fondement pour l'avenir, ses stipulations et bénédictions ou malédictions définissent ce que deviendra la relation en vertu de l'alliance. Au regard de ces observations, on ne peut pas ne pas soutenir Hafemann. Car il invite à reconnaître d'une part, la « relation préalable » (cf. 1,1–2,3) comme constituant une base pour l'alliance elle-même, et d'autre part, son renouvellement ou sa ratification (voir 6,8–9,19)

[80] P.R. WILLIAMSON, *Sealed with an Oath*, p. 43: « [a divine-human *berît* may be defined] as the solemn ratification of an existing elective relationship involving promises or obligations that are sealed with an oath ».

[81] « A covenant ratifies an already forged or existing elective relationship ».

[82] Cf. J.J. NIEHAUS, *Covenant*, p. 237-238.

[83] S.J. HAFEMANN, *The Covenant Relationship*, dans S.J. HAFEMANN et P.R. HOUSE (éd.), *Central Themes in Biblical Theology. Mapping Unity in Diversity*, Grand Rapids, Beker Academic 2007, p. 40-42 (spéc. p. 26).

[84] Voir S.J. HAFEMANN, *The God of Promise and the Life of Faith*, Wheaton, Crossway, 2001, p. 29 et 59.

comme une « relation d'alliance » (בְּרִית)[85]. À cet égard peut-on alors envisager « une » ou « des » alliance(s) biblique(s) ?

Des chercheurs acceptent l'existence de plusieurs engagements entre Dieu et des partenaires humains[86]. Mais, comme le précise Rendtorff, le fait que le mot בְּרִית s'emploie uniquement au singulier fait obstacle à parler d'« alliances » différentes[87]. L'usage du singulier suggère donc que l'engagement divin incarne « une alliance » qui prend des formes différentes suivant les circonstances et les générations qui changent[88]. Les promesses initiales peuvent être ajustées en fonction des partenaires que Dieu choisit pour jouer un rôle particulier dans son projet. Les récits de la création et celui de Noé constituent déjà une belle illustration du fonctionnement de l'alliance que Dieu fera avec Israël.

L'apport de Hafemann au débat est également irréfutable quant à la structure (bien que succincte) de l'alliance qu'il propose et à la distinction générique qu'il fait entre les narrations de Gn 1,1–2,3 et 9,1-17 d'une part, et de Gn 15 ; 17 et Ex 19,1–24,11, d'autre part. Le lecteur est certes informé que les deux premiers récits fournissent un contexte programmatique de l'alliance avec Abraham et sa descendance. Dieu a d'abord « établi » (קום *Hiphil*, Gn 6,18 ; 9,9) cette relation avant de la « conclure » (כרת, Gn 15,18 ; Ex 24,8 ; Dt 28,69 ; 29,11). Auzou avait déjà interprété de façon pertinente ces deux formules. *Instituer l'alliance* (קום ברית) signifie que celle-ci « est une relation qui naît ou apparaît, qui inaugure un nouveau mode d'existence et d'agir ». Tandis que *conclure l'alliance* (כרת ברית) peut exprimer la notion de partage présente en Gn 15,9-10 « « et une participation, une reconnaissance des 'parts', c'est-à-dire des rôles et des charges, des actes et de leurs fruits, des responsabilités et des biens, une communion de vie »[89].

---

[85] D'aucuns pensent que בְּרִית serait un mot qui fonde une relation (cf. Gn 9), mais ne désigne pas nécessairement la relation qui s'ensuit (cf. Gn 17). Il désignerait un « engagement unilatéral » de Dieu *ou* d'Israël au sein d'une relation d'alliance (cf. E. KUTSCH, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten « Bund » im Alten Testament* (BZAW, 131), Berlin, de Gruyter, 1973. Ce serait donc par extension qu'il caractérise un « engagement réciproque », c'est-à-dire l'alliance. Mais, cette distinction n'a pas de place aujourd'hui puisqu'elle s'est déjà heurtée à des critiques qui ont abouti à des conclusions plus nuancées et convaincantes. À ce propos W. EICHRODT, *Darf man heute noch von einem Gottesbund mit Israel reden ?*, dans *TZ* 30 (1974), p. 193-206 (surtout p. 202) ; D.J. MCCARTHY, *Berît and Covenant in the Deuteronomic History. Studies in the Religion of Ancient Israel* (VTS, 23), Leiden, Brill, 1972, p. 65-85 ; etc.

[86] Voir J.J. NIEHAUS, *An Argument*.

[87] R. RENDTORFF, *The Covenant Formula*, p. 79. Voir aussi S.J. HAFEMANN, *The God of Promise*, p. 59.

[88] Voir aussi J. J. NIEHAUS, *Covenant and Narrative*, p. 246 et 548.

[89] G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 248.

Comme l'ont montré nombre de critiques[90], l'exégèse biblique à propos de l'alliance est généralement préoccupée par la sémantique du mot בְּרִית ou ses modèles historiques. D'un point de vue narratif, cependant, le sens du terme dans la Torah naît de la relation vitale et dynamique dans laquelle Dieu s'engage à accomplir son dessein créationnel (Gn 1–2). C'est cette alliance qui, en 9,8-17, fournit le cadre pour tout ce qui suit dans l'après-déluge. Timmer l'a bien observé, « l'alliance cosmique » (Gn 9) sert de concept structurant non seulement pour le récit de Gn 1–11, mais aussi pour l'alliance perpétuelle offerte à Abraham (12,1-4 ; 15,18 ; 17,1-21) et à sa descendance (Ex 19,1–24,11)[91]. L'élection est justement concernée par cette relation exclusive existant déjà entre Dieu et ceux avec qui il veut s'engager dans le but de bénir l'humanité tout entière[92]. Voilà qui nous amène à l'étude du lien intrinsèque entre l'alliance et l'élection.

[90] Pour l'étude de ces questions, par exemple R. MURRAY, *The Cosmic Covenant. Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation*, Piscataway, Gorgias Press, 2007 ; C. TIMMER, *Creation, Tabernacle, and Sabbath. The Sabbath Frame of Exodus 31,12-17* ; *35,1-3 in Exegetical and Theological Perspective*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2009, p. 42.

[91] Voir D.C. TIMMER, *Creation*, p. 42 ; R. RENDTORFF, *« Covenant » as a Structuring Concept in Genesis and Exodus*, dans ID., *Canon and Theology. Overture to an Old Testament Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 125-134.

[92] Cf. S.-T. SOHN, *The Divine Election of Israel*, p. 4-5.

PREMIÈRE PARTIE

Le contexte initial de l'élection par l'alliance

Chapitre 1
Mise à part et départ d'Abram

Introduction

Notre but premier est d'examiner la question de l'élection d'Israël et son lien intrinsèque à l'alliance grâce à l'analyse synchronique d'Ex 19,1–24,11 et de Dt 7. Avant d'entrer dans le vif du sujet, et selon la logique de ce qui vient d'être dit dans l'introduction, cette première partie cherche à voir comment la thématique est développée dans les textes de la Genèse où sont racontés le choix d'Abram par YHWH et l'alliance dont il est bénéficiaire. Cette étude est importante, car elle permettra de mieux comprendre ce qui est en jeu dans la mise à part du peuple descendant d'Abraham. Ainsi, Gn 12 montrera en quoi l'élection met en place une dynamique d'alliance. En Gn 15 et 17, nous chercherons à savoir comment le pacte va consacrer la différence (le choix) d'Abraham en formalisant son lien à YHWH, de sorte que le « jeu de la bénédiction » (Gn 12,2-3) qui est au cœur de l'élection puisse prendre place avec tous les clans de la terre. Autrement dit, avec Gn 15, on tentera d'expliquer en quoi l'engagement de Dieu est lié à la mise à part. Avec Gn 17, on examinera en quoi le signe de l'alliance concerne l'élection et en quoi celle-ci est affectée par cette relation que YHWH scelle avec Abraham.

Deux chapitres seront envisagés successivement. Le premier examinera d'où vient Abram (Gn 11,26-32), ce qu'il en est de son élection par YHWH (12,1-4) et de l'impact de celle-ci dans la relation aux premiers étrangers qu'il rencontre (12,5–13,1). Dans le deuxième chapitre, nous étudierons comment se greffe sur ce processus l'alliance que YHWH conclut en faveur d'Abram (Gn 15), avant d'analyser l'engagement d'Abraham lui-même dans l'alliance par la circoncision (Gn 17).

1.1 ABRAM ET LA MAISON DE SON PÈRE (11,26-32)

L'appel d'Abram par Dieu (12,1-4) constitue le moment initial de l'élection d'Israël et revêt à ce titre une valeur significative. En effet, l'ordre de s'en aller intimé à Abram représente la parole fondatrice de toute l'histoire de ce peuple. C'est là que le sens de leur

existence est expliqué, justifié, défini. Ainsi, l'élection d'Abram reflète comme un appel constant de leur propre élection et sa réponse devient la leur. À y regarder de près, 12,1-4 s'inscrit sans rupture dans la suite de la brève évocation de la famille d'Abram (11,26-32) puisque c'est bien la maison de son père Tèrakh qu'Abram doit quitter (12,1). Ainsi, une présentation de la famille de Tèrakh est essentielle à la compréhension de l'élection de l'ancêtre d'Israël. Pour bien appréhender cela, rappelons d'abord le contexte large du choix du patriarche.

Comme annoncé dans l'état de la question, avant l'appel d'Abram, Gn 1–11 décrit l'histoire de la création du monde et de l'humanité. Dès les premières mentions (1,22.28), la bénédiction divine y est liée à la vie et à son déploiement en qualité (« fructifiez »), en quantité (« multipliez ») et en extension (« emplissez la terre »)[93]. Cependant, en refusant d'écouter YHWH, l'homme béni par celui-ci se pervertit (3,1–9,25) et s'attire le malheur. Par l'intermédiaire de Noé, Dieu s'engage par l'alliance à ne plus jamais détruire le monde (9,9-17). C'est la première fois qu'il noue un accord avec l'humanité et c'est dans ce cadre que Noé et ses fils reçoivent la même bénédiction originelle (9,1 ; cf. 1,22.28). Mais, après Noé (Gn 10–11), les hommes de Babel veulent faire concurrence à Dieu (11,1-9). Ils s'efforcent de trouver la sécurité et le renom en se liguant ensemble et en construisant une grande ville (v. 3-4). Leur projet de construire une tour pouvant conquérir le ciel (v. 4) entraîne leur dispersion. Désormais, la race humaine, jusque-là présentée comme une unité, cesse de l'être. Bref, dans ces onze premiers chapitres, la volonté de bénédiction de Dieu pour la création et l'humanité est manifeste (Gn 1,28 ; 2,3 ; 8,21–9,1.26). Le salut auquel il s'engage dans ses paroles au serpent (3,15) et qu'il précise plus tard dans l'alliance avec Noé, garde bien un horizon universel. Pourtant les malédictions successives lui font obstacle, en particulier celles du serpent (v. 14), du sol (v. 17 ; 5,29), de Caïn (Gn 4,11) et de Canaan (9,25) ainsi que le comportement des hommes de Babel. C'est dans ces conditions que Dieu relance son projet initial avec Abram dont nous tentons à présent de brosser le contexte immédiat de son élection.

Après la dispersion sur laquelle se termine l'histoire de Babel (10,1–11,9), le livre de la Genèse présente une liste des « engendrements » (תּוֹלְדוֹת) qui conduit en dix générations de Sem, fils de Noé, à Abram, fils de Tèrakh (11,10-31). Cette succession généalogique

[93] A. WÉNIN, *Des pères et des fils. En traversant le livre de la Genèse*, dans *RETM.S* 225 (2003), p. 11-34 (spéc. p. 21).

indique un début et une fin pour deux périodes fondatrices de l'histoire d'Israël[94]. Comme le souligne Janzen, le terme תּוֹלֶדוֹת doit être traduit différemment, selon qu'il introduit une liste généalogique ou une narration étendue à propos d'un individu spécifique et de sa famille. Dans une narration détaillée, les תּוֹלֶדוֹת impliquent la force de bénédiction qui préside non seulement au commencement de toute vie, mais aussi à la vie d'une personne et à l'interaction entre individus et groupes[95]. Dans une généalogie, une fois les noms des fils répertoriés, le narrateur les sélectionne progressivement afin de se focaliser sur l'un d'eux. C'est le cas de la famille de Tèrakh. L'élection d'Abram fils de Tèrakh s'inscrit donc dans le fil de la généalogie des Sémites développée en 11,10-26 et qui amène le lecteur jusqu'à celui qui sera l'ancêtre du peuple élu (v. 28-30)[96] ; c'est là même que commence son histoire personnelle.

Caractérisation des personnages

En Gn 11,26-32 le narrateur s'arrête sur un tableau familial. Le récit s'ouvre sur le personnage de Tèrakh. Alors que ses pères engendraient dès l'âge de trente ans (v. 10-22), Tèrakh a son premier fils à soixante-dix ans (v. 26). Il le nomme Abram. Partant de la composition de ce nom, père (אָב) et élevé (רָם), Osty et Trinquet le traduisent par « "il est grand quant à son père" c'est-à-dire de bonne naissance »[97]. Mais le sens littéral du nom de ce fils de Tèrakh est simplement « Père élevé »[98]. Ce nom peut insinuer le type de paternité exercée par le père ainsi qu'une certaine relation que celui-ci tisse entre lui et son fils Abram. Autrement dit, le nom de ce fils aîné « affirme l'élévation que Tèrakh estime acquérir du fait d'être devenu père »[99]. Le second fils, Nakhôr, porte le nom de son grand-père, c'est-à-dire du père de son père Tèrakh (v. 24). À travers ce nom, il est possible que ce dernier fasse de son deuxième fils le souvenir vivant de la figure paternelle à laquelle il reste attaché. Quant au troisième fils, Haran, il meurt aussitôt après avoir engendré un fils, Lot – et deux filles, Milkah et Yiskah nommées au v. 29 (v. 28). Il meurt « en présence de son père » à Our des Chaldéens, le pays de son enfantement. Contrairement à la liste qui

[94] E. CUVILLIER, *Filiation humaine et filiation divine. Jésus fils dans l'Évangile de Matthieu*, dans *RETM.S* 225 (2003), p. 63-86 (spéc. p. 71-72).
[95] Voir J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth. A Commentary on the Book of Genesis 12–50* (ITC), Grand Rapids - Edinburgh, William B. Eerdmans, 1993, p. 4.
[96] Cf. J. NOHRNBERG, *The Keeping of Nahor. The Etiology of Biblical Election*, dans R. H. SCHWARTZ (éd.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, p. 161-188 (ici p. 172) ; J. L'HOUR, *Genèse 1-11*, p. 53 et 56.
[97] E. OSTY et J. TRINQUET, *La Bible*, Paris, Seuil, 1973, note sur Gn 11,26.
[98] A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 231-232.
[99] A. WÉNIN, *Des pères et des fils*, p. 19.

précède, le narrateur ne livre pas l'âge d'Haran quand il engendre son premier enfant (lequel ?) ni l'âge qu'il a à sa mort, ni la cause de celle-ci. Cette mort étonne le lecteur parce que le narrateur la lie immédiatement et sans commentaire au fait qu'Haran devient lui aussi père de trois enfants comme Tèrakh (v. 26-28). Mais cette disparition pourrait suggérer qu'« une famille comme celle de Tèrakh ne fait pas place à la singularité de ses membres, à l'exception de son chef »[100].

Le récit fait directement suivre la mort du fils cadet de Tèrakh par le mariage des deux aînés (v. 29). Il y a de l'espoir pour la famille, puisqu'Abram et Nakhôr se marient ; ils choisissent de devenir eux aussi « pères » à la suite de leur frère défunt. Nakhôr prend pour femme sa nièce Milkah « Reine », fille de son frère défunt Haran, dont la sœur se nomme Yiskah et le frère Lot. Mais le fils aîné, Abram, ne fait pas comme lui. Il va hors de la famille et choisit une femme du nom de Saraï – « Mes princes »[101] – qui, ici, n'est pas présentée comme la sœur ou la demi-sœur d'Abram, ainsi que celui-ci le soutiendra devant Abimélekh en Gn 20,12. Saraï est introduite comme la femme d'Abram (אֵשֶׁת אַבְרָם) et la belle-fille (כַּלָּה) de Tèrakh (v. 29 et 31). Mais, il y a un problème : « Saraï fut stérile. Pas pour elle un enfant » (וַתְּהִי שָׂרַי עֲקָרָה אֵין לָהּ וָלָד, v. 30). À deux reprises dans ce bref verset, le narrateur énonce la stérilité de Saraï comme un motif qui menace l'avenir de ce clan. Par conséquent, l'histoire des engendrements qui se répète depuis Sem semble perturbée. Ainsi que l'indiquent l'emploi du verbe היה et sa forme (*Wayyiqtol*) « fut », c'est comme si l'entrée de Saraï – ici sans famille – dans ce clan teinté de mort (מות, v. 26.32), la rendait stérile, sans enfant. L'incapacité de procréer complique le récit car ce fait représente une forme de mort ou un obstacle à la vie au cœur de ce clan fermé sur lui-même. Disons-le tout de suite : comme c'est l'habitude dans une liste d'« engendrements », parmi les trois fils de Tèrakh, l'attention va se centrer sur un seul, Abram, celui-là même qui est ainsi marqué par l'infécondité de sa femme. Le nom de son frère Nakhôr ne réapparaîtra qu'à partir de Gn 22,20.

Est-ce à cause des calamités qui frappent ainsi la famille de Tèrakh que celle-ci quitte Our des Chaldéens (v. 31) ? Toujours est-il que Tèrakh tente de s'ouvrir à la vie en coupant avec le lieu de mort où il habitait avec son petit clan. C'est ainsi qu'« *ils sortirent* avec eux

[100] A. WÉNIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement. Lecture de Genèse 11,27–25,18* (Lire la Bible, 190), Paris, Cerf, 2016, p. 23.
[101] A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 234.

d'Our… », un lieu de confusion, de fusion qui semble atteindre aussi ce groupe familial. C'est ce qui est souligné non seulement par le verbe « sortir » conjugué au pluriel (יצא, v. 31b) et dont le sujet n'est pas précisé – qui sort avec qui ? –, mais surtout par l'abondance des marques de possession qui indiquent les liens unissant les uns aux autres les membres de cette famille.

> Et Tèrakh *prit* Abram son fils, Lot fils de son fils Haran
> et Saraï sa belle-fille et femme d'Abram son fils
> et *ils sortirent* avec eux d'Our des Chaldéens
> pour *aller* vers le pays de Canaan.
> Et *ils arrivèrent* à Kharan
> et *ils demeurèrent* là (v. 31)

Ce qui frappe à première vue, c'est la progression soulignée par quatre verbes de mouvement – prendre, sortir pour aller, arriver, suivis d'un verbe d'état : demeurer – et la précision des destinations. Le narrateur prend soin de présenter tous les personnages de cette famille chacun à la place que lui assignent les relations avec les autres. Il livre dans ce v. 31 des informations familiales que le lecteur connaît déjà à partir des versets 26 à 29 : Abram est le fils de Tèrakh, Lot est fils d'Haran, Saraï est épouse d'Abram. L'insistance du narrateur trouve son sens dans la mesure où elle fait entrevoir la relation de dépendance multiple qui attache les membres du clan à Tèrakh. Ces liens sont bien visibles à travers les quatre occurrences du suffixe possessif ו dans le triple usage de *son* fils (בְּנוֹ) et de la mention de *sa* belle-fille (כַּלָּתוֹ). En d'autres mots, tout tourne autour du père mais selon une hiérarchie passant par les hommes : Saraï est en référence à Abram, tandis que Lot est désigné comme fils d'Haran. Par rapport à Tèrakh donc, Abram est *son* fils, Lot est le fils de *son* fils, Saraï est *sa* bru et la femme de *son* fils. Ainsi mise en valeur, la dépendance de tous à l'égard de Tèrakh se confirme par l'emploi du verbe « prendre » (לקח) qui exprime, dans ce contexte, la mainmise de Tèrakh sur toute la famille[102]. Car, tous les personnages sont comme des objets que le père prend.

Curieusement, dès qu'ils arrivent à Kharan, à mi-chemin du trajet prévu, le voyage « pour *aller* à Canaan » s'interrompt brusquement. Tèrakh et les siens s'installent à cet endroit (v. 32). Cet arrêt contraste avec l'initiative première de Tèrakh, celle de « sortir…

[102] A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 235.

pour aller… », et il se présente comme un échec du projet initial[103]. Toutefois, lorsque le narrateur place cet arrêt à Kharan, ville dont le nom rappelle celui du défunt fils de Tèrakh, il suggère que ce père reste encore attaché en quelque sorte à Our et donc au lieu fatal. En s'installant dans un lieu rappelant son fils décédé, Haran, Tèrakh, établi dans le deuil de celui-ci, habite déjà la mort, pour ainsi dire. C'est d'ailleurs à Kharan que Tèrakh meurt (v. 32) et disparaît définitivement du récit.

Pendant que l'histoire de Tèrakh s'arrête avec sa mort, celle d'Abram commence avec la mention surprenante qui bouleverse ses perspectives. Pourtant, l'insistance sur la stérilité de Saraï prédit déjà la descendance d'Abram, à laquelle fera bientôt écho l'annonce d'un avenir ouvert qui sera fait non seulement d'obstacles à surmonter mais aussi de bénédictions divines (cf. Gn 12,2 ; 15,4-6 ; 17,5-6.15-21)[104].

On le voit, les tout premiers renseignements concernant Abram sont liés à sa famille d'origine où il est sous la dépendance et pour ainsi dire entouré de mort (au début, au milieu et à la fin du récit : v. 28b.30.32). Cette maison de son père constitue ainsi un arrière-plan négatif pour le récit de son appel par YHWH. Le narrateur caractérise d'ailleurs indirectement Tèrakh comme un homme qui prive les siens de la possibilité de devenir sujets de leur existence. La confusion dérivant de cet état de fait prolonge en quelque sorte l'histoire de Babel. Vu sous cet angle, le départ d'Our des Chaldéens ne change rien au contexte de mort mais il peut s'expliquer lorsque l'on comprend que « ce qui met les êtres en mouvement, c'est le manque et le désir de vivre que le manque attise »[105]. Ainsi, ce cadre mortifère serait la raison de la sortie de Tèrakh avec son clan de ce lieu qui semble maudit, pour aller vers le pays de Canaan dans l'espoir, peut-être, de mieux vivre. C'est donc dans ce contexte qui évoque, sous forme narrative, une situation de mort que Dieu va « inventer » l'élection d'Abram comme stratégie de salut. Voilà l'événement qui constitue le début d'un nouveau récit (Gn 12–25)[106] dont le principal protagoniste de l'intrigue – complexe, car composée de plusieurs fils narratifs (terre, descendance, etc.) –, c'est le

[103] A. WÉNIN, *Des pères et des fils*, p. 21.
[104] Cf. J. L'HOUR, *Genèse 1-11*, p. 56.
[105] A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 235.
[106] Voir A. WÉNIN, *Des pères et des fils*, p. 11-34 (ici p. 21).

personnage divin. Cette intrigue est davantage centrée sur la relation entre YHWH et Abram, que sur une action continue ou le personnage de ce dernier[107].

1.2 L'ÉLECTION D'ABRAM (12,1–13,1)

Le récit de Gn 12 marque un tournant décisif dans le livre de la Genèse. Ses quatre premiers versets constituent un passage célèbre, non seulement de ce livre, mais aussi de toute la Bible. S'en dégagent, en effet, sous forme programmatique, les principes du salut divin pour l'humanité à travers Abram. Ces principes qui ébauchent une logique d'alliance, peuvent être vus comme l'un des fils majeurs qui tiennent ensemble le reste des Écritures.

La narration s'ouvre avec le récit du choix d'Abram par Dieu (v. 1-4) et elle se poursuit par deux voyages d'Abram en terre de Canaan (v. 5-9) puis en Égypte (v. 10–13,1). Nous la subdivisons en deux grandes sections. Dans un premier moment, notre étude cherchera à présenter Abram dans ses rapports avec YHWH, puis dans un second temps, dans ses relations aux autres humains (sa femme, les Cananéens et les Égyptiens). Concrètement, il s'agira de montrer d'une part comment, en appelant Abram, Dieu veut sauver l'humanité à partir de son programme qui, au fond, est celui d'une alliance traduisant des liens nouveaux à instaurer entre lui et les humains à travers une médiation (v. 1-4)[108]. D'autre part, nous dégagerons la manière dont l'élu collabore à ce projet divin.

1.2.1 Abram et YHWH (v. 1-4)

Il est impossible de lire le récit de l'appel d'Abram sans tenir compte de son contexte antécédent[109]. En effet, ce passage se rattache parfaitement à Gn 11,26-32. Dès le v. 1 de Gn 12, « l'appel de Yahvé requiert d'Abraham qu'il rompe avec son milieu de vie, qu'il accepte les incertitudes d'un avenir inconnu, et qu'il suive entièrement les directives divines »[110]. Ce texte se démarque en même temps du contexte précédent par sa cohérence narrative et théologique qui tient essentiellement en la présentation de l'élection divine comme stratégie de salut pour Abram et pour les autres humains à travers lui (v. 3). Du

[107] À ce propos A. WÉNIN, *L'histoire d'Abraham dans la Genèse et dans les autres récits de l'A.T. Une approche narrative*, dans *Ricerche Storico Bibliche* (2014), p. 49-73 (surtout p. 49).
[108] Cf. P. BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987, p. 95
[109] Ici, par exemple J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 21.
[110] E. OSTY et J. TRINQUET, *La Bible*, note sur Gn 12,1-4.

point de vue synchronique, les v. 1-4 annoncent que les bénédictions dont Abram est l'objet, doivent rejaillir sur l'ensemble des nations[111]. À ce sujet, nombre d'exégètes comme Martin-Achard ou Collin pensent que ce passage occupe une place charnière entre le récit des origines (Gn 1–11) et les cycles des patriarches (Gn 12–50) où les liens nouveaux entre Dieu et les ancêtres d'Israël définissent la position et la mission d'Israël parmi les nations. Le texte-clé (12,1-4) se présente ainsi comme une sorte « d'introduction-programme » qui se réalisera progressivement dans la suite du récit de l'histoire d'Abram[112]. Puisqu'il s'agit d'un discours prononcé par un personnage du récit, proposons-en une structure rhétorique.

a. Composition des v. 1-4

A [1]ET YHWH DIT À ABRAM
« **VA-T'EN** ***de ton pays*** et de ton enfantement et de la maison de ton père
vers le pays que JE TE ferai voir

[2][Afin] que JE fasse de TOI une grande nation
et que JE TE *bénisse*
et que JE rende grand TON nom

B et *QUE TU SOIS BÉNÉDICTION*
[3]et que je *bénisse* ceux qui te *bénissent*
mais qui te méprise, je maudirai
et *QUE SE BÉNISSENT EN TOI* tous les clans de la terre »

A' [4]Et **ALLA** ABRAM comme YHWH LUI AVAIT PARLÉ
et Lot **ALLA** avec LUI
Or ABRAM avait soixante-quinze ans quand il sortit ***de Kharan***

Cette partie est formée de trois morceaux constitués des segments trimembres. Elle illustre la mise à part d'Abram sous-jacente à l'ordre divin de quitter un « pays » précis vers un autre inconnu et l'exécution de cet ordre par Abram (morceaux AA') qui adhère de cette manière-là à la visée de Dieu, son projet de bénédiction qui est en soi un projet d'alliance. Celui-ci consiste à ouvrir la bénédiction *à* Abram, *en* Abram et *à travers* lui, *à ceux* qui le béniront (morceau B). Sur le plan formel et stylistique des v. 1-4, les trois usages du verbe « aller » (הלך, v. 1.4) ainsi que l'inversion de l'ordre des mots ou expressions entre les morceaux extrêmes (morceaux AA') délimitent bien le discours. Ces

[111] Voir A. WÉNIN, *Abraham : élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif*, dans *RTL* 27 (1996), p. 3-24 (p. 4) ; R. MARTIN-ACHARD, *Israël, peuple sacerdotal*, dans ID., *Permanence de l'Ancien Testament. Recherches d'exégèse et de théologie* (CahRThPh, 11), Genève - Lausanne - Neuchâtel, Faculté de Théologie de Lausanne, 1984, p. 129-146 (spéc. p. 139).

[112] R. MARTIN-ACHARD, *Israël, peuple sacerdotal*, p. 139 ; M. COLLIN, *Une tradition ancienne dans le cycle d'Abraham ? Don de la terre et promesse en Gn 12–13*, dans HAUDEBERT P. (éd.), *Le Pentateuque. Recherches et débats* (LD, 151), Paris, Cerf, 1992, p. 209-228 (ici p. 211-212).

indices rapprochent l'invitation reçue par Abram et l'immédiateté de son exécution, sur laquelle le narrateur insiste à travers les occurrences dudit verbe.

La visée de YHWH est mise en évidence dans le morceau central (morceau B) par la présence massive de la racine ברך (5 fois). Mais les motifs syntaxiquement attachés à la bénédiction sont encore abstraits. Dans ce premier segment (v. 2a), les suites du départ consistent en « une grande nation » et « un grand nom ». Les pronoms de la première et de la deuxième personne du singulier, « je-tu », se rapportant aux protagonistes révèlent que la bénédiction divine est accordée à Abram. Dans le second segment, la visée divine c'est la « bénédiction pour ceux qui bénissent » – la « malédiction pour l'opposant » – et la bénédiction universelle (v. 2b-3). Ici, les formules « je-tu-ceux » et « je-tu-ils » expriment comment cette bénédiction atteindra les autres par la médiation d'Abram. Cette progression révèle trois éléments notoires. À travers l'impératif indirect « et que tu sois » (וֶהְיֵה) et les récurrences du pronom suffixe de la deuxième personne du singulier (ךָ « toi »), elle sert d'abord à caractériser l'élu en tant que dépositaire de la bénédiction. L'usage des deux mots de la racine גדל « grand » attachés à la double annonce pour lui, une « nation » (גּוֹי) et « ton nom » (שְׁמֶךָ), vont dans ce sens[113] (B, segment 1). C'est dire que cette bénédiction peut atteindre les autres humains tout en constituant d'abord pour Abram la base de son avenir (B, segment 2). Car derrière l'élu, il y a une nation, dans les vues de Dieu[114]. Ce qui impliquera la relation de toutes les nations avec Israël, ici représenté dans la personne de l'ancêtre, Abram. Ensuite, la même progression et les paires de verbes antonymes conjugués successivement à la troisième et à la première personne du singulier, « bénir » (ברך) ou « mépriser » (קלל), et « bénir » (ברך) ; ou « maudire » (אָאֹר), laissent voir l'affrontement entre bénédiction et malédiction. C'est-à-dire la façon dont un tiers bénit ou non Abram provoque une réaction proportionnée de YHWH (v. 3). Enfin, c'est l'humanité tout entière (הָאֲדָמָה « tous les clans de la terre ») qui est impliquée dans la bénédiction à travers Abram (v. 3b).

Nous avons de bonnes raisons de maintenir que le thème de la bénédiction développé de façon très cohérente en B dépend entièrement de l'ordre intimé en A et exécuté en A'. La

[113] Voir A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative. Thematic Coherence within the Abraham Literary Unit of Genesis 11,27-25,18*, Malta, Studia Editions, 1989, p. 15-18.

[114] Ce que soutient A. THAREKADAVIL, *The Call of Abraham and Formation of the Chosen People*, dans *Bible Bhashyam* 30 (2003), p. 115-162.

récurrence de ברך confère au discours divin un style solennel et rythmé, qui tend progressivement vers un sommet, le tout formant un projet (v. 3b). La variation des première, deuxième et troisième personnes y est remarquable et leur jeu rend possible cette progression. Dieu passe de la bénédiction spécifique d'Abram (v. 2) à celle qu'il prévoit pour une autre catégorie de personnes (v. 3a), puis à la bénédiction universelle (v. 3b). Le premier acte à poser consiste à se séparer d'avec son monde ambiant.

b. Élection et rupture (v. 1)

Comme cela a été dit, grâce au verset 1, le récit de Gn 12 s'inscrit dans la suite de 11,26-32. L'emploi d'un *Wayyiqtol* de succession narrative (וַיֹּאמֶר « et il dit ») au début en est le signe. Y est aussi fait allusion à la famille paternelle d'Abram, maison que celui-ci doit quitter (v. 1.4). En 11,26-32, c'est Tèrakh et son clan qui « sortent » d'Our pour « aller » vers Canaan, mais ils s'installent à Kharan, tandis qu'en 12,1, l'initiative revient à Dieu. Abram reçoit un appel direct de ce dernier, comme un ordre à exécuter immédiatement[115]. C'est précisément dans cette première parole de YHWH que l'élection d'Abram est enregistrée :

> Et YHWH dit à Abram : « Va-t'en de ton pays et de ton enfantement
> et de la maison de ton père, vers le pays que je te ferai voir » (v. 1)

Dans cette injonction, le premier verbe employé par Dieu – « aller » (הלך) de l'expression « va-t'en » (לְךָ־לְךָ) – est celui qu'on lit déjà en Gn 11,31. Cependant, le complément prépositionnel לְךָ « à toi » pose problème. Cette formule est parfois considérée comme une tournure propre à l'hébreu qu'il n'est pas utile de traduire puisque le complément n'ajoute pas de sens particulier à l'impératif « va » (לֵךְ)[116]. Pourtant, et c'est notre avis, ici לְךָ modifie la portée de l'impératif. L'expression לְךָ־לְךָ, signifie « va pour toi », c'est-à-dire « va pour faire ta vie », ou « va pour ton bien, pour ton bonheur ». Cela implique en tout cas, pour emprunter les termes de Wenham, que « c'est pour lui qu'Abram part »[117]. De toute façon, il est de l'intérêt d'Abram de se mettre en route en quittant ses repères – « *ton* pays … *ton* enfantement … la maison de *ton* père ». C'est de cette manière que Joüon interprète ce complément du verbe qui a, selon lui, un sens

[115] Cf. M. COLLIN, *Une tradition ancienne*, p. 213.
[116] C'est le cas de la *TOB* et de la *BJ*, Sainte Bible traduite sous la direction de l'école de Jérusalem (Nouvelle édition entièrement revue et augmentée), Paris, Cerf, 2016.
[117] Voir G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, p. 266.

réfléchi marquant que l'action concerne spécialement Abram à qui YHWH s'adresse[118]. L'expression « va-t'en » adressée à Abram ne dit rien de cela par elle-même. Mais, grâce au discours où Abraham, en Gn 24,7, raconte ce qui lui est arrivé en Gn 12 – « "YHWH, Dieu des cieux, qui m'a pris" de la maison de mon père et du pays de mon engendrement, et qui m'a parlé et qui m'a juré, disant : À ta descendance, je donnerai ce pays » (cf. 12,1.7 ; Jos 24,3; Ne 9,7) –, cet impératif initial a clairement une portée d'élection.

L'appel d'Abram par Dieu est tout à fait bouleversant. L'ordre divin qui lance le récit invite Abram à une rupture radicale qui affecte les racines profondes de sa vie actuelle, personnelle et familiale[119]. Cela est rendu par un triple usage de la préposition « de, hors de » (מִן) indiquant la séparation. Comme en Gn 1 où Dieu crée au moyen d'ordres intimant des séparations instaurant des distinctions, Abram doit partir *de* son pays – Kharan – où il s'est établi avec son père, *de* son enfantement et *de* la maison de son père (12,1). Dans cet ordre, comme le fait remarquer Wénin, on reconnaît effectivement « la marque de l'intervention de l'origine telle qu'elle est racontée lors de la création : une parole ordonne à Abram de se séparer, en l'occurrence de ses racines, mais aussi de la maison de son père, pour s'engager dans une aventure dont le but concret n'est indiqué que de façon assez vague »[120]. Dans un sens, en effet, l'ordre de Dieu à Abram est très spécifique dans la mesure où il lui indique ce qu'il doit concrètement quitter. Mais, d'un autre côté, cet ordre est délibérément vague, car ce qui attend Abram ne fait pas l'objet de précisions. Dieu le sépare du connu, de « l'avoir », de ce qu'il peut croire posséder, et il l'envoie vers l'inconnu, vers « l'à-voir », vers ce « pays que *je te ferai voir* » mais « qui ne sera pas de l'ordre de la possession »[121]. Par l'élection d'Abram, Dieu instaure une nouvelle séparation en contraste par rapport aux hommes de Babel qui ont peur d'être dispersés, d'être séparés (11,4)[122]. Même si leur dispersion intervient ultérieurement, elle est consécutive au procès divin (v. 9), tandis qu'à l'appel d'Abram (12,1) sont liées sa propre bénédiction et celle de l'humanité (v. 2-3). C'est lui seul que Dieu invite à partir, afin que ce projet de vie aboutisse (v. 1).

---

[118] P. JOÜON, *Grammaire*, § 133 d ; voir A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 239.
[119] J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 20-21.
[120] A. WÉNIN, *La création séparation comme œuvre de l'origine*, dans F. MIES (éd.), *Que soit ! L'idée de création comme don à la pensée* (Donner raison, 41), Bruxelles, Lessius, 2013, p. 27-39 (p. 36-37).
[121] A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 238.
[122] E. OSTY et J. TRINQUET, *La Bible*, note sur Gn 12,1.

Avant de poursuivre l'analyse, apportons d'abord quelques précisions touchant à la logique interne de ce discours divin. Le segment principal comprend un volitif direct – « va » (לֶךְ־לְךָ, v. 1). Les six autres verbes qui suivent cet impératif initial sont conjugués à la première personne du volitif indirect ou subordonné, préfixé par un ו ayant logiquement une valeur subordinative ou conjonctive – « et » (v. 2-3). Ces volitifs servent habituellement à montrer la finalité (« afin que ») ou la conséquence (« de sorte que ») d'un ordre et, dans ce cas, de l'ordre divin (v. 1). Cependant, « mais qui te méprise » (וּמְקַלֶּלְךָ) du v. 2b, a un ו attaché non à une forme conjuguée, mais à une forme nominale, ce qui lui donne une valeur disjonctive – « mais ». De plus, maudire (אָאֹר) est un *Yiqtol* et non un cohortatif : cela suggère qu'il est, par le fait même, en dehors de la chaîne de finalité ou de conséquence. Deux verbes conjugués à la 1ère personne du volitif indirect (cohortatif), sont facilement repérables à leur forme (ה_ final)[123] – « et que je rende grand » (וַאֲגַדְּלָה), « et que je bénisse » (וַאֲבָרֲכָה), « et que tu sois » (וֶהְיֵה) est clairement un impératif avec ו. Trois autres verbes enfin ont un sens volitif sans que la forme soit différente de celle du *Yiqtol* : deux cohortatifs, « et que je te fasse » (וְאֶעֶשְׂךָ), « et que je te bénisse » (וַאֲבָרֶכְךָ) ; et un cohortatif pluriel, « et que se bénissent » (וְנִבְרְכוּ)[124].

Comme le suggèrent ces verbes, le départ d'Abram permettra que se mettent en place tour à tour une relation « je-tu » avec YHWH (v. 1b-2), puis une relation à trois termes « je-tu-ils » avec les autres humains (v. 3). Ces verbes, pour ainsi dire, portent respectivement sur la relation d'Abram avec ce qui était à lui (v. 1a), puis avec YHWH et ce qu'il lui donnera (v. 1b-2), enfin avec les autres autour de la bénédiction à acquérir (v. 3)[125]. Ce vers quoi ira Abram, s'il consent à ce risque de s'en aller, c'est une histoire qui aura pour lui une dimension relationnelle plus ouverte, bien différente de ce qu'il connaissait dans la maison de Tèrakh. En d'autres termes, le lecteur le découvrira dans la suite du récit, cette séparation deviendra source de vie, de fécondité et d'épanouissement, Abram étant en effet arraché au contexte mortifère qui était le sien avant sa mise à part[126].

---

[123] La finale du cohortatif ajoute une nuance volitive souvent assez faible ; aussi, le ה_ final ne demande pas toujours à être traduit. Notre étude de ce discours divin tiendra compte de la nuance de ces volitifs également dans les traductions.

[124] Cf. P. JOÜON, *Grammaire*, § 114 et § 116 ; K.N. GRÜNEBERG, *Abraham, Blessing and the Nations. A Philosophical and Exegetical Study of Genesis 12 : 3 in Its Narrative Context* (BZAW, 332), Berlin - New York, de Gruyter, 2003, p. 143-144.

[125] Cf. P. AUFFRET, *Essai sur la structure littéraire de Gn 12,1-4aa*, dans *BZ* 26 (1982), p. 247-248.

[126] L.A. TURNER, p. 63.

Ainsi comprise, en Gn 12, l'élection apparaît comme une stratégie divine destinée à réintroduire la bénédiction dans l'humanité défigurée par la mort (cf. Gn 3–11)[127]. Elle pose également des bases de cette stratégie et inaugure en même temps l'histoire de l'élu à qui YHWH confie ce programme salvifique qu'il faut à présent considérer en détail.

c. Élection et bénédiction (v. 2-3)

Ces versets mettent en évidence l'ampleur de la bénédiction de Dieu qui, à partir du choix d'Abram, doit, selon le désir de Dieu, être communiquée à l'humanité entière. C'est en vue de cette dernière qu'Abram est choisi et béni par Dieu. Mais, comme celui-ci le dit, avant d'être pour les autres humains, la bénédiction est d'abord destinée à Abram lui-même.

❖ *Bénédiction pour Abram (v. 2)*

La séparation que Dieu intime à Abram au v. 1 a une finalité :

> « [Afin] que je fasse de toi une grande nation et que je te bénisse
> et que je rende grand ton nom et que tu sois bénédiction » (v. 2).

Lorsque YHWH invite Abram à s'en aller de son pays, il lui garantit déjà une destination – « le pays que je te ferai voir » (v. 1) – puis il expose le but de cette invitation : « bénir » (ברך)[128] Abram. Puisque le fruit d'une bénédiction, c'est la vie et la fécondité (cf. Gn 1,28), Dieu veut le rendre heureux, c'est-à-dire vivant et fécond[129], afin qu'à son tour, Abram devienne porteur de bonheur, de vie et de fécondité. C'est pour cela que 12,2 met l'accent sur la bénédiction personnelle d'Abram : « Et que je te bénisse, et que tu sois bénédiction ». Celle-ci consiste d'abord à faire de lui une « grande nation » (גּוֹי גָּדוֹל). Le suspense naît ici du décalage entre la stérilité de la femme d'Abram, que le narrateur a déjà enregistrée en 11,30, et cette promesse d'une descendance qui doit advenir (v. 2). Ce verset « noue [ainsi] une tension qui subit bien des aléas avant le renouvellement et la confirmation de la promesse en Gn 22,15-18 »[130].

---

[127] A. WÉNIN, *La création séparation*, p. 36-37 ; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, p. 266.
[128] Ce verbe connote les sens suivants : exercer une puissance bienveillante, donner vitalité, prospérer, faire abonder, revêtir de force, etc. *HALOT*, vol. 5, p. 1832 ; *TDOT*, vol. 2, p. 279-308.
[129] Cf. J. NOHRNBERG, *The Keeping of Nahor*, p. 161-188 (ici p. 161).
[130] J.-L. SKA, *« Nos pères nous ont raconté ». Introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament* (CÉv, 155), Paris, Cerf, 2011, p. 63.

Par ailleurs, quand il dit qu'il grandira le « nom » (שֵׁם) d'Abram en 12,2a, Dieu pose la base pour le **«** grand » nom (Abraham) qu'il donnera plus tard à son élu. C'est que « la bénédiction constitue le fondement pour la réalisation du futur Abraham comme homme, ce qu'indique "ton nom" (שְׁמֶךָ) ; et comme "nation" (גּוֹי) »[131], ce qui implique une descendance et une renommée inattendue. Le renversement est total. Au lieu de rester replié sur « *ton* enfantement », Abram deviendra une grande nation à travers sa postérité et malgré la stérilité de Saraï (voir 11,30). Au lieu du nom reçu dans la « maison de *ton* père », au lieu de s'en donner lui-même un à l'instar des hommes de Babel qui se disaient « faisons-nous un nom… » (v. 4), Abram recevra un grand nom de la part de YHWH (cf. 17,5). De cette façon, la nation sera grande comme le nom l'est aussi. En outre, lorsqu'Abram reçoit une bénédiction pour lui (« et que je te bénisse »), YHWH le fait être aussi bénédiction en lui-même (« et que tu sois bénédiction ») en conséquence de son renoncement selon l'ordre de YHWH[132].

Il convient de remarquer que, si le texte de 12,1-4 décrit l'élection d'Abram par Dieu, celle-ci « ne se présente pas comme un choix déclaré, une préférence affirmée, un quelconque favoritisme »[133]. Elle se laisse plutôt voir comme une tâche qui concerne prioritairement « Abram lui-même, puisqu'il s'agit pour lui de se séparer »[134]. Voilà qui peut justifier la forme particulière de l'impératif לֶךְ־לְךָ (v. 1)[135]. Contrairement à ce qu'il en était de lui dans la maison de son père, l'élu devra désormais assumer une singularité. D'où l'invitation à partir, rendue par cet impératif. Cela suggère qu'aux v. 1-2 s'ébauche déjà secrètement un lien indissoluble entre l'élection et l'alliance. Bien sûr, le terme « alliance » est absent du v. 2, comme « élection » l'est du v. 1. Mais, la construction du v. 2 introduit déjà en effet l'engagement de Dieu à bénir Abram, ainsi que les principaux effets de son alliance, à savoir une grande nation, un grand nom et une bénédiction. Les particularités de ces trois éléments apparaîtront en détail en Gn 15 (v. 18) et surtout Gn 17 (v. 2.4.7.9.10.11.13.14.19.21). Mais n'anticipons pas et revenons à Gn 12. Ici, la bénédiction ouvre son porteur aux autres humains qui en sont les destinataires finaux, ce qui requiert d'eux l'adhésion à cette tâche confiée à Abram, le béni de Dieu (v. 3).

---

[131] Cf. A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative*, p. 17.
[132] J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 15-16 ; A. WÉNIN, *La création séparation*, p. 36-37.
[133] A. WÉNIN, *Abraham : élection et salut*, p. 11.
[134] A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 239
[135] Cf. P. JOÜON, *Grammaire*, § 133 d.

❖ *Réception et refus de la bénédiction à travers Abram (v. 3)*

> « Et que je bénisse ceux qui te bénissent – mais qui te méprise, je maudirai – et que se bénissent en toi tous les clans de la terre » (v. 3).

Ces trois éléments : « que je bénisse…, je maudirai…, que se bénissent en toi… » sont bien disposés de façon à décrire le triple aspect du rapport Dieu-Abram-les autres. Dieu s'engage, en premier lieu, à bénir quiconque bénit Abram mais ensuite à maudire celui qui le méprise (3a).

Mais, « qu'est-ce que "bénir celui qui est choisi" ? », s'interroge Beauchamp. C'est, dit-il, « échapper au piège de la jalousie »[136], adopter une attitude positive à l'égard d'Abram en reconnaissant en lui le béni par qui la bénédiction divine peut parvenir à tous, abondent Martin-Achard et Wénin[137]. En revanche, celui qui méprise Abram encourt la malédiction – « je maudirai » (ארר) –, la mort qu'il choisit lui-même à cause de son refus de l'élu. Cette attitude l'empêche d'entrer dans la reconnaissance de ce que l'épanouissement de sa vie passe par une relation juste à Abram. La malédiction, qui survient ici dans un contexte où il est largement question de bénédiction, peut surprendre. Mais elle signale une alternative et par conséquent le lieu d'une liberté pour les autres humains qui devront choisir de bénir ou de « mépriser » (קלל) le médiateur de la bénédiction. Ainsi, à partir de la position qu'ils auront vis-à-vis d'Abram, Dieu leur donnera soit la malédiction soit la bénédiction.

Cette dernière est à la fois intéressante et énigmatique pour ce qui est de son horizon universel. Voyons comment. Si les deux éléments – « que je bénisse…, je maudirai… » – sont bien clairs, le troisième – « que se bénissent en toi… » – est en revanche, plus problématique. Car « tous les clans de la terre » deviennent en finale sujet du verbe « bénir » (ברך, v. 3b). Le fait que ce verbe est un *Niphal* (וְנִבְרְכוּ « et que se bénissent ») et peut prendre le sens d'un réfléchi ou d'un passif pose un problème de traduction au v. 3. La question est complexe. Plus loin, en effet, cet élément essentiel de la bénédiction est redit quatre fois à Abraham et aux autres patriarches (Gn 18,18 ; 22,18 ; 26,4 ; 28,14). Dans deux de ces cas, le verbe figure au *Hithpael* (22,18 et 26,4) qui a habituellement un sens réfléchi, tandis que les deux autres sont au *Niphal*. Ce problème s'intensifie ensuite en

---

[136] P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament,* vol. 2, *Accomplir les Ecritures*, Paris, Seuil, 1990, p. 251.
[137] A. WÉNIN, *L'histoire d'Abraham dans la* Genèse, p. 4 ; R. MARTIN-ACHARD, *Israël, peuple sacerdotal*, p. 138.

12,3b où les rôles de Dieu et d'Abram ne sont pas bien définis, ce qui offre également de multiples possibilités d'interprétation. D'un côté, Dieu n'est pas explicitement mentionné comme acteur de cette bénédiction (v. 3b) et de l'autre côté, le rôle d'Abram n'y est souligné que par l'expression prépositive « en toi, par toi, à travers toi » (בְּךָ). Celle-ci pourrait indiquer qu'Abram est l'instrument de la bénédiction (« à travers toi »), son agent (« par toi »), ou encore son co-destinataire (« avec toi »)[138]. Ces incertitudes grammaticales autorisent des divergences d'opinion nécessitant une décision, car la précision du rôle que les « clans de la terre » ont dans la bénédiction dépend de l'interprétation de ce verbe.

Alors que certains critiques voient un sens réciproque dans la forme verbale de 12,3b et donnent la même traduction de « et que se bénissent [l'un l'autre] en toi » (וְנִבְרְכוּ בְךָ), d'autres, par contre, pensent à un sens passif. Regroupons-les en trois positions.

Le premier groupe d'auteurs, dont fait partie de Vaux, traduit « grammaticalement » ce verset, « toutes les familles de la terre se béniront [mutuellement] en toi », c'est-à-dire souhaiteront être comblées et heureuses comme toi[139]. Ainsi, Abram dont le bonheur sera devenu proverbial servira de formule de bénédiction. Dans une position plus ou moins charnière entre ce groupe et les suivants, Osty et Trinquet situent ce verset par rapport à l'humanité qui connaît la malédiction dans la descendance de Sem (9,26 ; 11,10s.). Selon eux, cet aspect de bénédiction indique que ces clans « se diront entre eux : Que YHWH te rende tel qu'Abram ! (cf. Gn 2 ; 48,20) ». Puisque, expliquent les deux exégètes, ce verset annonce une bénédiction qui s'étendra à tous les hommes, Abram incarne le vrai bonheur qu'on cite en exemple dans les bénédictions (12,3b)[140].

À la différence des commentateurs ci-haut mentionnés, pour Janzen, « "se béniront", c'est demander une bénédiction sur eux [clans] par l'usage du nom d'Abram. Ainsi, se bénir *par* Abram signifie utiliser le nom d'Abram pour demander une bénédiction de Dieu »[141]. Cette bénédiction, poursuit-il, est d'abord le don par Dieu de la fécondité, un don relevant de la bonté fructueuse de toute la création (Gn 1 et 2). La demander « à travers le nom d'Abram », c'est la chercher quand, comme dans son cas, cette fécondité est

[138] R. MARTIN-ACHARD, *Israël, peuple sacerdotal*, p. 137.
[139] Voir R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan* (EBib), vol. 1, Paris, 1986 (notamment *La mission de Moïse*, p. 305-337 ; *La sortie d'Égypte*, p. 339-368 ; *La religion de Moïse*, p. 423-440) cité par R. MARTIN-ACHARD, *Permanence*, p. 138.
[140] E. OSTY et J. TRINQUET, *La Bible*, note sur Gn 12,3.
[141] J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 17.

étouffée par la stérilité. Donc, le nom d'Abram est associé à la restauration de la bonté de la création quand elle s'est pervertie. Plus encore, chercher cette restauration par le nom d'Abram, c'est être disposé à la recevoir de Dieu en suivant le chemin de la confiance et de l'obéissance emprunté par Abram. Pour sa part, le *Targum Onkelos* interprète cette expression comme une bénédiction sur ceux qu'Abram souhaite bénir. Il note : « Dieu dit à Abram: "Jusqu'à présent, j'ai dû bénir mon monde ; à partir de maintenant la bénédiction t'est confiée. Quiconque tu voudras bénir, il te bénira" ». Dans cette optique, « et que se bénissent en toi » peut être compris dans le sens d'être béni à travers le mérite d'Abram. Loin d'être un prototype de bénédiction, Abram devient plutôt une source de bénédiction pour les autres[142] et il les bénit.

Mais, en proposant lui aussi qu'Abram est « source de bénédiction », Martin-Achard propose une interprétation qui nous semble mieux rendre compte de la construction de 12,3. Ce texte, note-t-il, apparaît clairement comme la conséquence de l'affirmation du v. 2b qui précède, à savoir Abram sera bénédiction. Donc, cette déclaration se précise au v. 3 en indiquant que YHWH bénit celui qui bénit Abram, mais il maudit celui qui méprise Abram. L'auteur suggère alors que le v. 3b puisse être interpréter au sens de « toutes les familles de la terre seront bénies *en* toi »[143]. En d'autres termes, Abram et les nations sont co-destinataires de la bénédiction divine. À sa suite, Wénin renchérit : ces clans bénéficieront de ce don vital et participeront activement au processus de bénédiction lorsqu'ils reconnaîtront en Abram le béni par qui la bénédiction divine peut leur parvenir. Ni le sens passif ni le sens réciproque, précise-t-il, ne rendent la pleine portée de cette forme verbale au *Niphal.* D'où sa traduction : « *en* toi acquerront pour elles la bénédiction toutes les familles de la terre »[144]. Ce *Niphal* peut être compris dans le sens d'une bénédiction que ces clans reçoivent de Dieu à travers Abram.

À notre avis, la position de ces derniers exégètes paraît convaincante. C'est Dieu qui bénit tous les humains à travers Abram le béni. En effet, les v. 2-3 n'ont de sens que par rapport à l'essentiel de l'invitation initiale lancée à Abram (v. 1). À travers les éléments constitutifs de la bénédiction divine qu'ils contiennent, ces v. 2-3 mettent en place une

---

[142] M. ABERBACH et B. GROSSFELD, *Targum Onkelos to Genesis*, Denver, Ktav Publishing House, 1982, Gn 12,2-3 (spéc. p. 78 et 321).
[143] R. MARTIN-ACHARD, *Israël, peuple sacerdotal*, p. 138.
[144] A. WÉNIN, *L'histoire d'Abraham dans la Genèse*, p. 4 ; R. MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969, p. 68-69.

dynamique d'alliance que Dieu initiera avec son élu quand il partira (voir Gn 15,18 ; 17,4.6-7). Comblé personnellement de bénédiction, l'élu devient source de bénédiction, non seulement pour sa descendance, mais aussi pour l'humanité entière. Ainsi, « chaque famille de la terre, suivant la position qu'elle prend vis-à-vis de l'élu de Yahvé, saisit le bonheur qui est attaché au patriarche ou provoque sa propre perte (v. 3b). Il appartient donc aux diverses nations d'acquérir ou de rejeter la grâce abrahamique »[145].

Notons ici que dans le discours de YHWH, le mot אֲדָמָה (12,3) se distingue du terme אֶרֶץ, employé deux fois au v. 1. Les deux sont généralement rendus par « sol », ou « terre » au sens du « monde entier ». Mais le premier connote une terre habitée, agricole ou familiale, tandis que le second peut prendre le sens politique de « pays »[146]. L'on peut alors comprendre pourquoi, au v. 3, YHWH destine sa bénédiction non pas aux clans du « pays » – ce qui pourrait restreindre le projet qui a bien une dimension universelle – mais plutôt à ceux de la « terre ».

Cela dit, le v. 3 éclaire les conditions de l'accueil ou du rejet de la bénédiction divine communiquée à travers la médiation d'Abram. Dans un monde marqué par la malédiction comme les chapitres précédents le décrivent, YHWH, par l'élection d'Abram (v. 1), veut honorer son plan du commencement, en l'occurrence la bénédiction de l'humanité entière (cf. Gn 1,22.28). En invitant Abram à entrer dans son dessein, « il demande à un homme de collaborer à la réalisation de ce projet. Ainsi, selon le narrateur, le Seigneur renonce à une solution magique qui consisterait à régler tout, tout seul, en passant outre aux médiations humaines »[147]. C'est ainsi qu'au v. 3, la bénédiction de « tous les clans de la terre » est mise en relation avec un personnage et passe par lui. Elle suppose donc qu'une logique d'alliance est à l'œuvre dans l'élection. L'alliance se trouve de cette manière-là inscrite en filigrane dans l'élection. Celle-ci apparaît, d'une part, comme une épreuve pour l'élu et pour le « non-élu » (les autres humains). D'autre part, elle se présente comme un moyen de bénédiction et de salut, voire de communion de différences, et donc comme une voie vers l'alliance dans laquelle chaque humain peut désormais coopérer librement au salut qu'il reçoit de Dieu et de son médiateur. De la sorte, à travers « la préférence apparente accordée à l'élu, se cachent en réalité son amour [de Dieu] de tous et un infini respect de la liberté de

[145] R. MARTIN-ACHARD, *Israël, peuple sacerdotal*, p. 138.
[146] BDB, p. 9-10 ; *DCH*, vol. 1, p.130-131 et 384-397 ; A. MARCHADOUR, *« La terre que je te ferai voir ». La terre dans la Bible* (CÉv, 162), Paris, Cerf - Évangile et Vie, 2012, p. 5.
[147] A. WÉNIN, *Abraham: élection et salut, p. 13*.

chacun »[148]. Pourtant, ce programme ne pourra réussir que dans la mesure où tous les humains adoptent à leur tour une attitude de confiance pareille à celle d'Abram – le narrateur le précisera dans les récits que nous avons retenus pour l'étude du thème. Quel effet ce discours divin provoque-t-il chez son auditeur ?

d. Le départ d'Abram (v. 4)

> « Et *alla* Abram comme YHWH lui avait parlé et Lot alla avec lui.
> Or Abram avait soixante-quinze ans quand il sortit de Kharan ».

Comme nous l'avons indiqué, le départ d'Abram reprend un projet réalisé à moitié par son père qui, après avoir « pris » les siens et quitté Our, reste à mi-chemin (Gn 11,31). Ce n'est donc pas un départ originel, mais il est original. Car il procède de l'invitation de Dieu qui veut le mener à son terme. Ainsi, le choix d'Abram s'inscrit en quelque sorte dans la ligne de ce plan en panne, que YHWH relance maintenant en faisant d'Abram un « sujet » qui répond à son appel (v. 1.4)[149]. Par ailleurs, ce départ inverse complètement les comportements de désobéissance que, sous les yeux du lecteur, les humains – à l'exception de Noé – ont adoptés dans les premiers chapitres de la Genèse. Mais où va Abram ? Sans dire où Abram doit aller, car la précision ne sera donnée qu'au v. 5, et sans que celui-ci le lui demande, Dieu l'invite à partir (v. 1). « Et Abram alla comme YHWH lui avait parlé… » (v. 4a). Arrêtons-nous encore sur un terme qui précise la modalité de ce départ : la conjonction « comme » (כַּאֲשֶׁר). C'est une marque de relation[150] rapportant la phrase qu'elle introduit à une clause antérieure. Alors que son sens comparatif indique au v. 4a qu'Abram écoute YHWH, se fie à sa parole et s'en va *conformément* à son ordre ; son sens temporel, quant à lui, précise qu'Abram s'en va *dès que* la parole lui a été adressée. Ainsi, l'obéissance sans faille d'Abram est doublement soulignée par cette conjonction. De la sorte, le v. 4 suggère qu'Abram a bien entendu dans l'ordre reçu une parole venant de YHWH et à laquelle il réagit sans tarder. Ce départ confiant est d'ores et déjà une ouverture qui permet au projet divin de s'accomplir un jour malgré la stérilité de Saraï (11,30).

---

[148] A. WÉNIN, *Abraham : élection et salut*, p. 24.
[149] J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 20-21.
[150] Lorsqu'elle introduit une comparaison, cette conjonction peut être rendue par « comme, selon ce que ou conformément à » ; mais elle a aussi un sens temporel : « quand, lorsque, dès que, après ». Dans une proposition conditionnelle, elle signifie « si, comme si », tandis que dans la proposition causale, elle veut dire « parce que ». BDB, p. 455 ; P. JOÜON, *Grammaire*, § 104 b ; *DCH*, vol. 1, *HALOT*, vol. 2.

En s'en allant, Abram adopte une attitude qui provoque un grand tournant avantageux et pour lui-même et pour les autres humains. Du côté d'Abram lui-même, ce départ constitue comme une nouvelle naissance – le verbe « sortir » (יצא)[151] et plus tard, le nouveau nom en Gn 17,5 le confirme. Car il choisit de rompre avec le monde marqué par la mort qui rôde autour de sa famille d'origine (11,27-30) et il consent à devenir différent, à assumer la singularité d'être béni et porteur de bénédiction. Confiant en Dieu qui, en premier, lui fait confiance, Abram consent par ce départ à devenir « une grande nation » et à recevoir un « grand nom » (12,2a). C'est son consentement à quitter qui lui ouvre la porte de la bénédiction, dont on verra bientôt plus clairement qu'il est un chemin d'alliance[152], dont dépendront l'existence et l'avenir d'une « grande nation » (v. 2a). Aussi, c'est ce départ qui rend possible l'accomplissement du but de son élection : elle permet à la bénédiction de Dieu de rejoindre tous les humains (v. 3b) qui bénissent Abram (v. 3a)[153]. Pour autant que celui-ci reste fidèle au programme auquel il adhère en quittant la maison de son père, cette naissance lui permet par la suite de devenir pour autrui une chance de vie. En s'en allant, le suspense né de l'invitation de YHWH (v. 1) n'est pas tout à fait dénoué, car l'on ne sait pas où Abram va aller, ni ce qu'il va rencontrer, ni si les autres vont le bénir ou non, etc.

Conclusion de 11,26–12,4

Le bref récit de Gn 12,1-4 relate la mise à part d'Abram par YHWH. Le narrateur y présente ce choix comme un don gratuit de Dieu dont le résultat est la bénédiction (v. 2-3). Dieu donne à Abram l'ordre de se séparer des siens (v. 1) parce qu'il est appelé à devenir le père d'une grande nation (12,2)[154]. Le motif de son départ de Kharan pour Canaan est dès lors précisément de le séparer pour l'alliance en vue du bonheur de l'humanité[155]. Avec Abram, Dieu agit de la même manière qu'au commencement, quand il fait exister le monde en « séparant » (בדל) ce qui est encore confus et en le nommant (cf. 1,6-10). Ainsi, élection

[151] Ce départ est enregistré avec le verbe (יצא) dont l'emploi rappelle au lecteur de la Torah le vocabulaire de l'exode qui renvoie implicitement à la délivrance, à une marche vers la liberté (cf. Ex 14,1-15,27). Il est utilisé en hébreu (Gn 25,25-26 ; 38,28-30 ; 46,26) « pour indiquer la naissance quand l'enfant est sujet » (il « sort »). A. WÉNIN, Abram, *fils de Tèrakh*. *Une interprétation de Genèse 11,26-32*, dans *CahEScPhR* 20 (1996), p. 135-151 (spéc. p. 148). Placé en finale du v. 4b, יצא traduit le départ effectif d'Abram qui sort sur la parole de Dieu qui l'accompagne.
[152] Cf. A. WÉNIN, *Abraham : élection et salut*, p. 11.
[153] A. WÉNIN, *La création séparation*, p. 37.
[154] R. MARTIN-ACHARD, *Israël, Peuple Sacerdotal*, p. 139.
[155] R. MARTIN-ACHARD, *Permanence*, p. 83.

et création convergent dans le sens où Dieu appelle à l'existence ce qui n'est pas et, par cet appel, il accorde le pouvoir de répondre à son projet[156].

Ainsi, par l'élection d'Abram, YHWH réintroduit la bénédiction conformément à son désir de vie (cf. Gn 1–11). Il exprime aussi sa volonté de sauver les humains en passant par l'un d'entre eux qui accepte de collaborer à son plan. C'est dans ce sens que le départ d'Abram sur la parole de YHWH le fait entrer dans cette dynamique du salut, de la bénédiction dont il est l'objet et l'instrument[157]. En recevant la bénédiction de Dieu ou en entrant dans son programme, Abram devient à la fois porteur de cette bénédiction destinée à tous (cf. 1,28 ; 9,1) et partie prenante de sa réalisation. Désormais, il servira de pont entre les humains qui trouveront une unité, une solidarité au-delà de leur dispersion[158]. D'entrée de jeu, c'est une dynamique d'alliance que Dieu propose de mettre en place entre lui et l'être humain, et qui donne sens à l'élection. C'est ainsi que cette dynamique d'alliance apparaît centrale dans la logique de vie inaugurée par la mise à part d'Abram en 12,1-4. Dieu offre aux humains de sortir des lieux de la mort pour y faire triompher la vie en entrant dans son alliance.

Les v. 1-4 s'insèrent entre deux moments de la chronique de migration (Gn 11,26-32 et 12,4b-5)[159]. Pour permettre à Dieu de mettre en œuvre son programme d'alliance qui y est énoncé, le béni doit nécessairement aller à la rencontre des « autres clans de la terre ».

1.2.2 Abram et les autres humains (12,5–13,1)

Obéissant à l'ordre divin (v. 1), Abram s'en va (v. 4a) de Kharan mais pas seul, il prend avec lui Saraï et Lot (v. 4b-5)[160]. Contrairement à Tèrakh, lui et sa compagnie « arrivent » (בוא, v. 5) en Canaan. Ses premières pérégrinations le conduisent d'abord à traverser ce pays où il construit des autels (v. 5-9), puis à descendre en Égypte (v. 10-20) – où, accompagné de sa femme, il va chercher refuge – avant de le ramener enfin en Canaan (13,1). Si les relations d'Abram avec Dieu vont bon train, ce n'est pas le cas pour celles

[156] Cf. A. MARCHADOUR, *« La terre que je te ferai voir »*, p. 5.
[157] Voir A. WÉNIN, *La création séparation*, p. 36-37 ; *D'Adam à Abram*, p. 241 ; *Abraham : élection et salut*, p. 13 ; R. MARTIN-ACHARD, *Israël, peuple sacerdotal*, p. 139.
[158] Cf. J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 15-16.
[159] Voir J.-L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, p. 131.
[160] Le fait d'emmener sa femme et son neveu ainsi que leur avoir, pourrait signifier que « répondre à l'appel n'implique peut-être pas une dépossession radicale, du moins aux yeux d'Abram », explique A. WÉNIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement*, p. 30.

qu'il entretient avec Saraï et les « autres clans de la terre » qu'il croisera au cours du récit. La tension s'accentue. Car, en plus du problème de la descendance – Saraï est stérile –, il y a encore ceux de la terre et de l'étranger. Avec cela, le programme divin – « et que se bénissent en toi tous les clans de la terre » (12,3) – va-t-il aboutir ? Voyons de plus près.

a. Voyage en Canaan (v. 5-9)

Sur la parole de YHWH mentionnée au v. 1, Abram va jusqu'au bout d'un voyage que son père Tèrakh avait projeté, mais n'avait effectué qu'à moitié (cf. 11,31). Seulement, dès le début de ce voyage (12,5), comme le souligne la parenté évidente de vocabulaire de ce verset avec Gn 11,31, l'élu reproduit l'attitude de son père. Le lecteur remarque bien des similitudes. À l'instar de Tèrakh, Abram « prend » (לקח) Saraï et Lot et toute la possession, et ils « sortent » (יצא) pour aller (לָלֶכֶת) au « pays de Canaan » (אַרְצָה כְּנָעַן)[161]. Cela suppose que pour Abram, « quitter la maison du père ne se réduit pas à une coupure géographique, mais implique surtout le lent apprentissage d'une autre manière de vivre ses relations, par consentement à la non-maîtrise, à l'inverse de son père »[162].

Cela dit, le voyage a apparemment réussi, puisqu'Abram arrive en Canaan. Mais jusqu'ici, il ne connaît pas encore ce pays. Le lecteur de la Genèse, lui, sait pourtant que la dernière malédiction du récit des origines concerne Canaan le petit-fils de Noé (9,25-27) dont les descendants habitent le pays où se rend Abram. C'est bien ce lieu habité par les héritiers de la malédiction que YHWH « fait voir » à Abram (12,1) et qu'il promet à sa descendance (v. 6b). Wénin le dit bien quand il écrit : « Tout se passe donc comme si la vie et la bénédiction promise à tous en Abram avaient précisément à se déployer chez les fils du maudit »[163]. Oui, par le béni, la bénédiction doit aussi gagner les clans du maudit afin de les transformer en lieu de vie.

Par-delà ce v. 5 qui relate le départ et l'arrivée en Canaan, le voyage d'Abram continue et le conduit au « lieu de Sichem », tandis qu'il est question des Cananéens présents dans le pays (v. 6-9). Mais que viennent faire tous ces détails ? Sichem, en effet, est un endroit de culte cananéen, un « lieu sacré » où Abram arrive avant de poursuivre jusqu'« au chêne de

[161] B.T. ARNOLD, *Genesis* (NCBC), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 133 ; M. COLLIN, *Une tradition ancienne*, p. 214.
[162] A. WÉNIN, *Des pères et des fils*, p. 21.
[163] A. WÉNIN, *Abraham : élection et salut*, p. 17.

Moré » (v. 6b)[164]. Le v. 6 mentionne cet arbre comme étant déjà connu pour son caractère d'instruction – le terme « Moré » est, en fait, le participe *Hiphil* du verbe, « éduquer, enseigner, donner des directives [rituelles] » (ירה).

Soudain au v. 7, YHWH « se fait voir » à Abram dans le voisinage de ce « chêne du voyant (ראה) »[165]. Le lecteur se souvient bien sûr qu'au v. 1, YHWH annonce qu'il fera voir à Abram le pays non encore identifié. Il lui dit d'aller « vers le pays que je te ferai voir » (אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ). Lorsqu'Abram obéit à l'ordre de s'en aller vers l'inconnu, le lecteur découvre au v. 5, qu'il va avec les siens au pays de Canaan. Maintenant qu'Abram est arrivé là, à Sichem précisément, « YHWH se fait voir » à lui (וַיֵּרָא יְהוָה, v. 7). Alors qu'au v. 1 le verbe « voir » (ראה) au *Hiphil* n'implique aucun accompagnement visuel à la communication orale, son *Niphal* (וַיֵּרָא : usage technique de ce verbe) qui apparaît deux fois dans ce verset vise une révélation spéciale ou une auto-présentation divine à l'humain[166]. Ainsi, la relation entre YHWH et Abram passe de l'*entendre* (v. 4) au *voir* (v. 7). On notera que cette théophanie de Sichem est une première dans le récit de la Genèse[167]. Avant elle ni l'élu ni le narrateur n'ont jamais raconté que YHWH « se fait voir » mais plutôt que Dieu « voit » (1,4.10.12.18.21.25.31 ; 2,19 ; 6,5.12 ; 11,5). À cette occasion (12,7), Abram reçoit la révélation qui confirme la promesse des v. 2-3 et lui indique « ce pays » vers lequel YHWH qui « voit […] et se fait voir »[168] l'a mis en route selon le v. 1 – « vers le pays ». YHWH apparaît ainsi pour la première fois et lui parle pour la seconde fois en précisant deux promesses : « À ta "descendance", je donnerai ce "pays" » (v. 7).

Ayant déjà reçu la bénédiction qui devra lui assurer une descendance (v. 2), cette seconde parole concerne spécialement le pays. Ici enfin, comme l'affirme Arnold, les spécificités de la promesse deviennent claires. YHWH la confirme et l'étoffe en donnant des détails. La bénédiction qui permettra à Abram de devenir une grande nation et d'acquérir

---

[164] Cf. N.M. SARNA, *Genesis* בראשית. *The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPSTC), Philadelphia - New York - Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1989, p. 91 ; F.N. HEPPER, *Baker Encyclopedia of Bible Plants*, Grand Rapids, Baker Book, 1992, p. 34-35 ; H. CAZELLES, *La Bible et son Dieu* (Jésus et Jésus-Christ, 40), Paris, Desclée, 1999 (Nouvelle éd. revue et augmentée), p. 48.

[165] Terminologie d'E. Nielsen cité par H. CAZELLES, *Sichem*, dans *DBS*, vol. 12, Paris, Letouzey et Ané, 1996, c. 1263-1281 (ici c. 1270-1271).

[166] N.M. SARNA (éd.), *Genesis*, p. 92.

[167] B.T. ARNOLD, p. 134 ; B.T. ARNOLD et J.H. CHOI, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, p. 41.

[168] H. CAZELLES, *La Bible et son Dieu*, p. 47. Plus loin, « Moriyyah » sera également interprétée comme « YHWH verra » ou « YHWH se fit voir » (Gn 22,8.14). Voir aussi M G. BRETT, *Genesis*, p. 50-51.

une grande renommée (voir v. 2) viendra par le biais de « descendants » et du « pays » (v. 7)[169]. Dès lors, Abram sait de quel « pays » Dieu lui parlait au v. 1. C'est celui que le narrateur mentionne au v. 6 et qui constitue actuellement le don de YHWH à la postérité du porteur de la bénédiction[170].

Canaan occupe désormais une place importante dans le dessein de YHWH qui y apparaît à son élu[171]. Mais, au moment où YHWH fait sa promesse, « les Cananéens étaient alors dans le pays » (v. 6b). Le lecteur se rappelle que la bénédiction de Dieu sur Abram (« et que tu sois bénédiction », v. 2-3) contraste avec la malédiction sur l'ancêtre des Cananéens : « maudit soit Canaan ! » (Gn 9,25). Dans cette perspective, 12,6b peut suggérer que le but du voyage d'Abram est d'une autre nature. C'est que le béni est tenu de vivre sa singularité au milieu de ce peuple frappé par la malédiction afin de le faire bénéficier de la bénédiction divine. La deuxième promesse divine (v. 6a) concerne donc un territoire qui appartient à un autre peuple, mais qui sera possédé par la descendance d'Abram ! La cohabitation sera-t-elle possible ? Aussi, ce don serait rassurant si YHWH mettait l'accent sur « toi » ; mais lorsqu'il le promet aux « descendants » d'Abram, disons-le avec Brodie, le sort personnel de ce dernier devient incertain[172]. D'où lui viendront ces enfants puisqu'à ce stade du récit il n'en a pas encore et que sa femme est stérile ? Comment et quand s'accomplira alors la déclaration sur le pays ? La narration est en quelque sorte elliptique à ce sujet. Le lecteur découvrira cependant dans la suite que cela ne devient une réalité que longtemps plus tard[173]. L'important du voyage en Canaan est ainsi soulignée par la manifestation de Dieu qu'accompagnent non seulement la promesse du pays, mais en outre la construction de deux autels dont l'un à Sichem, l'autre entre Béthel « Maison-de-Dieu » et Aï « Ruine »[174].

En effet, l'apparition de YHWH près de l'arbre des oracles et de lieu du culte cananéen n'est pas anodine. Elle provoque Abram qui, en signe de gratitude, répond à cette initiative divine par la construction d'un autel (מִזְבֵּחַ, v. 7b). Dans la perspective biblique, on le sait, ériger un autel est un acte de reconnaissance de la souveraineté de YHWH et une institution

[169] B.T. ARNOLD, p. 134.
[170] R. MARTIN-ACHARD, *Permanence*, p. 85 ; M. COLLIN, *Une tradition ancienne*, p. 214.
[171] T.L. BRODIE, *Genesis as dialogue. A literary, historical and theological commentary*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 217.
[172] En ce sens T.L. BRODIE, p. 217.
[173] N.M. SARNA (éd.), *Genesis*, p. 91.
[174] Cf. M. COLLIN, *Une tradition ancienne*, p. 214.

de son culte (cf. v. 8 ; 13,18 ; 33,20 ; 35,1.7). L'autel est le lieu du sacrifice et pourtant, aucune mention n'est faite ici d'un sacrifice offert par Abram. Qu'est-ce qu'Abram entend exprimer par son acte, alors ? À nos yeux, l'autel qu'il élève peut être vu de deux manières. *Par rapport à Dieu*, la réponse de l'élu à la promesse du pays est un acte de révérence impliquant son choix de YHWH (v. 7-8). En construisant cet autel à YHWH qui lui est apparu, Abram distingue donc son Dieu des divinités de la place et du chêne de Moré. *Du côté d'Abram et de sa descendance* à venir, cette réponse peut être vue à la fois comme une prise de possession symbolique de ce pays (v. 7b). Dès lors, par Abram (cf. v. 3), « le lieu saint cananéen est ainsi consacré au Dieu d'Abram »[175]. Ce pays du maudit reçoit de cette façon la bénédiction de Dieu qui le promet aux descendants du béni. Ainsi, les paroles de YHWH à Abram et la réponse de celui-ci par l'élévation de l'autel à Sichem ouvrent les portes de ce pays aux futurs descendants d'Abram (cf. v. 2)[176].

À son départ de Sichem, Abram se dirige vers la montagne située à l'est de Béthel (v. 8). Là, il plante sa tente dans un lieu qui n'a pas de nom : « entre Béthel à l'ouest et Aï à l'est ». Par contraste avec Sichem, Abram prend lui-même l'initiative de renouveler son choix par la construction d'un second autel en l'honneur de Dieu et par l'invocation du « nom de YHWH » dans ce lieu. Si le premier autel est érigé en réponse à l'initiative divine (la théophanie), note Brodie, celui-ci l'est sur initiative humaine[177], Abram étant convaincu de la présence divine qui l'accompagne. De cette manière, il n'occupe que symboliquement le pays, avec l'espoir que sa postérité pourra réellement l'habiter un jour (cf. v. 7). Abram croit que le pays sera donné quoi qu'il en soit de la présence des Cananéens. Ces deux autels qu'il a construits figurent son lien à YHWH et au pays de Canaan[178]. Comme Janzen l'écrit, ils peuvent refléter d'une part la « reconnaissance symbolique par Abram que même le pays du maudit appartient à Dieu qui ne refuse pas de s'y faire voir et le promet à la descendance de l'élu » (v. 7). D'autre part, poursuit l'auteur, « le geste d'Abram peut aussi traduire sa foi » en la bénédiction reçue (v. 2-3) « et sa

[175] W. VOGELS, *Abraham et sa légende. Genèse 12,1–25,11* (Lire la Bible, 110), Montréal - Paris, Médiaspaul - Cerf, 1996, p. 117 ; Cf. A. MARCHADOUR, *« La terre que je te ferai voir »*, p. 3-4 ; R. MARTIN-ACHARD, *Permanence*, p. 85 ; B.T. ARNOLD, p. 134.

[176] Cf. J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 22 : « Yahweh's word to Abraham and his response in setting up the altar together tear the seamless web connecting gods and people and land in Canaan ».

[177] À ce propos T.L. BRODIE, p. 217.

[178] W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 118.

gratitude envers YHWH qui lui indique qu'il a, géographiquement parlant, atteint le terme de son voyage ». Désormais, par Abram (cf. v. 3), Dieu devient présent en Canaan[179].

La double promesse de descendance (v. 2) et du pays (v. 7) que Dieu fait à Abram, traversera comme un fil rouge notre étude sur l'élection et son lien à l'alliance dans la Torah, lui assurant une continuité thématique forte. Le caractère définitif des promesses soulignées au v. 7 sera repris en Gn 15,7-21 et 17,8. En Exode et Deutéronome, le narrateur y reviendra en termes d'accomplissement de la promesse de donner aux descendants d'Abram une terre (Dt 7) dans laquelle les lois de l'alliance du Sinaï (Ex 20,22–23,19) devront être spécifiquement appliquées[180] en rapport aux nations, y compris les Cananéens. Dans l'immédiat, l'élu choisira-t-il de rester en Canaan ? Non.

Progressivement, Abram traverse lui-même ce pays et son voyage l'amène au Néguev, « le pays de la sécheresse » (Gn 12,9)[181]. De là, à la surprise du lecteur, le récit prend une tout autre tournure. La famine pèse sur le pays de la promesse. Celui-ci devient un lieu risqué pour Abram qui se décide à le quitter. Il « descend » alors en Égypte pour y séjourner (v. 10)[182]. Mais, là, Abram est exposé à un nouveau péril : la beauté de sa femme constitue pour lui un danger de mort sur une terre étrangère. L'élu apportera-t-il la bénédiction aux clans égyptiens ?

b. Voyage en Égypte (12,10–13,1)

Gn 12,10 ouvre un nouvel épisode : une famine amène Abram à chercher refuge en Égypte. Comme pour justifier quelque peu ce voyage d'Abram, prenant le point de vue de celui-ci, le narrateur ajoute à la fin de ce verset que la « famine était sévère ». En effet, après qu'Abram a parcouru le pays jusque « vers le Néguev » (v. 8-9), à peine YHWH lui a-t-il déclaré « c'est à ta descendance que je donnerai ce pays » (v. 7), les choses se compliquent. Abram dont l'épouse est inféconde, découvre que le pays de la promesse lui-même devient stérile et l'abandonne de son propre chef en changeant de lieu. Abram manifesterait-il un manque de foi en abandonnant la terre de la promesse ? Mais le

[179] A. WÉNIN, *Abraham : élection et salut*, p. 18.
[180] Cf. D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel*, p. 2-3 ; J. EMERTON, *The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis*, dans *VT* 32 (1982), p. 14-32.
[181] B.T. ARNOLD, p. 135.
[182] L'Égypte apparaît comme une terre de refuge en cas de famine ; plus tard, Jacob, pendant une famine en Canaan, enverra ses fils y chercher du blé (Gn 42,1-2).

narrateur reste silencieux à ce propos. Il informe en revanche que le béni, menacé par la famine qui sévit au pays de Canaan, quitte ce pays (v. 10) et sans recourir à Dieu, se cherche une solution tout seul[183]. Toutefois, Abram ne descend en Égypte que « pour séjourner » (לָגוּר, v. 10) non pour s'y installer. Apparemment, c'est pour un temps qu'il laisse Canaan dans l'espoir qu'il y rentrera[184].

Quelle est l'importance et la portée du récit de Gn 12,10–13,1 par rapport à l'élection et à la mission qu'Abram a reçue en 12,1-4 ? Les points de vue divergent à ce sujet. Cet épisode est intitulé « l'aïeule en danger », la « mise en danger de la mère-ancêtre du peuple » ou « l'épouse-sœur »[185]. Aux yeux de ceux qui le lisent en l'isolant de son contexte, il serait « un petit conte traditionnel » introduit dans la narration afin « d'illustrer un point de théologie et probablement aussi d'anticiper le récit de l'Exode »[186]. Mais pour un lecteur qui tient compte de la continuité narrative avec ce qui précède, ce récit aurait plutôt le but de montrer comment YHWH sauve son dessein de salut mis en danger par le porteur de la promesse lui-même. C'est ce que Polzin et surtout Westermann soutiennent quand ils affirment sans l'expliciter qu'il pourrait y avoir un lien entre ce récit et le thème de la promesse[187]. D'après Coats, cette histoire est plutôt celle de l'échec de la bénédiction[188]. Quoi qu'il en soit, aucune interprétation de ce récit ne s'est jusqu'ici véritablement imposée. Car d'après von Rad, « notre volonté de comprendre trouve dans la puissance et le mystère de YHWH une limite que doit respecter l'exégète »[189].

---

[183] Cf. B.T. ARNOLD, p. 135.

[184] B.T. ARNOLD, p. 137.

[185] B.T. ARNOLD, p. 137 ; P. BEAUCHAMP, *Abram et Saraï. La sœur-épouse, ou l'énigme du couple fondateur*, dans C. COULOT (éd.), *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible ?* (LD 158), Paris, Cerf, 1994, p. 11-50 (spéc. p. 19-20).

[186] Cf. A. WÉNIN, *Abraham : élection et salut*, p. 3. P. BEAUCHAMP, *Abram et Saraï*, p. 43, précise même en quoi cet épisode annonce l'histoire de l'Exode: descente en Égypte à cause de la famine, mainmise injustifiée du Pharaon sur Israël, intervention de Dieu à travers les fléaux, sortie avec beaucoup de richesses (Ex 1-4). De même J.-M. HUSSER, *La typologie comme procédé de composition dans les textes de l'Ancien Testament*, dans R. KUNTZMANN (éd.), *Typologie biblique. De quelques figures vives* (LD H.S.), Paris, Cerf, 2002, p. 11-32 (en particulier p. 22-31) ; J.C. GEOGHEGAN, *The Abrahamic Passover*, dans R.E. FRIENDMAN et W.H.C. PROPP (éd.), *Le-David Maskil. A Birthday Tribute for David Noel Freedman* (Biblical and Judaic Studies, 9), Winone Lake, Eisenbrauns, 2004, p. 47-62 (ici p. 47-48).

[187] R. POLZIN, *The Ancestress of Israel in Danger*, dans *Semeia*, vol. 3, 1975, p. 81-97 ; C. WESTERMANN, *Genesis* 2 (BKAT, 1b), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1981, p. 195-196.

[188] G.W. COATS, *A Threat to the Host*, dans ID., *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable. Narrative Forms in O.T. Literature* (JSOTS, 35), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1985, p. 71-81 (surtout p. 73-76).

[189] Voir G. VON RAD, *Das erste Buch Moses*, 129 cité par P. BEAUCHAMP, *Abram et Saraï*, p. 14.

Mais l'on peut tout de même considérer que le lecteur est embarrassé par l'attitude « d'Abram qui a de quoi scandaliser »[190]. L'effet du récit lu après 12,1-3 place son comportement en contraste avec sa mission de porteur de la bénédiction pour l'humanité entière. Ce récit met donc « en scène le jeu de l'élection en racontant comment il peut dysfonctionner et, par-là, être mis en péril »[191] par l'élu lui-même. De ce point de vue, l'essentiel de ce récit ne tient pas au détail de l'aventure qu'Abram traverse mais dans la manière dont cette aventure est racontée en lien avec l'élection et le rapport aux nations.

Le récit de Gn 12,10–13,1 souligne encore les dangers que court le couple patriarcal dans un pays étranger, et la protection que Dieu lui accorde[192]. Il traduit de ce fait la précarité de l'élu nomade que la famine pousse à s'éloigner du pays promis et qui s'expose au pire lorsqu'il aborde une rencontre risquée en s'appuyant sur sa ruse. Sans peine, en effet, le lecteur peut remarquer qu'ayant quitté de lui-même, pour l'Égypte, ce pays où YHWH lui est apparu (v. 7) afin d'y chercher une sécurité et une garantie temporaires, Abram le béni adopte un comportement inadéquat vis-à-vis de sa femme et des « clans de la terre », ici les Égyptiens. Et pourtant, sa relation à YHWH devait réguler ses rapports aux autres humains. Examinons l'épisode de plus près.

- *Abram et Saraï*

Depuis le départ d'Abram (v. 5) jusqu'à son arrivée au sud au pays de Canaan (v. 9), tout est centré sur lui. Le narrateur ne fait jouer aucun rôle actif à Saraï. Il ne fait aucune allusion à elle ni dans l'appel (v. 1) ni dans la promesse de « grande nation » qu'Abram doit devenir (v. 2a) ni dans celle du pays (v. 7b). Exception faite de 11,30 où Saraï apparaît sans qu'il soit question d'un lien à un homme. Les autres fois, son nom est précisé par le lien familial qui l'attache à un homme : « femme d'Abram », « belle-fille de Tèrakh, femme d'Abram son fils » (11,29.31), puis « sa femme » (12,5)[193]. Elle est, à trois reprises, objet du verbe « prendre » (לקח) : elle est « prise » comme femme par Abram (11,29),

[190] W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 125.
[191] A. WÉNIN, *Abram et Saraï en Égypte (Gn 12,10-20) ou la place de Saraï dans l'élection*, dans *RTL* 29 (1998), p. 433-456 (ici p. 433).
[192] Du point de vue de l'intrigue ou de la trame narrative, ce récit est en étroit parallèle avec Gn 20,1-18 où le couple (avec des noms nouveaux) est mis en scène à Gérar chez Abimélekh et en « parallèle plus lâche » avec Gn 26,6-11 qui parle d'Isaac et Rebecca également à Gérar. Mais chaque récit a sa spécificité. Cf. J. JOOSTEN, *Abram et Saraï en Égypte. Composition et message de Genèse 12,10-20*, dans M. ARNOLD *et alii* (éd.), *La sœur-épouse (Genèse 12,10-20)* (LD, 237 - Études d'histoire de l'exégèse 1), Paris, Cerf, 2010, p. 11-25 (ici p. 14-15 et p. 19).
[193] A. WÉNIN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 435.

« prise » deux fois pour être emmenée par Tèrakh d'abord (v. 31), par son mari ensuite (12,5). Plus tard, elle sera également objet de l'agir des Égyptiens et de Pharaon et elle sera prise par eux pour sa beauté (v. 14-15)[194].

Mais, quand le couple s'approche de l'Égypte (v. 11), Saraï est pour la première fois sollicitée comme sujet lorsqu'Abram s'adresse à elle en ces termes :

> « Voici, JE TE PRIE, je connais que tu es une femme belle à voir.
> et, lorsque les Égyptiens te verront, ils diront : "C'est sa femme",
> et ils me tueront mais ils *te feront vivre*.
> Dis, JE TE PRIE, que tu es ma sœur
> pour que ce soit bien pour moi grâce à toi
> et que *vive mon être* à cause de toi » (v. 11-13).

Ici, « tout se joue autour de la beauté de Saraï et le "voir" de cette beauté »[195]. Perçue par Abram comme un danger (v. 11), elle génère chez lui de la peur, car, d'après lui, elle peut susciter les passions des Égyptiens qui ne se limiteront pas à « voir » : « Ils me tueront et te laisseront en vie », déclare-t-il (v. 12). Aussi, de peur d'être tué par ceux qui pourraient lui prendre sa femme à la belle apparence, Abram la prie de se faire passer pour sa sœur (v. 13). Il affirme sa connaissance sur sa femme et, implicitement, sur les Égyptiens que pourtant il ne connaît pas encore puisqu'il n'est pas encore entré dans leur pays. Mais Saraï est-elle la sœur d'Abram ? Rien ne l'atteste. Le lecteur s'aperçoit qu'il s'agit d'une dissimulation. Car après son entrée en scène, le narrateur la qualifie de « belle-fille » (כַּלָּה) et non de « fille » (בַּת) de Tèrakh père d'Abram (11,31) dont elle est la « femme » (אִשָּׁה, v. 29; 12,5) et non la « sœur » (אָחוֹת). Abram croit s'exposer au danger en tant qu'un homme ayant une femme attrayante, plutôt qu'une sœur qu'il est légitime de désirer et d'épouser[196].

Abram exprime son idée à Saraï comme une prière dans laquelle il évoque directement sa relation de couple qu'il désire changer en un lien fraternel. À deux reprises, l'élu utilise l'interjection « je te prie » (נָא, 12,11.13). Ce mot, selon Joüon, est souvent employé pour ajouter une nuance déprécative qui n'est pas de politesse, mais renvoie à une exhortation

---

[194] À ce sujet A. WÉNIN, *Abram, fils de Tèrakh*, p. 135-151.
[195] W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 129.
[196] Cf. J.C. NOHRNBERG, *The Keeping of Nahor*, p. 164 ; E.A. SPEISER, *The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives*, dans A. ALTMAN (éd.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1963, p. 15-28 ; C. WESTERMANN, *Genesis* 2, p. 164.

ou une demande insistante. Ainsi, pour attirer l'attention sur ce qu'il va dire, l'orateur emploie l'adverbe « voici » (הִנֵּה), qui, renforcé par ce déprécatif, « prie l'auditeur de faire attention à la chose annoncée et […] d'être favorable à la demande qui suit (laquelle contient souvent un deuxième נָא) »[197]. Cela suggère que, lorsqu'Abram interpelle Saraï, commente Wénin, il lui « expose une situation qu'il perçoit comme périlleuse pour lui », sa beauté. Abram attire alors l'attention de sa femme « en l'invitant à épouser son point de vue sur l'affaire ("voici, je te prie" [הִנֵּה־נָא] avant d'implorer son secours ("dis, je te prie" [אִמְרִי־נָא] »[198]. Abram fait ainsi de Saraï le pivot de ce qui se passe en Égypte : « à cause de toi » (בִּגְלָלֵךְ), et « grâce à toi » (בַּעֲבוּרֵךְ, v. 13). Mais s'agit-il d'une demande ou d'un ordre qu'Abram adresse à Saraï pour qu'elle se fasse passer pour sa sœur, si le second נָא vient juste après l'impératif אִמְרִי ?

Selon Wénin, en effet, cette prière traduit en quelque sorte la confiance qu'Abram met en Saraï dans la peur que lui inspire son approche de l'Égypte. Cette confiance se présente cependant comme étant plus filiale que fraternelle, car ce qu'il attend de Saraï, c'est qu'elle fasse tout pour le protéger afin qu'il vive. Saraï devra agir comme une mère à l'égard d'un enfant incapable d'assumer sa propre responsabilité. Elle devient pour Abram un bouclier ou un moyen de se protéger, voire de se faire du bien (v. 13)[199]. Malheureusement, cette astuce porte atteinte aux relations de couple, tandis que Saraï est exposée à un grand danger, plus grave que celui dont Abram se dit menacé[200].

En citant les paroles d'Abram, le narrateur met en évidence ses motifs qui mettent l'élection en danger : sa peur irrationnelle du premier « clan de la terre » rencontré et la recherche de son intérêt personnel (v. 12-14)[201]. Abram veut se protéger en étant bien traité et en jouissant de la vie « grâce à » sa femme[202]. Comme c'est sa vie et son bien-être immédiats qui comptent, il met Saraï du côté où ça l'arrange pour son propre profit : « pour que ce soit bien pour moi grâce à toi ». En lui proposant de dissimuler aux Égyptiens leur véritable relation et de remplacer le statut d'épouse par celui de sœur issue de la « maison

[197] P. JOÜON, *Grammaire*, § 105 c et d précise que ce mot « ne se trouve qu'après un autre mot et presque toujours précédé du *maqqef* » ; voir J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 25.
[198] A. WÉNIN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 436.
[199] Voir A. WÉNIN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 437.
[200] C. WESTERMANN, *Genesis* 2, p. 167 ; P. BEAUCHAMP, *Abram et Saraï*, p. 11-50 (surtout p. 12-25) ; P.D. MISCALL, *The Workings*, p. 23-27.
[201] M.G. BRETT, *Genesis*, p. 52 ; J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative. A Biblical-Theological Commentary* (LBI), Grand Rapids, Zondervan, 1995, p. 141.
[202] A. WÉNIN, *Abraham : élection et salut*, p. 20.

de son père », Abram lui demande justement de masquer sa propre identité, voire de la renier. Il lève même ce qui peut faire obstacle au désir des Égyptiens en faisant d'elle une femme libre. Abram renonce pour ainsi dire à son statut d'époux de Saraï, pour devenir son frère ou son fils, ce qui dénote une sorte de régression vers la figure paternelle puisqu'il redevient fils de son père, « grâce à » sa femme, sa « sœur ». Ce comportement suggère que, « face au danger, Abram accorde toujours une valeur protectrice à cette maison »[203] qu'il est censé avoir quittée sur l'ordre de YHWH (v. 1). En même temps, l'élu « semble considérer que l'élection et la bénédiction qui lui est attachée lui donnent des droits sur les autres »[204]. Il y a effectivement là quelque chose d'inadéquat eu égard à sa mission d'« être bénédiction » pour les autres humains (v. 2-3). En réalité, ce n'est donc pas seulement la promesse qu'Abram met en danger, c'est également le dessein de Dieu en faveur des nations[205].

Par ailleurs, il n'est pas aisé d'interpréter la position de Saraï face à la proposition d'Abram. Prend-elle ou non le mensonge à son compte ? La seule chose que l'on puisse dire, c'est qu'elle ne lui résiste pas, cédant peut-être à la peur d'être responsable de la mort de son mari (v. 12). Quoi qu'il en soit, l'absence de réponse correspond à un acquiescement de sa part. En acceptant passivement le statut de victime qu'Abram lui propose, elle se rend elle-même complice de ce dernier. En revanche, au moment où Abram, saisi par la peur, demande à Saraï de le protéger, il la pose comme sa partenaire. Saraï reçoit par là sa place dans la dynamique de l'élection et de l'accomplissement de la bénédiction divine[206].

Leur pièce ainsi montée, les deux époux poursuivent leur voyage jusqu'en Égypte où ils vont la mettre en scène.

- *Le couple et les Égyptiens*

Envoyé pour que « tous les clans de la terre » soient bénis par lui, Abram n'est pas à l'aise vis-à-vis de ceux de l'Égypte. Habité par la peur, il agit en privilégié qui s'estime habilité à se protéger. À ses yeux, les Égyptiens sont des rivaux ou des concurrents

[203] A. WÉNIN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 437 ; B.T. ARNOLD, p. 137.
[204] A. WÉNIN, *Abraham : élection et salut*, p. 20 et note 36.
[205] En ce sens, P. BEAUCHAMP, *Abram et Saraï*, p. 38-39.
[206] Ainsi, A. WÉNIN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 445.

dangereux qui n'hésiteront pas à le tuer (12,12). Ce type de rapport manifeste une sorte de mépris de l'élu à l'égard des autres humains[207], c'est-à-dire sa femme et les clans égyptiens. Au lieu d'être méprisé par ces autres destinataires de la bénédiction divine (cf. v. 3a), c'est plutôt lui le béni qui, au nom de son élection, les méprise, en quelque sorte (cf. v. 3b).

Lorsque le couple est arrivé en Égypte (v. 14), le plan d'Abram marche correctement jusqu'à l'intervention de Dieu (v. 17). Saraï est repérée pour sa beauté. Les Égyptiens « virent » qu'elle n'est pas simplement « belle » (יָפָה, cf. v. 11) mais « très belle » (… יָפָה מְאֹד) et elle est « prise » pour la maison d'un autre homme, Pharaon (v. 15). Saraï perd son véritable mari tandis que ce que celui-ci espérait se réalise : Abram n'est pas mis à mort, il vit « grâce à » sa femme et il est bien traité par ceux qu'il imaginait être des tueurs (cf. v. 12-13). C'est ici que les expressions « grâce à toi » (v. 13a.16) et « à cause de toi » (v. 13b) trouvent leur sens et permettent de mieux comprendre la pointe du discours d'Abram. Le terme עָבוּר de la locution « grâce à toi », en effet, signifie « produit, revenu » (de la terre, en Jos 5,11-12), le sens originel de la locution est donc « par le revenu de »[208]. Cela décrit précisément ce qu'Abram cherche en Égypte : tirer un revenu de Saraï. De même, l'expression « à cause de toi » ou « pour le prix de toi », selon Vogels[209] (Gn 12,13b), renvoie au verbe « rouler, tourner » (גלל). Elle traduit, quant à elle, le but du scénario d'Abram de tourner et retourner Saraï comme un jouet : d'abord épouse, puis sœur, avant de redevenir épouse, mais d'un autre homme. Saraï devient pour ainsi dire l'objet dont Abram se sert et profite, dont il dispose et au moyen duquel il se protège comme il l'entend. De fait, ce jeu de ce soi-disant frère qui laisse prendre sa « sœur », lui procure sept sortes de richesse de la part de Pharaon en signe de reconnaissance ou comme prix d'achat de Saraï (v. 16)[210].

Disons-le tout de suite avec Beauchamp, Abram va souvent « être amené à un compromis avec ses commencements »[211]. Comme au v. 5, il semble n'avoir pas quitté la maison de son père (voir v. 1), car, aux yeux de Pharaon, c'est avec sa « sœur » qu'Abram voyage. En dissimulant sa vérité de mari de Saraï, Abram renonce à être ce qu'il est. Il

[207] Cf. A. WÉNIN, *Abraham : élection et salut*, p. 18.
[208] Voir BDB, p. 721 ; *HALAT*, p. 777-778 ; A. WÉNIN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 453.
[209] W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 129-130.
[210] J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 26.
[211] P. BEAUCHAMP, *Abram et Saraï*, p. 39.

n'offre donc pas à Pharaon la possibilité de se confronter à lui-même afin d'opérer de manière consciente le choix qui décidera de sa bénédiction (cf. v. 3). Relevons trois conséquences néfastes du stratagème d'Abram, par rapport à son élection et à sa mission. D'abord, le lien conjugal est en danger. C'est comme si la promesse de descendance faite à Abram ne concernait pas Saraï puisque celle-ci devient monnaie d'échange destinée à sauvegarder la vie de son mari (v. 15). Elle est stérile, certes, mais l'action d'Abram empêche la réalisation de cette promesse qui implique que l'impossible pourrait devenir possible[212]. Ensuite, il est anormal que l'élu, qui devrait « être bénédiction » pour les autres (v. 2-3), tire lui-même profit de sa bénédiction dont la richesse est un fruit (v. 16). La troisième conséquence est plus grave encore dans la mesure où elle affecte l'essence même de l'élection d'Abram. La « mise en danger » du lien matrimonial est aussi « une "mise en danger" du lien entre le béni et les autres hommes »[213]. Au lieu qu'Abram permette au « clan de la terre » d'Égypte d'accéder à la bénédiction (v. 3), son choix débouche sur des plaies, une forme de malédiction (v. 17). Abram est sorti de la sphère de la bénédiction en faussant le plan imaginé par YHWH (v. 2-3).

Dans cette situation dramatique où l'élection et la bénédiction sont menacées, seul YHWH agit pour faire évoluer les choses et tirer son élu de la situation difficile où il s'est mis. Et si Dieu intervient, c'est, suggère le narrateur, parce que Saraï est « la femme d'Abram » (v. 17).

- *L'intervention du personnage divin*

Depuis le début du voyage en Égypte, seuls Abram et, plus tard, Pharaon prennent explicitement la parole, alors que Saraï et YHWH agissent, mais restent silencieux. Pourtant dans la progression du récit, Saraï est rétablie dans son propre droit devant Dieu – ce que son mari n'a pas fait jusqu'ici – et devant Pharaon. C'est ce qui arrive aux v. 15-17.

---

[212] Voir à ce sujet I.N. RASHKOW, *Intertextuality, Transference, and the Reader in/of Genesis 12 and 20*, dans D.N. FEWELL (éd.), *Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible* (LCBI), Louisville, Westminster John Knox Press, 1992, p. 57-73 (p. 65 et note 16). Pour elle, la stérilité de Saraï pourrait rendre la femme remplaçable aux yeux d'Abram, d'autant que Lot constitue un excellent descendant de substitution ; W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 130.

[213] P. BEAUCHAMP, *Abram et Saraï*, p. 19.

En effet, la source de laquelle Pharaon a obtenu les informations sur les frappes divines et sur le fait que Saraï est l'épouse d'Abram n'est pas explicite[214]. Mais le texte hébreu suggère que Saraï a parlé : עַל־דְּבַר שָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם. Littéralement : c'est « sur la parole de Saraï, femme d'Abram » que Dieu agit (v. 17)[215]. Dans cette crise que le couple connaît en Égypte, Saraï est délivrée par Dieu lorsqu'elle parle en tant que femme d'Abram et que, sur sa parole, YHWH inflige de grandes plaies à Pharaon et à toute sa maison. C'est étrange : Dieu agit ici sans passer par Abram comme il l'a fait précédemment (v. 1-3 et 7). Il entre dans la maison du roi d'Égypte, « non pour punir Abraham de son mensonge et de sa trahison »[216], mais pour sauvegarder son programme de bénédiction auquel il tient fidèlement[217]. À cet effet, l'expression « sur la parole de » (עַל־דְּבַר) peut laisser supposer deux choses. D'une part, en frappant Pharaon « sur la parole » de Saraï, suggère Wénin, YHWH répond à la « parole » de la femme par un langage non-verbal – le signe des plaies – pour que Pharaon reconnaisse en Saraï la femme d'Abram. D'autre part, l'expression peut indiquer « l'intention de YHWH qui entend reconstituer le couple auquel désormais, suite à la parole de Saraï, est confiée la promesse »[218]. Pharaon semble comprendre ce langage divin. Il découvre la vérité dissimulée par Abram et il lui rend Saraï sans délai (v. 18-19), sans que le narrateur dise comment il a pu établir un rapport entre les plaies et la présence de Saraï dans sa maison.

Mais qu'est-ce que Saraï a dit et à qui s'adresse-t-elle pour que YHWH intervienne ? Le Midrach Rabba évoque deux possibilités[219]. Soit Saraï parle à YHWH « pour le supplier de la libérer, ce qu'il fait en frappant Pharaon. Soit elle parle à ce dernier pour lui révéler qu'elle est la femme d'Abram ; mais comme Pharaon ne la laisse pas en paix, YHWH le

---

[214] Si Pharaon l'a su puisqu'il « était attentif au message que Dieu lui adressait », on peut noter « une pointe d'ironie : Abram, dans le besoin, n'a pas consulté Dieu […]. Pharaon serait-il donc plus pieux qu'Abram ? », s'interroge J. JOOSTEN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 23.

[215] La traduction grecque de la LXX mentionne plutôt περὶ Σαρας τῆς γυναικὸς Abram « au sujet de » ou « à cause de », ou bien « à propos de » Saraï femme d'Abram. Voir à ce sujet J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 26 ; A. WÉNIN, *Abraham : élection et salut*, p. 21-22.

[216] G. VON RAD, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 167.

[217] M.G. BRETT, *Genesis*, p. 52 ; J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, p.141-142.

[218] Voir A. WÉNIN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 454.

[219] *GnRab* 41,2 « Sarah, étendue face contre terre, cria : Maître du monde, Abraham a quitté [sa terre] armé de tes promesses, et moi je ne suis partie qu'armée de ma seule confiance ; or lui est maintenant hors de prison, et moi j'y suis encore ! Le Saint (béni soit-il) lui répondit : Tout ce que je fais, je l'accomplis pour toi, et tous diront : C'est « à cause de Saraï la femme d'Abram ». RABBI LÉVY dit : Toute cette nuit-là, un ange s'est tenu auprès d'elle, une verge à la main : Ordonne de le frapper, et je le frapperai, disait-il, ordonne de l'épargner, et je l'épargnerai. Tout cela, pourquoi ? Elle avait révélé à Pharaon qu'elle était mariée, et lui ne la laissait pas en paix ». Traduction de B. MARUANI et A. COHEN-ARAZI, *Midrach Rabba*. *Genèse Rabba* (Les Dix Paroles), vol. 1, Lagrasse, Verdier, 1986, p. 420.

châtie »[220]. En prenant donc la parole pour en appeler à Dieu, ce qui nous paraît plus logique, Saraï brise le silence qui a fait d'elle une victime sans défense devant Abram et Pharaon. Saraï n'a pourtant aucune garantie quant aux conséquences possibles, mais, dans sa vérité d'épouse d'Abram, elle se confie à Dieu pour qu'il mette fin à cette confusion qui l'exclut du plan de bénédiction[221]. Par sa confiance en Dieu qui lui fait courir ce risque de rupture avec la stratégie – astucieuse mais peu respectueuse des autres – de son mari, Saraï « fait à sa manière un choix de même nature que celui d'Abram, quand il quittait [la maison de son père] pour s'embarquer dans une aventure incertaine, confiant en YHWH »[222] (cf. v. 4). Par cette rupture, elle mérite le même statut que celui d'Abram ; elle devient digne de l'élection et de la promesse d'une « grande nation » (v. 1-2).

De toute façon, l'accomplissement de Gn 12,3b – « et que se bénissent en toi tous les clans de la terre » – est sauvé par l'intervention divine. Si Abram demande que Saraï consente à son astuce dont il tire profit, Dieu, lui, agit en faveur de Saraï. On le voit, depuis le début de ce chapitre – sauf au v. 11 –, Saraï est souvent désignée comme « la femme », mais grâce à l'intervention divine (v. 17), elle est identifiée non seulement comme « Saraï », mais aussi comme « la femme d'Abram »[223]. Cette précision montre que la visée divine dépasse la seule personne de Saraï. Pour Dieu, donc, le plan de bénédiction transcende ses agents. Même si, selon von Rad, le plus grand ennemi de ce projet est celui qui l'a reçu, en dépit de leur vulnérabilité comme étrangers en Égypte et de leurs échecs[224], les futurs ancêtres d'Israël sont sous la protection divine, comme le souligne Arnold[225]. Dans ce même ordre d'idées, Beauchamp laisse entendre que « YHWH sauve son œuvre et fait aboutir sa promesse en dépit de tout, et du plus grand obstacle »[226]. Bref, si Dieu intervient « pour agir aussi bien à l'égard de Saraï que d'Abram, un premier signal est donné ici : c'est que la promesse divine faite à Abram concerne aussi Saraï »[227], qu'elle aussi compte devant YHWH et qu'elle est une partenaire dans le projet divin sur Abram. En d'autres termes, l'agir de Dieu ne se concentre pas exclusivement sur Saraï, mais il

---

[220] A. WÉNIN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 451.
[221] Cf. A. WÉNIN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 452.
[222] A. WÉNIN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 452 ; P.D. MISCALL, *Workings*, p. 28 et 33 ; G.W. COATS, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature* I (The Forms of the O.T. Literature, 1), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1983, p. 111 et 112 ; E.A. SPEISER, *The Wife-Sister*, p. 15-28 ; C. WESTERMANN, *Genesis* 2, p. 164.
[223] W. VOGELS, *Abraham et sa légend*e, p. 133.
[224] G. VON RAD, *La Genèse*, p. 169.
[225] Voir B.T. "ARNOLD, p. 138.
[226] P. BEAUCHAMP, *Abram et Saraï*, p. 14 ; dans le même sens G. VON RAD, *La Genèse*, p. 168.
[227] Cf. J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 17.

l'introduit dans la dynamique de l'élection en lien avec son mari, avec qui les promesses devront s'accomplir.

Ce récit qui « commence par une descente, un départ » sur l'initiative humaine – *et Abram descendit en Égypte* – (v. 10), s'achève « par une montée, un retour » rendu possible grâce à Dieu : *Et Abram monta d'Égypte* (13,1). Comment cela se passe-t-il ? Lorsque Pharaon appelle Abram et lui reproche son mensonge (v. 18-19), son discours consiste en « une accusation, une excuse et un ordre »[228]. Se sentant coupable, en effet, Pharaon commence par accuser Abram de lui avoir menti sur sa relation à Saraï. Trois questions à la fois : « Que m'as-tu fait ? Pourquoi ne m'as-tu pas déclaré "c'est ta femme" ? Pourquoi as-tu dit "c'est ma sœur" ? » (v. 18-19a). Puis, le roi ajoute « et je l'ai prise pour moi pour femme » (v. 19b). Pharaon a « pris » Saraï pour sa femme puisque, selon lui, Abram l'a trompé sur l'identité de son épouse. Comme pour dire : « Si j'avais su qu'elle était ta femme, je ne l'aurais pas prise ». Voilà sa façon de s'excuser, non pas auprès de Saraï mais d'Abram qui lui a menti. Est ainsi comblée une ellipse[229]. Car on n'a jamais dit qu'Abram a parlé à Pharaon : c'est seulement au v. 19a que l'on apprend qu'Abram a dit « c'est ma sœur », Saraï n'ayant probablement rien dit[230].

Après cela, Pharaon donne un double ordre qu'Abram doit exécuter : « Et "maintenant", voilà ta femme, "prends et va" » (v. 19c). Le lecteur attentif peut remarquer que ce roi qui ne s'excuse pas auprès de Saraï, la considère comme un objet qu'il a pris et qu'Abram doit continuer à prendre. Par-là, Pharaon cède au mépris de l'élu et de sa femme. Abram le pousse ainsi à choisir, sans le savoir, de rester dans la malédiction du v. 3a parce que « respecter le couple […] reviendrait à bénir Abram en lui laissant sa chance de descendance, et à acquérir ainsi pour lui-même la bénédiction »[231].

En outre, l'ordre de Pharaon « prends et va », comprend un impératif « et va » (וָלֵךְ, v. 19) qui renvoie directement à l'ordre initial de YHWH « va-t'en » (לֶךְ־לְךָ, v. 1). Abram est donc parti de Kharan en suivant l'ordre divin (v. 1-4), maintenant il part d'Égypte en suivant celui de Pharaon qui fait reconduire le couple à la frontière, après avoir reproché à

[228] Cf. W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 134-135.
[229] À ce sujet J.-L. SKA, *De quelques ellipses dans les récits bibliques*, dans *Bib* 76 (1995), p. 63-71.
[230] J. JOOSTEN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 21.
[231] A. WÉNIN, *Abraham : élection et salut*, p. 22.

l'élu son attitude (13,18-20)[232]. Ce qui est admirable, c'est que dans cette finale, l'égalité nouvelle entre les époux – Abram et Saraï – s'inscrit dans une variation suffisamment importante pour être notée. Alors qu'en 12,5, on lit « et Abram prit sa femme Saraï… », en 13,1, c'est : « Et Abram monta d'Égypte, lui *et* sa femme… ». Ce que le changement enregistre, c'est que les relations ont changé en se normalisant. Ce n'est plus Abram qui *prend* Saraï pour partir (voir 12,4-6.8.10) mais, il monte, *lui et Saraï* après que Pharaon lui a dit « prends et va » (קַח וָלֵךְ, 13,19)[233]. C'est l'intervention de Dieu et la libération de Saraï qui permettent à celle-ci de redevenir « épouse» et non « sœur » d'Abram, et qui parviennent à réunir à nouveau ce couple. Même si Abram garde des richesses acquises par fraude, c'est sans honneur qu'il est brusquement expulsé du pays d'Égypte par Pharaon (v. 19-20)[234] dont le personnage reflète l'image d'un homme de bonne foi victime du mensonge. La réaction de Pharaon (v. 18-19) corrige donc celle qu'affichait Abram avant d'entrer en Égypte (12,12).

Aussitôt l'aventure d'Abram avec Pharaon terminée (13,1), que la famine se prolonge ou non, Abram revient en Canaan par le même itinéraire. Sans être inquiété par les Égyptiens, le voilà prenant le chemin inverse d'Égypte à Béthel où il avait dressé sa tente (cf. 12,8-10), en passant par le Néguev. La crise connaît son dénouement. L'ordre est restauré. Il reste à souligner que l'ironie de la fin de ce récit consiste en ce que Pharaon ne se rend pas compte que son « ordre remet en marche le projet de Dieu sur Abram »[235]. En lui rendant sa femme, le non-élu offre à l'élu une nouvelle chance de voir la bénédiction se réaliser pour lui.

C'est clair, Abram a eu son épreuve, comme le non-élu a la sienne selon la parole de YHWH au v. 3a. Celle du porteur de la bénédiction consiste en la tentation de posséder jalousement son élection et d'en faire un passe-droit. Son attitude en Égypte a entaché l'élection au point de produire l'effet inverse de celui recherché au v. 3b. Au lieu de rendre la bénédiction présente, l'élection sème la malédiction dans le premier clan rencontré en Égypte, pour la simple raison qu'Abram arrête à lui la bénédiction. En considérant son choix comme un privilège qui lui confère des droits, il « adopte une attitude d'envie en se

[232] J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, p. 141 ; P. BEAUCHAMP, *Abram et Saraï*, p. 11.
[233] A. WÉNIN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 455.
[234] H. SHANKS (éd.), *Abraham and Family*. *New Insights into the Patriarchal Narratives*, Washington, Biblical Archeology Society, 2000, p. 43.
[235] W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 137.

faisant le centre, il est le premier responsable de l'échec de l'élection. Au lieu d'être signe de vie, il est danger de mort ; loin d'être agent de bonheur, il sème le malheur »[236]. Pour que les clans égyptiens puissent choisir d'entrer dans la dynamique de la bénédiction (v. 2-3), Abram aurait dû renoncer à la dissimulation qui l'a empêché de témoigner de son statut pour être cohérent avec l'élection (v. 1) dont son départ est le gage et le signe (v. 4).

Conclusion de 12,1–13,1

L'ensemble narratif Gn 12,1–13,1 présente l'élection comme une stratégie de salut pour l'humanité. Le début est marqué par un programme de YHWH (v. 1-4) et s'enchaîne sans rupture à la notice concernant Tèrakh, le père d'Abram dont la maison est marquée par la mort (11,26-32). Comme l'écrit Beauchamp, « l'élection elle-même est liée dès son principe à l'état pécheur de l'humanité, et appuie sur cette sorte de connivence sa fonction de salut »[237]. C'est donc de cette situation de mort que Dieu tire Abram (12,1), le bénit (v. 2) et le charge d'être porteur de vie pour « tous les clans de la terre » (v. 3). Le but de cette mise à part résulte du désir qu'a Dieu de bénir l'humanité et de la voir s'épanouir, posant ainsi la nécessité d'un salut universel (v. 3). Toutes les nations accéderont à ce bienfait divin lorsqu'elles reconnaîtront qu'Abram est l'élu, le médiateur de ce salut et de la bénédiction qui peut les atteindre (v. 2-3).

L'exigence pour l'élu qui va rencontrer les autres destinataires de la bénédiction (v. 1 et 4), même au pays du maudit (v. 5-9), est d'oser être lui-même, c'est-à-dire celui qui renonce à la possession égoïste de son élection au détriment des autres (12,10–13,1)[238]. Autrement, la bénédiction dont il est porteur risque d'apporter la malédiction à ceux pour qui elle devrait être source de vie. Mais, « pour pouvoir être correct avec Pharaon », propose Wénin, « Abram devait l'être aussi avec lui-même et avec Saraï »[239]. C'est dans cette logique de la dynamique narrative de l'élection que peut être compris l'épisode en Égypte qui suit presque immédiatement la séparation d'Abram.

[236] A. WÉNIN, *Abraham : élection et salut*, p. 23.
[237] P. BEAUCHAMP, *Abram et Saraï*, p. 39.
[238] Cet épisode introduit l'immense question de l'identité et de l'altérité dans les rapports entre les descendants d'Abram et les autres peuples de la terre. Visiblement, ce sont des rapports fragiles.
[239] A. WÉNIN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 456.

Soulignons pour finir qu'Abram n'est pas seul dans sa mission, car Saraï « est comme dissimulée dans l'appel d'Abraham »[240]. En la situant comme une interlocutrice (12,11), Abram l'implique directement à côté de lui, l'invitant de la sorte à répondre à son tour à l'élection (v. 1). Lorsque Saraï rompt avec son silence, elle se montre digne du choix divin et de la promesse d'une « grande nation » (v. 2). C'est ainsi que l'intervention de YHWH vient comme pour confirmer que l'engagement pris envers Abram la concerne aussi. Ainsi, grâce à Saraï qui prend le risque d'être elle-même en s'appuyant sur YHWH (v. 17), un avenir nouveau s'ouvre : le projet divin accompagnant la mise à part d'Abram (v. 2-3) voit s'ouvrir une chance supplémentaire de s'accomplir.

Gn 12 est un texte important pour la suite de notre étude. Car, en campant l'élection de l'ancêtre d'Israël et en en précisant le but (v. 1-4), le chapitre trace déjà un lien, indissociable bien que discret, entre l'élection et l'alliance tandis qu'il ébauche le rapport entre l'élu et le non-élu (12,10–13,1). Pour que le « jeu de la bénédiction » qui est au cœur de l'élection puisse prendre place (v. 2-3), Dieu consacrera la différence d'Abram en la formalisant par son alliance (Gn 15 et 17). Il s'engage ainsi à accomplir ses promesses inhérentes à son choix en commençant par la descendance et le pays (cf. Gn 12,2.7). C'est ce qui fait l'objet du chapitre suivant.

[240] P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament,* vol. 2, p. 241-242.

Chapitre 2
L'alliance de YHWH avec Abram (Gn 15 et 17)

2.1 QUE *ME* DONNERAS-*TU* ? À QUOI SAURAI-*JE* ? (15,1-21)

Abram a quitté Kharan, obéissant à l'appel divin d'aller « vers le pays que je te ferai voir » (12,1) et là, YHWH s'est fait voir à lui (v. 7). Après qu'il a remporté une grande victoire sur les rois de l'Est, après qu'il s'est montré « bénédiction » (cf. 15,2-3) pour son neveu Lot et ceux qu'il a délivrés avec lui (14,14-15), Abram est béni par le roi Melchisédeq (v. 19). Mais, en prenant YHWH à témoin, il refuse de pactiser avec le roi de Sodome qui lui propose de prendre pour lui le butin qu'il a ramené (v. 17-24). C'est alors que YHWH le gratifie d'une vision (15,1) dans laquelle il entre pour la première fois en dialogue et négocie avec lui[241].

Leur entretien se passe en deux temps symétriques. Chaque fois, YHWH commence par une affirmation (v. 1-3 et 7-8) à laquelle Abram réagit par une question (v. 2.8) suivie d'une autre parole ou d'un acte (v. 3.10), avant que YHWH lui réponde en confirmant ses promesses (v. 4-5 et 18-21). La conversation n'est pas sans affinité avec le récit de Gn 12. La première scène (15,1-6) concerne en effet la promesse de descendance (voir 12,2). YHWH y promet un salaire important à Abram (15,1), puis il précise non seulement que de lui naîtra un héritier (v. 4) mais aussi qu'il aura une descendance impossible à compter (v. 5), à quoi Abram répond par la foi (v. 6). Le second moment considère la promesse d'une terre (v. 7-20 ; cf. 12,7). YHWH décrit à Abram le destin de ses descendants pour les quatre générations à venir avant que la terre leur soit donnée (15,12-16). Le tout culmine dans une alliance « où Dieu prend envers Abram un engagement » (v. 17-18a)[242]. Dans cette alliance ponctuée par un serment, YHWH décrit précisément les limites de la terre qu'il donne à la postérité d'Abram (v. 18b-21). Examinons cela de plus près.

---

[241] Cf. H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gn XV*, dans *RB* 69 (1962), p. 321-349 (spéc. p. 321-325).

[242] A. WÉNIN, *Circoncision et alliance*, p. 23 ; P. WEIMAR, *Gen 17*, p. 28-31 ; B.T. ARNOLD, p. 152. À nos yeux et comme on va le voir, une alliance ne peut pas être « unilatérale ». Elle engage toujours deux parties.

2.1.1 Confirmation de la promesse d'une descendance (v. 1-6)

a. « Ne crains pas, Abram » (v. 1a)

Le texte commence par l'expression « après ces paroles » (v. 1). Cette formule marque une césure temporelle imprécise et relie le nouvel épisode au détachement d'Abram face à la proposition du roi de Sodome à la fin de la scène de Gn 14[243]. Bien que les expressions « YHWH dit à Abram » et « YHWH apparut à Abram » se lisent déjà en 12,1.7, la phrase « la parole de YHWH fut adressée à Abram dans la vision » est unique dans la Torah[244]. On ajoutera que le vocable « vision » (מַחֲזֶה, 4 fois dans l'AT) désigne habituellement une communication significative de la parole de Dieu, qui n'est pas accompagnée d'images visibles (15,1 ; Nb 24,4.16 ; Éz 13,7)[245]. Par ailleurs, la formule « la parole de YHWH fut adressée à » qui, dans la Bible, introduit souvent la parole de Dieu à un prophète[246], donne à Gn 15 l'allure d'une « prophétie ». YHWH situe Abram face à lui comme un personnage prophétique, un prophète (ainsi qu'il sera nommé en 20,7). Cependant, la « prophétie » adressée à Abram a à faire avec la promesse divine de descendance[247]. Après cette exposition (v. 1a), le premier discours de YHWH présente trois éléments : « Ne crains pas, Abram » (אַל־תִּירָא אַבְרָם), « je suis un bouclier pour toi » (אָנֹכִי מָגֵן לָךְ), « ton salaire multiplier beaucoup » (שְׂכָרְךָ הַרְבֵּה מְאֹד, v. 1b, littéralement).

Pour la première fois, également, l'expression « ne crains pas » fait son apparition dans la Torah et on la retrouvera dans le récit de la théophanie du Sinaï (Ex 20,20). Mais le lecteur se demande ce qu'elle vient faire après qu'il a été question d'une victoire de l'élu sur les ennemis. De quelle peur s'agit-il ? Abram aurait-il gagné une bataille, mais non la guerre (Gn 14), de sorte qu'il doive craindre ce qui est à venir ? Dans ce cas,

---

[243] W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 173.

[244] Cf. H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gn XV*, p. 325 ; M. COLLIN, *Une tradition ancienne*, p. 225.

[245] B.T. ARNOLD, p. 152. Ce terme se rapproche aussi bien de חִזָּיוֹן « vision, révélation » (théophanie accompagnée d'une vision) que de חֲלוֹם « songe » (vision nocturne qui peut être une théophanie onirique c'est-à-dire sans vision). Tout comme מַחֲזֶה le substantif חִזָּיוֹן (10 occurrences dans l'AT) vient du verbe חזה (employé 118 fois). Comme le précise le *DBS*, vol. 12, c. 1484-1485, ce verbe « ne désigne jamais une vision proprement dite, mais une "révélation", la "vision" d'une parole ». Ainsi, V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis 1-17* (NICOT), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1990, p. 418 conclut : ce que YHWH transmet à Abram dans cette vision qui ressemble à un oracle d'assurance n'est pas une image visuelle, mais la parole de Dieu. C'est cette dernière qui distingue cette vision d'un songe.

[246] Cette expression est souvent utilisée chez les prophètes bibliques pour introduire un oracle divin. En ce sens, 1 S 15,10 ; 2 S 7,4 ; 24,11 ; 1 R 13,20 ; 17,2.8 ; 18,1 ; 21,17.28 ; 2 R 20,4 ; Jon 1,1 et 3,1 ; surtout en Jr, Éz et Za. W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 173.

[247] J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 35 ; H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gn XV*, p. 325 ; B.T. ARNOLD, p. 153.

l'autoprésentation de Dieu « je suis ton bouclier » (אָנֹכִי מָגֵן לָךְ) qui suit l'impératif, pourrait être destinée à calmer la peur de futurs conflits et à réconforter Abram[248]. De plus, cette métaphore du « bouclier » (מָגֵן)[249] fait écho aux paroles du roi Melchisédeq qui a béni Dieu d'avoir « livré » (מִגֵּן) les adversaires d'Abram entre ses mains (14,20)[250]. Aussi, « associées, les deux images de crainte et de bouclier impliquent pour l'adresse un contexte guerrier »[251]. C'est donc Dieu qui a combattu pour Abram parce qu'il le protège. Mais, vu la suite de Gn 15, ce n'est pas cela qui semble être la préoccupation d'Abram. Curieusement, YHWH annonce autre chose à celui-ci.

b. « Ton salaire multiplier beaucoup » (v. 1b)

Cette finale du bref discours divin indique qu'en repoussant les offres du roi de Sodome (14,21-24), Abram n'a rien perdu[252]. Il n'est pourtant pas facile d'analyser cette parole[253], car l'infinitif absolu *Hiphil* de « multiplier » (רבה) est renforcé par « beaucoup » (מְאֹד), et les deux expriment presque la même chose. De plus, de quel « salaire » (שְׂכָר) s'agit-il exactement et comment sera-t-il extrêmement grand ? Dieu, en effet, ne précise pas à Abram ce qu'il entend lui donner – pour autant d'ailleurs qu'il ait une idée préconçue à ce sujet. Il reste au contraire dans une certaine indétermination comme pour inviter Abram à indiquer lui-même quel salaire il désire. Dans son contexte, le « salaire » pourrait ainsi consister en une compensation que Dieu donnera à Abram pour avoir renoncé à la proposition du roi de Sodome (cf. 14,24 : « rien pour moi »)[254]. Ce « salaire » devra absolument être « quelque chose de quantitatif et de considérable »[255].

Comment Abram comprend-il cette parole allusive qui lui est adressée ? Son objection (15,2-3) semble porter sur le שְׂכָר en tant que salaire ou récompense dont a parlé YHWH : « Mon Seigneur YHWH, que me donneras-tu, alors que je m'en vais sans enfant et le fils de

---

[248] Voir V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 418 (Tous les commentaires sont cités avec le nom de l'auteur suivi de la page, mais pas Hamilton. Parce qu'il a 2 volumes) ; B.T. ARNOLD et J.H. CHOI, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, p. 130 et 137.

[249] Seulement deux occurrences dans la Torah (ici et en Dt 33,29), mais souvent dans les Psaumes : Ps 3,4 ; 18,31 ; 35,2 ; etc.

[250] Il s'agit d'un jeu de mots. Ici par ex. G.A. RENDSBURG, *Word Play in Biblical Hebrew. An Eclectic Collection*, dans B.S. NOEGEL (éd.), *Puns and Pundits. Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature*, Bethesda, MD, CDL Press, 2000, p. 137-162 (surtout p. 139).

[251] H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gn XV*, p. 327.

[252] V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 418.

[253] H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gn XV*, p. 328.

[254] W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 174 ; V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 419.

[255] H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gn XV*, p. 328.

mèsheq de ma maison, c'est Damméseq Eliezer ? » (v. 2). L'explication de Joüon permet de saisir la pointe de ce verset où le vocatif אֲדֹנָי יְהוִה « mon Seigneur YHWH » traduit en même temps le respect et la familiarité d'Abram vis-à-vis de Dieu (cf. Ex 23,17). Les deux propositions – « mon Seigneur YHWH, que me donneras-tu ? » et « je suis allant sans enfant » – sont simultanées. La proposition interrogative exprime une action instantanée et la participiale « une action durative »[256]. En ce sens, « je suis allant sans enfant » traduit le souci d'Abram qui se voit en train d'approcher de la mort alors qu'il n'a toujours pas d'enfant[257] ou simplement qu'il « vit sans enfant »[258].

N'ayant pas obtenu de réaction de YHWH, Abram reprend la parole en reformulant ce qu'il a dit une première fois[259] et en mettant en cause YHWH : « Voici qu'à moi, tu n'as pas donné de descendance et le fils de ma maison va hériter de moi » (v. 3). Ce changement de vocabulaire – de « sans enfant » (v. 2) à « descendance » (v. 3) – indique combien Abram est perplexe. En effet, le début de ce dialogue est elliptique, ce à quoi le lecteur perçoit est que les deux interlocuteurs n'osent pas s'avancer. Ils se parlent à mi-mot comme si chacun voulait voir comment l'autre va réagir. Mais au lieu de dire à YHWH quelle récompense ou quel salaire il a en vue, Abram l'oblige à préciser sa promesse de descendance. Comme le souligne, dans cette première partie du dialogue (v. 1-6), la récurrence des mots « descendance » (2 fois) et « hériter » (3 fois), le reproche d'Abram concerne exactement la promesse divine d'« une grande nation » et d'« un grand nom » (cf. 12,2) ; plus concrètement, la promesse d'un fils, d'un héritier. En employant le verbe « donner » (נתן, 15,2.3) et en insistant sur la « descendance » (זֶרַע), Abram attribue la responsabilité de sa situation inquiétante à YHWH qui ne lui a pas fait ce don promis depuis le début (12,2). Pour Abela, ce que le patriarche dit ici (15,2-3) en réponse à la promesse divine d'une abondante récompense (v. 1) témoigne d'une crise de sa foi dans les promesses[260]. Quant à nous, cela traduit précisément son inquiétude. Abram trouve donc que le salaire quel qu'il soit n'a pas de sens. La seule récompense qui l'intéresse et qu'il sollicite, c'est une

---

[256] P. JOÜON, *Grammaire*, § 166 h ; H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gn XV*, 328-329.

[257] Cf. J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 35 ; T.L. BRODIE, p. 228.

[258] E. OSTY et J. TRINQUET, *La Bible*, note sur Gn 15,2. La troisième proposition de ce v. 2 fait l'objet de discussions à cause du בֶּן־מֶשֶׁק « fils de possession, d'acquisition » ou mieux « héritier » de la maison d'Abram. Le mot מֶשֶׁק « mesheq » est un *hapax legomenon* inexpliqué et, par le fait même, difficile à interpréter. C'est peut-être un jeu de mots avec דַּמֶּשֶׂק « Dameseq ». Voir, par ex. M. ABERBACH et B. GROSSFELD, *Targum Onkelos to Genesis*, à propos de Gn 15,2 ; *HALOT*, vol. 2, p. 652. Pour plus de détails, Cf. V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 420-423 ; M. HARL *et alii*, *La Bible d'Alexandrie,* vol. 1, *La Genèse*, Paris, Cerf, 1986, Gn 15,2.

[259] V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 420.

[260] A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative*, p. 42-43.

descendance[261] qui doit continuer sa lignée et hériter de la terre de Canaan (cf. 12,2.7). Voilà ce qui l'habite.

YHWH se prête au jeu de celui qui s'en va « sans enfant » (עֲרִירִי). Il lui répond succinctement, d'abord par une affirmation (v. 4), puis par un mouvement qu'il lui fait faire, et enfin par une invitation (v. 5). Formulée presque de la même façon que la première (v. 1), l'introduction présente cette affirmation comme une révélation divine à un prophète : « et voici la parole de YHWH [fut] vers lui » (v. 4). YHWH y revient sur sa promesse de progéniture en répondant précisément à la deuxième intervention d'Abram et en reprenant ses mots : un « descendant » (זֶרַע) qui pourra « hériter » (ירשׁ) de lui. Sans ambiguïté, YHWH recourt lui aussi à ce même verbe en opposant le « fils de ma maison » – « celui-ci » (זֶה) – et « celui qui sortira de tes entrailles » – « celui-là » (הוּא). Cette fois-ci, la promesse d'« une grande nation » (cf. 12,2) est bien précisée. Elle est même personnalisée puisqu'elle porte sur un héritier (v. 4)[262].

Pour rassurer Abram par rapport à la promesse de la naissance de celui qui « sortira » de lui, Dieu le fait « sortir »[263] et dirige son regard vers les étoiles du ciel – ce qui suppose que la conversation se déroule de nuit[264]. Dieu appuie sa parole en lui associant un signe visible. Il promet à Abram non seulement un « héritier de son sang » (v. 4) mais aussi une descendance innombrable comme les étoiles qu'il contemple (v. 5)[265]. Ici, la parole de YHWH : « Ainsi sera ta descendance » (v. 5b), apparaît comme la réponse à la demande d'Abram : « Voici que tu ne m'as pas donné de descendance » (v. 3). Sans peine, le lecteur constate qu'en parlant de « descendance » et non de « fils », YHWH fait écho à sa promesse de Gn 12 : « [Afin] que je te fasse en grande nation » (v. 2.7). Ceci permet de comprendre que, à Abram qui ne veut d'autre salaire qu'un héritier, Dieu annonce beaucoup plus : sa « descendance » deviendra un peuple. En ce sens, l'expression « ton salaire multiplier beaucoup » (v. 1b) anticipe la multiplication d'Abram lui-même en une « grande nation » dont le nombre est comparable à celui des étoiles. Cazelles et Abela situent même ce « salaire » dans son contexte large, en suggérant une interprétation narrative qui tient compte de l'histoire d'Abram depuis son élection et son départ de Kharan sur l'ordre de

[261] Cf. B.T. ARNOLD, p. 154-155.
[262] Cf. V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 419.
[263] Ce verbe יצא est employé à quatre reprises dans ce chapitre, aux v. 4, 5, 7 et 14.
[264] V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 418.
[265] A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative*, p. 43 ; H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gn XV*, p. 332 ; V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 423.

YHWH (12,1-5). Ils évoquent la promesse d'une « grande nation » (v. 12) qui implique celle du don de la terre (v. 7). Ce don est présenté par YHWH comme un « événement lointain mais certain, qui a très peu d'effets sur l'élu lui-même »[266] – voir le verbe נתן au *Yiqtol* « je donnerai » – (12,7). C'est, selon les deux exégètes, de ce don qu'il s'agit en 15,2 – « que me donneras-tu ? » –, un don duquel Abram héritera à travers ses descendants (v. 18)[267].

Le déroulement de ce dialogue permet au lecteur de comprendre qu'au moment où il commence à s'adresser à Abram (15,1), YHWH a peut-être une idée précise sur ce qu'il veut lui donner. Ainsi, YHWH part du désir d'Abram d'avoir un héritier (v. 2-3) pour l'élargir d'abord à un fils biologique (v. 4), puis à une descendance innombrable (v. 5). À cette nation, Dieu donnera ensuite ce qu'il faut pour vivre en autonomie : une terre. C'est donc cette progéniture nombreuse et cette terre imposante qui pourraient, à notre avis, être le grand « salaire » d'Abram.

c. « Et il eut foi en YHWH qui le lui compta comme justice[268] » (v. 6)

Abram est convaincu que ses descendants seront innombrables[269]. Cependant, le débat sur ce verset est loin d'être clos. De nombreux critiques[270] s'accordent pour dire que la foi est certainement celle d'Abram[271]. La divergence entre eux concerne la seconde partie qui comporte des difficultés, notamment l'absence de sujet pour le verbe « et il compta » (וַיַּחְשְׁבֶהָ). Cela est dû non seulement au pronom dont le lecteur ne voit pas directement à qui ou à quoi ils font référence, mais aussi à l'ambiguïté du mot « justice » (צְדָקָה) dans ce contexte[272]. En effet, le terme a généralement un sens juridique. Il se réfère à la restauration d'une situation ou d'un environnement en vue de l'équité et de l'harmonie. En vertu de ce principe, les actions humaines sont sanctionnées ou récompensées en fonction de leur mérite. Par ailleurs, le verbe « estimer, tenir pour, compter » (חשב) dont צְדָקָה est ici

[266] A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative,* p. 46-47 et 99.
[267] Voir H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gn XV*, p. 335.
[268] Selon la traduction courante proche de la *BJ*.
[269] B.T. ARNOLD, p. 155.
[270] V.P. HAMILTON, *Genesis,* p. 425 ; F. MIRGUET, *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque. Médiations syntaxiques et narratives* (VTS, 123), Leiden, Brill, 2009, p. 349 ; B.T. ARNOLD, p. 155. On peut aussi voir M. OEMING, *Ist Genesis 15:6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit* ?, dans *ZAW* 95 (1983), p. 182-187 ; L. GASTON, *Abraham and the righteousness of God*, dans *HBT* 2 (1980), p. 36-68.
[271] C'est ce qu'affirme B.T. ARNOLD, p. 156.
[272] En ce sens En ce sens V.P. HAMILTON, *Genesis,* p. 425 ; F. MIRGUET, *La représentation du divin*, p. 349 ; B.T. ARNOLD, p. 156.

l'objet direct décrit l'activité d'un juge[273]. Comme le nom de YHWH vient immédiatement avant le verbe חשב[274] et que c'est lui le sujet des verbes aux v. 4-5, on peut estimer qu'il l'est encore au v. 6b. C'est YHWH qui considère la foi d'Abram comme réponse appropriée à sa promesse à laquelle il se fie. Il lui reconnaît le mérite de cet acte qu'il juge comme témoignant de sa justice. Cette interprétation semble convaincante : « Et il crut en YHWH et il [YHWH] estima cela [la foi] pour lui [Abram] justice »[275]. On notera la réciprocité entre les deux personnages qui marque un nouveau progrès dans leur relation[276]. En dévoilant le jugement intime de YHWH, le narrateur montre ce en quoi s'enracine la foi d'Abram qui mérite cette estime de YHWH[277]. Gn 15,6b exprime donc cette foi, son motif et le jugement de Dieu.

Le contexte narratif de ce v. 6b peut justement lui donner sa portée. En effet, bien que le verbe « avoir foi, avoir confiance » (אמן *Hiphil*) apparaisse ici pour la première fois dans la Bible, ce n'est pas la première fois qu'Abram obéit à la parole divine. Mais dans ce passage, le verbe fait référence à un acte fiable, durable[278] ou permanent – telle est en effet la portée de la forme verbale, un *Qatal* avec ו et non, comme on l'attendrait, un *Yiqtol* avec ו consécutif. Dans sa forme précise, וְהֶאֱמִן veut dire « prendre un autre comme fiable et

---

[273] Ici par ex. V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 425, *DCH*, vol. 7, p. 85-88 ; T.L.J. MAFICO, *Just, Justice*, dans *ABD* 3, p. 1127-1129 (p. 1128).

[274] B.T. ARNOLD, p. 156.

[275] J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 37-39 évoque d'autres traductions paraphrasées. Pour commencer, Rachi lit : « et il eut foi en YHWH, et YHWH lui en fit un mérite ». Mais au vu des v. 1-5, le « mérite » est exclu ici puisqu'Abram n'a rien fait et que la promesse dépend de Dieu aussi bien quant à l'initiative qu'à la réalisation. Selon une autre interprétation, le v. 6b est parallèle au v. 6a et l'explicite parfaitement. Donc, Abram est le sujet du verbe חשב : « et il crut en YHWH et il [Abram] estima cela [la promesse] pour lui [YHWH] justice ». C'est que, malgré l'absence d'accomplissement de la promesse de Dieu, affirme F. MIRGUET, *La représentation du divin*, p. 349, « Abram considéra ces promesses [v. 1-5] comme un acte juste de YHWH pour lui ». C'est pour cela qu'il lui fait confiance. L'hypothèse est soutenue également par V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 425 ; M. OEMING, *Ist Genesis 15:6*, p. 182-187. D.U. ROTIZOLI, *Gen 15,6 – ein Beleg für den Glauben als Werkgerechtigkeit*, dans *ZAW* 106 (1994), p. 21-25 s'allie à ce groupe tout en s'en démarquant quand il pense que le suffixe הָ renvoie à la foi d'Abram qui, alors, considère sa propre foi comme un acte de justice. Voir R.W.L. MOBERLY, *'mn*, dans *NIDOTTE*, vol. 1, p. 427-433. Une dernière interprétation prend en compte le verbe חשב en rapport avec la promesse de descendance : « et il crut en YHWH et il [YHWH] l'a estimé [la promesse] à lui [Abram] comme justice ». D'après cette lecture, YHWH réaffirme à Abram son intention de rétablir l'ordre prolifique de la création (cf. Gn 1,28a). Dans le cas présent, où Abram est sans enfant (v. 2-3), la צְדָקָה exprime la fécondité du couple, la postérité en est le résultat (cf. G.J. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 39). Gn 15,6 précise à ce propos qu'Abram croit en Dieu. Sa foi ne dépend pas de ce qu'il aurait trouvé, dans la promesse divine, de bonnes raison de s'y attacher. Voir aussi L. SCHMIDT, *Genesis XV*, dans *VT* 56 (2006), p. 251-267.

[276] Cf. B.T. ARNOLD, p. 156.

[277] Cf. A. WÉNIN, *Exégèse de l'Ancien Testament I (littérature narrative). Lecture narrative et théologique de l'histoire d'Abraham (Genèse 11,26–22,19)*, Université catholique de Louvain, 2009-2010, notes de cours, p. 55.

[278] F. MIRGUET, *La représentation du divin*, p. 349.

compter sur lui »[279]. Le récit souligne ainsi la permanence de la foi de celui qui continue à avoir confiance en YHWH depuis son élection (cf. Gn 12,1-4). Même si « les discours divins ne semblent pas (…) présenter l'élection d'Abram comme motivée par sa justice ou par une autre qualité morale »[280], écrit Mirguet, « la confiance qu'Abram accorde alors à celui qui lui parle ainsi fait de lui un juste aux yeux de Dieu »[281], précise Wénin.

Bref, dans ce verset concis et dense, le narrateur recourt à l'omniscience pour révéler au lecteur la façon dont Abram reçoit les paroles divines. Il veut, comme le note Arnold, « attirer l'attention du lecteur sur […] un homme qui avait foi en Dieu, ce qui a pour résultat la justice »[282]. En réalité, la foi d'Abram (v. 6) est une réponse à l'autorévélation du Dieu de la promesse (v. 1-5). Alors que, au début de l'entretien, l'élu semblait douter de YHWH et de sa parole (v. 2-3), il répond à présent par la foi[283], ce qui amène YHWH à porter un jugement favorable sur lui. Dans cette interaction entre ces deux personnages, l'élection s'articule sur la confiance qu'Abram fait à Dieu et cela permet à ce dernier d'aller de l'avant dans la conversation pour formaliser ce lien par un événement spécifique. Mais il faut d'abord négocier sur l'endroit où la descendance de l'élu pourra habiter.

2.1.2 L'assurance concernant le pays (v. 7-21)

Après avoir confirmé la promesse de descendance (v. 1-5) à laquelle Abram croit (v. 6), YHWH passe sans transition à l'assurance concernant la promesse de la terre pour lui et sa lignée. Même si la thématique change au cours de ce dialogue, le lecteur perçoit sans difficulté qu'il s'agit d'une même vision et des mêmes protagonistes. Du reste, il n'y a aucune rupture entre les deux parties dont les discours divins s'ouvrent par une autorévélation de Dieu : « Je suis » (אָנֹכִי)[284], chaque fois en lien avec Abram (une fois *ton* bouclier, une fois qui *t*'ai fait sortir…). La différence, c'est que la première formule (v. 1) est axée sur Abram et son avenir – voir les verbes au futur –, sur ce que YHWH veut faire

[279] « To take another as reliable and to rely upon that one ». J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 37.
[280] F. MIRGUET, *La représentation du divin*, p. 350.
[281] A. WÉNIN, *L'histoire d'Abraham dans la Genèse*, p. 7.
[282] « […] in order to draw the reader's attention to […] a human who had faith in God, which resulted in righteousness ». B.T. ARNOLD, p. 156.
[283] Cf. B. RENAUD, *L'alliance*, p. 14.
[284] Voir également Gn 17,1 et le nom de YHWH en Ex 3,14.

avec lui. Tandis que la seconde (v. 7) est centrée sur YHWH et met l'accent sur le passé, sur ce qu'il a fait précédemment pour Abram[285].

En effet, afin de faire avancer le dialogue, Dieu se présente par son nom : « Je suis YHWH » (v. 7)[286]. Dieu déclare que c'est lui qui a fait sortir Abram d'Our des Chaldéens (cf. Gn 11,31) et il dévoile à son élu le motif pour lequel celui-ci est parti de là : « Afin de te donner ce pays-ci pour en posséder » (v. 7). Cette parole est surprenante. Depuis le début de l'histoire d'Abram (11,26), le narrateur n'a rien dit de tel et Abram n'avait pas encore entendu l'appel de YHWH au moment de quitter Our. Par cette analepse, YHWH ramène Abram à son passé et l'ouvre en même temps à l'avenir. Il lui révèle un secret qui, jusqu'ici, était inconnu et d'Abram et du lecteur : en « bouclier » qu'il est pour lui (cf. v. 1), YHWH protège Abram depuis Our[287].

C'est curieux. Abram et le lecteur découvrent au même moment que le départ d'Our sous l'égide de Tèrakh désireux d'aller en Canaan (11,31) avait été initié par YHWH qui agissait secrètement. Ils apprennent également que ce départ était motivé par l'intention de YHWH de « donner ce pays-ci » à Abram et à sa « descendance » (cf. 12,7)[288] qui devra en « hériter » ou en « posséder ». Ces éléments – donner, ce pays-ci, prendre possession – suggèrent qu'il s'agit bien d'une intention que Dieu avait dès avant l'appel d'Abram (12,1). Pour Cazelles qui pense que la « justice » dont il s'agit en 15,6, c'est cette possession qui sera le « salaire » d'Abram, le verbe « donner » du v. 7 répond parfaitement à la requête précédente d'Abram qui demandait « que me donneras-tu ? » – (v. 2)[289]. Cela n'est pas faux. Mais le lecteur se souvient qu'en 11,31, lorsque Tèrakh « prit » Abram et les autres, il avait l'intention d'aller en Canaan. C'est cette même terre qu'ici, celui qui se présente comme l'initiateur de cette migration annonce qu'il la « donne » à Abram.

Ce dernier ne semble pourtant pas convaincu. Il s'adresse à YHWH de la même façon que précédemment – « mon Seigneur YHWH » (cf. v. 2a) – et curieusement, il lui demande un signe : « À quoi saurai-je que j'en posséderai ? » (v. 8). Abram a-t-il pris goût aux

[285] V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 429.
[286] L'expression « je suis YHWH » (אֲנִכִי יְהוָה) anticipe Ex 20,2 (cf. Ex 6,6 et spéc. Lv 25, 38) où elle décrit la délivrance d'Israël d'Égypte. Alors que là, ces mots précèdent la présentation des termes de l'alliance (décalogue) que Dieu propose aux descendants d'Abram ; en Gn 15 cette formule légitime les informations que YHWH donne à Abram lui-même dans la vision qui prélude également à l'alliance.
[287] Voir à ce sujet M. KESSLER, *The « Shield » of Abraham ?*, cité par B.T. ARNOLD, p. 153.
[288] A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative*, p. 97.
[289] H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gn XV*, p. 335.

signes depuis que Dieu lui a donné celui des étoiles au v. 5 ? Ce n'est peut-être pas une question de doute de sa part[290]. C'est plutôt sa manière de pousser Dieu à lui faire « connaître » comment lui ou sa descendance possédera cette terre, certes promise mais encore occupée par d'autres peuples (cf. 12,7). À cette demande d'Abram, YHWH répond de façon assez curieuse (15,9-11). Quel signe va-t-il lui donner ? Rien n'est expliqué, c'est une ellipse. YHWH donne simplement un ordre étrange à Abram.

a. Ordre et exécution : « Prends pour moi » (v. 9-11)

Sans expliquer la raison pour laquelle Dieu demande ainsi trois quadrupèdes âgés de trois ans et deux oiseaux d'un an, le narrateur montre qu'Abram obéit – « et il prit pour lui tout cela » (v. 10) – à l'ordre donné au v. 9 – « prends pour moi… » – et il s'attarde à mentionner ses actions. Abram procède à un rite par lequel il « coupe en deux » (בתר) chacun des quadrupèdes et place chaque moitié en face de l'autre, laissant intacts les oiseaux (v. 9-10). Pourquoi ceux-ci ne sont-ils pas « coupés » ? D'après Janzen, ils symbolisent l'intégralité de l'alliance et la fidélité de chaque partie. De la sorte, l'infidélité d'un des partenaires rompra cette alliance et la « coupera » en deux comme l'ont été les quadrupèdes[291]. Mais, selon Cazelles, les oiseaux représentent la postérité et la fécondité d'Abram[292]. Hamilton et Wenham abondent dans le même sens. Pour eux, les animaux tués représentent la grande nation qui naîtra d'Abram, le peuple d'Israël. De toute façon, la précision concernant ces types d'animaux, leur âge et leur nombre peut revêtir un sens symbolique qui reste difficile à expliquer ; nous en proposerons progressivement une interprétation.

Le narrateur met par ailleurs en évidence trois termes dérivés de la racine בתר au v. 10 : deux formes verbales « couper en deux, trancher » (בָּתָר, le *Piel* וַיְבַתֵּר et le *Qal* בָּתָר sont des *hapax legomena* de la Bible hébraïque) de même qu'un substantif « moitié, pièce » (בֶּתֶר). Cette récurrence n'est pas sans signification. Elle exprime sans doute une insistance sur l'importance du rituel qu'Abram réalise et permet de comprendre ce qui se passe au v. 18a. Abram semble bien connaître le sens de ce rituel[293]. Après avoir tout apprêté, il reste vigilant pour que les bêtes tuées ne soient pas dévorées par les rapaces (v. 11). En chassant

[290] Cf. V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 429.
[291] Voir J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 40-41.
[292] H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gn XV*, p. 337-338.
[293] Cf. B.T. ARNOLD, p. 159. Peut-être le lecteur de l'Israël antique le connaissait également parce que cela faisait partie des coutumes… un savoir dont l'étude synchronique ne peut rendre compte.

ce troisième type d'oiseaux dont YHWH n'a pas parlé mais qui risque de perturber la cérémonie, Abram pose d'une certaine manière le même acte que celui de YHWH qui a exclu de l'héritage de son élu le « fils de ma maison » (v. 2-3)[294]. Ces oiseaux de proie étant comptés parmi les animaux impurs (Lv 11,13-19 ; Dt 14,12-18), seraient-ils un signe de mauvais augure annonçant la prochaine déclaration de YHWH sur le malheur qui s'abattra sur la progéniture d'Abram ? Si cela est le cas, en les expulsant, Abram protégerait symboliquement ses descendants contre les attaques de l'extérieur (cf. Ez 17,3.7)[295].

b. « Léthargie » d'Abram et omniscience du narrateur

Abram attend encore le signe qu'il a demandé (cf. Gn 15,8). Soudain, « comme le soleil allait se coucher »[296], une « torpeur » (תַּרְדֵּמָה, 2 fois en Genèse) tombe sur lui ainsi qu'une terreur et une grande obscurité (v. 12)[297]. Au crépuscule donc, quand tout est prêt, Abram est dans un état de passivité (v. 12)[298]. Le lecteur de la Torah sait que la torpeur fait sa première apparition dans le récit de la création de la femme (2,21). Le terme y désigne un sommeil particulièrement profond ou mystérieux, provoqué par YHWH, qui empêche l'humain de se rendre compte de ce que le créateur fait. À ce sujet, Wénin écrit : « Tout commence donc par une anesthésie. L'être humain […] est plongé par Adonaï Elohîm dans la torpeur, un profond sommeil qui lui fait "perdre connaissance et conscience" si l'on peut dire. Il n'est donc pas présent à l'action divine et ignore tout de ce qui se passe pendant qu'il dort »[299]. C'est ce qui arrive aussi à Abram. En 15,12 ce « profond sommeil » se

---

294 Cf. W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 180.

295 Voir V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 433 ; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, p. 135.

296 L'infinitif construit לָבוֹא de בוא « entrer, aller, etc. » employé avec le verbe היה « être » a la nuance d'« être sur le point de » : « le soleil allait se coucher ». Cf. P. JOÜON, *Grammaire*, § 124 l. Selon M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle* (Recherches, N.S. 26), Montréal, Bellarmin, 1993, p. 146, le coucher du soleil symboliserait le retour à l'inconscience.

297 Comme le font observer B. RENAUD, *L'alliance,* p. 13 et R. FIDLER, *Genesis XV. Sequence and Unity*, dans *VT* 57 (2007), p. 162-184 (spéc. p. 164), il y a ici quelques incohérences de détails chronologiques qui empêchent de situer avec exactitude le début de la conversation entre YHWH et Abram. Au v. 5, YHWH fait sortir Abram pour qu'il contemple les étoiles, ce qui suppose que la vision (v. 1) se déroule de nuit (cf. Jb 33,15 où cette « torpeur » – associée aux termes חֶלוֹם et חִזָּיוֹן – propice à une vision, est aussi « la cause d'une absence complète de réception ». Voir J.-M. HUSSER, *Songe*, dans *DBS*, vol. 12, c. 1439-1544 (surtout, c. 1485). Alors qu'au v. 12, le narrateur situe l'événement au coucher du soleil, au v. 17, il annonce le début de la nuit. À quel moment de la journée faut-il fixer le début de cette vision ? Celle-ci a-t-elle eu lieu en deux jours successifs ? Il est difficile de trancher.

298 Cet état est souligné par le verbe נפל (conjugué au *Qal* parfait), un verbe actif qui a ici un sens statif « être (se trouver) tombé, être gisant » et exprime l'état d'Abram. Cf. P. JOÜON, *Grammaire*, § 112 a.

299 A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 74 ; Cf. J.-P. LEBRUN et A. WÉNIN, *Des lois pour être humain* (Humus, subjectivité et lien social), Toulouse, Érès, 2010, p. 182.

produit mais sans référence à la cause sous-jacente[300]. Le narrateur précise seulement que tombe sur Abram « un grand effroi, une grande terreur » qu'il sent dans la profondeur du sommeil où il se trouve plongé[301]. Ces images de Gn 15,12 évoquent l'effroi d'Abram et c'est l'état où il se trouve pour recevoir la parole divine qui suit. Dans ces conditions, « le narrateur recourt beaucoup à l'omniscience pour dévoiler au lecteur l'essentiel »[302] de ce que le personnage perçoit à sa façon.

L'état d'Abram suppose que quelque temps s'est écoulé entre la préparation des animaux, qui a sans doute eu lieu dans le courant de la journée, et ce qui va se passer ensuite. C'est alors que YHWH communique précisément un « savoir » (v. 13) qu'Abram ne saisira pas vraiment malgré sa demande – « à quoi saurai-je ? » – du v. 8. En introduisant son discours par le verbe « connaître, savoir » (ידע, v. 13-16)[303], Dieu révèle quatre choses qu'Abram doit savoir. Plutôt que de parler directement de la promesse de la terre, il renvoie d'abord au thème de la première partie de leur dialogue : la descendance (cf. v. 3.5)[304]. La première déclaration du personnage divin concerne l'avenir très lointain des descendants d'Abram (v. 13a). C'est seulement ensuite qu'il l'informe de la longue période d'asservissement qui précédera la libération – quatre cents ans – (v. 13b-14).

Cette précision numérique rappelle l'âge et le nombre des animaux du v. 9. En effet, les trois bêtes de trois ans peuvent symboliser les trois générations qui vivront en esclavage avant que la quatrième revienne hériter la terre[305]. Si au v. 7 le lecteur sait que la terre est promise à Abram, il est avisé au v. 13 que c'est à travers sa postérité qu'il en héritera. Lui-même ne connaîtra pas la servitude et la souffrance de ses descendants, car, à ce moment-là, ajoute YHWH, il sera mort « en paix », dans le bien-être et la plénitude, ce qui suppose qu'Abram aura vu s'accomplir la promesse de descendance (v. 15). YHWH garantit ainsi l'avenir de son élu qui se plaignait de s'en aller sans enfant (cf. v. 2-3). Bien que le pays de

---

[300] *HALOT*, vol. 4, p. 1787-1788 ; également P. JOÜON, *Grammaire*, § 30 g.

[301] Pour W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 181, la terreur reflète le « sentiment de respect que la présence de Dieu provoque chez l'homme (2,21 ; Is 29,10) » : la crainte de Dieu (Pr 1,7).

[302] Voir. A. WÉNIN, *Exégèse de l'Ancien Testament I*, p. 52.

[303] Dans l'expression יָדֹעַ תֵּדַע, le verbe ידע est employé successivement au *Qal* infinitif absolu et *Yiqtol*. Cette expression ne peut pas être rendue par l'impératif « sache », car ce mode ne s'emploie pas après l'infinitif absolu (יָדֹעַ). Comme pour le *Yiqtol* d'injonction ou de défense, le verbe a ici une nuance virtuelle *devoir* : « tu dois [le] savoir » (littéralement : « il faut absolument que tu saches »). À ce sujet P. Joüon, *Grammaire*, § 113 m et 123 d.

[304] B.T. ARNOLD, p. 159-160.

[305] Voir W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 181 ; M. HARL *et alii*, *La Bible d'Alexandrie,* note sur Gn 15,13-16.

cet esclavage ne soit pas nommé, le lecteur de la Torah n'éprouve aucune difficulté à l'identifier grâce aux v. 13 et 14. Enfin, Dieu annonce à Abram le retour de la servitude par la quatrième génération[306] après lui, et la prise de possession du pays de Canaan (v. 16). Depuis 12,7 le lecteur est informé que les Cananéens occupent encore ce pays. YHWH précise en 15,16 que cette génération n'en prendra pas possession dans un délai rapproché. Car les habitants ne sont pas encore devenus indignes de la terre au point qu'ils devraient en être dépossédés[307].

c. Passage entre les morceaux et son sens (v. 17-18a)

Après la révélation divine qui a une fonction proleptique (v. 13-16)[308], le narrateur fait à nouveau référence au coucher du soleil, puis relate ce qui se passe dans l'obscurité (v. 17a). Il s'attarde encore à détailler, en les amplifiant cette fois, les actes de YHWH : « Il y eut des ténèbres, et voici un four fumant et un éclair de feu qui passa entre ces morceaux - là » (v.17b). C'est ici que prend sens l'acte symbolique des v. 9-11, même si Abram est toujours dans la torpeur. Le fait essentiel du rite lui échappe, alors que le lecteur en est parfaitement informé, « ce qui lui permettra de vérifier au fil de sa lecture la fiabilité du personnage divin par rapport aux engagements qu'il prend »[309]. YHWH procède en ce moment à « un rite qui équivaut pratiquement au serment, auquel la Bible fera souvent allusion »[310]. Le narrateur évoque un « four fumant » et une « torche de feu » qui « passent » entre les « morceaux » d'animaux (v. 17b). « Feu » et « fumée » « sont des symboles fréquents de la présence divine »[311]. Le lecteur s'en apercevra lors de l'alliance avec le peuple issu d'Abram en Ex 19,18 ; 20,18. On conviendra avec Hamilton que le verbe « passer » (עבר), conjugué au singulier et non au pluriel malgré son double sujet (Gn 15,17b), « est clairement un terme théophanique »[312]. En ce sens, l'expression « passer

---

[306] La 4e génération – à partir d'Abram, Isaac, Jacob/Israël, descendants de Jacob/Israël – correspond à celle du Deutéronome. Ce temps est problématique car 400 ans ne correspondent pas à 4 générations. D'après la tradition biblique, une génération correspond plus ou moins à 40 ans (cf. Nb 32,13 ; Dt 2,14). Mais, selon Gn 17,17, Abraham a 100 ans lors de la naissance d'Isaac. Les 4 générations de Gn 15 pourraient alors être comprises comme 4 x 100.

[307] Dt 9,5 l'expliquera mieux : « Ce n'est pas parce que tu es juste ou que tu as le cœur droit que tu vas entrer prendre possession de leur pays ; en vérité, c'est parce que ces nations sont coupables que le Seigneur ton Dieu les a dépossédées devant toi. Il l'a fait aussi pour accomplir sa parole, comme le Seigneur l'avait juré à tes pères, Abraham, Isaac et Jacob ». Traduction *TOB*.

[308] J.-L. SKA, *« Nos pères nous ont raconté »*, p. 48.

[309] A. WÉNIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement*, p. 102.

[310] H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gn XV*, p. 323.

[311] « […] are frequent symbols of the Divine Presence ». N.M. SARNA (éd.), *Genesis*, note à Gn 15,17 (p. 117) ; B. RENAUD, *L'alliance,* p. 15.

[312] « Here *'ābar* is clearly a theophanic term », écrit V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 437.

entre les morceaux » (deux occurrences dans la Bible hébraïque) devra être compris comme un « cérémonial pour conclure une alliance (Gn 15,17), ou confirmer un engagement solennel »[313]. Jr 34,18 donne l'explication de ce rite. Dieu « met en œuvre le rite pour montrer qu'il s'engage avec serment. Et, seul, il s'engage en passant […] »[314]. Il ne fait donc aucun doute qu'en évoquant YHWH passant entre ces morceaux, le narrateur de Gn 15 donne au lecteur l'image d'un Dieu qui s'engage irrévocablement. Précisément, YHWH ratifie ici son « alliance » (בְּרִית)[315]. Il se lie à son élu, sans lui demander de retour, déclare Hamilton[316] ; et l'engagement de Dieu, selon Arnold, donnerait à cette alliance ainsi conclue un « caractère unilatéral »[317]. Mais à y regarder de près, les deux parties s'engagent mutuellement, ce que sous-entendait déjà l'expression « prends pour moi » du v. 9. Abram participe en ayant *foi en Dieu* « qui le lui compta comme justice » (v. 6) et en préparant les animaux qu'*il prend pour Dieu* et qu'il coupe (v. 9-11) avant qu'un profond sommeil ne tombe sur lui (v. 12).

Après avoir décrit l'action divine (v. 17), le narrateur informe son lecteur sur son sens (v. 18a) :

בַּיּוֹם הַהוּא כָּרַת יְהוָה אֶת־אַבְרָם בְּרִית

En ce jour-là, YHWH conclut une alliance avec Abram

C'est ainsi que le lecteur apprend le nom du rituel préparé depuis le v. 9-11 et ce qu'il signifie : il s'agissait de « conclure une alliance » (כָּרַת בְּרִית, littéralement « couper une alliance »). Par son passage entre les morceaux, YHWH a donc conclu une alliance en faveur de son élu (v. 17-18a). Ce rite rappelle ce qu'Abram a fait – « couper en deux » (בתר) – avec les animaux (cf. v. 10) et « vise à instaurer un lien particulier entre deux partenaires, en l'occurrence YHWH et Abram »[318]. Est-ce que l'élu le savait au préalable ? Si oui, alors, en coupant en deux les quadrupèdes que Dieu lui demandait de prendre pour lui, il l'invitait implicitement à s'engager solennellement envers lui par une alliance[319] dont le contenu est précisément les promesses d'une terre et d'une descendance à qui elle est

[313] *TOB*, 2010, note à Jr 34,18.
[314] B. RENAUD, *L'alliance,* p. 15.
[315] Cette alliance rappelle celle de YHWH avec Noé et ses fils (annoncée en Gn 6,12.18 et scellée en 9,8-17) et prépare celle que YHWH conclura avec les descendants d'Abram (Ex 19,5 ; 24,7 ; cf. Gn 17). Dans les deux cas, l'alliance de YHWH a une visée universelle.
[316] Voir V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 438.
[317] Cf. B.T. ARNOLD, p. 160.
[318] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 15.
[319] Pour plus de détails G.F. HASEL, *The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15* (JSOTS, 19), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1981, p. 61-78 ; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, p. 134-137.

destinée (cf. 12,7). C'est ce que la seconde déclaration de YHWH rassure : « À ta descendance, j'ai donné ce pays » (לְזַרְעֲךָ נָתַתִּי אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת, v. 18b).

Alors que le retour annoncé au v. 16 fait partie d'une prolepse des événements à venir, ce don de la terre (v. 18b) est comme une pierre d'attente pour ce retour. On le voit : en mettant ces deux promesses ensemble, le v. 18 apparaît comme un résumé des deux parties de Gn 15 (voir les termes « descendance » זֶרַע, « donner » נתן et « terre » אֶרֶץ)[320]. Le verset se présente en outre comme la confirmation de l'alliance divine annoncée en filigrane en 12,1-3 et des promesses qui y sont liées (v. 2 et 7). Dans cette perspective, la solennité du moment – « en ce jour-là » de 15,18 – qui couvre l'ensemble du dialogue depuis le v. 1, et la conclusion de l'alliance donnent à cette déclaration divine la valeur d'un serment[321].

Le lecteur s'en souvient : en Gn 12,7 le verbe נתן est conjugué au *Yiqtol* – « à ta descendance "je donnerai" [אֶתֵּן] cette terre » – pour évoquer ce don comme encore éloigné et donc à attendre. À présent, Gn 15,18b reprend le même verbe avec une petite variante : c'est le *Qatal* נָתַתִּי qui est ici employé. Or, selon Joüon, le *Qatal* du verbe « s'emploie parfois pour une action qui appartient en réalité au futur, généralement au futur prochain, mais qui est représentée comme s'accomplissant au moment même de la parole ». Ainsi, en Gn 15,18b נָתַתִּי a donc le sens de « je donne »[322]. Cela suggère qu'au moment où YHWH fait sa déclaration, il donne d'ores et déjà cette terre à la future descendance de son allié. C'est ce qu'exprime l'insistance du narrateur sur « ta descendance » (4 fois : v. 3.5.13.18) et son souci de définir « ce pays-ci » par ses frontières et l'identification des dix nations qui l'occupent (v. 18b-21)[323]. Ce sont ces nations (quelques-unes) inconnues jusqu'ici du lecteur, qui devront être dépossédées par la descendance d'Abram selon Dt 7. Nous y reviendrons. Abram recevra donc de YHWH, à la fois « une descendance qui deviendra même une "grande" nation »[324] (cf. Gn 12,2) impossible à dénombrer (15,5), et une grande terre aux limites déjà fixées (v. 18b-21).

[320] A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative,* p. 99.
[321] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 14-15.
[322] P. JOÜON, *Grammaire*, § 112 g.
[323] A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative*, p. 46.
[324] W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p.120.

Les promesses de descendance et de terre (cf. 12,2.7) étant confirmées par l'alliance solennelle en Gn 15, les choses prennent désormais une bonne tournure. En Gn 17, la réciprocité entre les alliés devient plus explicite.

2.2 L'ENGAGEMENT D'ABRAHAM À L'ALLIANCE (17,1-27)

Si un lien thématique fort relie l'élection d'Abram (Gn 12,2-3) et l'alliance que Dieu conclut solennellement en sa faveur en Gn 15, il se voit prolongé à nouveau en Gn 17. Entre l'ordre divin (12,1) auquel Abram obéit (v. 4) et cette nouvelle apparition, un long temps s'est écoulé[325]. Les promesses que Dieu lui a faites – pays, descendance et bénédiction (v. 2-3.7) – vont se clarifier et prendre des allures plus précises en Gn 17[326]. Entre-temps, on l'a vu, Dieu a formalisé par une alliance son lien avec Abram et a réitéré sa promesse de descendance qui héritera du pays de Canaan (Gn 15)[327]. Gn 17, donc, « apporte un certain nombre de compléments à Gn 15 »[328], mais aussi à Gn 12. YHWH y développe et précise son plan universel de bénédiction (cf. 12,3) et propose à Abram son alliance comme don (voir 17,1-2). C'est pourquoi Dieu change le nom du porteur de la bénédiction aux v. 4-5, ainsi que celui de sa femme de qui naîtra un fils (v. 15-16). S'engageant par sa parole (v. 4-8.15-16.19-21), il attend que l'élu fasse de même par la circoncision instituée comme signe de l'alliance perpétuelle (v. 1-2.9-14)[329]. Le lecteur le découvrira dans les quatre discours divins ponctués par deux réactions d'Abram (v. 3.17-18) et suivis du rite de la circoncision observé par l'allié de Dieu et tous les mâles de sa maison (v. 23-27). Comment cela se déploie-t-il ?

2.2.1 Proposition de YHWH et ses exigences (v. 1-14)

[325] Ce temps est de 24 ans au total : Abram était âgé de 75 ans quand il partait de Kharan (Gn 12,4) et il a 99 ans en Gn 17,1.
[326] Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 16–50* (WBC, 2), Nashville, Thomas Nelson, 1994, p. 16 ; L.A. TURNER, p. 80.
[327] P.R. WILLIAMSON, *Abraham, Israel and the Nations*, p. 21.
[328] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 17.
[329] B.T. ARNOLD, p. 167-168 ; J. L'HOUR, *Genèse 1-11*, p. 71 ; B. RENAUD, *L'alliance*, p. 17 ; A. WÉNIN, *Alliance de la circoncision (Gn 17).* p. 559.

a. « Entre moi et toi » (v. 2)

Après l'exposition où est enregistré l'âge d'Abram (v. 1a), le narrateur raconte que « YHWH se fait voir » à lui (cf. 12,7) en se présentant sous un nouveau nom et en lui intimant un ordre[330] : « Je suis Él-Shaddaï. Marche devant ma face et sois intègre. Et je placerai [littéralement : je donnerai] mon alliance entre moi et toi, et je te multiplierai beaucoup beaucoup » (17,1b-2).

En Gn 15,2.8 le lecteur a entendu Abram appeler Dieu « mon Seigneur YHWH » (אֲדֹנָי יְהוִה). Mais en Gn 17, ce YHWH qui l'a choisi (12,1-4), qui a marché avec lui et a conclu l'alliance en sa faveur (15,7.18), s'appelle pour la toute première fois « Él-Shaddaï » (אֵל שַׁדָּי)[331]. Comme dans l'ordre initial de 12,1, où, avec le verbe « aller » (הלך, au *Qal*), YHWH invitait Abram à quitter son pays, son enfantement et la maison de son père, en 17,1, il emploie le même verbe au *Hithpael* – et de nouveau à l'impératif – pour l'inviter à marcher (littéralement : « va [et viens] »)[332] devant lui et à être « intègre » (תָּמִים, v. 1). Ainsi que l'écrit Renaud, « la révélation du Nom divin requiert, du côté du partenaire, une attitude correspondante »[333] ; elle comporte des exigences. Pourquoi une telle invitation ? Fleishman pense d'Abram que « sa fidélité n'était pas encore considérée comme absolue »[334]. Est-ce en lien avec l'aventure en Égypte (cf. 12,10-20) ou, plus récemment, avec le fait qu'Abram a eu un fils avec la servante de sa femme en Gn 16 ? Rien n'appuie ni cette opinion ni celle de Fleishman dans le texte.

Même si le sens de « intègre » n'est pas précisé ici, le mot fait penser à Hénok (5,24) et surtout à Noé qui « ont marché » eux aussi avec Dieu (6,9)[335]. La différence entre Gn 6,9 et 17,1, c'est que, pour Noé, « l'intégrité » est un fait accompli, tandis que pour Abram, il

---

330 B.T. ARNOLD, p. 169.

331 Communément traduit « Dieu Tout-puissant », ce titre figure à 9 reprises dans la Torah. Voir V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 462-463. L'origine, l'étymologie et le sens exact de ce nom sous lequel YHWH se révèle aux patriarches (Gn 17,1 ; 28,3 ; 35,11 ; 43,14 ; 48,3 ; 49,25 ; Ex 6,3 ; Nb 24,4.16) sont incertains. Voir B. RENAUD, *L'alliance*, p. 17 ; J. SKINNER, *Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1969 (2è éd.), p. 290-291 ; E. LIPINSKI, *Shaddaï*, dans *DEB*, 2002, p. 1208 ; G. STEINS, שדי *shadday*, dans *TDOT*, vol. 14, p. 418-446 ; E.A. SPEISER, *Genesis* (AB), New York, Doubleday, 1964, p. 124 ; W. WILFALL, *El Shaddai or El of the fields*, dans *ZAW* 92 (1980), p. 24-32.

332 A. WÉNIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement*, p. 141.

333 B. RENAUD, *L'alliance*, p. 18.

334 « […] his loyalty was not yet considered absolute ». J. FLEISHMAN, *On the Significance of a Name Change and Circumcision in Genesis 17*, dans *JANES*, 28 (2001), p. 19-32 (surtout p. 20).

335 G.J. WENHAM, *Genesis 16–50*, p. 20.

s'agit d'un objectif à atteindre[336]. Par ailleurs, il est remarquable qu'à chacun des ordres divins est liée une promesse. En Gn 12, Dieu choisit Abram et fait un projet de bénédiction ; en Gn 17, il lui propose son alliance en vue de la réalisation de ce plan. En ce sens, l'invitation divine suggère que l'alliance avec Abram est non seulement la reprise de l'alliance conclue antérieurement, mais aussi son élargissement dans quelques-unes de ses dimensions. Par conséquent, Abram devra suivre l'exemple de Noé qui était un « homme intègre » au milieu de ses contemporains et suivait les voies de Dieu[337]. Il devra se comporter selon la volonté de Dieu[338], dans « l'abandon inconditionnel aux directives divines »[339].

Avec Hamilton, on peut constater que le premier discours divin (17,1b-2) résume tout ce que Dieu va développer dans le reste du récit[340]. En effet, le verbe נתן « donner », a pour objet l'« alliance » inaugurée en 15,18. La place centrale qu'occupe l'alliance est soulignée par la répétition de ce mot à 13 reprises en Gn 17 (7 fois dans les discours de promesse et 6 dans celui de la circoncision). C'est Dieu qui en a l'initiative et il veut la donner à Abram de sorte que celui-ci en devienne partie prenante. Ainsi, נתן indique ici l'intention de Dieu d'« établir » (3 fois קום, *Hiphil*) son alliance et de rendre Abram fécond[341] (voir « je te multiplierai beaucoup beaucoup », v. 2b) en lui donnant une « descendance » (7 fois זֶרַע). C'est le sens même du nom qu'Abram recevra bientôt[342]. L'expression, « mon alliance entre moi et toi » (בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ, v. 2a) vise en effet une alliance qui sera réciproque et reposera entièrement sur la fidélité à la parole de Dieu. Si l'élu accepte de « marcher en présence » de celui-ci et d'« être intègre », il permettra à son partenaire de lui « faire don » de son alliance et d'accomplir ses promesses (v. 1-2).

Devant l'offre de YHWH ainsi exposée (v. 1-2), Abram ne dit mot. Il « tombe sur sa face » (v. 3). Même si le lecteur ne sait pas encore ce qu'il pense, il peut cependant comprendre ce geste comme un signe d'« humilité et de soumission en présence de la grandeur de Dieu » (cf. Lv 9,24 ; Jos 5,14 ; Éz 1,28)[343]. Abram semble ainsi exprimer sa

[336] V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 461.
[337] A. WÉNIN, *Alliance de la circoncision (Gn 17)*, p. 561 ; L.A. TURNER, p. 81.
[338] H.C. BRICHTO, *The Names of God. Poetic Readings in Biblical Beginnings*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 223.
[339] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 18.
[340] V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 463.
[341] B.T. ARNOLD, p. 169-170 ; G.J. WENHAM, *Genesis 16–50*, p. 20.
[342] W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 202.
[343] W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 202-203 ; G.J. WENHAM, *Genesis 16–50*, p. 21.

« reconnaissance de la transcendance du Dieu qui vient de se manifester »[344]. Il réagit à ce qu'il vient d'entendre[345] dans ce premier discours d'Él-Shaddaï – l'ordre et la promesse – et semble l'accepter. C'est ce qui permet à Dieu de poursuivre et d'expliciter son engagement.

Il lui propose alors une offre en présentant d'abord sa part : « *Pour moi*, voici mon alliance avec toi… » (v. 4a). Si Dieu s'est engagé par le rite du passage entre les morceaux en Gn 15, l'alliance de Gn 17 « repose uniquement sur la parole solennelle de Dieu qui a ici valeur de serment »[346]. Dieu s'engage personnellement au moment même qu'il parle. Mais, à l'inverse de 15,4-5, la promesse d'une descendance nombreuse précède ici celle du fils. Aux v. 4b-6, en effet, Dieu amplifie sa promesse de fécondité. C'est pourquoi, par un jeu de mots, il change le nom, « père élevé », qu'« Abram » avait reçu à sa naissance par le nouveau nom d'« Abraham ». À deux reprises, Dieu explique ce nouveau nom dans la ligne de sa promesse : il sera « père d'une multitude de nations » (v. 4b-5)[347]. Néanmoins, comment le mis à part d'entre les nations (12,1-4) deviendra-t-il le père d'une multitude de nations (v. 4-6.16 ; cf. 12,2) ? Il y a certainement une distinction à faire entre les nations qui sortiront d'Abraham et celles d'entre lesquelles il a été séparé. Nous y reviendrons.

Ce n'est pas la seule fois que la Genèse mentionne un nom et sa signification (voir 32,29 ; 35,10 ; etc.). Mais le changement de nom apparaît pour la première fois en 17,4-5[348]. Le lecteur s'aperçoit qu'ici, YHWH précise son désir de faire d'Abram une « grande nation » et de lui donner un « grand nom » (12,2 ; cf. 15,5). Abraham, est donc « un nom inédit porteur d'une nouvelle destinée »[349]. Il marque un nouveau pas dans le détachement de l'élu par rapport à son père qu'il a quitté physiquement au début de Gn 12. Ainsi, Dieu va faire fructifier son élu (17,2.5) pour qu'il ne soit plus voué à élever son propre père,

---

[344] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 18.

[345] M. GRUBER, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, Rome, Biblical Institute Press, 1980, p. 133-136 ; C. COHEN, *Jewish Medieval Commentary on the Book of Genesis and Modern Biblical Philology*, dans *JQR* 81 (1990), p. 8-9.

[346] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 19.

[347] N.M. SARNA (éd.), *Genesis*, p. 124. Voir aussi A. WÉNIN, *Circoncision et alliance*, p. 30. C'est pour cette alliance en vue du bonheur de l'humanité que Dieu a séparé Abram de son ancien milieu (Gn 12,1-4). L'élu est comme né à nouveau.

[348] V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 463-464. À part Abram, YHWH change deux autres noms: ceux de Saraï et de Jacob (Gn 32,29 ; 35,10).

[349] A. WÉNIN, *Circoncision et alliance*, p. 36 ; cf. J.B. WELLS, *God's Holy People* (JSOTS, 305), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, p. 185-204.

comme l'indiquait son ancien nom – sens primitif d'Abram –, mais à devenir « père d'une multitude de nations », et même père de rois (v. 6)[350].

En ce sens, ce v. 6 complète le v. 2b puisqu'il précise que la descendance d'Abraham sera constituée de nations et de rois. Les verbes qui désignent la fécondité d'Abraham « fructifier et multiplier » (פרה et רבה au *Hiphil*) sont exactement ceux qu'Élohîm emploie pour bénir l'humanité en Gn 1,28 et, plus tard Noé et ses fils (9,1.7). Abraham est ainsi mis dans une perspective universelle qui va au-delà de la descendance biologique[351]. Cela indique qu'« au moment de proposer l'alliance, il [Dieu] inscrit […] ce projet dans la ligne de la promesse de bénédiction faite dès le départ, en 12,2-3, tout en l'expliquant »[352]. Par l'alliance, Dieu agit comme il l'a promis et il formalise le fait qu'Abraham est le dépositaire de sa bénédiction[353].

b. « Entre moi et toi et ta descendance » (v. 7)

> « J'établirai mon alliance *entre* moi *et* toi *et* ta descendance après toi pour leurs générations, en alliance perpétuelle, pour devenir Dieu pour toi et pour ta descendance après toi »

Le verbe « établir » (קום), ici au *Hiphil*, souligne que le don de l'alliance ne s'arrêtera pas à Abraham (v. 2) ; il concerne aussi sa descendance avec laquelle Dieu le maintiendra en une « alliance perpétuelle » (לִבְרִית עוֹלָם, v. 7b). Dès lors, un lien unique se tisse entre Él-Shaddaï et Abraham ainsi qu'avec sa lignée[354]. Cela implique que Dieu « donnera fécondité à Abraham, et en retour, il deviendra son Dieu et celui de sa descendance »[355]. En outre, Él-Shaddaï garantit l'autonomie de la « grande nation » qui sortira de l'élu, en réitérant une nouvelle fois sa promesse de leur donner « en possession perpétuelle » (לַאֲחֻזַּת עוֹלָם), la terre de Canaan où séjourne Abraham au v. 8a (voir 12,7 ; 15,7.18-20). Dieu

---

[350] J.-P. SONNET, *Du personnage de Dieu comme être de parole*, dans MIES F. (éd.), *Bible et théologie. L'intelligence de la foi* (LiRou, 26), Bruxelles, Lessius, 2006, p. 15-36 (spéc. p. 29).
[351] Cf. A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative*, p. 53.
[352] A. WÉNIN, *Circoncision et alliance*, p. 29-30. Selon B. RENAUD, *L'alliance*, p. 19, « c'est la première fois que la promesse d'une descendance croise celle de l'alliance. Jusque-là, elle était liée à la bénédiction (Gn 1,28 ; 9,1-8). Désormais celle-ci s'intègre dans la *b^{e}rît*. […]. En vertu de l'alliance, Dieu intervient directement ».
[353] Cf. W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 204.
[354] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 19.
[355] A. WÉNIN, *Alliance de la circoncision (Gn 17)*, p. 568 ; cf. B.T. ARNOLD, p. 171 ; J. SKINNER, p. 290.

insiste en précisant qu'*il deviendra pour eux Dieu* (v. 8b)[356]. L'alliance perpétuelle fera aussi de Canaan un pays que la progéniture du partenaire de Dieu possédera pour toujours[357]. C'est en Canaan qu'Él-Shaddaï sera leur Dieu. Mais pour que cela soit possible, Abraham doit adopter celui-ci comme Dieu.

Les v. 7-8 soulignent nettement la différence résultant de la mise à part d'Abraham et de sa lignée. Ils expriment l'essence même de l'alliance : Dieu choisit Abraham et sa descendance en vue d'une relation unique qui fait de lui leur Dieu pour toujours (cf. Ex 6,7 ; Lv 26,12 ; Dt 29,12 ; 2 S 7,24 ; Jr 11,4 ; etc.)[358]. En ce sens, la première partie de la « formule d'appartenance mutuelle, dite aussi formule d'alliance »[359] – « je serai votre Dieu » – (cf. v. 7-8b) est comme en attente de son accomplissement[360]. Des jalons décisifs pour l'institution de l'alliance avec ceux qui naîtront d'Abraham sont ainsi posés. Comment Abraham réagit-il à ce discours où YHWH expose ce qu'il en est de l'alliance pour ce qui le concerne ? Abraham ne répond toujours pas à Dieu qui continue de lui promettre du déjà entendu – descendance et terre – qui tarde à arriver. Aussi Dieu se remet-il à parler (v. 9).

Si la part de Dieu dans l'alliance est de multiplier Abraham en le rendant extrêmement fécond, et de faire de lui et de sa progéniture son peuple (v. 2.4-6), la part d'Abraham est de « garder » (שׁמר) l'alliance en l'inscrivant dans la chair : c'est la circoncision[361]. S'étant engagé lui-même aux v. 4-8, en effet, Dieu sollicite à présent d'Abraham et, par lui, de sa descendance qu'il manifeste son propre engagement (v. 9-13). À la différence de Gn 15, Abraham est invité à devenir le partenaire de Dieu : « *Et toi*, tu garderas mon alliance, toi et ta descendance après toi […] : que soit circoncis pour vous tout mâle » (v. 9-10). Les v. 10-11 ne sont pas très clairs. La circoncision y est-elle à la fois l'alliance (v. 10) et son signe (v. 11)[362] ? Pour Hamilton, « la désignation de la circoncision elle-même comme une alliance est une synecdoque pour l'obligation d'alliance : "voici [l'aspect de] mon alliance

[356] Au cœur de l'alliance se trouvent l'élection et une forme d'adoption. Alors que la formule, « je serai votre Dieu » désigne l'élection par Dieu, « vous serez mon peuple » exprime l'adoption par Dieu. Ainsi, la formule complète de l'alliance – « Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple » – indique la corrélation entre YHWH et son peuple. Elle exige en même temps la réponse ou l'adoption de l'autre partie : « Vous serez notre Dieu et nous serons votre peuple ». Phrase inspirée de J.C. NOHRNBERG, *The Keeping of Nahor*, p. 177.
[357] A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative*, p. 100.
[358] G.J. WENHAM, *Genesis* 16–50, p. 22 ; V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 465 ; cf. B.T. ARNOLD, p. 171.
[359] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 20.
[360] Voir Ex 19,1–24,11.
[361] Le verbe de la circoncision revient à six reprises en Gn 17,9-14.
[362] À ce sujet J. SKINNER, p. 294 ; G. HALL, *Circumcision*, dans *ABD*, vol. 1, p. 1026-1027.

que vous devez garder" »[363]. Le v. 13 reprend les données du v. 12b où la circoncision s'étend au clan tout entier, au-delà du cercle strictement familial. Él-Shaddaï exige d'Abraham, de ses fils et des fils d'étrangers nés dans sa maison ou achetés à prix d'argent, qu'ils observent fidèlement ce signe d'alliance perpétuelle, pour toutes leurs générations. En ce sens, la « *b*^{e}*rît* signifie à la fois lien et prescription »[364]. Cette extension jusqu'aux esclaves représente un élargissement du champ des bénéficiaires de l'alliance[365]. Ainsi, la circoncision « instaure une égalité devant Dieu entre tous les mâles : l'alliance que signifie la circoncision empêche ainsi qu'une discrimination radicale oppose maîtres et esclaves, familiers et étrangers »[366]. De plus, ce signe, perpétuel comme l'alliance, permet au clan d'Abraham d'être uni de l'intérieur, c'est-à-dire distinct des autres clans auxquels il reste ouvert dans le respect de la différence (v. 11-13). Dès lors, le signe comporte « une dimension collective »[367] opposée à la volonté de fusion qui a valu aux gens de Babel d'être dispersés (cf. 11,1-9). Car le clan d'Abraham devient désormais l'allié de Dieu et, « parmi les nations, la nation pour les nations »[368].

Après avoir longuement décrit ce signe dans son second discours, Dieu clarifie par ailleurs la sanction pour celui de la maison d'Abraham qui ne s'y conformerait pas (v. 14). Celui qui n'est pas circoncis (ou coupé, מול), déclare-t-il, sera « coupé » (excommunié, כרת) du milieu des siens puisqu'il « a rompu » (פרר) l'alliance de Dieu[369]. S'éloignant de cette dernière, il n'héritera pas des bénédictions qui y sont attachées (voir 12,3a et 17,2.6). En revanche, « garder » (17,9) l'alliance – la circoncision – et ne pas la « rompre » (v. 14) fera d'Abraham un homme « intègre » (v. 1) qui adhère librement à l'offre d'Él-Shaddaï. Ainsi, dans ce contexte, la circoncision constitue le signe de l'identité de l'élu et des siens qui consentent à l'alliance[370]. Cette marque distinctive renforce leur appartenance à YHWH, les renvoie à la nécessité d'une vie droite devant lui[371], et les lie entre eux. Puisqu'elle se

---

[363] « The designation of circumcision itself as a covenant is a synecdoche for covenant obligation: "this is [the aspect of] my covenant you must keep" ». V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 470.
[364] Pour le détail, voir par ex. B. RENAUD, *L'alliance*, p. 21.
[365] V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 472.
[366] Nous condensons ici des idées de V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 472-473 et de J.E. HARTLEY, *Genesis* (NIBCOT, 1), Peabody, Hendrickson, 2000, p. 172, rendues par A. WÉNIN, *Circoncision et alliance*, p. 34.
[367] W.L. HUMPHREYS, *The Character of God in the Book of Genesis. A Narrative Appraisal*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001, p. 108.
[368] « [Abraham's seed will be] the nation among the nations for the nations ». J. FLEISHMAN, *On the Significance*, p. 23 ; de meme C.J.H. WRIGHT, *God's People in God's Land. Family, Land, and Prosperity in the Old Testament*, Grand Rapids - Exeter, William B. Eerdmans - Paternoster, 1990, p. 174-175.
[369] Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 16–50*, p. 25.
[370] À ce propos G.J. WENHAM, *Genesis 16–50*, p. 23-24 ; C. WESTERMANN, *Genesis* 2, p. 264-265.
[371] G.J. WENHAM, *Genesis 16–50*, p. 23-24.

transmet de génération en génération, la circoncision témoigne encore du caractère perpétuel de l'alliance. Toutefois de nouveau, à la fin du discours de YHWH, Abraham ne réagit pas.

Mais *quid* de sa femme et de son fils né de la servante (cf. Gn 16,15) ? À ce stade où Saraï est toujours stérile, le lecteur est en droit de se demander si la promesse de devenir « une grande nation » (cf. v. 2b.4-6) ou celle d'avoir une « descendance » (v. 7-8-9-10) va se réaliser à travers Ismaël. C'est cette question que Dieu aborde dans ce nouveau discours.

2.2.2 Sarah et Ismaël dans l'alliance (v. 15-21)

a. « Et d'elle aussi … » (v. 15-16)

Dans son troisième discours, YHWH s'adresse toujours à Abraham, mais il parle cette fois de sa femme et annonce un fils qu'elle lui enfantera. Il commence par préciser à Abraham le vrai nom de sa femme mais sans l'expliquer (v. 15) comme il l'a fait précédemment aux v. 5-6. Dieu « impose »[372] en quelque sorte ce nom à Abraham qui ne doit plus nommer sa femme Saraï « mes princes », mais Sarah « princesse »[373]. Le lecteur est témoin de ce discours divin qui renvoie Abraham à son ancien comportement vis-à-vis de sa femme (cf. Gn 12,13) et corrige le passé du couple. YHWH promet de « bénir » (2 fois) Sarah en vue de sa fécondité. Le verbe « bénir » (ברך) qui est au cœur de l'élection d'Abram en 12,1-3, est associé ici à un autre personnage : Sarah « ta femme »[374]. Cela implique qu'à l'instar de son mari, elle aussi « reçoit la même bénédiction avec une portée d'abord immédiate [j'ai donné par elle…], mais ensuite plus universelle [les nations et les rois…] »[375]. Cette bénédiction se concrétisera dans le don d'un fils qui naîtra d'elle. Indéterminée pour Abraham (v. 4-8), l'annonce de descendance se précise pour Sarah en se resserrant sur le couple (v. 15-16). Tandis qu'Abraham sera « père d'une multitude de nations, des "nations" et des "rois" sortiront de [lui] » (v. 5-6), Sarah « deviendra des "nations", des "rois" de peuples sortiront d'elle » (v. 16 b). Autrement dit, « la bénédiction dont Abraham est dépositaire depuis 12,1-3 est aussi celle de Sarah »[376]. Voilà comment Dieu intègre celle-ci dans son projet initial qui semblait jusqu'ici être l'affaire de son seul mari. En

[372] Cf. B. RENAUD, *L'alliance*, p. 21. Selon M. WEINFELD, ברית *b*^{e}*rît*, p. 253-279.
[373] V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 476. Pour une discussion sur ce nom, G.J. WENHAM, *Genesis 16–15*, p. 30.
[374] A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative*, p. 23.
[375] W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 207.
[376] T.J. SCHNEIDER, *Mothers of promise. Women in the Book of Genesis*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008, p. 27 et 40.

promettant un fils à Abram en 15,4, Dieu n'en avait pas identifié la mère. À présent, Abraham et avec lui le lecteur savent que c'est Sarah.

Mais pour que cette promesse s'accomplisse et pour que le porteur de la bénédiction devienne effectivement père du fils de sa femme légitime, Abraham devra cesser d'y faire obstacle, il devra reconnaître Sarah comme une « princesse »[377]. Ce vrai nom de sa femme suggère que personne ne peut se l'approprier. Loin d'être « prise » encore comme un objet, cette princesse sera au contraire la mère de rois[378]. Ainsi, pour Sarah comme pour Abraham, les nouveaux noms marquent une nouvelle phase dans leur vie : « Dieu ajuste (…) l'un à l'autre Abraham et Sarah pour leur permettre de recevoir la bénédiction »[379] qui se déploiera en fécondité[380].

b. Ismaël et le fils annoncé (v. 17-21)

Le narrateur a créé une attente chez le lecteur qui se demande si Abraham va répondre aux trois « discours de Dieu dont la pensée se développe en se précisant »[381]. En réaction à l'annonce de la naissance d'un fils, Abraham « tombe la face contre terre » (v. 17a), comme au v. 3. Mais le lecteur peut se demander si ce geste extérieur correspond à ce qu'il vit au-dedans de lui. En effet, le narrateur ajoute : « Et il rit » (וַיִּצְחָק)[382], tout en cachant ce qu'il se dit – alors qu'il parle pour la première fois dans cette rencontre. Ce rire est ambigu. Il peut traduire soit le doute soit la joie que l'annonce réveille, l'espoir malgré tout. Abraham est en fait pris entre la foi (prosternation) et le doute[383] (rire et monologue intérieur, v. 17b). Cette réaction cachée d'Abraham à l'annonce de la maternité humainement impossible de Sarah est rapportée par le narrateur omniscient. Elle servira bientôt à mettre en lumière « l'omniscience de Dieu qui, dans sa réponse à Abraham, montre qu'il a perçu son rire et deviné sa pensée, puisqu'il nomme "Il rira" (*yiçḥaq*) le fils auquel Sarah donnera naissance [v. 19a] »[384]. Le monologue permet ainsi à Él-Shaddaï de

---

[377] T.J. SCHNEIDER, *Sarah: Mother of Nations*, p. 67.
[378] Voir P. R. WILLIAMSON, *Abraham, Israel and the Nations*, p. 155 ; B. RENAUD, *L'alliance*, p. 21.
[379] A. WÉNIN, *Des pères et des fils*, p. 11-34.
[380] A. WÉNIN, *Circoncision et alliance*, p. 38-40.
[381] A. WÉNIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement*, p. 138.
[382] Ce *Qal* יִצְחָק du verbe צחק « rire » a la même orthographe que le nom de l'enfant qui naîtra : יִצְחָק « Isaac ». À ce sujet R. BARTELEMUS, צָחַק, dans *TDOT*, vol. 14, p. 58-72 (spéc. p. 61).
[383] B.T. ARNOLD, p. 173.
[384] A. WÉNIN, *Circoncision et alliance*, p. 27 ; cf. J. SKINNER, p. 296.

rejoindre son allié dans sa préoccupation exprimée en 15,2-3, notamment celle d'avoir un fils, un héritier.

Abraham brise alors son silence. S'adressant à YHWH, « Abraham qui est sur sa "face" devant Dieu »[385] souhaite qu'Ismaël (יִשְׁמָעֵאל, « Dieu écoute ») *vive en présence de celui-ci* (17,18). Serait-ce la conclusion qu'il tire de son monologue intérieur ? Puisque la formulation de sa prière (v. 18b) rappelle celle de l'invitation initiale de Dieu – *marche en ma présence* – (v. 1b), on peut en déduire que l'interlocuteur de Dieu pense à ce stade qu'Ismaël est le fils de la promesse, et donc, à ce titre, le bénéficiaire de cette alliance[386]. Abraham en tout cas est plus sûr de ce fils qu'il a eu avec Hagar (cf. Gn 16) que de celui que Dieu ne cesse de promettre et lui promet à nouveau, mais qui ne vient toujours pas. Voudrait-il dire à Dieu de ne pas se déranger en lui donnant un autre fils, puisqu'il en a un[387] ? La narration note ici une tension entre l'embarras de se fier à la promesse divine (17,16-17 ; cf. 12,1-4 ; 15,1-6) et le doute manifeste d'Abraham. Mais Dieu ne s'y arrête pas. Il réplique en confirmant la naissance de ce fils de Sarah (v. 17,19a). Son projet sur cet enfant qu'il nomme « Il rira » (יִצְחָק) est clairement énoncé : « J'établirai mon alliance avec lui comme alliance perpétuelle pour sa descendance après lui » (v. 19b). Il n'y a aucun doute, « l'alliance perpétuelle promise à Abraham et à sa descendance (v. 7) passera par Isaac, et non par Ismaël »[388]. Démasquant le monologue d'Abraham, Dieu s'en sert en le transformant ainsi en espace d'espoir[389]. La promesse du fils prend dès lors une direction définie.

Comme Dieu a déjà parlé de la descendance innombrable, il est évident pour Abraham comme pour le lecteur qu'Isaac ne restera pas sans fils. C'est pourquoi, avant même qu'Isaac soit conçu, Dieu parle à Abraham de sa postérité et instaure déjà un lien permanent entre lui, son fils et les générations après lui. Les paroles divines évoquent le début de son second discours sur l'établissement de ce lien au v. 7. La différence, c'est que là, l'expression « j'établirai mon alliance » renvoyait à Abraham et à ses descendants, sans aucune distinction entre ces derniers. Au v. 19 en revanche, Dieu répète[390] et précise les

[385] W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 209.
[386] J. FLEISHMAN, *On the Significance*, p. 32.
[387] Voir S.O. OLANISEBE, *Change of Names In Gen.17.1-22 and Among Yoruba Pentecostals. A Comparative Investigation*, dans *AJTh* 25 (2011), p. 288-314 (spéc. p. 298).
[388] W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 210.
[389] J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth*, p. 51-52.
[390] C'est tout le vocabulaire de Gn 17 qui est répétitif et orienté vers deux termes : alliance et circoncision.

promesses qu'Abraham connaît déjà, en spécifiant que l'alliance perpétuelle sera « limitée à Isaac et à sa descendance »[391]. À présent, la promesse est bien plus claire. C'est de Sarah qu'Abraham aura certainement un fils, et c'est avec celui-ci que Dieu maintiendra son alliance (v. 19.21). Au cœur même de cette alliance, le lecteur voit clairement réaffleurer l'élection divine : Él-Shaddaï choisit non seulement le clan de son élu mais au sein de ce clan, il met encore à part Isaac et sa descendance. C'est de cette façon-là que l'alliance « institue une relation spécifique avec une lignée bien définie »[392].

Bien que l'alliance soit réservée à Isaac, Dieu n'oublie pas pour autant Ismaël. Il dit : « Et pour Ismaël, je t'ai écouté… » (17,20)[393]. En réponse à la demande de son père (v. 18), Dieu promet à cet autre fils une bénédiction. Les verbes utilisés dans ce verset – bénir, rendre fécond et multiplier – sont les mêmes que YHWH emploie dans la première bénédiction de l'humanité (1,28) et en s'adressant à Abraham (17,2.6) à qui « une grande nation » a été promise (12,2). Cette reprise suggère que même si ce fils n'est pas élu, il reste associé à son père et a part à sa bénédiction[394]. Ismaël reçoit donc le signe de l'alliance à cause de son rapport filial avec Abraham[395]. Mais, à la différence de Sarah – et de son fils –, de qui sortiront « des nations et des rois de peuples » (17,16), Ismaël « engendrera douze princes » et deviendra « une grande nation » (v. 20)[396]. Le fait que c'est par Abraham qu'Ismaël est béni est signe que l'on peut être béni sans être élu.

Après avoir réaffirmé ce qu'il a dit au v. 19, YHWH annonce l'imminence de la naissance d'Isaac (v. 21). Pour la toute première fois, Abraham, qui attend toujours la réalisation de cette promesse, reçoit une indication sur le temps qu'il lui faudra encore attendre : « à cette époque-ci de l'année prochaine ». Sur ce, Dieu met fin à la conversation et se retire (v. 22). L'« encadrement théophanique »[397] constitué par l'apparition de Dieu (v. 1a) et sa « disparition » ou sa « montée » d'au-dessus d'Abraham (v. 22), forme une

[391] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 19.
[392] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 22.
[393] Un jeu de mots entre יִשְׁמָעֵאל « Ismaël » et שׁמע « écouter » est ici présent. Expliqué en Gn 16,11 à Hagar, il l'est à nouveau à l'adresse d'Abraham.
[394] Cf. B. RENAUD, *L'alliance*, p. 23.
[395] A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative*, p. 56.
[396] J. SKINNER, p. 293.
[397] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 17. Pour V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 463, Gn 17 n'est pas une théophanie en soi puisque la prosternation d'Abraham (v. 3) ne suit pas immédiatement l'apparition d'Él-Shaddaï (v. 1a). Il s'agirait d'une combinaison de théophanie et de discours divins.

inclusion qui enserre leur entretien. Maintenant qu'Él-Shaddaï est parti, son partenaire doit réagir en faisant ou non ce qu'il lui a dit.

2.2.3 La circoncision : Signe de l'alliance dans la chair (v. 23-27)

L'initiative de Dieu attend une réaction d'Abraham. Répondant à l'invitation qui lui est faite (v. 1-2), ce dernier adhère à l'alliance. Le narrateur explique que « en ce jour-ci même » (2 fois)[398], il circoncit son fils Ismaël, tous les mâles de sa maison (v. 23) et lui-même se fait circoncire – voir le verbe מול au *Qal* (v. 24) et, deux fois, au *Niphal* (v. 26). En futur père d'une multitude de nations (cf. v. 5), Abraham fait « comme Dieu avait parlé avec lui » (v. 23). En agissant rapidement et conformément aux instructions concernant le signe de l'alliance (cf. v. 9-14), il reproduit l'obéissance qu'il avait manifestée lors de son élection[399] : « Abram s'en alla comme YHWH lui avait parlé » (12,4). Il commence donc à « marcher en présence de Dieu » (cf. v. 1)[400]. Comme en 15,18 où la solennité de la conclusion de l'alliance était soulignée par l'expression « en ce jour-là », la même insistance est marquée pour la circoncision avec les mots « en ce jour-ci même ». L'empressement d'Abraham à obéir constitue le dénouement (17,23-25) de la scène qui s'achève avec une seconde mention de l'âge d'Abraham et l'insistance sur ce rite de circoncision (v. 26-27)[401]. Désormais par ce signe d'alliance, le « jeu de la bénédiction » qui est au cœur de l'élection (cf. 12,2-3) peut prendre place avec les autres peuples dont le clan d'Abraham est dorénavant distinct grâce à cette marque dans la chair.

L'insistance du narrateur sur la circoncision (voir les 11 occurrences du verbe « circoncire » מול dans la scène et la lenteur du rythme de celle-ci) souligne l'importance de ce signe[402] du point de vue d'Abraham qui obéit une fois de plus à l'ordre de Dieu. C'est dans le contexte des promesses divines que la circoncision revêt le sens d'un signe distinctif et définitif de l'alliance abrahamique[403]. Ce sceau marque l'adhésion d'Abraham

---

[398] Dans la Torah, cette expression est réservée à des jours de passage d'une étape de vie à l'autre (Gn 7,13 ; Ex 12,17.41.51 ; Dt 32,48). C'est le même sens qu'elle a en Gn 17.

[399] Cf. A. WÉNIN, *Circoncision et alliance*, p. 27 ; W. VOGELS, *Abraham et sa légende*, p. 212 ; W. BRUEGGEMANN, *Genesis* (IBCTP), Louisville, Westminster John Knox Press, 1982, p. 155.

[400] A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative*, p. 102.

[401] Voir A. WÉNIN, *Circoncision et alliance*, p. 23-24. Dans le même sens, on notera aussi les onze emplois du verbe « circoncire » employé 6 fois dans le discours divin (v. 9-14) et 5 fois dans le récit du narrateur (v. 23-27).

[402] B.T. ARNOLD, p. 171. Voir les occurrences des deux termes « alliance » (13 fois, toujours dans les discours de Dieu) et « circoncision » (11 fois).

[403] Cf. V. P. HAMILTON, *Genesis*, p. 459 ; A. WÉNIN, *Circoncision et alliance*, p. 34.

et de son clan à l'alliance. Tout en singularisant la relation d'Abraham avec Dieu, la circoncision apparaît ainsi comme la ratification de son élection et restera aussi pour les générations futures signe d'appartenance au peuple de Dieu. Dans cette relation perpétuelle, ce symbole permettra à Dieu – le « donneur »[404] (cf. le verbe נתן, v. 2.5.8.16) – qui l'a institué, de se souvenir de son alliance pour la maintenir, tandis que l'homme – bénéficiaire appelé à « garder » cette alliance et son signe (שׁמר, v. 9-14) – qui l'accepte, se rappelle son statut d'allié de Dieu[405].

Gn 17 s'inscrit visiblement dans la dynamique narrative de l'élection d'Abram (cf. 12,1-4) et décrit comment le lien entre lui et Dieu se structure en une « relation particulière d'alliance »[406]. Sous-jacente en quelque sorte en 12,1-4, l'alliance, pour ainsi dire officialisée en Gn 15, est scellée en Gn 17 à travers le lien qui se crée entre les partenaires, et que le signe atteste. Ici, le narrateur spécifie nettement comment cette dynamique d'alliance prend place dans le projet divin de bénédiction. Après avoir proposé son don à Abraham (17,1-3), en effet, Él-Shaddaï précise ce à quoi il s'engage : « *Pour moi*, voici mon alliance avec toi » (v. 4) et prescrit ce qu'elle suppose de la part d'Abraham – « *et toi*, tu garderas mon alliance, toi et ta descendance […] » – (v. 9-14). Abraham accepte l'alliance qui lui est offerte : il s'engage par la circoncision (v. 23-25) à marcher en présence de Dieu. Il adopte de cette façon Él-Shaddaï comme son Dieu tout en « consentant à une identité singulière qui le confirme dans la différence inaugurée au premier jour, quand il a accepté d'être élu »[407]. Leurs engagements sont remarquablement réciproques et Sarah y est ouvertement impliquée (v. 15-16.19).

Notons que les v. 12-13 enregistrent implicitement cette alliance sur un horizon universel : « *Tout mâle parmi vous* pour vos générations… ». Quelle que soit leur position dans le clan – « [qu'il soit] né dans la maison ou acquis à prix d'argent parmi tout fils d'étranger qui n'est pas de ta descendance » –, ces mâles (hommes) sont tous concernés par le signe distinctif du clan de l'élu parmi les nations, puisque ce clan accepte Él-Shaddaï

[404] V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 464.
[405] J.E. HARTLEY, p. 172-173 ; B.T. ARNOLD, p. 172 ; P.R. WILLIAMSON, *Abraham, Israel and the Nations*, p. 177-181 ; V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 470-472.
[406] W. HORBURY, *Extirpation and Excommunication*, dans *VT* 35 (1995), p. 13-38 (spéc. p. 31-34) ; V.P. HAMILTON, *Genesis*, p. 473-474 ; G.F. HASEL, כרת *karat*, dans *TDOT*, vol. 7, p. 339-352 (surtout p. 347-449).
[407] A. WÉNIN, *Circoncision et alliance*, p. 41.

comme son Dieu[408]. De manière particulière, chacun trouve place dans la bénédiction divine, mais l'héritier de cette alliance sera Isaac (v. 15-21)[409]. Dieu porte ainsi son choix sur ce fils de Sarah, car c'est de lui que sortira la « grande nation » (voir 12,2). On le voit, la bénédiction est pour tous, mais l'alliance et sa transmission se feront par le seul Isaac – ce qui n'exclut évidemment pas Ismaël de la descendance d'Abraham. Le don qu'Él-Shaddaï veut faire à son partenaire (cf. v. 2) « désigne clairement l'engagement de Dieu mais, en même temps, la parole divine pose les bases d'une relation qui, au Sinaï, débouchera [manifestement] sur des engagements mutuels »[410].

Voilà qui est clairement exprimé en Exode et Deutéronome qui consacrent l'élection d'un seul peuple issu d'Abraham. Dans le récit de la théophanie (Ex 19,1–20,21) et son dénouement (24,1-11), le narrateur montrera au lecteur que le Dieu qui se révèle à Israël dans l'alliance du Sinaï est le même Dieu qui s'est révélé à leur ancêtre comme Él-Shaddaï (Gn 15,1)[411]. Il présentera aussi comment le lien privilégié ratifié par l'alliance avec Abraham se déploie entre YHWH et ce peuple[412].

Conclusion de la première partie (Gn 11,26–13,1)

Ces chapitres ont consisté à présenter la thématique de l'élection et son lien intrinsèque à l'alliance dans son contexte initial, à savoir le choix de l'ancêtre d'Israël (Gn 12,1-4) et le pacte que Dieu conclut avec lui en deux temps (Gn 15 et 17). Ayant séparé Abram de la maison de son père (12,1), YHWH le bénit, lui promet de devenir « une grande nation » et de lui donner un « grand nom » (v. 2a). Il met aussi en place un projet de salut universel auquel il invite l'élu à participer activement : bénir l'humanité en chacun de ses clans (v.

[408] Voir A. WÉNIN, *L'alliance de la circoncision*, p. 571-572.
[409] Cf. J. SKINNER, p. 289.
[410] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 17.
[411] B.T. ARNOLD, p. 168.
[412] L'étude de structure a été réalisée et il n'est pas utile de la refaire ici. La composition rhétorique proposée fait remarquer une structure concentrique axée sur le signe de l'alliance perpétuelle (v. 9-14). Les cadres intérieur et extérieur sont formés des éléments communs. On notera le changement de nom, la mention de nation et de rois (v. 4-8//15-16), la prosternation d'Abraham (v. 3a//17-18) précédée par deux discours divins (v. 1c-2//19-21). La fin de Gn 17 répond à son début par trois éléments : 99 ans d'Abraham, apparition de Dieu, prise de parole (v. 1) // fin de la parole, départ de Dieu, 99 ans d'Abraham (v. 22a.24-25). La visée de Dieu de s'engager envers la descendance d'Abraham correspond à celle de bénir Sarah qui enfantera la même descendance (v. 1-14//15-27). Bref, les engagements réciproques des alliés y sont clairement mis en exergue. À ce sujet voir A. WÉNIN, *Recherche sur la structure de Genèse 17*, dans *BZ* 50 (2006) 196-211 (spéc. p. 197) ; S.E MCEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib, 50), Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1971, p. 145-178.

2b-3). Lorsqu'Abram obéit à Dieu et s'en va (v. 4), il permet à la bénédiction divine de pouvoir atteindre les autres humains. Une fois l'élu arrivé en Canaan, pour la première fois, YHWH se fait voir à lui et lui fait deux promesses : une *descendance* à qui il donnera ce *pays* de Canaan (v. 5-9). Après avoir construit deux autels à son Dieu, le porteur de la bénédiction se voit menacé par la famine. Il abandonne le pays promis pour aller séjourner en Égypte. Craignant pour sa vie et désireux d'être bien traité, il s'engage avec ruse dans des relations faussées et avec sa femme et avec les Égyptiens. Au lieu de permettre à ces derniers de recevoir la bénédiction, il est plutôt la cause d'un malheur (12,10–13,1). Mais l'événement change la donne grâce à l'intervention divine sur la parole de Saraï. YHWH restaure les relations du couple patriarcal en vue du but exprimé en 12,1-3. Et grâce à la bienveillance du Pharaon, Abram et sa femme regagnent Canaan sains et saufs. Dans le jeu de la bénédiction (v. 2-3), nous l'avons montré, l'élu et le non-élu ont chacun une épreuve. L'épreuve du non-élu consiste à reconnaître l'élu et à ne pas être jaloux de lui (cf. v. 3a). Celle de l'élu est de ne pas considérer son élection comme un avantage qui lui accorde des droits sur les autres en adoptant une attitude d'envie. L'élu se comportera de telle sorte que la bénédiction dont il est le porteur puisse rejoindre aussi les étrangers.

Si Gn 12 a placé l'accent sur la mise à part (v. 1) par Dieu et la mise en place d'une dynamique d'alliance (v. 2-3), Gn 15 insiste sur l'alliance que YHWH conclut avec son élu à qui il confirme les promesses de Gn 12 – descendance et pays. Cette alliance conclue est bien liée à l'élection et la consacre en formalisant le lien entre Abram et YHWH. En outre, en s'engageant solennellement envers son partenaire qui lui a manifesté sa confiance, Dieu confirme ses promesses, les précise et les clarifie en Gn 15. À la demande d'un héritier, YHWH promet un fils qui naîtra d'Abram (v. 1-4) et par qui une « descendance nombreuse » (v. 5) lui sera donnée. C'est à celle-ci que YHWH promet de donner la terre, même si ce don ne sera pas immédiat (v. 16-21).

L'alliance implicite dans l'élection d'Abram (Gn 12) et officialisée en Gn 15 est scellée en Gn 17. Dieu poursuit le même projet en formalisant de plus en plus son lien à Abraham. Autrement dit, Dieu consacre par l'alliance la bénédiction d'Abraham et prolonge le projet initié en 12,1-3 en lui donnant un caractère définitif en Gn 17. Au moyen de la mise à part du clan d'Abraham par le signe de l'alliance (v. 10-14.23-27) et de l'annonce d'un avenir au milieu des nations, YHWH rappelle secrètement que cette élection est précisément en vue d'une mission particulière. Ce lien formalisé est une « alliance perpétuelle », inscrite

dans la chair des membres masculins du clan. Abraham et les siens se trouvent ainsi concernés par les promesses divines de bénédiction : une grande descendance (v. 2.4-6) et le pays de Canaan (v. 8).

Par ailleurs, cette relation ne s'arrête pas avec Abraham. Mais le reste de la Genèse ne modifie pas substantiellement les choses. La dynamique de l'élection avec ses promesses d'alliance se prolonge avec Isaac (26,3-4), Jacob (28,13-15 ; 46,3) et Joseph le « consacré d'entre ses frères » (49,22-26 ; voir 48,16-20). Ce dernier fera parvenir la bénédiction divine à sa famille et à celles de la terre d'Égypte qui l'ont reconnu comme celui par qui Dieu donne à tous la vie[413].

Après avoir approché les fondements de l'élection et de sa formalisation par l'alliance avec Abraham, nous allons continuer notre étude par l'examen du récit où le peuple d'Israël entre dans l'alliance et devient ainsi l'élu de YHWH.

[413] Pour plus de détails, voir le livre d'A. WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité. Lecture narrative et anthropologique de Genèse 37-50* (LiRou, 21), Bruxelles, Lessius, 2005.

DEUXIÈME PARTIE

Élection d'Israël dans l'Exode (Ex 19,1–24,11)

Notre thématique complexe ébauchée à partir du récit de la Genèse, fait l'objet de développements significatifs en Ex 19,1–24,11 où l'existence du peuple élu est scellée par l'alliance. Ces deux notions y sont étroitement connectées de sorte qu'on ne peut pas parler de l'une sans l'autre. Mais avant d'analyser ce texte, justifions d'abord nos choix quant à sa délimitation.

a. Justification des bornes

Si Ex 19,1 fait l'unanimité comme début du récit de l'alliance sinaïtique, ce n'est pas le cas pour sa fin que nous fixons en 24,11[414]. Pourtant, ce qui suit la séquence ainsi délimitée rapporte une nouvelle série d'événements, distincts de la théophanie sinaïtique, même s'ils font partie de la même trame narrative. Quelques indices peuvent le montrer. Ex 24,12-14 se présente comme une double transition. Le narrateur oriente le lecteur, d'une part, vers une nouvelle révélation des instructions divines, concernant, cette fois, la construction du sanctuaire (25,8). Cette théophanie est restreinte à Moïse seul, le cadre public étant moins visible que dans l'épisode de 19,1–24,11[415]. D'autre part, la transition se fait aussi vers le récit de la rupture de l'alliance et de sa restauration en 32–34. Alors qu'en 24,4.7, Moïse écrit dans le « livre de l'alliance » (סֵפֶר הַבְּרִית), en 24,12 YHWH lui-même écrit sa « loi » (תּוֹרָה) et ses règles sur les « tables de pierre » (לֻחֹת הָאֶבֶן, voir 32–34). Josué – absent dans notre récit – y est présenté comme auxiliaire de Moïse (24,13) qui confie à Aaron la responsabilité du peuple en son absence (v. 14). S'ouvre alors, aux v. 15-18, une nouvelle section où la théophanie est réservée à Moïse seul. On notera aussi le changement dans la temporalité. En 19,1–24,11 les événements se déroulent en trois jours (cf. 19,11.16), tandis que 24,16-19 couvre un laps de temps de sept jours avant que Moïse demeure « quarante

[414] Entre autres B.S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL), Philadelphia, Westminster, 1974, p. 366 ; B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 31 ; V.P. HAMILTON, *Exodus. An exegetical commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, p. 298 ; W. JOHNSTONE, *Exodus*, dans J.W. ROGERSON (éd.), *Genesis and Exodus*, Sheffield, Sheffield academic press, 2001, p. 181-276 (ici p. 218) ; A. WÉNIN, *La théophanie au Sinaï. Structures littéraires et narration en Exode 19,10–20,21*, dans M. VERVENNE (éd.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation* (BETL, 126), Leuven, Peeters, 1996, p. 471-480.

[415] Voir F. POLAK, *Theophany and Mediator. The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus*, dans M. VERVENNE (éd.), *Studies*, p. 113-147 (spéc. p. 141) ; A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance et le don de la loi (Ex 19–24)* (Commentaire inédit du récit de l'alliance au Sinaï à l'occasion de la session biblique *Quand Dieu se fait l'allié d'un peuple*), 2008, p. 1-20 (ici p. 2). http://www.segec.be/Documents/Fescec/Secteurs/religion/WeninTheeophanieAlliance.pdf. Consulté le 25 octobre 2015.

jours et quarante nuits » sur la montagne pour y recevoir l'ordre de construire non pas un « autel » (מִזְבֵּחַ, 20,24) mais un « sanctuaire » (מִקְדָּשׁ, 25,8) pour YHWH. Sur la base de ces considérations, 19,1–24,11 peut être envisagé comme formant en soi une unité narrative focalisée sur la conclusion de l'alliance entre YHWH et son peuple, une conclusion formalisée en 24,8). Ce récit commence donc en Ex 19,1 avec l'offre que Dieu fait à Israël dès son arrivée au Sinaï et s'achève avec l'acceptation définitive par le peuple et la célébration de rites en 24,1-11, la vision de Dieu sur la montagne étant une sorte de point d'orgue.

b. Structure narrative d'ensemble

L'intrigue de cette narration, au cours de laquelle des discours interviennent, est composée de plusieurs séquences formant une unité sur le plan temporel et spatial ainsi que sur le plan de l'action et des personnages. Ces séquences sont liées à l'événement que le récit construit et révèle graduellement, en l'occurrence la théophanie au cours de laquelle s'initie l'alliance entre YHWH et Israël au Sinaï. Progressivement donc, le narrateur guide le lecteur vers le point culminant, la conclusion formelle du pacte entre Dieu et son peuple[416]. Dans *l'exposition* (Ex 19,1-3a), il campe le cadre spatio-temporel et introduit les protagonistes du récit au long duquel Moïse ne cessera de monter et descendre, faisant le va-et-vient entre les deux partenaires de l'alliance. La mention de ces allées et venues est suivie par ce qui se passe quand Moïse est en haut ou en bas de la montagne[417]. Ensuite, le discours programme de YHWH (v. 3b-6) exprime la volonté divine de formaliser l'élection de son peuple par l'alliance : c'est l'*élément déclencheur*. Cette offre amorce la *complication*, car c'est sous condition que l'accès à l'alliance divine est envisagé (v. 4-5). En raison de quoi, *l'action transformatrice* (19,10–23,33), en différentes phases, manifeste ce que les protagonistes entreprennent pour rendre possible ce pacte. Leurs démarches intègrent des événements qui contribuent à créer ou à entretenir la tension narrative. Juste après l'accord de principe du peuple (19,8), le médiateur accrédité (v. 9) le sanctifie (v. 10-15) et le fait sortir pour la rencontre avec son Dieu qui descend sur la montagne (v. 16-18). Au cœur de ce rendez-vous, YHWH, directement puis par l'intermédiaire de Moïse que le peuple accrédite comme porte-parole (20,18-21), édicte le contenu de son alliance, les dix

[416] C. HOUTMAN, *Exodus* (HCOT), vol. 2, Kampen, Kok, 1996, p. 429.
[417] D.C. ARICHEA JR., *The Ups and Downs of Moses. Locating Moses in Exodus 19–33*, dans *BiTrans* 40 (1989), p. 244-246 (p. 244).

paroles (v. 2-17) puis le « code de l'alliance » (20,22–23,33), socle sur lequel repose l'engagement d'Israël (24,3.7). Cette ratification constitue le *dénouement* et permet à YHWH de conclure avec Israël l'alliance que Moïse va solennellement sceller dans le sang (v. 3-8). Revêtu d'un nouveau statut annoncé dès le départ (cf. 19,3b-6), Israël accède finalement à la présence de son Dieu en 24,9-11. L'examen rapide de cette structure aide à mieux rendre compte du lien inséparable entre l'élection et l'alliance.

Chapitre 3
L'alliance comme formalisation de l'élection d'Israël (19,1-8)

3.1 L'ARRIVÉE AU SINAÏ (v. 1-3a)

> [1]Au troisième mois de la sortie des fils d'Israël du pays d'Égypte, en ce jour-ci, ils arrivèrent au désert du Sinaï. [2]Et ils partirent de Rephidîm et ils arrivèrent au désert du Sinaï et ils campèrent dans le désert. Israël campa là, en face de la montagne. [3]Et Moïse monta vers Dieu. Et YHWH l'appela de la montagne en disant : …

3.1.1 Temps et espace

Le récit s'ouvre par un indicateur temporel permettant de situer les événements dans une chronologie allant de l'Égypte au Sinaï. Au troisième mois de la libération de l'esclavage (Ex 12,40-41 ; cf. Gn 15,13-14), Jéthro vient rencontrer son beau-fils, Moïse, à la « montagne de Dieu » (הַר הָאֱלֹהִים, Ex 18,1-12). Il lui conseille de se faire aider par des « hommes forts, craignant Dieu, hommes de foi, incorruptibles » dans l'administration ordinaire de la justice au sein des fils d'Israël (v. 13-27). Après cette rencontre, Moïse conduit les fils d'Israël à la « montagne du Sinaï » (הַר סִינָי, 19,1-2). Du coup, le narrateur introduit le début du séjour d'Israël au Sinaï en attirant l'attention du lecteur sur le moment du temps raconté qu'il annonce avec solennité : « Au troisième mois de la sortie d'Égypte, "en ce jour-ci" » (בַּיּוֹם הַזֶּה, v. 1). Comment rendre raison du passage du « au troisième mois » à « en ce jour-ci » ? Cette dernière formule rappelle Gn 15,18 où le narrateur a précisé ceci : « En ce jour-là, YHWH conclut une alliance avec Abram ». L'expression « en ce jour-là » (בַּיּוֹם הַהוּא) est abondamment utilisée dans la Bible, spécialement chez les prophètes pour désigner le « jour de YHWH » ou l'« aujourd'hui » de Dieu (cf. Am 8,3-14). En outre, comme pour le jour de la libération de l'esclavage (cf. 12,41), l'expression « en ce jour-ci » d'Ex 19,1 crée une sorte de curiosité chez le lecteur de 19,1. Quel est ce jour que le narrateur annonce d'emblée ? Serait-ce le premier jour de ce troisième mois[418] ou un autre jour qui ferait écho à un événement antérieur[419] ? Que va-t-il se passer en cette solennité qui évoque celle du jour de la délivrance d'Égypte et surtout celle de la

[418] J.I. DURHAM, *Exodus* (WBC 3), Waco, Word Books, 1987, p. 257.

[419] F. MICHAÉLI, p. 161 parle de la fonction actualisante de la mention « ce jour-ci » et pense que « le texte était probablement destiné à une lecture commémorative pour l'anniversaire du don de la loi au Sinaï ».

conclusion de l'alliance avec Abram posée en amont du discours pour viser un jour passé ? Mais, le démonstratif « celui-ci » (זֶה, Ex 19,1) donne à ce jour une référence distincte[420]. Ce jour sans précision du troisième mois de la sortie d'Égypte, est pour ainsi dire, le premier jour du premier mois de sa première année à la montagne du Sinaï (cf. Nb 20,1). C'est « aujourd'hui ». Ce moment particulier et actuel de ce qui va se dérouler en ce lieu, marque donc le début d'une nouvelle ère pour le peuple.

Israël arrive à cette montagne et campe en face d'elle (Ex 19,2). Le narrateur s'arrête lui aussi et s'attarde à donner des précisions concernant cet endroit : « au désert du Sinaï » (2 fois), « dans le désert », « là », « en face de la montagne ». L'indication spatiale – désert (מִדְבָּר) et montagne (הַר) du Sinaï – est même renforcée par quelques répétitions disposées en parallèle décrivant l'itinéraire progressif d'Israël qui « sort » (יצא) d'Égypte et « part » (נסע) de Rephidîm, puis « arrive » (בוא, 2 fois) au désert du Sinaï et « campe » (חנה, 2 fois) dans le désert/là vis-à-vis de la montagne (v. 1-2). Sur base des répétitions et variations des termes et expressions, il est possible de représenter ce décor comme suit :

TEMPS	MOUVEMENTS DU PEUPLE		LIEUX
	Passé	**Présent**	
1a au troisième mois	sortir de		pays d'Égypte
1b en ce jour-ci		*arriver*	*au désert du Sinaï*
2cα	partir de		Rephidîm
2b		*Arriver*	*au désert du Sinaï*
2cα		camper	*dans le désert*
2cβ		camper	*là*, EN FACE DE LA MONTAGNE

Dès le début du récit, le lecteur est impressionné par ces reprises qui, comme l'indique Alter, sont liées à la technique organisationnelle du texte[421]. Certes, « le cadre narratif revêt fréquemment une dimension symbolique avec laquelle la lecture doit compter »[422]. L'insistance du narrateur quand il répète deux fois les mêmes informations sur ce lieu, peut nourrir des attentes chez le lecteur. Cette montagne (v. 2cβ), ne serait-elle pas la « montagne de Dieu » (cf. Ex 18,5) connue de Moïse depuis son expérience particulière à Horeb (3,1) ? C'est précisément là où selon la parole de YHWH, Moïse devait retourner

[420] J.-P. SONNET, *Le Sinaï dans l'événement de sa lecture. La dimension pragmatique d'Exode 19-24*, dans *NRT* 111 (1989), p. 321-344 établit une différence essentielle entre הוּא « celui-là » (cf. Gn 15,18a ; etc.) qui est anaphorique, et le déictique זֶה « celui-ci » qui détermine « sa référence par rapport à la situation de son énonciation » (ici, p. 322).

[421] Voir T.B. DOZEMAN, T.B. DOZEMAN, *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19–24* (ABS, 37), Atlanta, Scholars Press, 1989, p. 12-17, (spéc. p. 2).

[422] D. MARGUERAT *et alii*, *Autour des récits bibliques* (CÉv, 127), Paris, Cerf - Évangile et Vie, 2004, p. 17.

avec le peuple libéré : « Quand tu feras sortir le peuple d'Égypte, vous servirez Dieu sur cette montagne » (3,12). Que va-t-il s'y passer à présent ?

La sortie d'Égypte est le tournant majeur de l'histoire des fils d'Israël (19,1), le lecteur le sait. La référence à ce point de départ suppose qu'en partant de ce pays, cette partie de la descendance d'Abraham a pour destination le pays de Canaan (cf. 3,8.17 ; 6,8 ; 13,5) qui lui est assigné depuis Gn 12,7 (cf. Gn 15,18 ; 17,8). En s'arrêtant au désert près de la montagne, le peuple n'a pas encore atteint son but, mais il est arrivé à un endroit particulièrement important que le narrateur tente de situer en en précisant la position. Le *Qatal* « ils arrivèrent » (בוא, Ex 19,1) signale ici une action unique et instantanée qui se passe dans l'aujourd'hui de la narration. Ainsi, le ralentissement du *tempo* dû à cette insistance sur la description spatio-temporelle souligne que quelque chose d'important va probablement marquer cette étape où les fils d'Israël suspendent momentanément leur voyage[423]. Ce jour de l'arrivée au Sinaï ne serait-il pas un moment essentiel[424] dans la destinée de ce peuple, jour de sa naissance dans la relation durable avec YHWH (cf. Gn 17,7) ? Si cela est vrai, l'arrivée à cet endroit pourrait être le point culminant et l'aboutissement des événements qui précèdent ce jour.

3.1.2 Les protagonistes

Pendant que le lecteur attend de voir ce qui est introduit aussi solennellement, le narrateur le laisse en suspens devant ce fait essentiel qui oblige Moïse à monter sur la montagne et à en redescendre (v. 3a)[425]. On perçoit vite le contraste dans la localisation des personnages. Le peuple reste en bas, en face de la montagne. Brusquement Moïse monte une première fois vers Dieu qui est au sommet de la montagne, un mouvement qu'il fera à plusieurs reprises, comme en témoigne l'usage fréquent du verbe « monter » (עלה, 13 fois) dans la séquence étudiée. S'établit aussi une hiérarchisation de niveaux de connaissance. En effet, sur base de son expérience d'Ex 3, Moïse sait ce qu'il en est de ce lieu. En cela, il a un savoir supérieur à celui du personnage du peuple, car il connaît ce que Moïse a vécu en cet endroit. Comme nous le verrons, la place que Moïse occupe symbolise sa fonction qu'il exerce déjà et le rôle indispensable qu'il va jouer entre les deux partenaires situés à

[423] À ce sujet V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 298.
[424] W.H.C. PROPP, *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 2A), New York, Doubleday, 2006, p. 154.
[425] Pour ces mouvements de Moïse, voir D.C. ARICHEA JR., *The Ups and Downs of Moses*, p. 244-246.

deux endroits distincts. Si Moïse semble prendre l'initiative de monter sur la montagne (v. 3aα), Dieu paraît la confirmer en l'appelant (v. 3aβ ; cf. Ex 3,4). Ainsi, par Moïse, Dieu peut inviter Israël à entrer avec lui en relation[426].

3.2 L'OFFRE DE L'ALLIANCE AU PEUPLE (v. 3b-6)

Les paroles que Dieu va prononcer constituent le premier événement d'une série d'autres qui découleront de lui. Ce moment déclencheur suscite l'intérêt du lecteur curieux de savoir ce qui va se passer dans le cadre décrit dans l'exposition (v. 1-2). Le discours inaugural de YHWH « est un exemple remarquable de symétrie poétique et de beauté artistique »[427] :

> 3b « Ainsi tu diras à la maison de Jacob et tu annonceras aux fils d'Israël : 4 "Vous-mêmes, vous avez vu ce que j'ai fait à l'Égypte et je vous ai portés sur des ailes d'aigles et je vous ai fait venir à moi. 5 Et maintenant, si écouter vous écoutez ma voix et vous gardez mon alliance, vous serez pour moi une part personnelle parmi tous les peuples ; car à moi [est] toute la terre, 6 mais vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte". Celles-ci sont les paroles que tu parleras aux fils d'Israël ».

Ce style en prose recourt à un jeu de parallélismes et à un vocabulaire spécifique[428] d'où se dégagent des éléments fondamentaux relatifs à l'élection d'Israël et à l'alliance (v. 5-6). Le parallélisme se visibilise surtout au v. 3b entre « tu diras à la maison de Jacob » et « tu annonceras aux fils d'Israël », dans la reprise de « vous serez pour moi » (v. 5//6), et, de part et d'autre du discours par la reprise « tu annonceras aux fils d'Israël » et « les paroles que tu parleras aux fils d'Israël » (v. 3b//6b). De manière très significative, en effet, le cadre extérieur (v. 3b.6), où on trouve l'expression « fils d'Israël » (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) et le champ lexical de la « parole », sous-tend ce qui est évoquée aux v. 5-6. L'engagement divin sous forme de propositions conditionnelles y apparaît comme la toile de fond de la formalisation

---

[426] C. HOUTMAN, vol. 2, p. 426. Pour en savoir plus sur ces personnages (Dieu, Moïse et le peuple) dans le livre de l'Exode, voir le commentaire de S. KÜRLE, *The Appeal of Exodus. The Characters God, Moses and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus* (PBM), Milton Keynes, Paternoster, 2013.

[427] « […] is a remarkable example of poetic symmetry and artistic beauty », écrit B.S. CHILDS, p. 353.

[428] Cf. B.S. CHILD, p. 366.

de l'élection d'Israël par l'alliance[429]. Tous ces détails donnent précisément à l'ensemble du discours une certaine solennité [430].

3.2.1 Moïse, médiateur prophétique (v. 3b)

> « AINSI TU DIRAS à la *maison de Jacob*
> et TU ANNONCERAS aux *fils d'Israël* »

Moïse, qui a été chargé de révéler à Israël le nom de son Dieu (cf. Ex 3,13-14), doit aujourd'hui lui communiquer ses paroles. C'est ce qu'indique la double formulation (אמר « dire » // נגד « annoncer » et « maison de Jacob » // « fils d'Israël ») avec le jeu de parallélisme synonymique qui la caractérise. YHWH introduit sa déclaration par une formule typiquement prophétique : « Ainsi tu diras… » (כֹּה תֹאמַר, voir 1 Ch 17,7 ; Is 6,9 ; Jr 45,4 ; Ez 33,27)[431] qui se réfère habituellement au mode de transmission orale impliquant la responsabilité du porteur du message[432]. Le lecteur y voit aussi l'écho d'Ex 3,14-15 où Dieu donne à Moïse l'ordre de libérer ceux qu'il nomme « mon peuple, les fils d'Israël » (עַמִּי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל, v. 10). Ainsi, en 19,3, YHWH agit en vue de l'alliance comme il l'a fait alors en vue de l'affranchissement du peuple esclave. Son énoncé, dont le sens se précisera progressivement, marque l'entrée en fonction de Moïse comme médiateur d'alliance. En lui intimant le même ordre qu'aux prophètes – « ainsi tu diras» » –, YHWH lui confie la responsabilité de transmettre les paroles divines au peuple et lui confère en même temps une sorte d'investiture prophétique[433]. Tout au long du récit, Moïse n'est pas nommé comme prophète (נָבִיא), mais il remplira cette fonction. Il s'attribuera lui-même ce statut en Dt 18,15-18 lorsqu'il annoncera son remplaçant, et le narrateur le confirmera après sa mort en 34,10[434].

---

[429] J.I. DURHAM, p. 260 ; B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 14. Pour plus de commentaire voir J.-L. SKA, *Ex 19,3-8 et les parénèses deutéronomiques*, dans G. BRAULIK *et alii* (éd.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Fs. N. Lohfink*, Freiburg, Herder, 1993, p. 307-314 ; D.C. VAN ZYL, *Exodus 19,3-6 and the Kerygmatic Perspective of the Pentateuch*, dans *OTE* 5 (1992), p. 264-270.

[430] R. MARTIN-ACHARD, *Israël, peuple sacerdotal*, p. 132.

[431] Cf. *HALOT*, vol. 1, p. 66.

[432] Voir F. GARCÍA-LÓPEZ, נגד *ngd*, dans *TDOT*, vol. 9, p. 174-186 (ici, p. 189-190) ; V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 300.

[433] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance,* p. 3 ; B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 31.

[434] La première occurrence de ce vocable apparaît en Gn 20,7 et c'est YHWH qui l'attribue à Abraham, certainement parce que, à l'instar des futurs prophètes, celui-ci a des contacts directs avec Dieu qui le choisit et l'envoie comme porteur de sa bénédiction (12,2-4). Cf. E. DI PEDE, *C'est par un prophète qu'Adonaï a fait monter Israël d'Égypte. Moïse « prophète » dans le livre de l'Exode*, dans H. AUSLOOS et B. LEMMELIJN (éd.), *A Pillar of Cloud to Guide. Text-critical, Redactional, and Linguistic Perspectives on the Old Testament in Honour of Marc Vervenne* (BETL, 269), Leuven, Peeters, 2014, p. 55-71 (ici p. 58).

Ce porte-parole de Dieu est en fait envoyé à la « maison de Jacob » (בֵּית יַעֲקֹב, v. 3b), aux « fils d'Israël » (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, v. 3b.6). Alors que la première dénomination a seulement trois occurrences dans la Torah (Gn 34,19 ; 46,24 ; Ex 19,3), la seconde y revient très souvent (Gn 32,33 ; 50,25 ; Ex 1,1.7.12.13 ; 2,23.25 ; 3,9.10.11.13-15 ; etc.). Dès sa première mention en Ex 1,1, elle désigne une famille (cf. Gn 50,25) appelée par la suite « peuple » (עַם, Ex 1,9) ou « communauté » (עֵדָה, Ex 16,1.2 ; 9.10 ; 17,1 ; 35,1.4.20). Pour ce qui est de la première expression, on sait qu'Israël est l'autre nom de Jacob (Gn 32,29). En outre, le mot « maison » désigne ici la famille de Jacob/Israël campant actuellement au Sinaï. C'est à ce peuple libéré que Dieu montre sa maîtrise du temps en reliant l'expérience passée au présent et à l'avenir, faisant ainsi état d'une relation particulière entre eux.

3.2.2 Une rétrospective historique et sa visée (v. 4)

L'histoire commune de YHWH et d'Israël ne commence pas au Sinaï. Aussi, ce que Moïse doit transmettre à Israël, c'est d'abord le souvenir des actes de YHWH :

(a) Vous avez vu vous-mêmes ce que j'ai fait à l'Égypte
(b) et je vous ai portés sur des ailes d'aigles
(c) et je vous ai fait venir à moi

Cet analepse constitue le point de vue de Dieu. Exprimé selon un rythme ternaire, ce rappel du passé reprend autrement le parcours du peuple retracé par le narrateur suivant son propre point de vue dans l'exposition (cf. v. 1-2). Il y a la sortie d'Égypte (v. 4a), la marche au désert (v. 4b) et l'arrivée au Sinaï (v. 4c). Ainsi se présentent les deux points de vue :

	v. 1-2 : Israël	**v. 4 : Dieu**
A	[1a] (au troisième mois) de la sortie des fils d'Israël du pays d'Égypte	[4a] vous avez vu vous-mêmes ce que j'ai fait à l'Égypte
B	[1b] (en ce jour-ci) *ils arrivèrent au désert du Sinaï*	[4b] et je vous ai portés sur des ailes d'aigle
C	[2a] Et ils partirent de Rephidîm	
B'	[2b] et *ils arrivèrent au désert du Sinaï*	
A'	[2c] et ils campèrent *dans le désert* Israël campa *là, en face de la montagne*	[4c] et je vous ai fait venir à moi

Le contraste entre deux verbes indique deux mouvements complémentaires : aller hors du lieu habité (A), en passant par un autre lieu intermédiaire (C), et s'installer provisoirement dans le désert (A') du Sinaï (BB'). Pendant ce voyage, Israël a « vu » (ראה)

la victoire de Dieu sur ses oppresseurs (v. 4a//A) et a fait l'expérience de la protection divine (v. 4b//BCB') dont il est entouré jusqu'au Sinaï (v. 4c//A'). En cela, il reste le seul témoin privilégié de sa propre expérience avec son Dieu en qui il devra encore avoir confiance. Par ailleurs, YHWH précise que c'est lui-même qui, comme un aigle vis-à-vis de ses petits, a « porté » (נשׂא, v. 4b) Israël[435]. En fait, la symbolique de « l'aigle» (נֶשֶׁר) est une métaphore du Dieu « porteur » de son peuple (voir Dt 32,11-13)[436]. L'image « évoque à la fois la puissance de l'aigle qui vole très haut et son attachement à ses petits qu'il éduque et protège en les emportant sur lui »[437]. En ce sens, Ex 19,4b va au-delà du simple rappel de la sortie d'Égypte. Car l'image de l'aigle qui prend en charge ses petits, exprime un lien particulier entre Israël et son Dieu qui l'a délivré.

En outre, en tant qu'initiateur de ces faits, YHWH dévoile au peuple une information qu'il ignorait, la finalité même de l'acte libérateur : « Je vous ai fait venir à moi » (v. 4c). On le voit, « la récapitulation du trajet du salut s'achève dans une mise en présence, un accès au *Je* divin où s'annonce l'événement du Sinaï »[438]. Mais, comment Dieu, censé être présent à Israël depuis l'Égypte, peut-il le faire encore venir à lui ? Disons-le avec Renaud, « l'expérience qu'Israël peut faire de Dieu : c'est une présence dans l'absence qui appelle une rencontre plus intense. Elle conduit vers le terme du pèlerinage où Dieu manifestera pleinement sa volonté de communion, vers une expérience d'une intimité encore inexpérimentée »[439]. Cette finale du verset, à première vue peu claire, est certainement une manière dont Dieu exprime la nouvelle relation qu'il est en passe d'établir avec Israël.

En définitive, si Dieu a particulièrement veillé sur Israël depuis l'Égypte jusqu'au Sinaï, c'est précisément en vue de lui proposer son alliance. L'évocation du passé (v. 4) sert d'éclairage et de balise pour la conclusion de l'accord entre les protagonistes. Elle suggère également que c'est au Sinaï que Dieu veut achever ce qu'il a commencé. Mais avant cette

---

[435] C. HOUTMAN, vol. 2, p. 424.

[436] En Dt 1,31 YHWH utilisera l'image d'un « homme » portant son « fils ».

[437] F. MICHAÉLI, p. 164. H.G.L. PEELS, *On the Wings of the Eagle (Dtn 32,11). An Old Misunderstanding ?*, dans *ZAW* 106 (1994), p. 300-303 conteste la dimension éducative de l'aigle et lui préfère le sens de protection : « Avec sa métaphore de l'aigle, le verset [v. 11] ne parle pas d'instructions divines qui voleraient, mais offre une belle image de la providence spéciale de Dieu » (« With its metaphor of the eagle the verse does not speak of divine flying instructions, but offers a beautiful picture of the special providence of God »).

[438] J.-P. SONNET, *Le Sinaï*, p. 326.

[439] B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 32.

rencontre d'alliance, il attire d'abord l'attention de son peuple sur les préalables de l'offre qu'il lui fait[440].

3.2.3 Condition de l'alliance (v. 5a)

Au v. 4, le personnage divin se présente comme l'unique acteur qui choisit le peuple comme partenaire, s'engage comme son libérateur et protecteur, et le fait venir à lui. À présent, pour que l'alliance soit établie de commun accord, Israël va devoir prendre sa part[441]. Ainsi, par Moïse, Dieu lui adresse une parole pressante : « Et maintenant **si** écouter vous écoutez ma voix et vous gardez mon alliance » (v. 5a). La locution adverbiale « et maintenant » (וְעַתָּה) qui opère la jointure entre le souvenir du passé et le projet d'avenir, apparaît comme l'indicateur d'un temps favorable au choix et à l'engagement du peuple ; c'est aussi un moment propice pour le lecteur (dimension pragmatique)[442]. C'est comme si YHWH disait, selon l'expression de Propp : « Après avoir analysé le passé, tournons-nous vers le présent et l'avenir »[443]. Cette ouverture au temps de la rencontre suppose que le passé évoqué par YHWH au v. 4 fonde en ce moment même (v. 5a) l'avenir du peuple (v. 5b-6). En d'autres mots, la temporalité que connote עַתָּה « inaugure une nouvelle étape et définit une relation d'un type nouveau »[444] entre le personnage divin qui s'engage par son offre et le personnage du peuple qui est requis pour un engagement impliquant l'observance des « paroles » divines.

En sus, l'offre d'alliance est surtout conditionnée – « si » (אִם) – par deux obligations. La première condition, c'est que le peuple « écoute » (שׁמע) la voix de YHWH et lui obéisse[445]. La seconde consiste à « garder » (שׁמר) son alliance, c'est-à-dire à pratiquer ce que dit YHWH[446]. Le premier verbe – que nous analyserons dans la partie consacrée au Deutéronome – rappelle l'attitude d'Abram en Gn 12,4 tandis que le deuxième fait écho à l'alliance divine avec lui. En Gn 17,9, nous l'avons montré dans notre dexième chapitre, YHWH dit à Abraham « toi, tu garderas mon alliance » (וְאַתָּה אֶת־בְּרִיתִי תִּשְׁמֹר) et lui explique

---

[440] Cf. B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 33.
[441] Voir J. GUILLÉN TORRALBA, *La Fuerza oculta de Dios. La elección en el Antiguo Testamento* (Institución San Jeronimo, 15), Valencia - Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1983, p. 393-394.
[442] Cf. J.-P. SONNET, *Le Sinaï*, p. 327.
[443] W.H.C. PROPP, p. 156 : « having discussed the past, let's turn to the present and the future ».
[444] B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 32.
[445] Voir Ex 15,26 ; 23,22 ; Dt 6,4 ; etc. où le Dieu Un lance la même invitation à son peuple. Il se porte garant de la vie d'Israël qu'il protégera des maladies et des ennemis.
[446] *HALOT*, vol. 4, p. 1581-1584 et p. 1571-1572.

ensuite en quoi consiste cette alliance (v. 10-14). Il fait de même en Ex 19,5. Ce verset s'inscrit dans cette perspective comme l'accomplissement de la promesse faite à Abraham en faveur de sa postérité. Précisons. Au Sinaï, le lien entre les protagonistes est établi pour toujours depuis Abraham, par qui Dieu promet de bénir tous les clans de la terre (Gn 12,2-3) et avec qui il conclut son alliance (Gn 15) pour l'étendre ensuite à cette descendance (17,1-8)[447]. Comme l'explique Ex 6,2-8, le pacte avec Israël relève justement de cet engagement de Dieu envers les ancêtres. En ce sens, l'alliance qu'Israël doit « garder » en Ex 19,5 est à la fois celle avec Abraham et celle du Sinaï[448]. Ne serait-ce pas la clé du redoublement du verbe שׁמע dans la conditionnelle où l'infinitif absolu est préposé à la forme conjuguée ?

Ici comme en Gn 17, l'alliance précise les obligations de chacune des parties et YHWH insiste sur leur observance. Mais l'alliance sinaïtique diffère de celle à laquelle Dieu a invité Abraham. Elle est en effet médiatisée par Moïse et explicitement conditionnelle. Elle réclame l'écoute du peuple et suppose non seulement qu'il s'engage mais aussi qu'il soit fidèle à Dieu[449]. Cela étant, au v. 5, l'assonance de שׁמע et שׁמר (écouter et garder) associée à la rime en -î, « ma voix » (בְּקֹלִי) et « mon alliance » (בְּרִיתִי) souligne en quelque sorte le lien interpersonnel que ce pacte va sceller et qui comporte une exigence à remplir à l'avenir[450]. C'est clair : en proposant son alliance, YHWH ne contraint pas ses partenaires à donner leur consentement. Si, en réponse à la condition engageante de son Dieu, Israël s'engage aussi à entrer dans cette relation d'écoute et d'obéissance, ce double engagement lui conférera certainement un statut spécifique parmi les autres nations.

3.3.4 Proposition d'un statut particulier pour le peuple (v. 5b-6a)

Ces deux versets suggèrent le lien spécifique entre deux alliés et supposent le choix d'Israël par Dieu du milieu des nations. L'avenir ouvert par l'adverbe « maintenant » (v. 5a) commence à se dessiner ici. YHWH précise en effet l'objet de son alliance : « Si Israël obéit à Dieu en restant fidèle à son alliance, alors une relation particulière est promise »[451].

---

[447] Cf. J.-L. SKA, *Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique*, dans M. VERVENNE (éd.), *Studies*, p. 289-317 (ici p. 305).
[448] Cf. N. LOHFINK, *Der Begriff « Bund » in der biblischen Theologie*, dans *TP* 66 (1991), p. 161-176 (ici, p. 173).
[449] Cf. J.-L. SKA, *Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël*, p. 305.
[450] Voir J.I. DURHAM, p. 162 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 46.
[451] « If Israel will obey God's will by being faithful to his covenant, then a special relationship is promised », B.S. CHILDS, p. 367.

Concrètement, s'il accepte la condition mise par son Dieu (« si »), sa réponse « signifiera tout d'abord la genèse d'un peuple qui sera סְגֻלָּה pour YHWH »[452], un peuple élu de Dieu. Explicitons d'abord le vocabulaire.

a. « Part personnelle » (סְגֻלָּה, v. 5b)

Ce substantif (8 occurrences dans l'AT)[453] vient du verbe « amasser » (סגל) d'où il tire son sens de « richesse » ou « trésor » précieux et particulier[454]. Son usage profane concerne le bien de la couronne, la propriété privée[455] d'un roi, sa « part personnelle » ou son « bien propre » (1 Ch 29,3 ; Qo 2,8) et même sa « riche possession »[456]. En lien avec l'expression « être à moi » (הָיָה לִי) en Ex 19,5-6 et Ml 3,17, Dieu l'utilise métaphoriquement pour désigner Israël comme la « part de butin » qu'il se réserve (cf. Ps 135,4). Ces deux sens de סְגֻלָּה se rencontrent en Ex 19,5b comme en Dt 7,6. Dans ce dernier texte, le mot est associé au verbe « choisir » (בחר) pour parler du « peuple saint » (עַם קָדוֹשׁ) ou « peuple [qui est la] part personnelle » (עַם סְגֻלָּה, voir aussi 14,2 ; 26,18). Appliqué à Israël, סְגֻלָּה est donc un terme technique évoquant sa mise à part par Dieu[457]. En Ex 19, ce langage de l'élection met en évidence le caractère singulier de la relation que Dieu propose de tisser avec les fils d'Israël au Sinaï. סְגֻלָּה évoque l'idée d'appartenance à YHWH qui appelle pour ainsi dire Israël à devenir le joyau de sa couronne : parmi les autres peuples, Israël est « le trésor précieux qui appartient en propre à Dieu »[458], une part choisie et aimée . Il devra accepter de dépendre de son Dieu.

Bref, סְגֻלָּה « met en lumière la singularité d'Israël »[459]. Cependant, cette mise à part qui donnera une nouvelle identité à ce peuple n'est pas sans visée. Déjà dans ce v. 5, YHWH énonce en effet la fonction que son peuple devra assumer parmi les autres nations.

---

[452] « [Israel's affirmative response] will first of all mean the genesis of a people who will be Yahweh's own סְגֻלָּה », J.I. DURHAM, p. 162.
[453] Ex 19,5 ; Dt 7,6 ; 14,2 ; 26,18 ; Ml 3,17 ; Ps 135,4 ; 1 Ch 29,3 ; Qo 2,8.
[454] *DCH*, vol. 6, p. 117.
[455] BDB, p. 688.
[456] *HALOT*, vol. 2, p. 742 ; E. LIPINSKI, סְגֻלָּה *s[e]gullāh*, dans *TDOT*, vol. 10, p. 144-148 ; H. PREISKER, περιούσιος, dans *TDNT* , vol. 6, p. 57-58 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 46.
[457] V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 302-303.
[458] F. MICHAÉLI, p. 164-165 ; B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 33.
[459] « […] highlights Israel's uniqueness », note J.S. KAMINSKY, *Yet I Loved Jacob. Reclaiming the Biblical Concept of Election*, Nashville, Abingdon, 2007, p. 85. Voir également G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 249. Cf. J.N. LOHR, *Chosen and Unchosen. Conceptions of Election in the Pentateuch and Jewish-Christian Interpretation*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2009, p. 260.

b. « Royaume de prêtres » (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים, v. 6)

Si סְגֻלָּה (v. 5b) exprime l'appartenance du peuple à Dieu, les deux dernières expressions – royaume de prêtres et nation sainte (v. 6) – employées par Dieu dans son discours programme impliquent la séparation, la mise à part d'Israël. Mais le sens de « royaume de prêtres » (v. 6a) est largement discuté[460]. Trois positions majeures se dégagent parmi les exégètes.

D'aucuns estiment que l'expression vise un royaume composé de prêtres ou possédant un sacerdoce légitime, un royaume avec une responsabilité sacerdotale collective ou encore dirigé par des prêtres (hiérocratie), un royaume mis à part et ayant seul le droit de s'approcher de l'autel[461] ou bien encore gouverné par un roi qui est aussi prêtre (cf. Gn 14,18)[462]. Ainsi selon Buber, Ska et Auneau, le mot « prêtres » (כֹּהֲנִים) s'applique à un service royal où les prêtres sont des « princes » ou des « serviteurs du roi » exerçant immédiatement leur ministère auprès de lui (cf. Ex 10–12 ; 22,30 ; 24,5)[463]. Pour Cazelles qui distingue les deux mots de l'expression, le terme « prêtres » désigne des ministres spécifiques et privilégiés du culte, tandis que « royaume » (מַמְלֶכֶת) vise la personne qui exerce la fonction de « roi » (מלך). L'expression conférerait alors un sens actif au terme « royauté » et ferait écho au pouvoir royal personnifié (cf. 1 S 24,21).

Presque dans le même sens, d'autres commentateurs pensent que « nation » et « royaume » réfèrent à la même réalité. En d'autres mots, un « royaume » désigne le peuple en tant que royaume ou État (cf. 1 R 18,10 ; 1 Ch 16,20 ; Ps 105,13 ; etc.) et il correspond à « nation » utilisé dans l'expression suivante. Donc, aux yeux des tenants de cette position, le « royaume de prêtres » serait comme synonyme de « nation sainte »[464].

---

[460] Nous renvoyons à l'étude de J.J.I. DURHAM, p. 263 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 49-50 ; A. VAN DER KOOIJ, *A Kingdom of Priests. Comment on Exodus 19,6*, dans R. ROUKEMA (éd.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman* (BET, 44), Leuven, Peeters, 2006, p. 171-179 (spéc. p. 171-173) ; C. HOUTMAN, vol. 2, p. 444-448 ; L. SCHMIDT, *Israel und das Gesetz. Ex 19,3b-8 und 24,3-8 als literarischer und theologischer Rahmen für das Bundesbuch*, dans *ZAW* 113 (2001), p. 170 ; B.S. CHILDS, p. 377 ; etc.

[461] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance et le don de la Loi (Ex 19–24)*, p. 5 ; J.-L. SKA, *Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël*, p. 302. Pour la discussion, voir H. CAZELLES, *Royaume de prêtres et nation consacrée*, dans C. KANNENGIESSER et Y. MARCHASSON (éd.), *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 541-545.

[462] A. VAN DER KOOIJ, *A Kingdom of Priests*, p. 177-179. Cela impliquerait l'origine sacerdotale de ce texte, dit l'auteur.

[463] Voir Rashi et M. Buber cité par F. MICHAÉLI, p. 165 ; J.-L. SKA, *Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël,* p. 298 ; J. AUNEAU, *Le sacerdoce dans la Bible* (CÉv, 70), Paris, Cerf - Évangile et Vie, 1990, p. 53.

[464] À ce sujet B.S. CHILDS, p. 342 et 367 ; etc.

Une dernière explication vient de Propp, Wénin, Rendtorff et d'autres. Ceux-ci s'intéressent au parallélisme entre סְגֻלָּה d'un côté, מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים et גּוֹי קָדוֹשׁ de l'autre. Pour eux, ces trois expressions se rapportent à l'ensemble du peuple invité à écouter Dieu et à garder son alliance. Ils estiment que tout Israël constitue un royaume sacerdotal et donc une nation dont chaque membre exerce une fonction de prêtre[465]. Mais puisque le statut de prêtre qui distinguera Israël des autres nations ne se définit que par rapport à sa particulière relation avec YHWH, מַמְלֶכֶת a un sens passif de royaume sacerdotal en termes de possession de Dieu[466]. C'est ce que Renaud affirme lorsqu'il écrit : « Le peuple élu est le lieu où YHWH exerce de façon particulière sa souveraineté, son règne […]. Il est un peuple de caractère sacerdotal […] : un peuple apte à s'approcher de Dieu et à le servir, comme les prêtres s'approchent de YHWH et le servent au sanctuaire »[467]. En tant que tel, le peuple d'Israël peut présenter « les offrandes parce qu'il a accès au domaine sacré »[468]. Cette pensée implique ainsi un service de tout Israël auprès de Dieu en faveur des autres nations.

À nos yeux, les deux premières positions relèvent moins de la cohérence narrative du texte d'Ex 19 où l'expression est mise en relation avec les autres nations – « parmi tous les peuples ; car à moi est toute la terre » (v. 5b) –, que de considérations historiques sur le sens de l'expression dans son contexte rédactionnel, celui de l'Israël postexilique. Ces critiques semblent même ignorer ce que les prêtres représentent dans cette société. Du point de vue synchronique, la troisième interprétation rend au mieux le sens de « royaume de prêtres » dans le contexte du discours divin. En effet, le sacerdoce ne se réduit pas au fait d'offrir des sacrifices et, à ce stade du récit, ce statut est encore à acquérir par le peuple d'Israël. Même si, par la suite, les prêtres seront chargés de fonctions cultuelles spécifiques, l'expression « royaume de prêtres » en Ex 19,6 suggère une tâche plus globale. Précisons.

Ce texte est à comprendre dans le contexte large de la finalité de l'élection qui est la bénédiction de tous les clans de la terre (cf. Gn 12,3b). À travers « royaume de prêtres »

---

[465] Cf. W.H.C. PROPP, p. 158 ; A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 5 ; R. RENDTORFF, « *Covenant* », p. 389 ; H.-P. MÜLLER, קדשׁ qdš *holy*, dans *TLOT*, vol. 3, p. 1102-1118 (spéc. p. 1117).

[466] B.S. CHILDS, p. 367 ; W.J. DUMBRELL, *Covenant and Creation*, p. 80-105 ; E.W. NICHOLSON, *God and his People*, p. 167-178 ; J.-L. SKA, *Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël*, p. 299 ; voir l'emploi du genitif dans P. JOÜON - T. MURAOKA, A *Grammar of Biblical Hebrew* (SB, 27), Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2006 (2è éd.), § 129 f.

[467] B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 33.

[468] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 5.

(Ex 19,6) s'exprime la portée du lien sacerdotal qui unit le peuple à Dieu dans cette perspective dynamique et universelle de bénédiction. Il s'agit dès lors du rôle primordial du prêtre, qui consiste à assurer la médiation entre Dieu et les peuples. C'est ce qu'écrit Wénin : « Il vaut donc mieux comprendre "prêtre" dans le sens plus large de médiateur de la communication entre la divinité et les humains. L'expression précise de la sorte la finalité de l'élection d'Israël : c'est en vue d'un service de médiation entre Adonaï et les nations de la terre qu'Israël est mis à part et autorisé à s'approcher de Dieu »[469]. Certes, le service lié à la médiation sacerdotale du peuple n'apparaît pas clairement dans ce verset, mais du moins le fondement de sa fonction auprès des nations y est posé[470]. De la sorte, YHWH fait entrer Israël dans son projet initial qu'il confirme implicitement en Ex 19,6. Il veut que cette « grande nation » (cf. Gn 12,2 ; etc.) libérée et mise à part, soit justement consacrée pour son service[471]. Dans ce sens, l'expression « servir Dieu sur cette montagne » (Ex 3,12) vise essentiellement l'alliance sinaïtique, car Israël y est choisi pour le service sacerdotal. Voilà qui explique l'insistance du narrateur sur la localisation du peuple (19,1-2) en lien avec la libération de l'esclavage (v. 4).

Ce qui ressort ainsi du v. 6, c'est le statut sacerdotal d'Israël comme une nation distincte parmi les autres[472]. Le qualifier de « royaume de prêtres » évoque sa capacité d'accès auprès de Dieu dont il reconnaît déjà la royauté lors de sa libération (15,18) et qui veut conclure avec lui son alliance. En vertu de son choix par Dieu, le peuple se voit donc chargé d'entretenir sa relation singulière avec son partenaire d'une part, et d'assurer le rapport entre celui-ci et les autres peuples, d'autre part. Vue sous cet angle, l'expression מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים reprend l'idée de סְגֻלָּה[473] et en exprime la visée, dans la mesure où YHWH propose à Israël de le mettre à part (19,5b) en le rendant « autre par sa consécration à Dieu » (v. 6)[474].

---

469 A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 5 ; V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 304.
470 Voir R. MARTIN-ACHARD, *Israël, peuple sacerdotal*, p. 129.
471 C. HOUTMAN, vol. 2, p. 446-447.
472 Cf. H.J. FABRY, מָלַךְ *melek* ; מְלֹךְ *mālak* ; מְלוּכָה *mᵉlûkâ* ; מַלְכוּת *malkût* ; מַמְלָכָה *mamlâkâ* ; מַמְלָכוּת *mamlākût*, dans *TDOT*, vol. 8, p. 346-375 (spéc. p. 360).
473 Cf. J. DAVIES, *A Royal Priesthood. Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19 :6* (JSOTS, 395), London, T&T Clark, 2004, p. 157-159.
474 A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 5.

c. « Nation sainte » (גּוֹי קָדוֹשׁ, v. 6)

Dans ce dernier volet de son offre d'alliance, Dieu emploie « nation » (גּוֹי) – qui a couramment une connotation politique et territoriale – au lieu de « peuple » (עַם)[475] connu du lecteur depuis Ex 1,9 et qui désigne une entité fondée sur les liens du sang. Cela n'étonne pourtant pas le lecteur de la Torah, car il est informé de l'alternance entre ces deux mots pour désigner Israël (Dt 4,6-8.27.33.34)[476]. Le texte le plus éclairant, est Ex 33,13 où Moïse dira à Dieu irrité justement contre Israël : « Cette nation, c'est ton peuple » (עַמְּךָ הַגּוֹי הַזֶּה). Mais, il y a plus en 19,6. En désignant Israël comme גּוֹי, YHWH précise qu'Israël est une « nation sainte », c'est-à-dire à la fois une « nation » comme les autres, et distincte d'elle puisqu'elle est « sainte ». En effet, le champ sémantique de קדשׁ est assez large. Comme verbe, קָדַשׁ signifie à la fois être séparé, être saint[477].

Dans ce sens, l'adjectif « saint » (קָדוֹשׁ, 117 occurrences dans l'AT) employé en Ex 19,6 signifie « mis à part ». Il évoque simultanément deux idées complémentaires : la « séparation » par rapport au profane et l'appartenance à YHWH. C'est le cas du jour du sabbat (Gn 2,3), de la « montagne de Dieu » (Ex 3,5), des objets liés au culte (29,37 ; 30,29 ; etc.), de certaines personnes (31,13 ; Lv 20,8 ; 21,8 ; cf. Jg 13,5 ; etc.) consacrées par onction pour représenter YHWH au milieu du peuple (Pr 8,23)[478]. En Jr 1,5 l'adjectif

---

[475] G.J. BOTTERWECK, *גּוֹי, gôj*, dans *TDOT*, vol. 1, p. 965-971 (spéc. p. 966-967) ; E. LIPINSKI, *עַם 'am*, dans *TDOT*, vol. 6, p. 177-194 (ici, p. 189) ; A.R. HULST, *'am/gôj, Volk*, dans *TLOT*, vol. 1, p. 290-325 (p. 310-313) ; V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 304.

[476] J.H. LE ROUX, *A Holy Nation was elected. The Election Theology of Exodus 19,5-6*, dans C. VAN WIK WOUTER (éd.), *The Exilic Period. Aspects of Apocalypticism* (*OTS*), Pretoria, OTWSA, 1984, p. 58-79 (ici, p. 74).

[477] Le verbe signifie aussi : isoler, être différent « sortir de l'ordinaire, de ce qui est commun, de ce qui est profane », etc. Au *Qal*, il désigne l'état du consacré ou de celui qui est mis à part (Ex 29,21.37 ; 30,29 ; Lv 6,20 ; Nb 17,2 ; Is 65,5 ; etc.), « être sanctifié ou glorifié » (Ex 29,43 ; Lv 10,3 ; Ez 20,22). N'ayant que Dieu comme sujet au *Niphal*, ce verbe a le sens d'« être sacré ou consacré, être pur, être saint » (Ex 29,37 ; 30,29 ; Lv 6,20 ; Nb 17,2 ; Is 65,5 ; etc.). Il se traduit au *Piel* et au *Hiphil* par « consacrer, sanctifier, rendre ou déclarer saint, sacrer, purifier » (Ex 20,8 ; 28,41 ; Dt 32,51 ; 1 S 7,1 ; Is 29,23 ; 1 R 9,3 ; Jl 1,14 ; etc.). Il est également rendu au *Pual* par « être consacré, être voué à Dieu » (2 Ch 26,18 ; 31,6 ; Ez 48,11 ; Is 13,3) et au *Hithpael*, par « se consacrer, se purifier, se sanctifier » (2 S 11,4 ; Ch 5 ; Ez 38,23 ; Is 30,29). Par ailleurs, מִקְדָּשׁ signifie le lieu saint ou le sanctuaire (Ex 25,8 ; Nb 19,20 ; Is 16,12 ; Am 7,13). On notera également que du substantif « sainteté » (קֹדֶשׁ) découle קְדֻשָּׁה qui désigne un rituel sacré. À ce sujet, W. KORNFELD et H. RINGGREN, קדשׁ *qdš*; קֹדֶשׁ *qōḏeš*; קָדוֹשׁ *qāḏoš ;* קָדֵשׁ *qāḏeš* ; קְדֵשָׁה *qᵉḏešâ* ; מִקְדָּשׁ *miqdāš* ; קֶדֶשׁ *qeḏeš*, dans *TDOT*, vol 12, p. 521-545 (ici, p. 526) ; C. DOGNIEZ et M. HARL, *La Bible d'Alexandrie,* vol. 5, *Le Deutéronome*, Paris, Cerf, 1992, p. 161-165 ; S.R. DRIVER, *A Critical Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1965, p. 90-104 ; F. GARCÍA-LÓPEZ, « *Un peule consacré ». Analyse littéraire de Deutéronome VII*, dans *VT* 32 (1982), p. 438-463 (ici p. 453) ; *HALOT*, vol. 3, p. 1072-1075 ; H.-P. MÜLLER, קדשׁ *qdš* holy, p. 1106 ; P. KNOBEL, *Qedushah (קְדֻשָּׁה ; Sanctification)*, dans *ODJR*, p. 596 ; *HALOT*, vol. 3, p. 1075-1078. Le verbe se traduit aussi par : consacré, dédié, pur. Cf. *TDOT*, vol 12, p. 526.

[478] Cf. K.H. HARRINGTON, *Holiness. Rabbinic Judaism and the Greco-Roman World*, London - New York, Routledge, 2001, p. 68.

désigne une personne sacrée pour et par Dieu qui, seul, peut disposer d'elle[479]. C'est ce même sens qui se dégage des sept occurrences du terme קָדוֹשׁ et de ses variations en Ex 19,1–24,11. Ici, il est lié à des réalités appartenant à Dieu : le peuple (4 fois), la montagne (1 fois) et le sabbat (2 fois). Cette insistance traduit sans doute quelque chose de la volonté de YHWH de se consacrer son peuple. Dieu n'a pas seulement multiplié Abraham en « grande nation » (גּוֹי גָּדוֹל, cf. Gn 12,2a ; 13,16 ; 15,4-5 ; 17,4-6.16 ; etc.), il veut encore communiquer sa propre sainteté à celle-ci pour la transformer en « nation sainte » (גּוֹי קָדוֹשׁ, Ex 19,6). Lorsque la « part personnelle » s'engagera à son tour à servir son Dieu et à le rendre présent parmi les nations, il deviendra ce « royaume de prêtres » consacré par l'alliance. Ainsi mis à part, Israël sera le lieu où Dieu agit, une « nation sainte »[480] qui s'approchera de l'intimité du Dieu saint[481] et participera à sa sainteté (cf. Lv 19,2).

Dans ce passage-clé d'Ex 19,5-6, on peut percevoir clairement le lien indissociable entre l'alliance et l'élection. Puisque YHWH désire créer un peuple qui coopérera avec lui afin que sa bénédiction parvienne à tous les clans de la terre (cf. Gn 12,3), sa propriété privée, Israël, devra accepter et assumer personnellement l'alliance qui lui est offerte sous condition (Ex 19,5a). Son existence reposera sur ce choix divin et celui-ci implique une fidélité absolue. Le v. 6 forme ainsi un parallélisme synthétique avec le v. 5. Car tout en supposant סְגֻלָּה (v. 5b), le v. 6a reprend, développe et précise son sens en plaçant à nouveau Israël face à YHWH et face aux nations. C'est dire que la mise à part du peuple ne prendra pleinement son sens qu'en relation avec l'alliance proposée par Dieu. En fait, en vertu de son élection que Dieu veut formaliser par l'alliance en vue d'un sacerdoce, la nation séparée est constitutivement différente des autres nations. La relation proposée aux v. 3b-6 modifiera donc ses rapports à Dieu et aux autres nations. Désormais, « la vie d'Israël sera proportionnée à la sainteté du Dieu de l'alliance. La responsabilité de l'alliance englobe toute sa vie, définissant sa relation à Dieu et à ses voisins, ainsi que la qualité de son existence »[482]. Pour ce faire, Israël devra se laisser consacrer à ce service divin. Vue sous

[479] Cf. *B.J.*, note à Jr 1, 5 ; *HALOT*, vol. 3, p. 1072-1078 ; S.R. DRIVER, p. 100.
[480] Voir J.I. DURHAM, p. 163 ; B.S. CHILDS, p. 367.
[481] B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 33.
[482] « The life of Israel shall be commensurate with the holiness of the covenant's God. The covenant responsibility encompasses her whole life, defining her relation to God and to her neighbors, and the quality of her existence », B.S. CHILDS, p. 367.

cet angle, « l'élection n'est donc pas une fin en soi, mais un moyen utilisé par YHWH pour se trouver quelqu'un qui le représente dans le monde »[483].

Ce texte construit selon une symétrie inversée (AB : B'A') met en évidence le lien entre alliance et élection.

Composition de 19,5b-6a[484]

A [5b]et VOUS SEREZ POUR MOI une *part personnelle*
B parmi tous les peuples
B' car, à moi est toute la terre
A' [6]Mais VOUS, VOUS SEREZ POUR MOI un *royaume de prêtres* et une *nation sainte*

De ce schéma ressort distinctement la mise à part d'Israël et son statut (AA') parmi les nations (BB'). Le verbe « être » (היה) à la 2e personne du pluriel suivi de la préposition ל avec le suffixe de première personne du singulier, « pour moi » (לִי), établit un lien entre le sujet, « vous » et l'objet indirect, « moi » (AA'). Est ainsi évoqué le processus par lequel YHWH devient le Dieu d'Israël et Israël le peuple de YHWH. En cela, la formulation complète l'engagement de YHWH : « Je serai votre Dieu » (voir Gn 17,7b.8b) et suggère la réciprocité caractérisant une alliance[485]. La correspondance entre A et A' souligne fortement ce lien mutuel que suppose la dimension élective en contraste et en relation avec les autres peuples de la terre (B) appartenant eux aussi à YHWH (B'). La mise à part d'Israël se joue donc bien dans le rapport aux autres peuples. On notera toutefois que le ו – rendu par « mais » – de B'A' qui a en soi une valeur adversative, ne contredit pas l'idée d'élection qui ressort de ces deux membres. Il justifie plutôt le choix d'Israël comme part personnelle – כִּי « car » – et insiste sur la mise à part par rapport aux autres peuples – « mais 'vous, vous' serez ». Cela implique que le choix d'Israël ne peut en aucun cas être synonyme d'exclusivisme[486]. Car YHWH, au moment où il « sépare » une nation, établit en

---

[483] R. MARTIN-ACHARD, R. MARTIN-ACHARD, *La signification théologique de l'élection d'Israël,* dans ID., *Permanence de l'Ancien Testament. Recherches d'exégèse et de théologie* (CahRThPh, 11), Genève - Lausanne - Neuchâtel, Faculté de Théologie de Lausanne, 1984, p. 81-89 (spéc. p. 83).

[484] Nous nous référons à la structure que propose B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 51 et 149.

[485] Voir S.-T. SOHN, « *I will be your God and you will be My People* ». *The Origin and Background of the Covenant Formula*, dans R. CHAZAN *et alii* (éd.), *Ki Baruch Hu. Ancient Near Eastern, Biblical and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1999, p. 355-372 (spéc. p. 364) ; R. RENDTORFF, *The Covenant Formula*, p. 13.

[486] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 5 ; W.H.C. PROPP, p. 157 ; V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 303 ; F. MICHAÉLI, p. 164-165.

même temps un lien entre elle et les autres (cf. Dt 10,14-15)[487]. De la sorte, deux aspects de l'élection se dégagent d'Ex 19,5-6. Il y a appartenance et proximité du peuple avec son Dieu, d'un côté, et séparation d'avec les autres peuples (מִן « parmi »), de l'autre. Séparé de ceux-ci pour appartenir à Dieu, Israël deviendra par l'alliance la « part personnelle », un « royaume de prêtres » et une « nation sainte » pour YHWH. Mais, comme nous le verrons, concilier la relation particulière à YHWH et la séparation d'avec les nations provoquera une tension dans les rapports d'Israël à ces dernières.

L'offre d'alliance n'a pas pour but de faire d'Israël le peuple de Dieu, car il l'est déjà (cf. Ex 3,7.10 ; 4,22.23 ; 5,23). Ce qui se passe au Sinaï, c'est que l'élection de ce peuple reçoit son cadre formel et définitif dans l'alliance qui fait entrer les deux partenaires avec toutes les nations dans une nouvelle relation[488] qu'il s'agira de maintenir. Mais, pour que cette relation soit fondée sur des engagements réciproques, Dieu requiert du peuple une détermination personnelle, la réponse tout à fait libre (19,5a). Le don d'alliance proposé en v. 3b-6 déclenche ainsi une tension narrative suscitant l'attente du lecteur qui se demande quelle sera la réponse du peuple à cette proposition qui suscite sa réponse libre. Voyons d'abord ce qui se passe entre l'envoyé de Dieu et Israël.

3.3 PREMIER ENGAGEMENT SOLENNEL DU PEUPLE (V. 7-8)

3.3.1 Transmission de la parole par Moïse (v. 7)

Comme le suggère le verbe « annoncer » (נגד, *Hiphil*) aux v. 3b et 9b, la réception d'un message divin par le prophète (Moïse dans ce cas de figure) suppose qu'il le transmette ensuite[489]. C'est ce que raconte la brève scène qui suit (v. 7-9), avec une série de *Wayyiqtol* relatant les actions des protagonistes : et Moïse *vint* et il *appela* et il *exposa* (v. 7), et tout le peuple *répondit* et ils *dirent* (v. 8a), et Moïse *fit retourner* (v. 8b), et YHWH *dit* à Moïse (v. 9a), et Moïse *annonça* (v. 9b).

---

[487] Cf. R. MOSIS, *Ex 19,5b-6a. Syntaktische Aufbau und lexicalische Semantik*, dans *BZ NF* 22 (1978), p. 1-25 (ici, p. 18) ; B. RENAUD, *L'alliance*, p. 47.

[488] Voir V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 301.

[489] Ainsi, L. ALONSO-SCHÖKEL, *La parole inspirée. L'Écriture sainte à la lumière du langage et de la littérature* (LD, 64), Paris, Cerf, 1971, p. 66. La formule de transmission du message divin – « ainsi parle YHWH » (cf. Jr 21,3 ; 23,35.37 ; etc.) – est absente dans sa communication.

Tout est coordonné par Moïse qui joue le rôle de porte-parole et de médiateur en vue de la réalisation du projet divin (v. 7.8b.9b). La succession de ses actions dessine un mouvement qui va de YHWH au peuple et du peuple à YHWH. Jusqu'ici en effet, Moïse se trouvait sur la montagne où il est monté au v. 3a. Après avoir écouté (v. 3-6), il exécute à présent l'ordre divin qui l'envoie vers le peuple. Au v. 7, le médiateur descend de la montagne et revient donc vers Israël. Mais, il ne transmet pas directement les paroles reçues. Veut-il mettre en pratique le conseil de son beau-père (cf. 18,19-27) ? Toujours est-il qu'il convoque d'abord les anciens pour exposer devant eux la proposition d'alliance. Rien d'étonnant pour le lecteur de la Torah. Moïse a l'habitude de parler directement au peuple (Ex 13,3-16 ; 14,13 ; 16,19-32 ; 20,20 ; 24,3 ; etc.). Mais dans plusieurs textes, il passe par les « anciens d'Israël » qui apparaissent comme un groupe de représentants de ce peuple (Ex 3 ; 4 ; 12 ; 17 ; 18 ; 19 ; 24 ; etc.). Comme on peut le remarquer, c'est dans les moments déterminants pour Israël que Moïse s'adresse à lui devant les anciens : lors de la libération et de l'alliance. Envoyé par YHWH pour la première fois, en effet, Moïse rassemble les anciens du peuple et leur annonce le projet de délivrance (3,16.18). Ce sont eux qui accompagnent Moïse lorsqu'il donne à boire au peuple qui murmure à Rephidîm (cf. v. 2), un lieu renommé Massa et Mériba c'est-à-dire Épreuve et Querelle (17,1-7). Alors, quel sens a cette habitude de Moïse ? Parler aux anciens, c'est parler au peuple tout entier. Ainsi, pour annoncer un autre projet divin – le don d'alliance – à ce peuple libéré, le médiateur agit presque de la même façon (19,7). Reste à savoir cependant si ces « anciens » exerçaient déjà leur fonction sur le peuple sous la dépendance de Pharaon depuis l'Égypte (voir 3,16–18,12) ou s'ils peuvent être carrément identifiés aux chefs des familles, placés à la tête du peuple en 18,19-27 ?

3.3.2 Effet de la parole sur le personnage du peuple (v. 8)

Sans rupture de continuité, en 19,8, le peuple lui-même répond à la proposition de YHWH. En effet, dès qu'Israël « écoute » ce projet, il ne met pas obstacle à l'accomplissement de cette relation spéciale inscrite dans le programme que Dieu met en œuvre depuis leur père Abraham. Aussitôt et sans hésitation, il ratifie à l'unisson l'offre qui lui est faite et s'y engage : « Tout ce que YHWH a parlé nous ferons » (כֹּל אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה, v. 8a). Voilà la réponse attendue par l'invitation à entrer dans l'alliance (cf. v. 3b-6). Cet engagement optimiste, où ne perce aucune méfiance, suscite par contre plusieurs interrogations chez le lecteur. Le peuple comprend-il réellement ce dont il s'agit ? Qu'est-

ce qu'il comprend concrètement ? Serait-ce de sa part une ratification a priori[490] ? En évoquant le « parler » (דבר) de YHWH, se réfère-t-il à l'ensemble de son discours (v. 3b-6) ou uniquement à la condition de l'alliance (v. 5a) ? Mais rien n'est précisé quant à ce qui fera réellement l'objet d'une mise en pratique. En réalité, cette première adhésion au discours divin transmis par Moïse suggère deux possibilités. Soit le peuple a bien compris l'enjeu de la proposition, soit il n'a pas pris le temps de s'interroger sur son contenu.

Curieux de voir la réaction des fils d'Israël, le lecteur s'attendait probablement à cette réponse même s'il pouvait craindre que le peuple refuse l'offre de Dieu[491]. À présent, sa réponse positive crée une sorte d'« intérêt pragmatique »[492], l'intrigue jouant sur l'empathie du lecteur. Toutefois, en se basant sur le verbe « parler », Sonnet estime qu'à ce stade du récit, la ratification du peuple – « tout ce que YHWH a parlé… » – a un effet proleptique qui intrigue le lecteur, car YHWH n'a pas encore communiqué ses dix « paroles » (דְּבָרִים). Autrement dit, le contenu des paroles de YHWH « apparaît pour le moins indéterminé » puisqu'il « semble encore à dire »[493]. Certes, ce qui doit être mis en pratique n'est pas explicite dans le discours divin (v. 3b-6) et le peuple, comme le lecteur, ignore en quoi consiste « écoutez et gardez » (v. 5). Mais, en évoquant les dix paroles à ce stade, cette analyse de Sonnet n'est pas tout à fait convaincante dans la mesure où elle suppose un lecteur qui connaît déjà la suite du récit sinaïtique.

La progression de l'action permet de suggérer plutôt qu'il s'agirait d'une déclaration d'intention déterminante pour l'entrée dans l'alliance. À ce point du récit, en effet, « tout ce que YHWH a parlé » renvoie aux paroles de YHWH au sens général du terme. C'est à cela que le peuple d'Israël consent en s'engageant à l'accomplir fidèlement[494]. La spontanéité de la réponse d'Israël, renchérit Draï, est signe que ce « peuple a accepté le principe […]

---

[490] B.S. CHILDS, p. 360 et 367 ; V.P., HAMILTON, *Exodus*, p. 305.

[491] Malgré cette réponse, ce peuple sera malheureusement tenté plus tard par une autre forme d'esclavage qu'il s'imposera lui-même : il abandonnera l'alliance avec Dieu et retournera aux idoles (Ex 32–34). Face à ce retour en arrière qui rappelle celui de 14,11-12 ; 16,3 ; 17,3 où Israël regrettait d'avoir quitté l'Égypte, le prophète Moïse intercédera en sa faveur pour calmer la colère de YHWH – même s'il s'enflammera lui-même quand il descendra de la montagne (32,15-20) – à qui il rappellera son programme initié depuis l'élection et l'alliance avec les pères, et qui, en cours de réalisation, est compromis par cette descendance d'Abraham (32,7-14). Cela conduira au renouvellement de l'alliance pour ceux qui adhéreront encore à YHWH.

[492] Voir J.-L. SKA, *« Nos pères nous ont raconté »*, p. 61-62.

[493] J.-P. SONNET, *Le Sinaï*, p. 328.

[494] B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 142-143.

qu'il atteste maintenant par *son comportement* qu'il en a compris la portée »[495]. On retiendra en tout cas que « tout ce que YHWH a parlé » s'identifie ici à sa « voix » qu'Israël doit écouter, et ce dont Dieu a « parlé », c'est précisément l'alliance à « garder » (cf. v. 5). Comme l'écrit Durham, cette « réponse affirmative au "si" de YHWH sur la part du peuple signifie la naissance d'"Israël", comme "peuple" de YHWH »[496], comme peuple élu. Elle se présente d'ores et déjà comme fondement de son adhésion à la « parole » divine qu'il accepte comme faisant autorité tandis que, unanime, il acquiesce à l'élection que YHWH lui propose. Cet engagement du peuple l'« ouvre sur un avenir "prometteur" » qui le rendra saint et capable de s'approcher de son Dieu[497]. On le voit, « c'est sur la base de cette volonté commune d'engagement réciproque que le processus d'alliance va pouvoir être mis en branle. C'est l'engagement libre de chaque partenaire qui rend ainsi possible l'approfondissement et la structuration de la relation mutuelle »[498]. La ratification de cette proposition d'alliance donne corps à la création du peuple.

Après ce consentement (v. 8a), Moïse « fait retourner » les paroles du peuple à YHWH (v. 8b). À partir d'où le fait-il ? La fin de ce verset étant elliptique, il est difficile de dire avec certitude si Moïse est remonté vers YHWH ou s'il est resté auprès du peuple. Mais ce qui suit concerne directement ce porte-parole lui-même.

3.4 UNE ANNONCE DE L'ACCRÉDITATION DU MÉDIATEUR DE L'ALLIANCE (V. 9)

Parler de médiation dans la perspective biblique, c'est rappeler que « l'expérience de Dieu n'est pas directe, immédiate ; il y a toujours un autre qui rend possible la relation ou l'authentifie »[499]. Alors que Moïse n'a pas encore transmis l'engagement du peuple à YHWH, celui-ci le surprend en lui annonçant :

> Voici, *je* vais venir à *toi* dans l'épaisseur de la nuée
> afin que le *peuple* écoute quand *je* parlerai avec *toi*
> et qu'en *toi* aussi *ils* croient à jamais (v. 9)

---

[495] R. DRAÏ, *L'Alliance du Sinaï. Topiques sinaïtiques*, vol. 1, Paris, Hermann, 2013, p. 68.
[496] « [An] affirmative response to Yahweh's "if" on the part of the people will mean the birth of "Israel" as "Yahweh's people" », J.I. DURHAM, p. 162.
[497] À ce sujet. B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 153.
[498] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 6.
[499] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 6 ; R. MARTIN-ACHARD, *Moïse, figure du médiateur selon l'Ancien Testament*, dans ID., *Permanence*, p.107-128, p. 116.

On perçoit ici une sorte de tension : pourquoi YHWH annonce-t-il sa venue alors qu'il est en présence de Moïse ? Comme au v. 7, le verbe « venir » (בוא) signifie ici « descendre » (ירד). On s'étonne cependant d'entendre que YHWH va descendre sur la montagne alors que le v. 3 suggérait déjà sa présence sur cette montagne. En effet, le texte est bien clair là-dessus. Le narrateur a effectivement montré au v. 3a que Moïse montait « vers Dieu ». Cela suppose que celui-ci est en haut de la montagne d'où il descendra (v. 9). Ce verset certifie simplement que « la médiation de Moïse n'intervient pas comme une addition accidentelle »[500]. Comme ce personnage est monté de lui-même vers YHWH (v. 3b), ce dernier prend aussi l'initiative de venir vers lui, mais « dans une sorte de clair-obscur »[501]. Ce retournement de mouvement que YHWH va effectuer va essentiellement révéler quelque chose. On retiendra donc que même si, à travers ses allées et venues sur la montagne (v. 3b-8), Moïse fonctionne déjà comme médiateur entre Dieu et le peuple, c'est seulement au v. 9 que YHWH lui annonce sa venue qui le confirmera dans son rôle et son statut de prophète et médiateur d'alliance.

Le v. 9 joue en fait sur deux niveaux de savoir. Moïse et le lecteur sont mis au courant de ce que Dieu va faire. Ils sont dès lors en position supérieure vis-à-vis du peuple qui sera surpris lorsque les faits se produiront. Dans ces conditions, la venue de Dieu accentuera sa proximité avec le médiateur lorsque Dieu lui donnera autorité dans la fonction qu'il exerce tout en envoyant un signe au peuple à qui Dieu veut rendre audible sa « parole »[502]. En clair, cette venue mettra en place une relation à trois facettes. D'abord, Dieu n'annonce pas seulement sa manifestation mais aussi sa rencontre avec Moïse (« moi - toi », v. 9a) ; ensuite, est évoquée une relation à trois termes : le peuple écoutera quand Dieu parlera avec Moïse (« ils - moi - toi », v. 9b) ; enfin, un troisième lien rapprochant Moïse du peuple (« toi - ils », v. 9c). La raison pour la manifestation de Dieu à Moïse est donnée au v. 9bc. Mais le peuple sera-t-il capable d'entendre son Dieu ? Comme on le verra, cette intention de Dieu d'être écouté lors de sa venue peut prêter à confusion. Néanmoins, la construction grammaticale du v. 9 montre d'emblée que la parole médiatisée par Moïse est destinée au peuple. Mais qu'est-ce que celui-ci entendra précisément quand YHWH viendra ? On le saura par après.

---

[500] Cf. B.S. CHILDS, p. 368 : « The mediatorship of Moses did not arise as an accidental afterthought ».
[501] B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 160.
[502] J.I. DURHAM, p. 264 ; A. WÉNIN, *La théophanie au Sinaï*, p. 472. Voir B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 162.

Pour ce qui est du contenu du v. 9, l'adresse de YHWH tente de combiner la révélation à Moïse seul et la révélation publique à tout le peuple[503]. Le statut de Moïse a pour but de lui permettre de médiatiser l'alliance et de rapprocher les deux protagonistes dans cette relation unique, aboutissement de la libération de l'Égypte (cf. v. 4c). C'est pourquoi YHWH parle à Israël en passant par Moïse. YHWH veut que ce peuple qui l'écoutera puisse également croire en ce médiateur accrédité. Autrement dit, Dieu fait que Moïse soit « fiable aussi aux yeux du peuple pour pouvoir remplir sa mission qui est essentiellement une mission de parole (voir 19,19 ; 19,25 et 20,1 ; 20,19) »[504]. Comme le montre l'adverbe « aussi » (גַּם) de 19,9, cette finalité rejoint en quelque sorte la foi du peuple après le passage de la mer (14,30-31). Ainsi donc, en 19,9, le peuple de Dieu est à nouveau invité à la confiance en celui que Dieu va confirmer comme médiateur et porte-parole. C'est par lui que Dieu les fera entrer dans son alliance. Moïse apparaît comme projeté dans l'intimité de celui qui assurera sa crédibilité devant le peuple[505], ses montées et descentes en constitueront l'illustration. Désormais, Israël qui a récemment fait confiance à Moïse (v. 8) considérera les paroles de celui-ci comme venant de Dieu lui-même et comme portant son autorité.

Au final, « Moïse fonctionne comme le prototype du médiateur d'alliance entre YHWH et le peuple » (cf. Dt 34,10)[506]. Sa médiation au Sinaï représente en fait comme un modèle pour Israël qui occupe, au sein de l'humanité, une place semblable à celle que Moïse assume en son sein. Elle est comme préfiguration de ce que ce « royaume de prêtres » est appelé à devenir à son tour, c'est-à-dire médiateur facilitant la rencontre entre Dieu et les autres nations. Ce service qui, comme celui de Moïse, est à la fois descendant (YHWH-peuple) et ascendant (peuple-YHWH) vise à ce que, par Israël, tous les clans jouissent eux aussi la bénédiction qui leur est destinée depuis Gn 12,3.

Moïse sait maintenant que sa légitimité sera certainement établie. C'est qu'alors au v. 9b, il « annonce » (נגד) enfin à Dieu la décision du peuple (cf. v. 8). L'encadrement de ce discours, assuré par le double usage du verbe נגד (v. 3b.9b), ainsi que les montées et

---

503 Cf. A. TOEG, *Lawgiving at Sinai*, Jérusalem, Magnes, 1977, p. 58.

504 A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 6. La mission implicite de Moïse dans le champ lexical des v. 3b-9 – אמר « dire » (2x) et נגד « annoncer » (2x), שׁמע « écouter » (3x), הַדְּבָרִים « les paroles » (3x) et דבר « parler » (3x), קרא « appeler », שׂים « exposer », ענה « répondre » – est résumée au v. 6 : אֵלֶּה הַדְּבָרִים « voici les paroles… ».

505 V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 305 ; B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 33.

506 B.S. CHILDS, p. 355 : « Moses functioned as the prototype of covenant mediator between God and the people » ; J. AUNEAU, *Le sacerdoce dans la Bible*, p. 43.

descentes de Moïse sur la montagne, reflètent deux mouvements complémentaires, articulant ainsi la réciprocité de l'accord entre les deux parties.

Conclusion d'Ex 19,1-9

L'alliance que Dieu propose à Israël dans la deuxième section de ce chapitre (v. 3b-6), déploie la déclaration faite à Abram d'être bénédiction pour tous les clans de la terre (Gn 12,2-3). C'est la confirmation de l'alliance que Dieu a conclue avec lui en Gn 15 et 17. Alors, YHWH avait fait cette promesse à Abraham : « J'établirai mon alliance entre moi et toi et ta descendance après toi, dans leurs générations : une alliance perpétuelle ; ainsi je serai ton Dieu, à toi et à ta descendance après toi. Je te donnerai, à toi et à ta descendance après toi, le pays où tu séjournes, tout le pays de Canaan, en possession perpétuelle. Afin que je devienne pour eux un Dieu » (17,7.8b). Au Sinaï donc, YHWH se propose de mettre en place avec cette progéniture d'Abraham la dynamique d'alliance que leur ancêtre a acceptée et au moyen de laquelle il les a d'avance mis à part (17,1-8.19.21) pour un même but (12,3b ; 22,18).

Conformément à ce que Dieu lui avait dit en Ex 3,12, Moïse emmène ce peuple libéré (cf. Gn 15,13-14) à la montagne du Sinaï (Ex 19,1-2). C'est là et aujourd'hui que, dans son discours inaugural (v. 3b-6), Dieu interprète son acte libérateur en dévoilant le sens[507] de ce qui manifeste son choix d'Israël (v. 3-4). Selon Ex 2,24 et 6,2-8, la délivrance d'Égypte résulte du souvenir qu'a Dieu de son engagement envers les patriarches, engagement en vue du bonheur de l'humanité. Pour que cette relation initiale et unique se perpétue, YHWH veut formaliser l'élection des libérés par l'alliance, mais en respectant la liberté qu'il leur a accordée. C'est pourquoi il conditionne la réalisation de son offre en la faisant dépendre de l'écoute de sa voix et de la fidélité à son alliance (19,5a). De la « grande nation » annoncée en Gn 12,2, Dieu veut faire un peuple sacerdotal et saint qui lui appartienne en propre (Ex 19,5b-6). On le voit, « si l'obéissance ne mérite pas l'élection, elle rend possible l'alliance, prolongement, épanouissement, on pourrait dire "institutionnalisation" de l'élection »[508]. Ainsi, dès que le peuple donne une réponse favorable à l'offre d'alliance et en particulier à sa condition (v. 5), il consent au nouveau statut qui lui est proposé (v. 8) et s'engage à

[507] Cf. B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 145 ; P. BUIS, *Alliance et Ancien Testament* (Foi et Vie), dans *Cahiers Bibliques* 14 (1975), p. 191.
[508] B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 154.

accomplir toutes les paroles divines. Il accepte d'être l'élu de Dieu et son allié. Exerçant plusieurs rôles et doté d'une forte consistance narrative, Moïse sera accrédité par Dieu dans sa fonction de médiateur de l'alliance (v. 9). C'est sa médiation qui rend possible le rapprochement entre les deux partenaires sur base des « paroles » communes en filigrane dans le discours programme, et qui seront bientôt dévoilées.

Puisque « l'essentiel de l'alliance est déjà posé, celle-ci est déjà conclue »[509]. Mais YHWH ne vient pas immédiatement comme il l'a à peine annoncé au médiateur. Il donne d'abord des instructions concernant les préparatifs de la rencontre qu'il va provoquer avec Israël[510].

[509] B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 31.
[510] J.I. DURHAM, p. 264 ; C. HOUTMAN, vol. 3, p. 36.

Chapitre 4

Théophanie et rencontre de YHWH (19,10–20,21)[511]

Introduction

Dans la perspective de l'alliance proposée au peuple dans le discours inaugural de YHWH (v. 3b-6) et acceptée par Israël au v. 8, après que le médiateur a « fait retourner » cet accord à Dieu (v. 9a), la rencontre entre les deux futurs partenaires devient imminente. En effet, l'annonce que Dieu fait à Moïse au v. 9 concerne ce qui commence à se produire dans cette section. La scène se déroule en trois étapes. Il y a la phase préparatoire (v. 10-15 et 21-25), la théophanie elle-même (v. 16-20), cadre du don de la loi (20,1-17 et 20,22–23,19), et la réaction du peuple face aux deux événements précédents (20,18-21). La première étape se subdivise en deux temps : la réception par Moïse d'une série d'instructions en vue de la venue de YHWH (v. 10-13) et le récit des préparatifs (v. 14-15). C'est dans ce cadre théophanique que va s'effectuer l'alliance. Regardons cela de plus près.

4.1 PRÉPARATIFS (V. 10-15)

4.1.1 L'ordre divin (v. 10-13)

Avant tout, YHWH décrit à Moïse les directives pour la rencontre avec le peuple :

> [10] Et YHWH dit à Moïse : « Va vers le peuple et sanctifie-le aujourd'hui et demain et qu'ils lavent leurs manteaux. [11] Et qu'ils soient prêts pour le troisième jour, car au troisième jour YHWH descendra aux yeux de tout le peuple sur la montagne du Sinaï. [12] Et tu délimiteras le peuple autour en disant : "gardez-vous de monter sur la montagne et de toucher son bord. Tout qui touche à la montagne, mourir il sera mis à mort. [13] Une main ne le touchera pas, car lapider il sera lapidé, ou tirer il sera tiré [à l'arc] ; ou bête ou homme, il ne vivra pas". Quand la trompe retentira, eux monteront dans la montagne ».

[511] La théophanie va d'Ex 19,10–20,21. Ce quatrième chapitre de la thèse développe exactement 19,10-20. Alors que les chapitres 5 et 6 s'occuperont des lois divines qui sont proclamées en ce moment (20,1–23,19), c'est-à-dire les dix paroles et leur réception (20,1-17.18-21) ainsi que le code de l'alliance (20,22–23,19).

Dieu lui-même qui ordonne à Moïse de préparer le peuple au moyen d'un double rite. Cette élocution concerne successivement le peuple à sanctifier (v.10-11), les limites à lui mettre (v. 12-13a) et le signe permettant à certains de monter (v. 13b). En effet, YHWH envoie Moïse : « va » (לֵךְ, v. 10), un impératif suivi d'une séquence de trois verbes au *Qatal* avec ו consécutif à valeur volitive : « et sanctifie [-les] » (וְקִדַּשְׁתָּם), « et qu'ils lavent [leurs manteaux] » (וְכִבְּסוּ שִׂמְלֹתָם), « et qu'ils soient prêts » (וְהָיוּ נְכֹנִים). Les v. 10-13a font apparaître, du point de vue syntaxique, l'usage régulier de l'impératif pour introduire la succession de ces verbes indiquant une séquence chronologique dans un discours pragmatique[512]. Cela implique que « va » a la valeur d'un ordre divin obligeant Moïse à agir dans l'immédiat. Pour le lecteur, cet ordre rappelle celui que Moïse a exécuté à maintes reprises dans le récit de la libération d'Égypte (Ex 3,10 ; 4,12 ; 7,26 ; 9,1 ; 10,1 ; etc.). Mais au Sinaï, Moïse est envoyé non plus vers Pharaon comme auparavant, mais vers le peuple issu d'Abraham. Car Dieu veut se faire plus proche de lui lors de sa venue.

En chargeant le médiateur d'effectuer les deux rites préparatoires en vue de « la sainteté de purification » (19,10-11) et de la « sainteté de séparation » (v. 12-13)[513], YHWH détermine aussi bien les actes de Moïse que ceux du peuple appelé à devenir une « nation sainte » lui appartenant (cf. v. 5). De la sorte, son discours mobilise tous les personnages du récit de manière à participer activement à l'événement à venir. Comme le suggère le verbe « sanctifier » (קדשׁ, *Piel*) Moïse devra veiller à ce qu'Israël reste à l'écart de tout ce qui pourrait compromettre la sainteté et la communion avec YHWH. Bref, le rite de sanctification est signe de rupture[514] permettant au peuple de se vouer entièrement à la rencontre d'alliance avec son Dieu.

Cette sainteté a aussi une dimension extérieure. En fait, pour devenir « autre », le peuple à sanctifier ne devra pas rester inactif : les gens doivent en effet laver leurs manteaux (v. 10 et 14). Pourquoi ce geste ? Vermeylen y voit « une interprétation de la théophanie comme

[512] Cf. B.S. CHILDS, p. 342-343 ; C. HOUTMAN, vol. 2, p. 449-450 ; W.H.C. PROPP, p. 160-165 (note sur Ex 19,10-20).

[513] B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 94. L'hébreu distingue sans les opposer, les verbes קדשׁ « sanctifier » et « purifier » טהר que l'on trouve entre autres en Nb 8,6-7.

[514] A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21). Une approche narrative*, dans F. DUNAND et F. BOESPFLUG (éd), *Voir les Dieux, voir Dieu* (Sciences de l'histoire), Strasbourg, Presses Universitaires, 2002, p. 57-77 (spéc. p. 61).

célébration liturgique »[515] à travers les deux rites préparatoires. Laver les vêtements pourrait faire partie des rites de purification et de consécration qui précèdent une solennité (Gn 35,2 ; Jos 3,5). Effectivement, la Bible présente souvent les vêtements en lien étroit avec celui qui les porte – le manteau de Saül est symbole de sa royauté (cf. 1 S 25,1-23) et celui d'Élie, signe de son statut de prophète (2 R 2,8). Le rite de sanctification ayant « pour objet la protection à l'égard d'influences néfastes »[516], laver les manteaux en Ex 19,10, c'est changer quelque chose de l'essence du porteur et le transformer en le rendant différent[517]. C'est aussi un signe de respect pour celui que l'on va rencontrer. Pour les fils d'Israël, la rupture à marquer porte également sur le passé d'esclavage, « la poussière des manteaux étant celle de l'Égypte et du long chemin vers la liberté » [518].

Le lecteur se souvient par ailleurs que, pour bénéficier de l'alliance, Abraham était invité par Dieu à marcher en sa présence et à être « intègre » (cf. Gn 17,1). Au Sinaï (Ex 19,11a), sa descendance devra « être prête » (כוּן) pour la rencontre, quand « YHWH descendra aux yeux de tout le peuple sur la montagne du Sinaï ». Le verbe כוּן qui désigne presque toujours l'exercice lié à la fonction de « prêtre » (כֹּהֵן)[519], n'est-il pas utilisé à bon escient dans ce récit où YHWH veut justement faire d'Israël un « royaume de prêtres » (cf. v. 6) ? Voilà pourquoi le médiateur qui organise ces rites s'assurera également de l'état du peuple pour qu'il soit conforme aux exigences de son partenaire. Tout se passera dans un temps précis.

a. *Temporalité et organisation spatiale*

Le délai que YHWH prescrit pour la préparation est de trois jours, à compter du jour où Moïse reçoit l'ordre (v. 10-11). C'est un « temps relativement court dans lequel les événements du texte se réalisent, […] un temps pour ce qui se déroule en un lieu »[520], en

---

[515] J. VERMEYLEN, *Théophanie, purification et liturgie. À propos de Ex 19,10-25*, dans R. KUNTZMANN (éd.), *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire* (LD, 159), Paris, Cerf, 1995, p. 113-130 (spéc. p. 115).

[516] É. COTHENET, *Pureté et impureté*, dans *DBS*, vol. 9, c. 398-554 (c. 399).

[517] À ce propos A. CAQUOT, Recension de E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, dans *Revue d'histoire des Religions* 172 (1967), p. 92-93 ; G.A. RENDSBURG, *Notes on Genesis XXXV*, dans *VT* 34 (1984), p. 361-366.

[518] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 11.

[519] Le verbe כון compte douze occurrences dans le livre d'Exode : 19,11.15 ; 28,1.3.4.41 ; 29,1.44 ; 30,30 ; 31,10 ; 35,19 ; 39,41 ; 40,13.15. J.I. DURHAM, p. 260-261, BDB, p. 465-468 ; voir aussi *DBS*, c. 1170-1342 au sujet des prêtres et de leurs fonctions.

[520] G. GUIBERT, *YHWH descend. Je suis celui qui tombera. Enquête linguistique dans les textes bibliques*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 198.

l'occurrence la montagne du Sinaï. Ce délai défini par Dieu ressemblerait-il aux trois jours pendant lesquels les fils d'Israël étaient censés marcher dans le désert afin d'aller « sacrifier à YHWH » (Ex 3,18 ; 5,3 ; 8,23)[521], trois jours au bout desquels ils ont murmuré à cause du manque d'eau (15,22) ? Probablement pas. En effet, la distance temporelle présentée dans une construction graduée – « aujourd'hui et demain… pour le troisième jour » (19,10-11) – place l'accent sur « au troisième jour » (בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי). Cette expression a une connotation liturgique en Jos 3,2-5 et y désigne le temps de Dieu, le temps de la délivrance (cf. Gn 22,4)[522]. Comme le note Deneken, c'est le jour où se produisent les œuvres de Dieu, jour du salut par excellence[523]. En Ex 19 donc, cette tranche de durée séparée de toutes les autres représente le moment capital dans lequel culminent les deux jours de préparation. En ce sens, le « troisième jour » peut non seulement exprimer la distance entre Dieu et ceux qui doivent être préparés à accéder à sa présence[524], mais aussi signifier pour cette génération de la lignée d'Abraham, le jour où YHWH fera de l'alliance le cadre formel de son élection. Le délai de trois jours symboliserait d'une certaine manière la mise à part du peuple appelé au service sacerdotal.

En plus de la sanctification du peuple en vue du troisième jour (v. 10-11a), Moïse reçoit aussi une instruction pour l'organisation du lieu où se déroulera la rencontre avec YHWH (v. 12-13a). Il devra limiter le peuple autour – « et tu délimiteras *le peuple* autour en disant » (וְהִגְבַּלְתָּ אֶת־הָעָם סָבִיב לֵאמֹר, v. 12a). Le Pentateuque Samaritain clarifie ce verset du TM en lisant « tu délimiteras "la montagne et au peuple tu diras" » (v. 12)[525]. Pour ce témoin, c'est la montagne (הַר) et non le peuple (עַם) que Moïse devra limiter. Et pourtant, le discours de Dieu (v. 10-13) forme un ensemble cohérent et logique du fait qu'il vise prioritairement le peuple. Comme aux v. 10-11a pour la préparation de celui-ci en vue de sa venue sur la montagne (11b), en effet, au v. 12a Dieu parle d'abord du peuple dans son rapport à la montagne (v. 12b-13). Délimiter le peuple, c'est prendre des mesures pour qu'il ne coure pas de danger en raison de la présence de Dieu. Ainsi, plutôt que de retenir l'harmonisation du Samaritain, nous optons pour la *lectio difficilior* du TM.

---

[521] Voir W. VOGELS, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome* (Lire la Bible, 114), Montréal - Paris, Médiaspaul - Cerf, 1997, p. 192.
[522] B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 93-94.
[523] Voir M. DENEKEN, *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui* (Théologies), Paris, Cerf, 2002, p. 405.
[524] G.A. BUTTRICK (éd.), *The Interpreter's Bible*, vol. 1, Nashville, Abingdon Press, 1957, p. 975.
[525] Cf. W.H.C. PROPP, p. 161.

Cette instruction énonce en même temps un mode différent de la séparation, sous la forme d'un interdit assorti d'une peine de mort pour le transgresseur potentiel : « Une main ne le touchera pas, car lapider il sera lapidé, ou tirer il sera tiré [à l'arc] ; ou bête ou homme, il ne vivra pas » (v. 12-13a). Le verbe « garder » (שׁמר, *Niphal*) est employé dans un avertissement – « gardez-vous » (הִשָּׁמְרוּ לָכֶם) – auquel s'ajoute l'interdit de « toucher » (נגע) dont YHWH formule ensuite la sanction. La gravité de cette sanction est soulignée sous forme de doublet :

v. 12	v. 13a
Et tu délimiteras le peuple autour en disant : gardez-vous de monter sur la montagne et de *toucher* son bord	Une main ne le *touchera* pas [le transgresseur], car lapider il sera lapidé ou tirer il sera tiré [à l'arc] ;
Tout qui *touche* la montagne, MOURIR IL SERA MIS À MORT[526]	ou bête ou homme, IL NE VIVRA PAS

Comme l'affirme Renaud, « ce redoublement donne plus de force au texte. On dirait que le locuteur martèle ses injonctions »[527]. S'il est permis au peuple de « voir » (cf. v. 4.11b), YHWH lui interdit de « monter » sur la montagne et de « toucher » non seulement son bord (v. 12) sous peine de mort (v. 12b.13b), mais aussi celui qui désobéirait à cet ordre (v. 13a). La triple mention du verbe נגע « toucher » n'est pas sans importance ici. Il s'agit justement d'un interdit qui fait apparaître le caractère intouchable de la montagne et du coupable potentiel[528]. Ce fautif sera plutôt tué à distance de peur que l'impureté se transmette au peuple. Cela insinue que la sanction relative à celui qui franchirait les limites protège la sainteté de celui qui exécute la sentence et évite « une sorte de contagion par contact [physique] du coupable ou du lieu sacré où il est »[529]. Cet interdit assorti de la peine de mort en Ex 19 permet de comprendre que les limites sont inhérentes à l'alliance avec Dieu[530]. En attendant le jour où il sera « prêt à devenir autre »[531] et pour qu'il y ait de

[526] L'expression veut littéralement dire « être mis à une violente mort », BDB, p. 559-560.
[527] B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 19.
[528] Le passage du pluriel – « gardez-vous » (הִשָּׁמְרוּ) – au singulier – « tout qui touche » (כָּל־הַנֹּגֵעַ), très fréquent dans l'expression des lois (voir Gn 26,11 ; Ex 29,37 ; 30,29 ; Lv 11,24 ; etc.) – n'implique pas une excommunication du coupable potentiel de cette instruction divine, comme le pense N. NEGRETTI, *Il settimo giorno* (AnBib, 55), Roma, Biblical Institute Press, 1973 (2è éd.), p. 273.
[529] F. MICHAÉLI, p. 166.
[530] Les limites concernent aussi l'élection à la seule différence que, dans l'élection, elle se situe entre l'élu et les autres humains (Gn 12,3 ; 17,14), alors qu'elle se place entre Dieu et son peuple dans l'alliance.
[531] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 12.

l'ordre, Israël devra donc rester loin de la montagne, c'est-à-dire il devra respecter les limites et garder une distance avec Dieu, comme celui-ci l'exige[532].

Vu sous cet angle, l'interdit concernant l'espace (v. 12-13a) garantit la place de chaque partenaire. Il « signifie sans équivoque que, dans la relation qui va se nouer, le non-respect de la limite et donc de l'espace du partenaire est mortifère »[533]. Concrètement, le respect des limites ou la séparation « entre la zone spatiale du profane et celle de la sainteté »[534] renforce la distance et dispose l'espace entre Dieu et son peuple, impliquant ainsi le respect de l'altérité et de la différence de l'autre dans la relation d'alliance[535].

b. ***« Eux monteront » (v. 13b)***

Avec ce qui précède, tout n'est pas encore dit car YHWH ajoute : « *Quand* la trompe retentira, *eux monteront* dans la montagne » (v. 13b). Ce verset pose un double problème : il bouleverse l'ordre général des v. 12a-13a et introduit le pronom « eux » dont le référent n'est pas identifié[536]. Par rapport aux v. 10-13a, en effet, cette finale du discours enregistre un changement brusque du contenu qui surprend. Même si l'heure de monter est imprécise, l'on apprend au moins que la « trompe » (יוֹבֵל) en donnera le signe. Mais, une tension notoire se dégage précisément de ces paroles de YHWH et elle crée de la curiosité chez le lecteur. Vu que, après que Dieu a dit que transgresser la limite exposait à une sentence de mort (v. 12-13a), on ne comprend pas qu'il dise que ceux qui sont frappés par l'interdit de monter pourront malgré tout monter sur la montagne (v. 13b). Cet ordre n'est-il pas contradictoire ? Qui sont ces « eux » (הֵמָּה) dont YHWH parle ? Qui montera sur la montagne après qu'auront été respectées toutes les mesures exprimées aux v. 12-13a ? Serait-ce le peuple resté au bas de la montagne (v. 3) ? Les prêtres dont il sera question au v. 22[537] ? Mais comment est-il possible que ces personnages qui ne seront nommés que

---

[532] Cf. A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 12 ; B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 34 ; G.C. CHIRICHIGNO, *The Narrative Structure of Ex 19–24*, dans *Bib* 68 (1987) p. 457-479.

[533] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 12.

[534] B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 34.

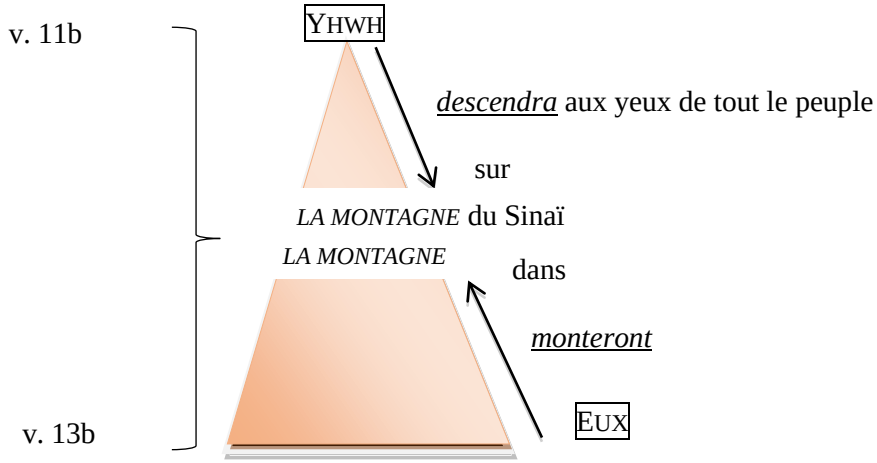
[535] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 12 ; O. ARTUS et D. NOËL, *Les livres de la loi. Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome, commentaire pastoral*, Paris, Bayard, 1998, p. 48.

[536] Cf. J. VERMEYLEN, *Théophanie, purification et liturgie*, p. 118-119.

[537] Selon H. CAZELLES, *Autour de l'Exode* (Sources bibliques), Paris, Lecoffre, 1987, p. 292, ce sont les *kôhanîm* qui « ont le privilège de s'approcher du Seigneur comme Aaron va le faire avec Moïse, mais eux aussi devront "se consacrer" ». Pour le livre du Lévitique « ce n'est pas la simple consécration des Israélites […] par lavage des vêtements et abstinence sexuelle (Ex 19,10.14), mais la consécration de Lv 8,12 précédant la théophanie et les rites de Lv 9,4s. ».

plus tard soient d'avance désignés ici par ce pronom ? Le narrateur stylise-t-il le discours divin de façon à ne pas révéler au lecteur les noms que Dieu donne à Moïse ?

En réalité, on est devant une omission qui crée de la curiosité et laisse le lecteur en attente d'une précision. Car à ce stade du récit, il est impossible d'identifier les personnages désignés par le pronom personnel « eux »[538] et que YHWH ne nomme pas. Mais du point de vue grammatical, le v. 13b formulé affirmativement fait écho aux v. 10-11a, affirmatifs eux aussi. Dès lors, on comprend que le « eux » remplace le peuple qui doit être préparé par Moïse. Ce sont eux que Dieu invite à monter lorsqu'il descendra sur la montagne. Est-ce que ces gens monteront tous ? La tension sur ce point s'éclaircira progressivement dans la suite du récit. Dans cette perspective, l'interdit concernant le lieu devra être compris comme une disposition qui doit permettre à Israël de rencontrer YHWH et d'entrer dans son alliance[539]. C'est ce que Dieu entend dire dans ce même discours dont ce schéma fait apparaître la symétrie significative :



Le lecteur remarque tout de suite que ce qui représente un des motifs importants de l'événement qui se prépare, c'est la « montagne » (הַר) et les mouvements qui y sont liés, en l'occurrence « monter » (עלה) et « descendre » (ירד). Ces trois éléments se répètent souvent dans l'ensemble du récit et décrivent deux mouvements complémentaires favorisant la rencontre des protagonistes[540]. Dans le récit d'Ex 19,1–24,11, le verbe « descendre » est uniquement présent en Ex 19. Il s'y réfère non seulement à YHWH (3x) annonçant sa venue (v. 9) confirmée (v. 11) et accomplie (v. 18), mais aussi à Moïse (4x) envoyé par Dieu vers le peuple (v. 14.21.24.25). Au v. 7, Moïse « vint » (בוא) – c'est-à-dire

[538] Voir à ce propos le commentaire de R. ALTHANN, *A Note on Exodus 19,12aB-13*, dans *Bib* 57 (1976), p. 242-246 ainsi que C. HOUTMAN, vol. 2, p. 453.
[539] Cf. B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 183.
[540] A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21)*, p. 61.

« descend » – vers le peuple pour lui transmettre l'offre d'alliance. Par contre, le verbe « monter » est abondamment employé et son usage est tantôt positif tantôt négatif ; il apparaît souvent pour désigner un mouvement humain. On notera que certaines personnes sont autorisées à monter dans la montagne, particulièrement Moïse (v. 3.20), « eux » (v. 13b), puis Moïse accompagné d'Aaron (v. 24a), ensuite Moïse et Aaron avec les fils de ce dernier et soixante-dix des anciens (24,1.9)[541]. En revanche, lorsque le verbe « monter » s'emploie avec le peuple ou les prêtres comme sujets (v. 12.23-24), il y a interdiction de monter ou de se précipiter dans la montagne. Ce n'est pas étonnant puisque la montagne est délimitée à ce moment et que c'est Moïse qui médiatise tout par ses mouvements entre YHWH et Israël.

Bref, la répétition avec variations de ce motif qui apparaît clairement dans le parallélisme ci-dessus, marque une évolution dans la progression des événements racontés[542]. Elle souligne l'importance de la montagne du Sinaï et annonce en même temps la relation fondamentale qui se nouera entre les deux partenaires. C'est cela qu'indique la connexion entre leurs mouvements où chacun avance vers l'autre. La « descente » de Dieu sur la montagne du Sinaï constituera donc un événement essentiel pour le peuple élu. Quant à la montagne, elle est mise à part par et pour Dieu. La venue de celui-ci la sanctifiera et sa sainteté sera fonction de celle de Dieu qui la veut comme lieu de sa rencontre avec ceux qu'il fera entrer dans son projet d'alliance. Schématisons ce troisième discours divin par une structure rhétorique :

[541] Exceptionnellement, cet usage positif se rapporte également à deux éléments – fumée (19,18) et holocaustes (24,5) – qui seront plus tard rattachés ensemble dans le service pour lequel le peuple sacerdotal est en train d'être créé.

[542] Voir M.R. HAUGE, *The descent from the Mountain. Narrative Patterns in Exodus 19–40* (JSOTS, 323), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, p. 19.

10Et YHWH dit à Moïse

va vers le peuple
et sanctifie-le aujourd'hui et demain
et qu'ils lavent leurs manteaux

11Et qu'ils soient prêts pour le troisième jour
car au troisième jour YHWH DESCENDRA aux yeux de tout le peuple ***sur la montagne*** **du Sinaï**

12Et tu délimiteras le peuple autour en disant
gardez-vous de MONTER ***sur la montagne***
et de **toucher** *son* bord

Tout qui **touche** à *la montagne*,
mourir il sera mis à mort

13Une main ne le **touchera** pas [le transgresseur],
car lapider il sera lapidé,
ou tirer il sera tiré [à l'arc]

ou bête ou homme,
il ne vivra pas

Quand la trompe retentira,
EUX MONTERONT ***dans la montagne***

Les trois segments de la première partie (v. 10-11) donnent des informations claires sur les personnages, le temps et le lieu. La seconde partie est composée de deux morceaux à taille de deux sous-parties à deux et trois segments (v. 12-13). Ceux-ci parlent du peuple, mais sans précision sur la montagne et sur la temporalité. Les deux parties (v. 10-13) mettent en relief la rencontre des partenaires. Elles forment ainsi une symétrie remarquable autour du rapprochement entre deux termes finaux, à savoir *YHWH* qui « descendra sur la montagne » (v. 11b) et *eux* qui « monteront dans la montagne » (v. 13b), si ceux-ci se gardent de monter (v. 12b). La recommandation pour la sanctification du peuple et la relation vitale voulue par YHWH, est protégée de cette façon par les menaces qui pèseraient sur le transgresseur potentiel de l'interdit.

4.1.2 Exécution de l'ordre par Moïse (v. 14-15)

Les instructions divines reçues aux v. 10-13 (sanctifier, laver les manteaux, être prêts pour le troisième jour) trouvent leur mise en œuvre aux v. 14-15 :

> Et Moïse descendit de la montagne vers le peuple et il sanctifia le peuple et ils lavèrent leurs manteaux. Et il dit au peuple : « Soyez prêts dans trois jours. Ne vous approchez pas d'une femme »

Conformément aux v. 10-11a, Moïse descend de la montagne, va vers le peuple et le sanctifie (v. 14a). Les actions du médiateur ne sont pas détaillées dans ce sommaire. Mais ce qu'il fait, c'est préparer la « grande nation » promise à Abraham (גּוֹי גָּדוֹל, cf. Gn 12,2a ; etc.) à sa transformation en « nation sainte » (גּוֹי קָדוֹשׁ, Ex 19,6)[543] en vue du service sacerdotal parmi les autres nations. Moïse le « sépare » de cette manière-là du profane et le dispose à rencontrer Dieu. Pour sa part, le peuple lave ses manteaux comme YHWH l'a ordonné (v. 14b). En se pliant aux rites prescrits par Dieu, Israël « concrétise dans les faits l'accord de principe qu'il a donné plus haut suite à l'offre d'alliance »[544]. Le narrateur rapporte ensuite les paroles que Moïse adresse au peuple, les invitant à être prêts dans trois jours (v. 15a). En reprenant l'une après l'autre les instructions divines, le narrateur en atteste l'exécution par l'envoyé. Cependant, bien que la rencontre d'Israël avec Dieu exige la séparation[545], le lecteur constate que la mise en œuvre des ordres n'est pas tout à fait complète. Rien n'est dit du pourquoi de cette préparation (cf. v. 11b) ni de la délimitation autour (cf. v. 12-13a) ni de la montée d'« eux » au son de la trompe (cf. v. 13b). Pourquoi cela n'est-il pas rapporté ? Aucun indice dans le récit ne permet de répondre à la question. Cela voudrait-il dire que ces versets n'ont pas leur application dans la préparation de la théophanie[546] ? Nous envisageons plutôt une hypothèse : une ellipse relevant de l'économie narrative. Car, c'est dans le but de produire un effet chez son lecteur que le narrateur passe sous silence ce qui est nécessaire à la compréhension du récit et c'est délibérément qu'il saute ces éléments.

Curieusement, quand le narrateur cite une parole de Moïse, la toute première depuis le début de l'épisode, celle-ci intègre un ordre dont Dieu n'a pas parlé : « Ne vous approchez pas d'une femme » (v. 15b). Que veut dire cette précision ? Est-elle une correction ou un développement du discours divin ? Quel est son impact sur le lecteur ? En fait, les deux rites préparatoires, « purification des vêtements et abstinence sexuelle »[547], sont connus dans l'AT[548]. Comme le laisse entendre 1 S 21,5-7, l'abstention de relations intimes fait partie des rites permettant de participer à une action sacrée, elle fait aussi partie des

[543] Cf. V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 304.
[544] A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21)*, p. 62
[545] B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 93.
[546] J. VERMEYLEN, *Théophanie, purification et liturgie*, p. 114.
[547] F. MICHAÉLI, p. 166.
[548] Gn 35,2 ; Lv 15,16-18 ; Jos 3,5 ; 1 S 21,4-7. Le geste de purification le plus proche, c'est la rupture opérée par Jacob vis-à-vis des idoles (Gn 35,2).

exigences de la sanctification[549]. Ainsi, les paroles de Moïse en Ex 19,15b sont riches de sens. En utilisant le verbe « s'approcher » (נגשׁ) pour désigner la relation intime entre homme et femme, il souligne un certain renversement : « Si les Israélites "s'approchent de leurs femmes", ils ne peuvent "s'approcher de Dieu" »[550] pour conclure l'alliance. En définitive, la première parole de Moïse résonne comme une interprétation ou une explicitation du discours de Dieu afin de le rendre compréhensible pour le peuple[551]. Elle permet à ce dernier de prendre conscience de l'importance de l'événement hors du commun qui va avoir lieu[552]. Houtman renchérit en précisant que tous les préparatifs exigés pour le troisième jour (v. 10-15) permettront aux protagonistes de s'approcher l'un de l'autre, mais que ces dispositions-là ne supprimeront pas la différence entre eux[553]. Vus sous cet angle, les actes du médiateur concrétisent d'une certaine manière la mise à part annoncée par Dieu (v. 5b-6) et déjà ratifiée par le peuple concerné (v. 8). Moïse met donc Israël en état de s'approcher de Dieu, d'« entrer dans la différence, dans la "sainteté" que requiert l'alliance avec Dieu »[554] qui le veut saint.

Au vue des annonces faites aux v. 11b et 13b, le lecteur s'aperçoit que le texte de cette section (v. 10-15) explique en partie la raison pour laquelle le narrateur n'a rien dit de la délimitation de l'espace (v. 12-13a). C'est, qu'il est interdit au peuple de monter dans la montagne et de toucher son bord, sous peine de mort. Malgré cela, le début des paroles de YHWH (v. 10-11a) et ce que Moïse fait avec le peuple aux v. 14-15, ne résout rien à la tension concernant cette ellipse dans la mise en œuvre des instructions pour la préparation de l'espace. Pourquoi cette ellipse ? On le saura plus loin.

Certes, à cette étape du récit, le peuple est censé savoir ce à quoi il se prépare puisque YHWH lui a proposé une alliance et qu'il en a accepté le principe aux v. 3b-8. Ce qui aura lieu dans trois jours, selon sa perspective, c'est bien l'alliance avec son Dieu. Si le

---

[549] Voir, J. KLAWANS, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2000, p. 31-36 ; ID., *Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2006, p. 268 (note 81). Ainsi que le livre de J. SKALAR, *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement. The Priestly Concepts* (HBM, 2), Sheffield, Sheffield Phoenix Press, p. 2005.

[550] B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 110 ; F. MICHAÉLI, p. 167 ; J.I. DURHAM, p. 258 ; B.S. CHILDS, p. 369.

[551] Cf. T.C. ESKENAZI et A.L. WEISS (éd.), *The Torah. A Women's Commentary,* New York, Women of Reformed Judaism, 2008, p. 414, 421-423 (surtout p. 421).

[552] A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21)*, p. 62 ; B.S. CHILDS, p. 369.

[553] C. HOUTMAN, vol. 2, p. 438 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 109.

[554] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 11. Cf. W. KORNFELD et H. RINGGREN, קדשׁ *qdš* ; etc., p. 529 ; C. HOUTMAN, vol. 2, p. 438 ; B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 34..

narrateur ne rapporte pas que Moïse communique au peuple la raison des préparatifs, c'est probablement par souci d'économie narrative. Mais le lecteur, face à ce silence du narrateur au sujet de la limitation du peuple, ne peut pas ne pas se poser de question quant à ce que Moïse fait ou non de cet interdit. Et pourtant, c'est au terme des trois jours de préparation que YHWH vient « aux yeux de tout le peuple sur la montagne du Sinaï ».

4.2 ACCOMPLISSEMENT DE L'ANNONCE : VENUE DE DIEU ET RENCONTRE (v. 16-20)

Ska l'a bien noté : « Lorsque le protagoniste d'un récit fait une rencontre décisive, en particulier dans les théophanies, les narrateurs bibliques semblent utiliser un modèle fixe pour décrire l'expérience »[555]. Pour cet auteur, les récits des manifestations divines commencent soit par la « description panoramique du cadre » soit par un sommaire. À ce modèle classique, nous attestons que la théophanie sinaïtique fait une exception puisqu'elle inclut ces deux éléments à la fois. Alors que les v. 1-2 brossent le cadre dans lequel va se dérouler le processus d'alliance, les v. 14-15a sont un sommaire sur la mise en œuvre des préparatifs de cet événement et dans un cas comme l'autre, le peuple ignore quels signes Dieu donnera. C'est seulement au troisième jour (v. 16-20) que le peuple les découvre.

Cette scène théophanique relève entièrement du narrateur qui se charge de la raconter. Elle ne contient aucune parole du personnage du peuple, mais elle transcrit plutôt sa perception (v. 16.18-19). Le récit rapporté aux v. 16-20 est lié au v. 11, par un rapport « annonce » et « exécution ».

ANNONCE (v. 9-13)	ACCOMPLISSEMENT (v. 16-20)
[9]et YHWH dit à Moïse : « Voici, **je vais venir** à toi dans l'épaisseur de la nuée, afin que *le peuple* écoute quand je parlerai avec toi et qu'en	[16]Il y eut, **au troisième jour quand fut le matin**, il y eut des voix et des éclairs et une épaisse nuée sur la montagne et

[555] J.-L. SKA, *« Nos pères nous ont raconté »*, p. 73 renvoie à Gn 18,1-15 ; 28,10-22 ; 29,1-14 ; Ex 3,1-6.

toi aussi ils croient à jamais ». Et Moïse prononças les paroles du peuple à YHWH. [10]et YHWH dit à Moïse : « Va vers le peuple et sanctifie-le aujourd'hui et demain et qu'ils lavent leurs manteaux. [11]Et qu'ils soient prêts pour **le troisième jour, car au troisième jour YHWH descendra aux yeux de tout le peuple sur la montagne du Sinaï**. [12]Et tu délimiteras le peuple autour en disant : "Gardez-vous de ***monter*** sur la montagne et de toucher son bord. Tout qui touche à la montagne, mourir il sera mis à mort. [13]Une main ne le touchera pas, car lapider il sera lapidé, ou tirer il sera tiré [à l'arc] ; ou bête ou homme, il ne vivra pas". Quand la trompe retentira, eux ***monteront*** dans la montagne" ».	une voix de corne très forte. *Et tout le peuple* qui était dans le camp trembla. [17]Et Moïse fit sortir *le peuple pour* rencontrer Dieu hors du camp et ils se tinrent au bas de la montagne. [18]**Et la montagne du Sinaï** fuma tout entière de devant le fait que **YHWH était descendu sur elle dans le feu**, et sa fumée ***monta*** comme la fumée du four et toute la montagne trembla beaucoup. [19]Et il y eut la voix de la corne allant en se renforçant beaucoup. Moïse parlait et Dieu lui répondait dans une voix. [20]**Et YHWH descendit sur la montagne du Sinaï, au sommet de la montagne**, et YHWH appela Moïse au sommet de la montagne et Moïse ***monta***.

Les répétitions des mots et leurs variations ainsi que les expressions mises en évidence confirment que la venue de Dieu sur la montagne au troisième jour (v. 16a) est conforme à l'annonce faite aux v. 9-13. Tous les indicateurs temporels – « au troisième mois » et « en ce jour-ci » (v. 1), « maintenant » (v. 5), « aujourd'hui et demain … le troisième jour » (v. 10-11[2x]), « trois jours » (v. 15a) – ayant servi de repères pour situer les événements à venir, culminent tous dans ce moment précis, « au troisième jour "quand fut le matin" » (v. 16a). Ce temps de la rencontre (voir v. 11b//13b), « au troisième jour » (v. 16) en tant que moment essentiel de l'action de Dieu, c'est le temps de Dieu qui se crée un peuple de prêtres qui le servira, et lui fait don de sa parole (cf. v. 19b). Nous aurons l'occasion d'y revenir plus en détail.

4.2.1 Israël et son Dieu : proximité et distance

La solennité de l'autorévélation de Dieu est aussi soulignée par deux phénomènes naturels qui sont ici des signes de la force et de la présence divines. Dans la Bible, ces faits à caractère symbolique[556] sont visibles et audibles. Dans notre texte, ils renvoient au motif de *l'orage* – voix ou tonnerre, éclairs, nuée épaisse – (v. 16ab) et celui de *l'éruption*

[556] Cela fait dire à H. CAZELLES, *Moïse*, dans *DBS*, vol. 5, c. 1308-1337 (ici, c. 1327) que « [Sinaï] c'est le lieu de la présence de Dieu, qui s'y révèle sous les aspects du grand dieu sémite de l'orage (Ex 19) avec son feu redoutable et sa pluie fertilisante ».

volcanique – feu, fumée et tremblement de la montagne (v. 18ac)[557]. Puisque YHWH a annoncé qu'il va descendre « aux yeux de tout le peuple » (cf. 11b), la chose doit se voir. Ainsi l'« éclair » (בָּרָק) et « nuée » (עָנָן)[558]. Ces deux éléments, nous l'avons noté, sont clairement des signes qui évoquent l'orage. Mais que signifient-ils en ce moment au Sinaï ? Girard comprend l'éclair théophanique comme un pouvoir fécondant, c'est-à-dire un signe de l'intervention favorable de Dieu qui se laisse voir de loin et veut transmettre son feu, sa propre vie[559]. Quant à la « nuée », elle évoque un verbe dénominatif d'après le jeu de mots en Gn 9,14 (ענן qui signifie « faire apparaître »). Elle est signe habituel de la présence agissante et protectrice de Dieu auprès de son peuple (voir Ex 13,21 ; 40,34-38 ; 1 R 8,10-12 ; etc.), ce qui révèle et voile Dieu quand il apparaît aux yeux de ce dernier (cf. Is 45,15)[560].

Par ailleurs, on se souviendra que Dieu a promis que retentirait la « trompe » (יוֹבֵל, v. 13b)[561] comme signe annonçant au peuple sa présence sur la montagne, mais c'est « la voix très forte » d'un autre instrument musical, la « corne » (שׁוֹפָר, v. 16.19) qui résonne au troisième jour. Peut-on assimiler le son annoncé et celui de la corne, pris comme le grondement souterrain[562] déclenché par l'orage et provoquant le double tremblement ? Pour Vermeylen, c'est la trompe en tant qu'instrument de musique liturgique (cf. Jos 6,4.6.8.12), qui est réinterprété au v. 16 dans un sens cultuel[563]. Wénin trouvera cette voix comme faisant plutôt « penser au grondement de l'orage interprété ici comme un appel au rassemblement cultuel »[564]. C'est l'usage habituel de la corne d'appel qui sert à avertir et qui, dans la Bible, sert à transmettre les ordres militaires (Jg 3,27 ; So 1,16 ; etc.) mais surtout l'invitation aux solennités liturgiques (Lv 25,9 ; Ps 47,6 ; Is 27,13 ; etc.). Même si le narrateur ne fournit aucune précision à ce sujet, le retentissement de cette corne au Sinaï signifierait que ce troisième jour est une solennité. Ce son exceptionnel – parce que distinct des autres voix (v. 16a) – se renforce au v. 19a.

---

[557] Voir les explications de R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 132-133 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 55 ; F. MICHAÉLI, p. 167 ; W. JOHNSTONE, *Exodus* (OTG), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990, p. 216 ; J. VERMEYLEN, *Théophanie, purification et liturgie*, p. 120.

[558] Cf. Dt 4,10-12 ; Ps 29 ; 50 3 ; 77,19 ; etc.

[559] Cf. M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, p. 176.

[560] BDB, p. 778 ; G.A. BUTTRICK (éd.), vol. 1, p. 974 ; *HALOT*, vol. 2, p. 857-858.

[561] יוֹבֵל qui désigne aussi un instrument festif n'apparaît qu'une fois dans le livre d'Exode, mais il est fréquemment utilisé dans le livre du Lévitique (20 fois) dont le chapitre 25 parle du Jubilé (Lv 25,10.11.12.13.15.28.30.31.33.40.50.52.54 ; 27,17.18.21.23.24), il revient aussi une fois dans Nombres (36,4) et cinq dans Josué (6,4.5.6.8.13).

[562] Cf. C. HOUTMAN, vol. 2, p. 429.

[563] J. VERMEYLEN, *Théophanie, purification et liturgie*, p. 119.

[564] A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21)*, p. 64.

Provoqué par le médiateur, le rapprochement entre les deux partenaires suggère qu'Israël marque son accord à la rencontre avec YHWH, cadre où l'alliance va se sceller. La réaction du peuple contraste cependant avec celle de Moïse. À la vue de tous les signes impressionnants, en effet, le peuple tremble dans son camp (v. 16b). Alors, comme au jour de la libération de l'esclavage où il est envoyé par YHWH pour « faire sortir » (יצא au *Hiphil*)[565] son peuple d'Égypte (3,10.12), Moïse prolonge et achève la tâche qu'il a entamée, mais en vue de l'alliance cette fois : il « fait sortir le peuple pour rencontrer Dieu hors du camp » (v. 17a). Le verbe יצא renvoie justement à cet événement, une marche vers la liberté (cf. 14,1-15,27)[566]. En fait, le peuple « sort », mais pas tout seul, car il est guidé par Moïse qui, pour ainsi dire, le libère à nouveau pour rendre possible sa participation à l'alliance avec Dieu. Ce moment où Israël est en train d'être créé « nation sainte» et « royaume de prêtres » constitue le point culminant de sa libération de l'esclavage[567] (cf. v. 4). Le même leader qui a fait sortir Israël de l'Égypte fait s'approcher les deux partenaires au Sinaï. En faisant sortir Israël hors du camp, le médiateur met en place les conditions pour que ce peuple acquière le statut spécial qui lui est proposé aux v. 5-6. Ce premier mouvement du partenaire de Dieu relance la question posée par le v. 13b : montera-t-il dans la montagne ?

Le narrateur ajoute justement : « Et ils se tinrent au bas de la montagne » (v. 17b). Selon les contextes dans lesquels il est employé, le verbe « se tenir debout » (יצב au *Hithpael*) peut avoir le sens de « se présenter » devant quelqu'un (Ex 8,16 ; 9,13 ; etc.), « prendre position » contre ou pour (1 S 17,16 ; 2 S 23,12 ; etc.) ou « résister » (Dt 7,24 ; 11,25 ; Jos 1,1 ; etc.)[568]. Dans un cadre, comme l'évoque Ska, notamment dans les « assemblées en présence de Dieu […] les assistants sont […] considérés comme des membres actifs, capables de prendre des engagements »[569]. Le contexte de יצב en Ex 19,17 confère au peuple une position à distance. En se tenant ainsi debout au bas de la montagne, Israël respecte la distance qu'impose l'interdit et qui le sépare de Dieu (cf. v. 12-13). Il est prêt à s'engager au service de Dieu.

---

565 Voir l'utilisation modale de *Yiqtol* dans *IBHS*, § 31.4c, qui permet d'envisager ici la capacité de YHWH à réaliser lui-même l'action exprimée par יצא.

566 L'expression לִקְרַאת « pour rencontrer » fonctionne comme une préposition dans ce verset (cf. Gn 14,17 ; BDB, p. 896.

567 J.B.S. CHILDS, p. 353.

568 *DCH*, vol.4, p. 263 ; BDB, p. 426 ; *HALOT*, vol. 2, p. 427.

569 J.-L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib, 109), Rome, Biblical Institute Press, 1986, p. 73. Voir Jos 24,1 ; 1 S 10,19 ; 2 Ch 20,17 ; etc.

4.2.2 Effets de la présence divine sur le lieu de la rencontre

Si la triade « voix, éclair, nuée » vue par tout le peuple renvoie à l'orage au v. 16, le récit semble évoquer ensuite une éruption volcanique qui laisse aussi voir au peuple (et au lecteur) les effets de la présence de Dieu sur le lieu de rendez-vous. Le regard s'oriente sans peine vers "la montagne qui fume et tremble" parce que « YHWH est descendu sur elle dans le "feu" » (v. 18-20). C'est tout de même étrange. YHWH a amené Israël à lui (cf. v. 4), il a annoncé sa venue à Moïse (v. 9) en exigeant des préparatifs tout en qualifiant « sa venue comme un phénomène à voir » (v. 11b)[570]. À présent, Israël perçoit la présence de YHWH, « venu » comme promis (v. 16). Mais il est « descendu » (ירד, v. 18b) sur la montagne dans le feu et s'est enveloppé de l'obscurité d'une nuée et d'un écran de fumée (v. 16-20)[571]. Cette manière de venir, ne prive-t-elle pas le peuple de voir celui qui a annoncé sa « descente » sous leurs yeux et de s'approcher de lui ?

En outre, le livre de l'Exode recourt souvent au motif du « feu » (אֵשׁ) et le met en lien implicite ou explicite avec Dieu (cf. 3,2 ; 13,21-22 ; 14,24 ; etc.)[572]. Étant naturellement utile à la vie parce que source de chaleur et de lumière, le feu nécessite à la fois la proximité et la distance[573]. L'image positive du feu est symbole de l'immanence[574] et de la sainteté de YHWH, qui est attirante[575]. Ainsi dans la colonne de nuée et de feu, Dieu se rend présent à son peuple qu'il guide, protège, éclaire et rassure (cf. 13,21-22 ; 14,4.18-24 ; 24,15-18 ; 40,34-38)[576]. Mais le lecteur se rappellera aussi que, bien avant cela, Dieu a conclu l'alliance avec Abraham par le passage d'un feu entre les morceaux (voir Gn 15,17-18)[577]. Dans l'alliance sinaïtique, c'est encore dans le feu et la nuée que YHWH se

---

[570] A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21)*, p. 61.

[571] Voir aussi Dt 4,11-15.33.36 ; 5,4-5.24.

[572] Ce livre compte 19 occurrences du mot « feu » (אֵשׁ) comme métaphore d'identification de YHWH par son peuple d'une part, et comme un élément destructeur (l'image négative du feu), d'autre part. Ces récurrences font dégager quatre moments cruciaux pour le peuple élu : la libération de l'Égypte (3,2 [2 fois] ; 9,23.24 ; 12,8.9.10), la marche dans le désert (13,21.22 ; 14,24 ; 40,38), l'alliance au Sinaï (19,18 ; 22,5 ; 24,17 [ici, le Dieu 'redoutable' est un feu dévorant]) et le culte (29,14.34 ; 32,20.24 ; 35,3).

[573] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 64-65 ; M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, p. 194-196.

[574] M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, p. 146.

[575] Aussi Dt 4,11-15.33.36 ; 5,4-5.24 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï*, p. 161.

[576] Cf. J.-L. SKA, *Le passage de la mer*, p. 101-106 (spéc. p. 33-36) ; T.W. MANN, *The Pillar of Cloud in the Reed See Narrative*, dans *JBL* 90 (1971), p. 15-30.

[577] Ex 6,2-8 récapitule bien ce processus depuis l'ancêtre Abraham : « Dieu adressa la parole à Moïse. Il lui dit: 'C'est moi le SEIGNEUR. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme Dieu Puissant, mais sous mon nom, ‹le SEIGNEUR›, je ne me suis pas fait connaître d'eux. Puis j'ai établi mon alliance avec eux, pour leur donner le pays de Canaan, pays de leurs migrations, où ils étaient des émigrés. Enfin, j'ai

manifeste aux descendants du patriarche. Il est clair qu'au troisième jour, YHWH se donne à voir dans les mêmes signes qui ont conduit son peuple qu'il porte depuis l'Égypte pour le faire venir à lui dans ce face à face que permet la théophanie (cf. Ex 19,4bc). Ces signes suggèrent « que le Dieu qui vient sur la montagne pour entrer en alliance est bien le même que celui qui a libéré le peuple d'Égypte, qui veut pour lui vie et liberté »[578]. Dans ce cas, le feu et la nuée à travers lesquels YHWH se manifeste au Sinaï, deviennent surtout signe « d'une vie nouvelle, à travers l'expérience de l'alliance »[579]. Cela permet de dire que « la limite entre Dieu et le peuple ainsi que la nécessaire distance imposée par la nuée et le feu ne visent pas à séparer, à isoler »[580]. Car Dieu qui se révèle comme une présence tout à la fois proche et cachée (voir Ps 18,12) ou qui « se manifeste d'une manière à la fois perceptible et voilée, bruyante et secrète »[581], adresse sa parole à Israël « en vue de s'allier à lui et de structurer cette relation mutuelle »[582].

Quelle interprétation donner ensuite au *tremblement* du peuple (Ex 19,16c) et de la montagne (v. 18c) pendant la théophanie ? Comme l'écrit Propp, les répétitions observées dans la description de cette scène, soulignent d'une certaine manière la volonté d'accentuer l'effet dramatique de la théophanie[583]. Le verbe « trembler » (חרד), employé par le narrateur pour les humains (v. 16b) et pour la montagne (v. 18c), fait l'objet d'une discussion dont l'accent est surtout placé sur le sens du tremblement de la montagne. Dans le souci d'harmoniser ces deux versets, en effet, quelques manuscrits hébreux et la LXX lisent « et tout le *peuple* trembla » au lieu de « et toute la *montagne* trembla » (v. 18c) attesté par la plupart des témoins du TM[584]. Pour sa part, Loewenstamm a montré que tous les verbes évoqués dans la description de la théophanie visent à décrire le choc que subit la

entendu la plainte des fils d'Israël, asservis par les Égyptiens, et je me suis souvenu de mon alliance. C'est pourquoi, dis aux fils d'Israël : C'est moi le SEIGNEUR. Je vous ferai sortir des corvées d'Égypte, je vous délivrerai de leur servitude, je vous revendiquerai avec puissance et autorité, je vous prendrai comme mon peuple à moi, et pour vous, je serai Dieu. Vous connaîtrez que c'est moi, le SEIGNEUR, qui suis votre Dieu: celui qui vous fait sortir des corvées d'Égypte. Je vous ferai entrer dans le pays que, la main levée, j'ai donné à Abraham, à Isaac et à Jacob. Je vous le donnerai en possession. C'est moi le SEIGNEUR' » (Traduction de la *TOB*).

[578] A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9-20,21)*, p. 66.

[579] M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, p. 147.

[580] A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21)*, p. 67.

[581] G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 254 ; A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21)*, p. 64 ; M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, p. 455-457.

[582] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 3.

[583] W.H.C. PROPP, p. 144 : « I would rather have imputed the redundancy to deliberate dramatic effect ».

[584] À ce titre A. HOUTMAN, *A Shocking Event. Targumic References to the Theophany of the Mount Sinai*, dans R. ROUKEMA (éd.), *The Interpretation of Exodus*, p. 190-205 (spéc. p. 190-195).

nature lors de la venue de YHWH[585]. L'hypothèse est contestée par Avishur[586] dont l'étude montre que dans la Bible, le verbe « trembler » est plusieurs fois mis en relation avec le « peuple » (cf. 1 S 12,7 ; Am 3,6 ; etc.), mais n'est nulle part lié aux éléments de la nature, en l'occurrence la « montagne ». Pour lui, toutes les descriptions théophaniques se valent.

Que conclure de cette discussion ? D'abord, il ne nous semble pas raisonnable d'accepter la variante harmonisante du v. 18c faisant du peuple le sujet du verbe « trembler » au lieu de la « montagne » qui reçoit la présence de Dieu. Par ailleurs, le constat d'Avishur est pertinent. Il est vrai que la Bible hébraïque ne mentionne pas le verbe חרד en lien avec les éléments de la nature[587], exception faite d'Ex 19,18c. Pourtant, il n'est pas impossible que « trembler » soit utilisé en rapport avec la montagne puisqu'il est aussi employé avec d'autres noms de lieux, représentant il est vrai leurs habitants, comme c'est le cas pour Rama (Is 10,29), l'Égypte (Is 19,16), les extrémités du pays (Is 41,5), les îles (Ez 26,18), Kush (Ez 30,9), etc. Dans cette logique, ce n'est pas parce que ce verbe a pour sujets et le « peuple » et la « montagne » en Ex 19 que le texte décrit un choc subi par la nature (v. 18c). Généralement, les éléments descriptifs des théophanies sont presque les même[588]. Bien que la venue de Yhwh aie pour but la formalisation de l'élection par l'alliance, les signes de la théophanie d'Ex 19 ne sont pas pour autant différents de ceux de la manifestation divine lors de la sortie d'Égypte et de la marche au désert (Ex 13,21-22 ; etc.)[589].

Cependant, la réflexion d'Avishur sur l'emploi de ce verbe avec des lieux inanimés dont le nom évoque les gens qui vivent en ces endroits suscite une question : dans la mesure où YHWH est sur la montagne, le tremblement de celle-ci serait-il une métaphore signifiant le

---

585 S.E. LOEWENSTAMM, *Comparative Studies in Biblical an Ancient Oriental Literatures* (AOAT, 204), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1980, p. 179-189 (ici p. 177-178).

586 Cf. Y. AVISHUR, *Studies in Biblical Narrative. Style, and The Ancient Near Eastern Literary Back*, Press Tel Aviv, Archaeological Center Publication, 1999, p. 182-183 ; Id., *The Narrative of the Revelation at Sinai Ex 19–24. Study in Historical Geography and Biblical Historiography*, Presented to Zechariah Kallai, Leiden, Brill, 2000, p. 197-214.

587 Pour désigner le tremblement de terre, la Bible emploie les verbes : רעשׁ (Jg 5,4 ; 1 R 19,11-12 ; 2 S 22,8 ; etc.), הום (1 S 4,5) et רגז (1 S 14,15 ; etc.).

588 C. WESTERMANN, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttigen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2011 (5è éd. augmentée) fait une distinction entre théophanie et épiphanie. Dans la théophanie, écrit-il, « Dieu apparaît pour se révéler » (Ex 19–24 ; etc.) tandis que dans l'épiphanie, « Dieu apparaît pour aider son peuple» (voir Ex 13–16) – « Gott erscheint, um sich zu offenbaren : Theophanie. Gott erscheint, um seinem Volk zu helfen : Epiphanie » – (p. 73).

589 On notera par ailleurs la différence au niveau du contenu des signes dans la manifestation de Dieu au prophète Élie (1 R 19,11-19) où le narrateur relate la présence des signes – le vent violent, le tremblement de terre et le feu –, mais affirme en même temps l'absence de Dieu dans ces signes.

tremblement de YHWH lui-même ? Cela n'est pas le cas ici. Car ce dont il s'agit au v. 18c, c'est que la montagne est secouée par la présence de Dieu venu pour transformer radicalement son peuple[590]. Dieu qui s'y trouve devra aussi l'être parce qu'il doit s'ajuster pour l'alliance. Ainsi, le double tremblement (v. 16c.18c) se rapportant aux mouvements des alliés qui s'approchent l'un de l'autre (v. 17//v. 18ab), signifie « que la rencontre de l'alliance déstabilise les partenaires, les obligeant à un déplacement, à une mise en cause "fondamentale" »[591]. Voilà qui souligne l'importance de la rencontre qui a lieu grâce à cette manifestation divine. Cela montre aussi la solennité de la théophanie où se révèle le Dieu de qui Israël a accepté de se faire l'allié, et les conditions auxquelles l'alliance va pouvoir se nouer. Mais la narration d'Ex 19 perturbe un peu le lecteur !

4.2.3 Brouillage narratif

Il est important de noter que ce récit fait l'objet d'un brouillage narratif qui correspond au brouillage de ce que « voit » le peuple dans la scène. D'une part, Dieu est déjà sur la montagne au v. 3, il promet de venir sans spécifier le lieu (v. 9), puis il confirme – à la troisième personne – qu'il va descendre pour rencontrer son peuple (v. 11). Il descend effectivement sur la montagne (v. 18.20a), mais sans que l'on sache à quel moment il est remonté (comme c'était le cas après son entretien avec Abraham en Gn 17,22), de sorte qu'en Ex 19,20b, il est à nouveau au sommet de la montagne d'où il invite Moïse à monter. D'autre part, au lieu de la « trompe » (יוֹבֵל) annoncée au v. 13b, on l'a dit, c'est la voix de la « corne » qui se fait entendre (שׁוֹפָר, v. 16b.19). N'est-ce pas cette sorte de mystère entretenu autour du personnage divin que voulait déjà souligner l'expression « dans l'épaisseur de la nuée » (v. 9.16) ? Mais est-ce le cas dans l'accomplissement au v. 19, de l'annonce faite au v. 9 ?

4.2.4 Les v. 9 et 19

Au v. 9b, la venue de Dieu vise, entre autres choses, l'accréditation de Moïse comme médiateur d'alliance. Au v. 19, le narrateur raconte, littéralement : « Il y eut la voix de la corne allant en se renforçant beaucoup. Moïse parlait et Dieu lui répondait dans une voix ». Ce verset retient aussi l'attention du lecteur. Le vocabulaire lié au langage – voix, parler,

[590] Voir M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, p. 673.
[591] A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21)*, p. 66.

répondre – y est abondamment présent. Il rappelle l'« écoute » (שׁמע) du peuple et le « quand je parlerai avec toi » (בְּדַבְּרִי עִמָּךְ) du v. 9. Contrairement au v. 16 où il est question *des* voix, le v. 19 ne parle que d'*une* voix. En effet, ce texte reprend un élément précédent mais avec un certain *crescendo*, à savoir une voix de la corne très forte (v. 16a) qui augmente encore de volume au v. 19. Cela suggère que la théophanie atteint son point culminant dans le dialogue entre les deux personnages nommés[592]. Mais pourquoi Moïse parle-t-il en premier et non l'inverse ? Moïse prend-il l'initiative du dialogue, comme il était monté dans la montagne sans avoir reçu l'ordre divin (v. 3a) ? Pour répondre à cette double question, rappelons ce que nous avons dit à propos du v. 9.

C'est ici le lieu d'affirmer l'accomplissement de cette annonce. Conformément à sa parole, « Voici, je vais venir à toi dans l'épaisseur de la nuée » (v. 9a), Dieu est justement venu vers Moïse au v. 19. En se manifestant aux oreilles de son peuple qui se tient au pied de la montagne et à distance, Dieu vise à accomplir ce qu'il se donnait pour but : « Afin que le peuple écoute quand je parlerai avec toi » v. 9b. Mais ce que le peuple entend pendant la théophanie n'est pas clairement énoncé. Le « parler avec » du v. 9 peut être compris de deux façons : Israël entend la conversation entre Dieu et Moïse, ou il écoute les mêmes paroles que tous les deux prononcent ensemble. Au v. 19, la même expression n'a plus qu'un sens : un parle, l'autre répond. Quoi qu'il en soit, cette parole double accrédite Moïse dans son statut de médiateur devant le peuple[593].

Arrêtons-nous un peu sur cette rencontre où le terme « voix », dont l'usage est répétitif depuis le début du récit, recouvre une double réalité : la voix comme « son » et comme « parole ». En effet, la voix, « opérateur d'une mise en présence existentielle des interlocuteurs dans l'actualité d'un discours »[594], joue un rôle important dans cette scène où Israël perçoit la présence divine. Rappelons-le : le peuple à qui Dieu veut faire entendre sa voix (v. 5.9) et qui a répondu en s'engageant à faire tout ce que Dieu a dit (v. 8), vient d'être le témoin oculaire *des* voix (קֹלֹת) et une voix de corne *très forte* (v. 16). Mais au v. 19, on perçoit distinctement *une* voix (קוֹל) de corne qui s'amplifie graduellement et *une* voix nette qui répond à Moïse devant le peuple. Alors qu'au v. 5, la « voix » désigne *le dire de Dieu* qui expose les conditions de l'alliance, au v. 16 la voix de Dieu dans les coups

[592] Cf. B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 112 ; B.S. CHILDS, p. 369 fait allusion à la proclamation de la loi, sujet que nous aborderons bientôt.
[593] F. POLAK, *Theophany and Mediator*, p. 136.
[594] J.-P. SONNET, *Le Sinaï*, p. 330.

de tonnerre correspond à l'émission de « *sons* » sans parole. Ce bruit indéterminé pourrait produire tremblement et peur chez le peuple[595]. En tant que telles, ces voix multiples pourraient aussi empêcher Israël de saisir ce dont Dieu parle avec Moïse.

En revanche, la voix du v. 19a peut être une métaphore « pour exprimer un bruit particulier et prolongé dans le fracas de l'orage »[596]. À cet endroit, ce tonnerre (v. 19b) reçoit précisément le sens spécifique de « *parole* », car il s'agit d'une conversation. « Voix » (קוֹל), associée aux verbes « parler » (דבר) et « répondre » (ענה), désigne ainsi la voix de YHWH qui communique un message ou répond par un tonnerre mais en articulant *des* « *paroles* » à Moïse[597]. De la sorte, le dialogue entre YHWH et le médiateur met un accent particulier sur la « *voix-parole* » de YHWH qui résonne en ce temps et ce lieu précis[598] dans le but d'être entendu (voir v. 5a.9b). Le peuple qui expérimente directement la manifestation de Dieu, est censé entendre cette voix par laquelle YHWH répond au médiateur.

Mais de quoi parlent-ils tous les deux ? Rien n'est révélé pour l'instant. On en saura peut-être davantage plus loin.

4.3 NOUVEAUX AVERTISSEMENTS DIVINS ET L'OBJECTION DE MOÏSE (V. 21-25)

Le lecteur se rappelle que Moïse a transmis au peuple une partie des instructions concernant les préparatifs (voir v. 10-15a) en y ajoutant sa propre parole (v. 15b). Mais aurait-il omis l'interdit concernant les limites du peuple – « et tu délimiteras le peuple autour » – (v. 12-13) ? Serait-ce à cause de cette omission possible que YHWH revient sur sa recommandation en accentuant la nécessité d'une distance permanente du peuple malgré sa purification (cf. v. 14-15) ?

C'est un dialogue entre Dieu et Moïse. Ces deux interlocuteurs s'adressent l'un à l'autre et aboutissent à un accord pragmatique. En effet, pour introduire la première prise de parole de chaque locuteur, le narrateur le nomme : « et YHWH dit à Moïse » (v. 21), « et

[595] Voir B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 34 ; B.S. CHILDS, p. 343.
[596] G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 256.
[597] Voir W. OSWALD, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der Vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund* (OBO, 156), Freiburg - Göttingen, Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, 1998, 43, n° 41.
[598] F. MICHAÉLI, p. 178.

Moïse dit à YHWH » (v. 23). Aussi, le dialogue met en présence ces deux protagonistes discutant sur un sujet commun et qui semblent se contredire apparemment. Cela indique que, dans leur échange, les deux personnages sont sur un pied d'égalité. Mais dans le second échange introduisant YHWH comme locuteur, Moïse est désigné par un pronom personnel : « et YHWH *lui* dit » (v. 24). Pour quelle raison son nom n'est-il pas repris ? La narration devrait permettre d'en dire davantage. De plus, le narrateur ne parle plus de YHWH après ce verset, mais il relate plutôt une initiative de Moïse qui descend dire au peuple quelque chose qui n'est pas précisé (v. 25).

Cette séquence narrative peut effectivement étonner le lecteur qui y reconnaît les instructions divines des v. 10-13. Mais avant d'en dire plus, voyons ce que pensent certains commentateurs. Pour Auzou, les v. 21-25 n'apprennent rien de nouveau[599]. À première vue, renchérit Ska, ils sont comme la reprise des préparatifs des v. 12-15 qui sont comme suspendus par la séquence temporelle du troisième jour (cf. v. 16-20)[600]. Nous ne partageons pas cet avis. Vu l'enchaînement des étapes du récit, les v. 21-25 font référence à l'interdit des v. 12-13a et il n'y a aucune rupture avec le jour de la rencontre. En fait, c'est l'événement pour lequel le peuple est sanctifié par un rite approprié aux v. 10-15, qui se réalise immédiatement le troisième jour (v. 16-20) dont le récit se poursuit à partir du v. 21. Voulant montrer que c'est l'entretien de YHWH avec Moïse (v. 19) qui continue aux v. 21-24, Arichea estime pour sa part que Moïse est à nouveau monté à la fin du v. 18 pour rencontrer Dieu qui lui recommande de descendre et de prévenir le peuple au v. 21[601]. Mais cet auteur ne dit rien à propos du v. 20b qui, narrativement signale la montée de Moïse sur invitation de Dieu. Aucun indice textuel ne peut donc fonder une telle interprétation.

C'est Chirichigno qui a bien expliqué en notant que les v. 21-24 sont construits sur base d'un procédé littéraire de « répétition-reprise » (*resumptive repetition*)[602] qui est une reformulation de ce qui a déjà été racontée. Ce procédé d'amplification rappelle au lecteur l'événement qui s'est passé dernièrement aux v. 16-20 et qui prolonge le récit qui suit. Ainsi, le dialogue enregistré aux v. 21-25 constitue la conversation qui prend place au cœur de la théophanie, le lien avec les instructions antérieures de YHWH (v. 12-13) étant évident.

---

599 G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 259.
600 Cf. J.-L. SKA, « *Nos pères nous ont raconté* », p. 14.
601 Voir D.C. ARICHEA JR., *The Ups and Downs of Moses* p. 244.
602 G.C. CHIRICHIGNO, *The Narrative Structure of Exodus 19–24*, p. 457-479. Voir aussi H.C. BRICHTO, *Towards a Grammar of Biblical Poetics*, New York, Oxford University Press, 1992, surtout les p. 13-19.75-76.78-79.86. 93-99.165. 227-228.

Les deux sections ont d'ailleurs chacune une étape de préparation et la limite posée par YHWH fait leur commun objet (voir les ordres intimés). Toutefois, les précisions données par Dieu dans son ordre précédent (v. 10-13) sont répétées aux v. 21-22 avec des variations qui font de ces versets une interprétation progressive de l'interdit de monter sur la montagne des v. 12-13. Voyons comment.

4.3.1 Reprise de l'ordre (v. 21-25 et 10-13)

v. 10-15	v. 21-25
Ordre : [10]ET YHWH DIT À MOÏSE : « *Va vers le peuple et* ***SANCTIFIE-LES*** aujourd'hui et demain et qu'ils lavent leurs manteaux. [11]Et qu'ils soient prêts pour le troisième jour, car au troisième jour YHWH *descendra* aux yeux de tout le peuple sur la montagne du Sinaï. [12]Et *tu délimiteras le peuple autour en disant : "Gardez-vous de* monter *sur la montagne et de toucher son bord*. Tout qui touche à la montagne, mourir il sera mis à mort. [13]Une main ne le touchera pas, car lapider il sera lapidé, ou tirer il sera tiré [à l'arc] ; ou bête ou homme, il ne vivra pas". Quand la trompe retentira, eux	*Ordre 1* : [21]ET YHWH DIT À MOÏSE : « *Descends, préviens le peuple*, de peur qu' ils ne se précipitent vers YHWH pour voir et que beaucoup d'entre eux ne tombent. [22]*Et aussi, que* ***les prêtres*** *s'approchant vers YHWH* ***SE SANCTIFIENT*** *;* de peur que YHWH *ne fasse irruption contre eux ».* *Objection* : [23]ET MOÏSE DIT À YHWH : « Le peuple ne peut pas monter sur la montagne du Sinaï car toi tu nous as avertis en disant : "***Délimite la montagne et SANCTIFIE-LA***" ».

monteront dans la montagne” ».	*Ordre 2* : [24]ET YHWH LUI DIT : « *Va, descends et monte, toi et Aaron avec toi, mais que les prêtres, c’est-à-dire le peuple*[603]*, ne se précipitent pas pour* monter *vers YHWH, d e p e u r qu’il ne fasse irruption contre eux* ».
Exécution : [14]**Et Moïse descendit** de la montagne **vers le peuple et il SANCTIFIA le peuple** et ils lavèrent leurs manteaux. **[15]Et il dit au peuple** : « Soyez prêts dans trois jours. Ne vous approchez pas d’une femme ».	*Exécution* : **[25]Et Moïse descendit vers le peuple et il leur dit**

a. ***Ordre 1 : v. 21-22 et v. 23***

Depuis que YHWH a chargé Moïse de transmettre au peuple ses recommandations concernant la délimitation (v. 12-13), en effet, le narrateur n’a toujours rien dit de l’exécution de cet ordre. Or, à peine Moïse est-il monté à l’invitation de Dieu (v. 20b) que celui-ci lui demande de descendre pour prévenir le peuple de respecter ces limites qu’il lui a fixées (v. 21-22)[604]. À la différence du premier discours divin, décrivant sur une tonalité menaçante le mode d’exécution de ceux qui franchiraient les limites – « mourir il sera mis à mort » –, le nouveau dialogue marque un changement de tonalité chez YHWH. Ce ton répétitif, écrit Wénin, est bien celui « d’un proche qui semble redouter que le peuple, captivé par la fascination de l’événement, relâche son attention, oublie l’interdit et se précipite dans la mort »[605]. C’est d’un risque à éviter, qu’il s’agit ici. Ce qui fait donc parler Dieu, c’est son inquiétude concernant non seulement un coupable comme aux v. 12-13, mais tout un peuple qui, s’il transgresse la limite, pourrait ainsi mourir. Redoutant de voir disparaître ceux qu’il a choisis (la conjonction « de peur que » [פֶּן־] est employée trois fois, v. 21.22.24)[606], YHWH précise son ordre en y introduisant de nouveaux éléments. D’un côté, il n’est plus question pour le peuple de ne pas « monter » sur la montagne et d’éviter de « toucher » ses bords (cf. v. 12-13), mais de « ne pas se précipiter » vers YHWH « pour voir », de peur de « tomber » et de mourir. De l’autre côté, le v. 22 suggère que, comme

[603] Nous souscrivons à cette traduction proposée par A. WENIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21)*, p. 76. Notre commentaire de ce verset éclaircira le lecteur sur notre choix.
[604] Cf. D.C. ARICHEA JR., *The Ups and Downs of Moses*, p. 244.
[605] A. WÉNIN, *La théophanie au Sinaï. Structures*, p. 476-477.
[606] L’expression « de peur que YHWH ne fasse irruption contre eux » implique chez YHWH la peur de voir son peuple mourir. Le cas d’Ouzza en sera une belle illustration (2 S 6,7-8 ; cf. Ex 25–26 ; Nb 4,15-20).

Moïse, les « prêtres » (כֹּהֲנִים) sont autorisés de s'approcher de Dieu, bien qu'ils soient tenus de se sanctifier au préalable.

Employé par Moïse aux v. 15b pour interdire les rapports avec les femmes[607] pendant le temps de préparation à la rencontre d'alliance, le verbe « s'approcher » (נגשׁ) est repris au v. 22 par Dieu pour décrire le ministère cultuel des prêtres[608]. L'évocation de ces derniers serait-elle une anticipation de l'investiture des prêtres qui sera racontée plus tard (cf. Ex 28–29) ? Peut-on penser qu'à ce stade, les prêtres apparaîtraient comme une classe à part dans le peuple ? Si tel est le cas, n'y aurait-il pas une distorsion avec 24,5 qui évoquera les « servants » et non les « prêtres » pour l'offrande des sacrifices ? Selon le récit, il n'y a pas encore de prêtre en Israël[609].

Les traductions courantes des v. 22 et 24 opèrent souvent une distinction entre le « peuple » et les « prêtres » qui approchent YHWH. Van der Kooij, entre autres, soutient même que ces prêtres constituent un groupe à part dans le peuple et c'est de ce groupe qu'il s'agit déjà au v. 6[610]. Mais cela n'est pas possible d'un point de vue narratif. Il convient donc d'envisager une autre possibilité, qui voit dans la conjonction du v. 24 – les prêtres *et* le peuple –, « un *waw* d'explication ou épexegétique » et lire : « les prêtres, c'est-à-dire le peuple »[611]. Dans ces conditions et selon la traduction proposée dans le tableau précédent, ne peut-on penser que le discours de YHWH concerne tout le peuple en tant que royaume sacerdotal choisi pour un service de médiation entre Dieu et les nations[612] ? Mais à en croire les v. 5-6, ce statut de prêtre est encore à acquérir. C'est pourquoi, « même si Israël devient un royaume de prêtres (v. 6), et est donc, à ce titre, habilité à "s'approcher" de Dieu, il doit se sanctifier »[613]. Le v. 22 exprimerait donc le souci d'une mise en relief du service sacerdoce pour lequel le peuple a été libéré et soulignerait le caractère sacerdotal de

---

[607] Voir différents sens du verbe dans BDB, p. 620-621 ; *DCH*, p. 614-617 ; etc.

[608] Cf. B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 21.

[609] Il existait des prêtres avant l'alliance du Sinaï, mais en dehors d'Israël. La Bible hébraïque en retient trois. Mentionnons Melchisédech, roi de Salem (Gn 14,18), Poti-Phéra, beau-père de Joseph (Gn 41,45.50 ; 46,20) ainsi que le beau-père de Moïse et prêtre de Madiân, Jéthro (Ex 3,1 ; 18,1) aussi appelé Réouël (Ex 2,16.18) ou Hobab (Jg 4,11). À ce propos B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, p. 9.

[610] A. VAN DER KOOIJ, *A Kingdom of Priests*, p. 176.

[611] Cf. A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21)*, p. 76.

[612] Voir les détails dans notre première section du troisième chapitre ; A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 5 ; V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 304.

[613] A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21)*, p. 68. Les prêtres sont « les gens du peuple qui sont constitués prêtres pour Adonaï comme celui-ci le précise en 19,6 ». C'est en ce sens que nous adoptons la traduction proposée par Wénin, car elle échappe à la compréhension habituelle de ce texte : « même [s'ils sont] les prêtres qui s'approchent d'Adonaï, qu'ils se sanctifient… (v. 22a) », p. 76.

l'alliance. Il faut voir à travers l'expression « s'approcher » de YHWH, la fonction que le peuple saint devra accomplir en faveur des nations. Le lecteur comprendra dans cette optique que la peur de Dieu et toutes les limites posées visent non pas la mort mais la vie d'Israël avec qui Dieu veut nouer l'alliance.

Moïse ne descend pas immédiatement de la montagne. Lui, « qui jusqu'à présent n'avait dit mot [à YHWH], prend cette fois la parole »[614]. Il répond aux propos que YHWH lui a tenus précédemment aux v. 10-13 : « Va vers le peuple et sanctifie-le … Et tu délimiteras le peuple autour en disant… ». Au v. 23, le porte-parole affirme avoir transmis au peuple ces instructions divines reçues dans le premier discours. Il établit explicitement le rapport avec les v. 10 et 12 en rappelant à Dieu ce que celui-ci lui a dit : « Le peuple ne peut pas monter sur la montagne du Sinaï car toi tu nous as avertis en disant : "Délimite la montagne et sanctifie-la" » (v. 23). La réplique semble dire que toutes les mesures sont déjà prises. Mais quand cet ordre a-t-il été exécuté ? Le lecteur ne voit pas à quel moment Moïse a précisément délimité le peuple autour (cf. v. 12-13) et la réponse de Moïse ne lui apporte pas d'éclairage à l'omission du narrateur à ce sujet (v. 14-15). Alors, le médiateur ment-il à YHWH ? Mais pourquoi le ferait-il ? Nous reviendrons bientôt sur cette question, vu son rapport avec la rencontre entre les partenaires d'alliance.

Dans sa réponse donc, Moïse ne reprend pas exactement l'ordre qui lui a été donné aux v. 12-13. Même s'il parle lui aussi d'interdire au peuple en état de sainteté « de franchir les limites qui séparent le profane et le sacré »[615] dans le respect de la distance avec son Dieu, il paraphrase l'ordre divin au v. 23[616]. Au lieu de « sanctifie-les (le peuple) » (v. 10), « tu délimiteras le peuple autour » (v. 12), il parle de la montagne : « Délimite la montagne et sanctifie-la ». L'écho à ces deux discours (v. 12-13 et 23) fait l'objet d'un chiasme :

[10]*Sanctifie-les* (peuple)	[23a]Délimite la montagne
[12]délimite le peuple autour	[23b]*sanctifie-la*

On notera avec Childs que cette riposte de Moïse constitue « le seul cas dans l'AT où un commandement formulé antérieurement par Dieu, est cité comme preuve qu'un autre

[614] R. DRAÏ, *L'Alliance du Sinaï*, p. 70.
[615] B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 170-171.
[616] « A loose paraphrase » ; B.S. CHILDS, p. 363.

commandement de lui n'est pas nécessaire »[617]. À ce titre, l'objection de Moïse qui répète les paroles de Dieu mérite une attention particulière, car elle peut être révélatrice[618]. Pourquoi Moïse reformule-t-il ainsi les paroles de YHWH ? Il est certain que si les critiques évoqués plus haut à propos des v. 12a et 18c ont remplacé la montagne par le peuple, c'est en vue d'harmoniser le texte avec le v. 23 – une position à laquelle nous ne nous sommes pas ralliée. En fait, si pour Dieu la sainteté est une condition pour que *le peuple* puisse le rencontrer, pour Moïse, *la montagne* où se réalisera ce projet divin doit elle aussi être sanctifiée. D'une part, la présence divine impose une limite infranchissable au peuple malgré sa sanctification ; d'autre part, la distance prescrite au peuple devient également une sorte de limite pour Dieu, ou en tout cas pour le lieu qui est le sien. La modification des paroles de Dieu par Moïse, « pourrait suggérer une certaine réciprocité dans la relation d'alliance : chacun dans ce cadre représente pour l'autre l'exigence d'une limite à assumer, tandis que leur relation mutuelle suppose qu'ils acceptent la "séparation" incluse dans le concept de sainteté »[619]. En ce sens, la descente de Dieu sur la montagne du Sinaï la rend sainte – la sainteté comprise ici au sens d'une force divine qui ne devra être profanée ni par ceux qui ne sont pas préparés[620] ni même par ceux qui le sont. C'est donc dans le respect de cette distance qui sépare Israël de son Dieu que Moïse parle de l'interdit qui fait de la montagne du Sinaï un lieu saint[621], un espace réservé à Dieu (v. 23)[622]. Mais YHWH l'entend-il de cette oreille ?

b. ***Ordre 2 : v. 24-25***

Comme s'il n'était pas convaincu par la réaction de Moïse au v. 23, YHWH insiste sur la limite qu'il a mise aux v. 12-13. Il accentue son ordre en précisant que malgré son statut sacerdotal – encore à acquérir à ce stade –, le peuple ne doit pas monter. Seuls le pourront Moïse et Aaron qui lui est associé : « Va, descends et monte, toi et Aaron avec toi, mais que les prêtres, c'est-à-dire le peuple, ne se précipitent pas pour monter vers YHWH, de peur qu'il ne fasse irruption contre eux » (v. 24). Ces paroles qui autorisent Aaron, mais

---

[617] « [To my knowledge,] there is no other instance within the Old Testament in which an earlier command of God's is cited as evidence that a later command of his unnecessary » ; B.S. CHILDS, p. 362.
[618] Cf. J.-L. SKA, « *Nos pères nous ont raconté* », p. 96.
[619] A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï*, p. 477. Voir aussi B.S. CHILDS, p. 363 ; J.I. DURHAM, p. 273.
[620] R.E. CLEMENTS, R.E. CLEMENTS, *Exodus* (CBCNEB), Cambridge, Cambridge University, 1972, p. 117.
[621] Le rapprochement des v. 12-13a de 3,5 peut éclairer ce propos : « Il dit : "n'approche pas d'ici. Retire tes sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte" » ; J. VERMEYLEN, *Théophanie, purification et liturgie*, p. 118.
[622] Voir B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï*, p. 18.

interdisent au peuple, de « monter vers YHWH » seraient-elles la clarification de l'ordre imprécis donné au v. 13b : « Quand la trompe retentira, *eux* monteront dans la montagne » ? Cette permission de « monter avec » Aaron, peut évidemment faire penser au lecteur que les « eux » du v. 13b désignent Moïse et Aaron. Mais la curiosité du lecteur subsiste, car cette tension ne se résout pas à cette étape du récit. Il devra plutôt voir que, parallèlement aux v. 21-22, le v. 24 porte sur la précipitation du peuple (v. 21) aussi nommé prêtres (v. 22). Le v. 24 unit ces deux appellations jusque-là dissociées et précise dès lors qu'il s'agit d'Israël en tant que peuple et royaume de prêtres en devenir. S'il en est ainsi, YHWH interdit à ses prêtres de ne pas se précipiter dans la rencontre d'alliance. Au fait, « la hâte manifeste la peur de manquer »[623] et s'oppose pour ainsi dire au mouvement de Dieu qui « descend » posément – « de peur qu'il ne fasse irruption contre eux » (v. 21b.24c) – aux yeux de son peuple.

Pourquoi alors cette insistance au v. 24 ? Dieu aurait-il des doutes sur son peuple ou sur la réponse de Moïse (cf. v. 23) ? Pourquoi au v. 24 Moïse doit-il descendre de la montagne pour y remonter aussitôt ? Pourquoi Aaron, et cette exception faite pour lui ? Selon Renaud, la mention d'Aaron serait une manière de le « promouvoir à une place éminente »[624]. Blum ajoute qu'elle servirait « à ancrer dans les événements du Sinaï la position cultuelle privilégiée de grand-prêtre »[625]. Il est vrai que d'un point de vue synchronique, il n'y a pas encore de prêtre en Israël à ce stade du récit. La mise ensemble des deux frères, Moïse et Aaron, fait plutôt écho aux chapitres précédents de l'Exode. Là, la présence d'Aaron et le rôle qu'il joue non seulement en 3,15–4,17, mais aussi dans la suite du récit – notamment les plaies et la Pâque – peuvent également préparer la dignité particulière qui lui sera donnée ensuite quand il s'agira d'instituer le sacerdoce (voir Ex 28–29). Mais en Ex 19, le narrateur n'en dit pas plus. Toutefois, l'usage, dans l'introduction narrative du v. 24, du pronom « lui » pour désigner Moïse – « et YHWH *lui* dit » – pourrait s'expliquer comme une façon de souligner une sorte de tension[626]. Dieu

---

[623] R. DRAÏ, *L'Alliance du Sinaï*, p. 70.
[624] B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 21.
[625] E. BLUM, *Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24* ; *32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition*, dans A. DE PURY *et alii* (éd.), *Le Pentateuque en question* (Le monde de la Bible, 19), Genève, Labor et Fides, 2002, p. 271-300 (3è éd.), p. 272.
[626] Cf. F.H. POLAK, *Speaker, Addressee, and Positioning. Dialogue Structure and Pragmatics in Biblical Narrative*, dans J.K. AITKEN *et alii* (éd.), *Interested Readers. Essays on the Bible in Honor of David J. A. Clines*, Atlanta, SBL, 2013, p. 359-372 (ici, p. 361-362).

est vexé parce que Moïse lui a dit qu'il doit aussi limiter son lieu, la montagne où « chaque partenaire est pour l'autre exigence de "sainteté" et limite à assumer » (v. 23)[627].

Cela dit, après le dialogue avec YHWH sur la montagne, Moïse descend (v. 25a) et il va vers le peuple selon les ordres reçus aux v. 21 et 24. Mais l'ordre de « monter avec Aaron » n'est pas mis en œuvre immédiatement ; il faudra attendre quatre chapitres pour qu'il soit exécuté. Dans l'immédiat, le narrateur oriente l'attention vers le médiateur et le peuple. Il ajoute que Moïse s'adresse au peuple : « Et il dit » (וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם, v. 25b). Mais quoi ? On se rappelle que, depuis que YHWH a confié au médiateur la responsabilité d'annoncer ses paroles et lui a conféré l'investiture prophétique en vue de l'alliance (v. 3), le lecteur s'interroge sur le sens des expressions génériques « écouter ma voix » et « garder mon alliance » que Dieu emploie en parlant à mi-mot au v. 5. Le lecteur va-t-il connaître à présent ce qu'il attendait ? Seulement, l'ouverture du v. 25 reste en suspens, car on n'entend pas le discours en style direct que suggère « et il dit ». Moïse transmet-il la nouvelle recommandation de YHWH (v. 21-24) ? Il est impossible de le dire, étant donné que le texte reste ici sans suite et semble s'interrompre brusquement. Proposons une structure sur base des répétitions de la section 19,21-25.

4.3.2 Structure rhétorique des v. 21-25

= Et YHWH dit à Moïse	(v. 21)	I
+ Descends, préviens le peuple		
.. ***de peur qu***'ils ne se précipitent vers YHWH pour voir		
. et que plusieurs d'entre eux ne tombent		
. Et aussi, que les prêtres s'approchant vers YHWH se sanctifient	(v. 22)	
.. ***de peur que*** *YHWH ne fasse irruption contre eux*		
*Et Moïse dit à YHWH	(v. 23)	II
. Le peuple ne peut pas monter sur la montagne du Sinaï		
. car toi tu nous as prévenus en disant		
> Délimite la montagne		
> et sanctifie- la		
= Et YHWH lui dit	(v. 24)	III
+ Va, descends et monte, toi et Aaron avec toi		
. mais que les prêtres, c'est-à-dire le peuple, ne se précipitent pas pour monter vers YHWH		
.. ***de peur qu****'il ne fasse irruption contre eux*		
Et Moïse descendit vers le peuple	(v. 25)	IV
*et il leur dit		

[627] A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21)*, p. 69.

Les répétitions et leurs variations sont des éléments structurants de ces cinq versets. En effet, ce schéma met en évidence plusieurs doublets et triplets : les prêtres (v. 22.24), s'approcher ou monter vers YHWH (v. 22.24)[628], interdiction de se précipiter dans le but de voir (v. 21) ou de monter (v. 24), le double ordre de descendre (v. 21.24) et son exécution (v. 25), de peur que (v. 21.22.24), faire irruption contre eux (v. 22.24), monter (v. 23-24) et montagne (v. 23). Dans leurs discours, YHWH parle du peuple et le situe par rapport à lui (I et III) alors que les paroles de Moïse se focalisent sur la montagne (II). L'important, c'est que l'avertissement (2 fois) du peuple et la préparation de la montagne qui alternent, convergent enfin lorsque Moïse exécute l'ordre de descendre (IV) et va vers le peuple (4 fois) ou les prêtres (2 fois). L'interdit répété (v. 21-22 et 24) porte non seulement sur la précipitation éventuelle mais aussi sur l'acte de monter lui-même. C'est justement ce mouvement que le peuple sanctifié ne devra pas entreprendre dans l'empressement provoqué par l'émotion de la rencontre ou de la théophanie. Ainsi, l'insistance de Dieu dans son ordre réitéré aux v. 21-22 et 24, semble revêtir une importance certaine à ses yeux parce qu'elle renforce davantage l'exigence relative à une double sanctification : celle de son lieu et de son peuple. Pour faire bref, à travers la reprise de l'interdit précédent aux v. 21-24, YHWH voudrait exprimer ce qui lui tient particulièrement à cœur, à savoir la vie du peuple.

La scène des v. 21-25 se présente en apparence comme un doublet encombrant des v. 10-15. Mais, nous l'avons montré, il ne s'agit pas d'un simple doublet. Bien que parallèles à la section précédente, les cinq derniers versets d'Ex 19 apportent plusieurs éléments différents qui font progresser le récit sinaïtique. Ce n'est plus un discours divin, mais un dialogue au cours duquel YHWH et Moïse s'entretiennent ouvertement à propos du peuple et de la montagne. Le rapprochement entre les deux sections s'harmonise surtout dans la réponse que Moïse donne à YHWH (v. 23). En rappelant autrement à celui-ci son ordre de sanctifier et de délimiter le peuple (voir v. 10-13), Moïse met en évidence la sanctification de la montagne sur laquelle Dieu vient rencontrer Israël (v. 23). Le médiateur semble avoir compris en quoi consistait la limitation imposée à celui-ci (v. 12-13a) : YHWH voudrait

[628]Comme on peut le voir, le récit introduit également un autre motif qui, pour reprendre la terminologie de M.R. HAUGE, *The Descent*, p. 110, « se rapporte aux catégories horizontales ». Au troisième jour en effet, Moïse fait « sortir » le peuple du camp pour « aller » à la rencontre de Dieu et du coup, le peuple « se tint » au bas de la montagne (19,17), au loin, contrairement à Moïse qui « s'approche vers » la ténèbre épaisse (20,18.21) – ces mouvements qui permettent de connecter la proximité et la distance se poursuivront en Ex 24.

exprimer la mise à part de son peuple et de sa montagne. De ce fait, entrer « sur la montagne reviendrait à vouloir s'approprier le "lieu de Dieu" et à nier cette différence » (cf. v. 12-13.21-24)[629]. Ainsi, à travers la réponse du médiateur, le lecteur s'aperçoit que les 21-25 viennent résoudre la tension créée par l'omission du narrateur au sujet de la transmission par Moïse des instructions divines sur l'interdit concernant la montagne du Sinaï (v. 10-13a). Mais il faudra attendre encore pour savoir qui est autorisé à monter vers YHWH (cf. « eux », v. 13b).

Par ailleurs, le dialogue qui a eu lieu aux v. 21-25 est aussi déterminant pour les personnages. Étant inquiet de la vie de ses partenaires pendant la théophanie, en effet, YHWH appelle pour la première fois le peuple « prêtres » (v. 21-22.24). Cette articulation s'inscrit dans son projet sur ceux dont il veut faire pour lui sa « part personnelle » (סְגֻלָּה) et une « nation sainte » en vue du service sacerdotal parmi les nations (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ, cf. v. 5-6). C'est dans ces mêmes propos que l'initiateur de ce plan révèle aussi pour la première fois au lecteur que la fonction sacerdotale du peuple que le médiateur accrédité (voir v. 9.19) a sanctifié (v. 10-15) consiste à s'approcher de YHWH (v. 22). Mais pour que la relation d'alliance offerte par ce dernier dans son discours inaugural (v. 5-6) et acceptée par Israël au v. 8 se réalise et que ce peuple élu acquière le statut qui lui est proposé, le respect de l'altérité de chaque partenaire constitue un préalable nécessaire[630]. Voilà qui ressort également de l'objection de Moïse (v. 23).

Une ouverture (19,1-25)

Comme l'a fait remarquer Luciani, la position de ce texte et « sa fonction au tout début de ce qui constitue le cœur du Pentateuque, en l'occurrence la péricope sinaïtique (Ex 19–Nb 10) », caractérisent ce chapitre comme « un point d'aboutissement de tout ce qui précède (voir Ex 3,12 ; 5,1 ; 7,16 ; etc.) en même temps qu'un sommaire proleptique de tout l'épisode sinaïtique, fournissant ainsi une clé de lecture pour interpréter la nouvelle et décisive étape qu'il s'inaugure »[631]. Il n'est donc pas possible de conclure Ex 19 qui laisse le lecteur en suspens sans qu'il sache ni ce dont YHWH parle avec le médiateur pendant la

[629] O. ARTUS et D. NOËL, *Les livres de la loi*, p. 49.
[630] Cf. O. ARTUS et D. NOËL, *Les livres de la loi*, p. 48.
[631] D. LUCIANI, Exode 19 et Isaïe 19 *: deux pôles de réalisation et de promesse*, dans F. LESTANG *et alii* (éd.), *«Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu ». Réalisations et promesse. Actes du XXV*ème *Congrès de l'ACFEB* (LiRou, 51), Namur, Lessius, 2016, p. 86-112 (spéc. p. 87-88).

théophanie (v. 19) ni ce que ce dernier transmet à Israël (v. 25). Il reste à voir que c'est la proclamation de la loi d'alliance destinée à ce peuple sacerdotal (Ex 20,1–23,19) qui apporte plus de lumière sur ces zones d'ombre.

Chapitre 5
Les lois : lieu de concrétisation de la différence d'Israël parmi les nations (Ex 20,1–23,19)

Introduction

La double condition pour entrer dans l'alliance offerte à Israël consiste à écouter la voix de Dieu et à garder son alliance (voir 19,5a). Jusqu'ici, le lecteur ne sait pas en quoi consiste cette exigence que le médiateur a transmise au peuple. Le lecteur se souvient en revanche que, lors de la théophanie (v. 16-20), YHWH se fait entendre dans des voix et qu'il répond à Moïse dans une voix (v. 19). Ce dont ils parlaient lui et Moïse, ce sont ses « paroles » (דְּבָרִים, 20,1) qu'il s'agit d'examiner à présent pour tenter de montrer leur rapport à l'élection et à l'alliance divines.

En effet, « la vie sous le signe de l'élection exige un engagement conforme à cette élection »[632] et celle-ci est indissociable des obligations qu'elle implique. La longue section que nous allons analyser articule deux ensembles de textes législatifs (Ex 20,1-21 et 20,22–23,19) entrecoupés par des éléments narratifs. Ce sont ces lois qu'Israël s'engage à respecter dans le cadre de sa relation à Dieu. Le premier groupe est formé du décalogue (v. 1-17)[633] aussi appelé les « dix paroles » (עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, 34,28 ; Dt 4,13 ; 10,4), et de la réaction du peuple (v. 18-21). C'est en fonction de la question qui est au cœur de la présente recherche, que nous nous attacherons ici à cet ensemble : comment ces lois font-elles d'Israël un peuple à la fois comme les autres et différent d'eux ? Pour y répondre, il

---

[632] B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19-24*, p. 154.

[633] Il existe deux versions du décalogue presque identiques dans la Torah (Ex 20,1-17 et Dt 5,6-21). Alors que la description théophanique est plus développée en Ex 19,16-19 qu'en Dt 5,4-5, la médiation de Moïse est moins étoffée en Ex 20,18-21 qu'en Dt 5,23-31. La version du Deutéronome s'insère dans le discours de Moïse introduit par l'expression « écoute, Israël » (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, Dt 5,1 ; voir Dt 6,4 ; 9,1 ; 20,3). Le début et la fin de ce discours constituent une inclusion formée par l'exhortation de Moïse axée sur trois verbes d'action : « apprendre » (למד), « garder » (שמר, Dt 5,2-3 ; cf. Ex 19,5) et « pratiquer » (עשׂה, Dt 5,1.32-33). Exception faite du développement sur la loi du sabbat et du nom de la montagne, Sinaï (Ex 19,11.18.20.23) ou Horeb (Dt 5,2), les événements rapportés en Ex 19,1–24,11 et le récit que fait Moïse de ces faits anciens dans le Deutéronome se déroulent de la même manière. On notera quelques ressemblances : l'évocation de l'alliance (Ex 19,5 ; 24,7-8//Dt 5,2), le face-à-face avec YHWH (Ex 19,17//Dt 5,4), la manifestation de Dieu « dans le feu » (Ex 19,18//Dt 5,4) et la légitimation de la médiation de Moïse par YHWH (Ex 19,9.19//Dt 5,5). Dans les deux versions, il y a aussi la reprise du récit théophanique après la promulgation des dix paroles (Ex 20,18-21//Dt 5,22-23) et la reconnaissance du médiateur par le peuple effrayé (Ex 20,18-19//Dt 5,23-31).

convient d'examiner comment le statut du peuple choisi pour un service particulier parmi les autres, est mis en jeu par sa relation à Dieu et son rapport au prochain.

Les dix paroles (20,1-17)

Comme la théophanie, les dix paroles (20,1-17) sont relatives à l'alliance[634] qu'Israël doit garder (cf. 19,5). Nous n'entrerons pas ici dans la difficile question posée par la transition entre 19,25 et 20,1[635] – elle n'est pas pertinente pour notre recherche –, mais nous voulons montrer comment les lois divines structurent les liens du peuple à Dieu et aux nations. En effet, une fois qu'Israël a accepté l'invitation de YHWH à changer de statut (19,3-6.8) et après que Moïse a sanctifié le peuple (v. 10-15), ce sont les dix « paroles » qui vont sceller sa différence. Ainsi, le récit de la transmission de ces paroles (20,1-21) peut être découpé comme suit. Après l'introduction du narrateur (v. 1) viennent les paroles proprement dites (v. 2-17) suivies de la reprise du récit théophanique aux v. 18-21. En lien avec notre thème, nous proposons d'y voir trois parties – subdivisées en plusieurs sous-parties – inséparables portant sur une triple relation prescrite au peuple élu. Nous examinerons successivement le rapport d'Israël à YHWH (v. 3-7), son entrée dans la dynamique du sabbat (v. 8-11) et son lien au prochain (v. 12-17). Nous finirons par montrer l'impact du contenu de l'alliance sur ce peuple (v. 18-21), la façon dont le décalogue structurant l'alliance reflète tout autant l'élection qu'elle consacre.

634 A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 3.

635 La narration suppose que 19,19 présentait évidemment une ellipse qui se résout à partir de 20,1. En annonçant que le peuple qui entendra quand il va « parler avec » Moïse, croira aussi en ce dernier (19,9), YHWH envisageait non seulement son dialogue avec Moïse (v.19b) mais aussi la proclamation commune de ses dix paroles (20,1-17). De la sorte, la double introduction en 20,1 devient compréhensible en ce sens qu'en introduisant le discours direct de Moïse (19,25), le narrateur place dans sa bouche les dix paroles que Moïse répète pour le peuple (20,1). Autrement dit, le narrateur énonce le discours de Moïse – « et il leur dit » – (19,25) où Moïse introduit à son tour le discours de YHWH – « et Dieu prononça toutes ces paroles en disant » – au sujet de « ces paroles-ci » (20,1). Ainsi, cette rupture stylistique de l'introduction narrative avec deux *Wayyiqtol* de verbes *dicendi* se référant aux sujets différents, autorise d'envisager le principe d'un double locuteur pour le décalogue. Car, comme pour apprendre au lecteur que « le décalogue est lui-même une parole qui jaillit d'une rencontre [entre Dieu et Moïse] (cf. Ex 19,9.19) [en vue d]'une alliance qui se noue [entre Dieu et son] peuple […] » (A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu*, p. 5), la fin de 19,25 permet au narrateur d'introduire cette loi prononcée à la fois par Dieu et son médiateur. En cela, le médiateur prophétique (cf. 19,3b) agit non pas comme le législateur des dix paroles, mais comme le porte-parole de YHWH à l'instar des prophètes. Pour plus de détails, voir A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï*, p. 472-473 ; ID., *Le décalogue. Approche contextuelle, théologique et anthropologique* dans C. FOCANT (éd.), *La Loi dans l'un et l'autre testament* (LD, 168), Paris, Cerf, 1997, p. 9-43 (ici p. 15-16) ; J. VERMEYLEN, *Théophanie, purification et liturgie*, p. 126 et 130 ; C. HOUTMAN, vol. 2, p. 438 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19-24*, p. 114.

5.1 PARTIE 1 : L'EXPRESSION DIVINE DE LA MISE À PART D'ISRAËL (20,2-7)

5.1.1 Sous-partie I (v. 2-3)[636]

+ [2]Je suis YHWH ton Dieu
  * qui t'ai fait sortir du *pays d'Égypte*
  * d'une *maison d'esclaves*.

: [3]Il ne sera pas pour toi d'autres dieux devant ma face.

La sous-partie comprend deux segments dont un trimembre (v. 2) et un unimembre (v. 3). Le premier énonce d'abord l'auteur (v. 2a) de ce qui est fait puis précise dans un parallélisme synonymique ceux pour qui cela a été fait (v. 2b et c), alors que le second est un interdit « qui découle de l'action accomplie en faveur de celui à qui il est donné »[637] (v. 3). Les deux segments se répondent par le contraste entre « je suis, YHWH ton Dieu » (v. 2a) et « d'autres dieux devant ma face » (v. 3).

a. Identification des protagonistes (v. 2)

Dès le premier verset d'Ex 20, l'instance narrative s'efface, les paroles du narrateur cèdent la place à la « parole » de Dieu[638] : « Et Dieu parla toutes ces paroles-ci en disant » (v. 1). L'orateur commence par s'autoprésenter au v. 2. Dieu qui s'est déjà révélé à Abraham comme YHWH (Gn 15,2.7.8) et comme Él-Shaddaï (Gn 17,1), s'est aussi présenté à Moïse, par la première personne du singulier du verbe היה : « Je serai » (אֶהְיֶה, Ex 3,14). C'est connu du lecteur. Dans sa première parole qui est le prologue du décalogue (20,2), YHWH se présente au peuple issu d'Abraham et libéré par Moïse, en associant deux noms : **«** Moi, YHWH ton Dieu » (v. 2a.5). Cette adresse personnelle de YHWH fait ressortir un lien particulier entre les deux alliés. Cela est souligné par le pronom « moi » placé en tête et qui unit YHWH à « toi », Israël, « dans un face à face d'Être à être »[639]. L'expression « YHWH *ton* Dieu » est comme la confirmation de l'élection divine inaugurée avec Abraham et concrétisée dans la libération de ceux que Dieu a appelés « "mon peuple", les fils d'Israël » (cf. 3,10). Mais cette expression se trouve déjà dans l'alliance de la circoncision. En effet,

---

[636] Dès ici, nous nous inspirons souvent de la structure rhétorique de R. MEYNET, *Appelés à la liberté* (RhSem, 5), Lethielleux, Paris 2008, p. 91-113.
[637] R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 92.
[638] Cf. C. HOUTMAN, vol. 2, p. 425 et 437. La théorie de G. GENETTE, *Figures III*, Paris, Seuil, 2007, p. 175 sur les discours directs immédiats va dans ce sens.
[639] A. CHOURAQUI, *Les dix commandements aujourd'hui. Dix Paroles pour réconcilier l'Homme avec l'humain*, Paris, éd. Robert Laffont, 2000, p. 48.

Él-Shaddaï avait promis à Abraham : « J'établirai mon alliance entre moi et toi et ta descendance après toi, dans leurs générations : une alliance perpétuelle ; ainsi "je serai ton Dieu, à toi et à ta descendance après toi". Je te donnerai, à toi et à ta descendance après toi, le pays où tu séjournes, tout le pays de Canaan, en possession perpétuelle, "afin que je devienne pour eux un Dieu" » (Gn 17,7-8b). À présent, au Sinaï, quand Dieu déclare au peuple « je suis YHWH ton Dieu » (Ex 20,2), il confirme son choix et exprime par la même occasion sa volonté de faire aboutir cette promesse d'alliance qui le lie aux descendants d'Abraham.

Il est important de noter la manière dont Dieu établit cette relation avec Israël qu'il a mis à part et à qui il offre son alliance et sa loi. En fait, YHWH ne se contente pas de se présenter par son nom (v. 2a). Il identifie également ceux qu'il veut pour lui comme peuple particulier : « "moi"… ai fait sortir "toi" » du pays d'esclavage (v. 2bc). Ce rappel de l'intervention agissante de Dieu dans l'histoire fait remonter à la mémoire d'Israël le Dieu qui l'a délivré pour le faire venir à lui (cf. 19,4). Étant ordonnée à l'alliance, cette libération apparaît comme fondamentale dans le décalogue « qui en est la consécration et le couronnement »[640]. Cette adresse personnelle permet au peuple de comprendre que le Dieu qui se révèle à lui dans la théophanie et qui lui parle, c'est son Dieu libérateur dont il a fait l'expérience jusqu'ici. Le lecteur peut d'avance deviner que la loi qui va suivre est enracinée dans l'expérience de l'affranchissement qui a coïncidé avec la naissance d'Israël comme peuple de Dieu (cf. 14,22.29). Cela implique que l'acte libérateur et la rencontre au Sinaï constituent un seul événement dont le sommet est le don de la loi que Dieu fait au peuple choisi puis libéré. Aussitôt, « la libération d'Égypte fonde le droit de YHWH à légiférer pour Israël et réciproquement fonde la nécessité pour le peuple d'observer les lois de son Dieu »[641].

Ces premiers mots divins qui identifient ainsi les deux partenaires, établissent entre eux une relation dialogale – « je-tu » – et renforcent leur lien d'appartenance réciproque[642]. Cela permet ainsi l'alliance puisque, on l'a dit, « je serai pour eux un Dieu » (Gn 17,8b) se

---

[640] R. MARTIN-ACHARD, *Brèves remarques sur la signification théologique de la Loi selon l'Ancien Testament*, dans ID., *Permanence*, p. 90-106 (spéc. p. 96). Le contexte narratif des lois de 20,1–23,19 est l'histoire de la sortie d'Égypte (12,1–18) et surtout la théophanie de 19,16-20, W. BRUEGGEMANN, *The Book of Exodus* (NIBCOT, 1), Nashville, Abingdon, 1994, p. 839.

[641] A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur ?*, dans *RTL* 25 (1994), p. 145-182 (surtout p. 148) ; de même B. RENAUD, *L'alliance*, p. 37.

[642] R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 95.

confirme ici dans « je suis YHWH ton Dieu » (Ex 20,2) et fait écho à « vous serez pour moi… » (19,5b-6). Dieu se révèle clairement comme le Dieu d'Israël, ou mieux, son Dieu qui l'a sauvé de l'esclavage (voir Ex 14–15) et qui lui donne des lois lui indiquant « des limites pour permettre à la relation et à la vie de s'épanouir »[643]. À la lumière de cette révélation, il revient donc à Israël d'accepter ou non la relation d'alliance présente en creux dans cette déclaration, qui reprend tout son passé (20,2) et le dispose à recevoir les dix paroles (v. 3-17)[644].

Qu'est-ce que YHWH attend de son peuple après cette autoprésentation ? C'est ce que font découvrir ces trois préceptes où le Dieu libérateur interdit à ses partenaires de succomber à d'autres formes d'esclavage pouvant les éloigner de lui.

b. S'attacher à YHWH (v. 3)

לֹא יִהְיֶה־לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פָּנָי
« Il ne sera pas pour toi d'autres dieux devant ma face »

Ce premier précepte est une conséquence logique du prologue (v. 1-2) reliant le décalogue (v. 3-17) au récit d'alliance (19,1-25 et 20,18-21). La négation avec l'inaccompli du verbe « être » (היה) exprime l'interdiction stricte d'avoir d'autres dieux – réels ou imaginaires – en présence du Dieu saint ; c'est ce que souligne l'expression « devant ma face » (עַל־פָּנָי) en fin du v. 3[645]. Cette proscription absolue de ces dieux qui constituent un véritable danger pour le peuple saint, traduit ce qu'il faut entendre par avoir une relation particulière avec un Dieu personnel[646]. Ce qui implique que YHWH veut être l'unique Dieu pour son peuple[647]. Si Israël lui préfère ces dieux-là, l'alliance ne sera plus

---

643 A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 19 ; voir aussi F. MICHAÉLI, p. 174.

644 Tous les préceptes du décalogue sont formulés à l'inaccompli [sauf v. 8 et 12 : impératif ou infinitif absolu], signe « révélateur de leur vocation éducative » (A. CHOURAQUI, *Les dix commandements aujourd'hui*, p. 153). Exception faite des lois sur le sabbat (v. 8-11) et les parents (v. 12), les préceptes qui se réfèrent à Dieu (v. 3-7) et au prochain (v. 13-17) sont exprimés négativement. Ils se caractérisent par une formulation commune : « ne pas » (לֹא) suivi d'un *Yiqtol* et d'un « tu » (au masculin) corporatif et corollaire du « je suis ». La négation avec le *Yiqtol* exprime une interdiction catégorique et reflète une attente d'obéissance. De même R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 91 ; GKC, § 107 o.

645 עַל־פָּנָי est susceptible de plusieurs interprétations : « «au-dessus de moi» », – « ma face » désignant Dieu lui-même (cf. 23,17 ; 34,20c.23-24) –, « contre moi », « en présence de moi » ou « face à moi ». Cf. B.S. CHILDS, p. 397 ; P.D. MILLER, *The Place of the Decalogue in the Old Testament and Its Law*, dans *Interpretation* 43 (1989), p. 231.

646 R.D. NELSON, *Deuteronomy. A Commentary* (OTL), Louisville-London, Westminster John Knox Press, 2002, p. 80.

647 Cf. C. HOUTMAN, vol. 3, Leuven, Peeters, 2000, p. 30-31 ; O.T. ALLIS, *God Spoke by Moses. An Exposition of the Pentateuch*, Philipsburg, Presbyterian and Reformed, 1951, p. 135-136 ; M. WEINFELD,

possible. Bref, ce qui est requis d'emblée d'Israël, c'est la fidélité exclusive[648] « à ce Dieu si différent des autres »[649] dieux, qui l'a affranchi de l'esclavage et l'a choisi comme son bien propre afin de faire de lui une nation sainte au service des autres nations (cf. 19,5b-6).

Ne pas avoir d'autres divinités, c'est s'interdire de leur rendre un culte quelconque. Voilà qui est développé dans le précepte suivant[650].

5.1.2 Sous-partie II : Adoration et service de YHWH (v. 4-7)

À la suite de sa première parole brièvement formulée (v. 3), dans ce second précepte, Dieu explique longuement ce qu'il attend implicitement de son allié[651].

Composition du texte

= [4]*Tu ne* **feras** *pas* pour toi			une idole
= ni aucune			représentation
+ de ce qui est dans	les cieux	au-dessus	
+ et de ce qui est dans	la terre	en-dessous	
+ et de ce qui est dans	les eaux	en-dessous de la terre	
= [5]*Tu ne* te prosterneras *pas*	devant		eux
= et tu ne les serviras *pas*			
* car je suis		**YHWH TON DIEU**,	
*		**DIEU** jaloux	
:: visitant le tort de pères sur des fils			
- sur troisièmes et sur quatrièmes [générations] POUR CEUX QUI ME HAÏSSENT			
:: [6]Mais, **faisant** fidélité aux mille [générations]			
- À CEUX QUI M'AIMENT et à ceux qui gardent mes commandements			
= [7]*Tu ne* prononceras *pas* ***le nom*** de		**YHWH TON DIEU**	**en vain**
* car **YHWH** n'acquittera pas qui prononce		**SON *nom***	**en vain**

Il y a ici trois morceaux. Le morceau 1 est constitué d'un trimembre (v. 4c) encadré par deux bimembres (v. 4ab et 5ab). L'interdiction y est redoublée dans les segments extrêmes

The Decalogue. Its Significance, Uniqueness, and Place in Israel's Tradition, dans E.B. FIRMAGE *et alii* (éd.), *Religion and Law. Biblical Judaic and Islamic Perspectives*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, p. 13 n° 28 ; J. CHEVALIER (éd.), *La Sainte Bible* (Le Trésor spirituel de l'humanité), vol. 1, Paris, Planète, 1965, note sur Ex 20,3 ; D. LIOY, *The Decalogue in the Sermon on the Mount* (StBL, 66), New York, Lang, 2004, p. 55 ; A. CHOURAQUI, *Les dix commandements aujourd'hui*, p. 51.

[648] R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël*, p. 432-433.

[649] A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu*, p. 167.

[650] Voir F. MICHAÉLI, p. 175. Beaucoup d'éléments de cet interdit de 20,1-7 reviendront dans le récit de l'alliance brisée en Ex 32–34. B.S. CHILDS, p. 405 ; C.M. CARMICHAEL, *Law and Narrative in the Bible. The Evidence of the Deuteronomic Law and the Decalogue*, Eugene, Wipf-Stock Publishers, 2008, p. 313-342 (surtout p. 320).

[651] Cette disposition s'appuie sur celle de R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 92-97.

alors que le segment central est l'énumération des éléments constitutifs de la création tout entière. Cette totalité « accentue le caractère absolu du commandement »[652]. Le morceau 2 (v. 5c-6) comprend trois segments bimembres. Le 1er segment est la désignation du Dieu d'Israël. Introduits chacun par un participe absolu (visitant//faisant) et parallèles entre eux, les 2ème et 3ème segments fournissent le mobile de ce qui est interdit dans le 1er segment. Pour sa part, le morceau 3 est un bimembre marqué par la reprise des mêmes syntagmes : prononcer le nom, YHWH, en vain (v. 7). Cette dernière expression y joue le rôle de terme final.

L'annonce du futur (v. 4-7) est en relation avec le rappel du passé (cf. v. 2). Le verbe « faire » est mot-crochet et terme initial des morceaux 1 et 2, ce sont les alliés qui en sont les sujets (v. 4a.6a). « Le nom » (morceau 3), c'est celui qui est mentionné dans le morceau 2 et qui est opposé aux idoles (morceau 1) correspondant à « en vain » (v. 7 ; cf. Jr 18,15) – et aux « autres dieux » de la sous-partie précédente (v. 3). Les rapports entre les trois morceaux est visible dans leur logique qui se retrouve entre l'interdit (v. 4-5b.7a) et sa motivation (« car », v. 5c.7b). Les morceaux extrêmes sont des tabous dont le sens se trouve dans le morceau central.

Quatre interdictions se succèdent dans la sous-partie II :

לֹא תַעֲשֶׂה־לְךָ פֶסֶל	ne pas *se faire* d'images	(עשׂה, v. 4)
לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם	ne pas *se prosterner* devant elles	(חוה, v. 5a)
וְלֹא תָעָבְדֵם	et ne pas les *servir*	(עבד, v. 5b-6)
לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא	ne pas *prononcer* le nom de YHWH en vain	(נשׂא, v. 7)

La prohibition place le peuple face aux images (v. 4-5bα) et face au Dieu d'Israël (v. 5bβ-7). Elle concerne d'abord toute représentation imagée (v. 4), susceptible de matérialiser YHWH qui se distingue nettement des idoles[653]. Israël ne devra donc pas fabriquer – « faire » (עשׂה) – son dieu à partir des éléments de l'univers sculptés (פֶּסֶל, v. 4 ; voir Is 40,19 ; 44,10)[654] ou se référant au modèle mental que l'image représente (תְּמוּנָה). Agir de cette manière est contraire à l'alliance avec YHWH. Ensuite, le peuple libéré « d'une maison d'esclaves » (עֲבָדִים, v. 2b) ne devra ni « se prosterner » (חוה) devant ces dieux ni les « servir » (עבד, v. 5). Habituellement, la combinaison de ces deux verbes se

652 R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 93.
653 Voir F. MICHAÉLI, p. 176 ; A. CHOURAQUI, *Les dix commandements aujourd'hui*, p. 75.
654 Cf. BDB, p. 820.

réfère au culte des dieux (voir Ex 23,24 ; Dt 4,19 ; 17,3 ; 30,17 ; etc.). En Ex 20,5 l'association de ces verbes pourrait être comprise au sens de « tu ne te prosterneras pas devant eux et tu ne t'asserviras pas à eux »[655]. Autrement dit, tu ne devras pas avoir une relation impliquant soumission à un autre dieu. L'interdit sous-entend précisément la question de la nature du culte légitime de YHWH, en contraste avec les images qu'Israël ne devra pas être tenté de servir. Dans ce contexte, si le premier verbe (חוה) s'emploie pour l'adoration de YHWH (cf. Gn 18,2 ; 19,1 ; 22,5 ; 24,6 ; etc.), le second (תָּעָבְדֵם) peut exprimer du mépris envers le culte rendu aux autres dieux ; sa ponctuation en serait l'indice[656]. On comprend dès lors que le peuple libéré n'est autorisé à s'asservir ni aux images qu'il façonne ni aux dieux des nations, parce qu'il est choisi pour servir YHWH (voir Ex 3,12), justement en faveur de ces nations[657].

La raison de cette interdiction soulignée par la conjonction « car » (כִּי, v. 5) reprend la formule d'autoprésentation de Dieu, « je suis YHWH ton Dieu » (v. 2), mais avec un ajout : « *Dieu jaloux…* » (אֵל קַנָּא ; cf. 34,14)[658]. Positivement, le mot « jaloux » (קַנָּא) décrit une passion authentique visant à protéger ou à défendre un être aimé qui est en danger. C'est le cas en 20,5 où YHWH est passionné de la liberté de ses élus qu'il veut préserver des pratiques idolâtriques. Ce « Dieu jaloux » envisage ainsi un avenir ouvert au choix libre d'Israël et affirme implicitement son amour pour ce peuple en se réservant le droit de se l'attribuer comme une part personnelle de qui il réclame fidélité à l'alliance[659]. Si le peuple de Dieu se range du côté de ceux qui haïssent ce dernier, il visitera (פקד) « le tort des pères sur des fils, sur troisièmes et sur quatrièmes » (v. 5b ; voir 32,34-35) [660]. Qu'est-ce à dire ?

---

655 BDB, p. 1005; cf. C. HOUTMAN, p. 31.

656 L'usage habituel de ce verbe a un *Méteg* : תָּעָבְדֵם. Mais, dans ce verset, il est orthographié avec *Qames-Hatuf* (תָּ) qu'on trouve normalement dans les syllabes fermées atones. Voir GKC, § 9 u et § 60 b. Sa traduction n'étant pas facile, *DCH*, vol. 6, p. 214 le rend par : « Tu ne te permettras pas de les servir » et *HALOT*, vol. 2, p. 774 propose : « Tu ne te permettras pas d'être amené à servir ». Bref, c'est le choix qu'ont fait les *massorètes* de préférer ce *Hophal* – toujours utilisé pour le culte idolâtre – à la place du *Qal* qui sert à dire le service (aussi rituel) de YHWH. Voir aussi U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus* (Publications of the Perry foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem), Jérusalem, Hebrew University Magnes Press, 2003, p. 242.

657 Cf. 41,8-9 ; 42, 1-619 ; 43,10 ; 49,5.6-7 ; 52,13 ; 53,11 ; etc.). BDB, p. 712-714 (spéc. p. 714).

658 Le mot « jaloux » (קַנָּא) – du verbe קנא qui signifie être jaloux, être zélé ou passionné ou provoquer la jalousie (Nb 5,14 ; 1 R 14,22 ; 19,10 ; etc.) – peut aussi avoir le sens négatif désignant l'amour écrasant pour l'autre. Le nom « Dieu jaloux » étonne le lecteur, car les trois premiers usages du qualificatif « jalousie » (קַנָּא) sont respectivement en référence aux Philistins (Gn 26,14), à Rachel (Gn 30,1) et aux fils de Jacob (Gn 37,11), jamais à Dieu. La jalousie de Dieu ne sera mentionnée que dans des formules qui opposent Dieu à l'idolâtrie et aux cultes étrangers (Ex 20,5 ; cf. 34,14 ; Dt 4,24 ; 5,9 ; 6,15 ; etc.).

659 Cf. D. LIOY, *The Decalogue*, p. 56 et 58.

660 Le verbe (פקד, 18 fois dans le livre) est difficile à traduire. Il est souvent rendu par « punir », mais son sens premier c'est « visiter ». Cela signifie essentiellement que quand Dieu intervient dans la Bible, c'est soit pour le jugement, soit pour le salut (voir 13,19 ; Is 13,11 ; 26,21 ; etc.), Cf. BDB, p. 823-824 ; *HALOT*,

Le verbe « visiter » désigne « un examen qui précède le châtiment, mais pas d'abord ce châtiment lui-même » (cf. 3,16)[661]. Il a ici le sens de « punir » car l'objet de la visite est décrit avec précision comme étant les « torts » (עָוֹן) des pères[662]. Ainsi que le signale le verbe « haïr » (שָׂנֵא) indiquant le refus d'aimer (אהב)[663], cette visite implique un châtiment réservé uniquement aux membres du peuple qui n'aiment pas Dieu[664]. Cette loi fait découvrir au peuple élu que l'engagement à l'alliance exerce une influence sur l'avenir des générations futures. S'ils choisissent de se tourner vers les idoles, ils compromettront leur statut particulier qui les distinguera des autres nations, alors leur infidélité déclenchera la visite punitive de Dieu.

Par ailleurs, si la jalousie de Dieu le pousse à punir les torts sur trois et quatre générations de ceux qui le rejettent (v. 5), elle l'amène en revanche à offrir son amour et sa fidélité (חֶסֶד)[665] jusqu'à mille pour ceux qui l'aiment et qui gardent ses commandements[666] (v. 6). Il y a ici un contraste – voir le « mais » (ו adversatif) – entre le temps que YHWH se fixe pour agir (« trois et quatre générations » opposé à « jusqu'à mille ») et ceux sur qui il agira (« ceux qui me haïssent » en contraste avec « ceux qui m'aiment et gardent mes commandements »). Cette antithèse corrobore en quelque sorte avec la promesse d'alliance perpétuelle évoquée en Gn 17,7.9. Elle implique que « si la jalousie de Dieu peut devenir la colère, elle est beaucoup plus la passion exclusive de celui qui aime son peuple infiniment plus qu'il n'est prêt à le punir » (cf. 34,6)[667]. C'est clair : le présent engage aussi positivement le futur de l'alliance[668]. C'est pourquoi, dans l'interdit du v. 7a qui se fait

---

vol. 3, p. 955-956 ; F. MICHAÉLI, p. 179. On remarque tout de suite que le mot « génération » (דּוֹר) n'est pas ajouté à ces ordinaux du v. 5 (et le cardinal du v. 6), mais il est compris dans celui du « fils » (בֵּן) qui est présent. Une rétribution strictement individuelle interviendra en Israël (Ez 18), mais elle est déjà posée dans Dt 7,10 et dans Dt 24,16 : « Les pères ne seront pas mis à mort pour les fils, et les fils ne seront pas mis à mort pour les pères : chacun sera mis à mort pour sa faute ».

661 A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu*, p. 172.

662 La visite de la faute revêt plusieurs formes en Ex 34,6-9 ; Nb 14,17b-19 ; Dt 5,9-10.

663 Cf. *DCH*, vol. 8, p.167-171.

664 BDB, p. 971 ; D. LIOY, *The Decalogue*, p. 59.

665 *HALOT*, vol. 1, p. 336 ; E.A. HEATH, *Grace*, dans *DOTP*, p. 372 ; BDB, p. 338-339. Le terme חֶסֶד est récurrent dans l'AT (248 fois) dont quatre fois dans l'Exode (15,13 ; 20,6 ; 34,6.7) avec le sens de fidélité, loyauté, amour, pitié, engagement, bienveillance, miséricorde, etc. (voir Gn 39,21 ; 47,29 ; Ex 20,6 ; etc.). Mais, dans certains cas, il signifie crime, abus, honte, perte des nations (cf. Lv 20,17 ; Pr 14,34 ; etc.). Nous avons choisi de le traduire par « fidélité » pour ne pas le confondre avec אַהֲבָה « amour ».

666 Les dix paroles devront être comprises non pas comme des commandements au sens strict du terme, mais comme des déclarations instructives selon lesquelles Israël est censé marcher car « Dieu *parle* toutes ces paroles » (cf. v. 1). À ce propos E. NIELSEN, *The Ten Commandments in New Perspective* (SBT), London, SCM Press, 2012, p. 11 ; C.M. CARMICHAEL, *Law and Narrative*, p. 318 ; A. CHOURAQUI, *Les dix commandements aujourd'hui*, p. 153.

667 F. MICHAÉLI, p. 178 ; S.R. DRIVER, *The Book Of Exodus*, Cambridge, Kessinger Publishing, 2006, p. 195.

668 Cf. D.A.P. BEAR et R. GORDON, *Chesed*, dans *NIDOTTE*, vol. 2, p. 211-218 (ici p. 211) ; BDB, p. 338.

immédiatement suivre de sa motivation (v. 7b), « le Dieu du décalogue [qui] attend d'être aimé »[669] prend le soin de prévenir que l'amour fidèle est essentiel à cette relation fondamentale dans laquelle il veut consacrer la différence de son peuple. Ainsi, le peuple qui a expérimenté la fidélité divine (cf. 15,13 ; etc.) se voit invité à vivre autrement. Il s'apercevra que sa fidélité à son engagement à « aimer » (אהב)[670] Dieu et à « garder » (שׁמר) ses commandements lui vaudront, de la part de YHWH, de bénéficier de la même faveur et pour lui et pour les générations après lui[671].

Vivre sa différence, c'est aussi s'engager à ne pas « "prononcer" le nom de YHWH ton Dieu "en vain" » (Ex 20,7). Ce troisième précepte paraît simple, mais la complexité de l'expression mise en exergue mérite un examen. Composé du verbe נשׂא « élever, porter, prononcer » et du substantif שָׁוְא traduit par « rien, etc. », l'expression לַשָּׁוְא signifie « en vain, à faux ou à tort »[672] ou connote le mensonge (cf. Dt 5,20 ; etc.)[673]. Ce que YHWH défend à son peuple est plus que faire des déclarations creuses[674], car dans la Bible, une personne s'identifie avec le nom qu'elle porte[675]. Alors en Ex 20, « s'il faut se garder de reconnaître l'existence d'autres dieux en face de YHWH (v. 3), il est tout aussi impératif de ne pas traiter le seul Existant "en vain", c'est-dire comme s'il n'existait pas »[676]. En d'autres mots, Dieu interdit expressément à Israël qui porte son nom – « peuple de Dieu » – l'usage abusif de son identité divine (cf. Lv 19,12)[677] « pour couvrir ce qui ne lui

---

669 A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu*, p. 165.

670 En fait, le verbe « aimer » recouvre des réalités variées : l'amour (אַהֲבָה) de Dieu pour son peuple et les nations, l'amour des humains entre eux, envers Dieu ou envers les choses. Dans le livre de l'Exode (2 fois), il désigne l'amour que YHWH attend de son peuple (20,6) et celui de l'esclave pour son maître (21,5). « Aimer » sera très récurrent dans le Deutéronome où il est présenté comme un commandement qui traduit non seulement l'amour de YHWH pour son peuple (Dt 5,10 ; 7,8 ; etc.), mais aussi l'amour exigé du peuple pour son Dieu (6,5 ; 11,1.22 ; 13,4 ; etc.). Cette corrélation d'amour (7,9) découle donc de l'alliance qui se noue à présent au Sinaï. Cf. BDB, p. 12-13 ; E.F. GAEBELEIN et P.R. POLCYN (éd.), *The Expositor's Bible Commentary*, note sur Dt 7,8-9.

671 D. LIOY, *The Decalogue*, p. 61 ; K.D. SAKENFELD, *Love* (OT), dans *ABD*, vol. 4, p. 377-381 (p. 376) ; R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 113.

672 BDB, p. 670 ; J.F.A. SAWYER, שָׁוְא šāw' *deceit*, dans *TLOT*, vol. 3, p. 1310-1312 (spéc. p. 1311).

673 *HALOT*, p. 1425 ; *CDCH*, p. 450 ; A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu*, p. 174.

674 B.S. CHILDS, p. 410-411 critique comme inapproprié le fait de limiter étroitement « en vain » à cette interprétation habituelle de prestation de faux serment. Nous souscrivons à son opinion.

675 Voir Gn 16,11 ; 17,19 ; 25,25 ; Os 1,4 ; 1S 1,20; 25,25 ; Rt 4,13-17 ; etc. E. COTHENET, *Nom divin*, dans *DEB*, p. 904-905 ; L. MONLOUBOU, *Nom*, dans *DEB*, p. 903-904 ; W.C. KAISER, *Name*, dans M.C. TENNY (éd.), *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, vol. 3, Grand Rapids, Zondervan, 1976, p. 363.

676 R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 97. Le terme « vain » (שָׁוְא) signifie sans valeur, en vain, rien, faux, inconsistance, etc. D'où l'expression לַשָּׁוְא « à tort, en vain, à faux » qui dénote un manque de réalité. À ce propos, F. MICHAÉLI, p.179. Le terme est également évoqué en Jr 18,15 et le psalmiste oppose la foi en YHWH et l'adhésion aux vaines idoles (Ps 31,6) qui, en réalité ne peuvent pas être égalées à Dieu. Voir aussi le commentaire de R.K. HARRISON, *Law in the OT*, dans *ISBE*, vol. 3, p. 76-85 (spéc. p. 81).

677 J. SHEPHERD, *šāw*, dans *NIDOTTE*, vol. 4, p. 54. C'est ce qui se produira malheureusement en 32,5 où le peuple manifestera une tendance à l'idolâtrie par sa reconnaissance de ses « dieux » (32,4) autres que le

ressemble pas »[678]. Sinon, il le tiendra pour coupable (voir le verbe « acquitter » נקה, Ex 20,7b). Ce précepte implique pour le peuple de Dieu qu'il reste constant dans l'alliance[679].

Cela dit, ce premier axe du décalogue (v. 2-7) exprime la relation singulière que l'alliance institue entre YHWH et Israël. Si ce dernier s'attache exclusivement au Dieu qui, par ces paroles, le distingue des autres peuples, et s'il respecte Dieu et son Nom (v. 7), alors, il sera une nation sainte, mise à part des autres (cf. 19,5-6). Voilà qui ressort d'une composition concentrique de la partie 1 dont les extrémités sont formées par les deux autoprésentations de YHWH, « je suis YHWH ton Dieu »[680]. L'une renvoie au passé (v. 2) et l'autre à l'avenir de l'alliance (v. 5b-7). Le centre de cette structure étant occupé par la proscription de l'idolâtrie sous toutes ses formes (v. 4), son cadre intérieur expose le culte qu'Israël ne doit pas rendre aux autres dieux en présence de YHWH (v. 3//5a).

v. 2	Je suis YHWH ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte d'une maison d'esclaves
v. 3	pas pour toi *d'autres dieux devant ma face*
v. 4	**pas pour toi une idole ni toute représentation**
v. 5a	pas *te prosterner devant eux ni les servir*
v. 5b-7	Je suis YHWH ton Dieu, Dieu jaloux …

Israël sait ce qui lui est demandé pour vivre en peuple comme « part personnelle » de YHWH, qui ne méprisera pas son Dieu en se rendant esclave d'autres dieux (v. 7) [681]. Il est ainsi en mesure d'entrer dans la dynamique du sabbat divin (שַׁבָּת, 20,8-11)[682]. Comment, en vertu de la relation que Dieu instaure avec lui, ce peuple ressemblera-t-il à son libérateur ?

Dieu d'alliance. Après avoir érigé un autel devant le veau d'or – les dieux d'Israël – identifié au Dieu de l'alliance, Aaron déclarera : « fête pour YHWH, demain » (חַג לַיהוָה מָחָר). Ce veau fabriqué avec de l'or de l'Égypte est signe que le peuple élu veut en quelque sorte retourner en esclavage alors que YHWH l'en a délivré, puis qu'il l'a instruit par ses dix paroles et a conclu l'alliance avec lui.

678 A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu*, p. 174.

679 Voir A. CHOURAQUI, *Les dix commandements aujourd'hui*, p. 91.

680 Nous nous inspirons de M. LESTIENNE, *Les « dix paroles » et le Décalogue*, dans *RB* 79 (1972), p. 484-510 (ici p. 494s.).

681 Cf. C.M. CARMICHAEL, *Law and Narrative*, p. 317-318.

682 Les deux versions du décalogue – Ex 20,3-17//Dt 5,6-21 – commencent par la référence à la libération d'Égypte (Ex 20,2//Dt 5,6), mais elles enregistrent la différence dans la motivation et dans la description du sabbat. En effet, si Dt 5 met ce quatrième précepte en relation avec la période où Israël était privé de repos puisqu'esclave en Égypte (cf. Ex 5,4-5), en « Ex 20, le sabbat s'explique par le rythme de la création même, puisqu'il rappelle le repos divin au septième jour », T. RÖMER, *Moïse. « Lui que Yahvé a connu face à face »* (Découvertes Gallimard. Religions, 424) Paris, Gallimard, 2002, p. 46 ; en ce sens, H. EISING, זָכַר *zākhar* ; זֵכֶר *zēkher* ; זִכָּרוֹן *zikkārôn* ; אָזְכָּרָה *'azhārāh*, dans *TDOT*, vol. 4, p. 64-82 (p. 81) ; A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu*, p. 148.

5.2 PARTIE 2 : LE « SABBAT ». SIGNE DE L'ALLIANCE DANS LE TEMPS (V. 8-11)

Composition des v. 8-11[683]

A	[8] Se souvenir	du **jour du *SABBAT***	pour le sanctifier
B	[9] **Six jours tu** serviras		
	et *tu feras tout ton ouvrage*		
C	[10] Mais le septième jour :	***SABBAT*** pour YHWH ton Dieu	
B'	[11] *Tu ne feras aucun ouvrage*, toi : fils, fille, serviteur, servante, bête, l'émigré		
	Car **en six jours YHWH** *fit* les cieux et la terre, la mer et *tout* ce qui est en eux		
A'	il se reposa au septième jour […] YHWH a béni le **jour du *SABBAT***		et il l'a sanctifié

L'ordre intimé à Israël et la bénédiction divine forment une inclusion mettant en évidence la sanctification (2 fois) du jour du sabbat[684] qui est une invitation à l'imitation du sabbat divin. Puisque YHWH a chômé au septième jour de la création pour laisser la place à l'humain, qu'il l'a béni et sanctifié (A'), Israël devra s'arrêter lui aussi pour s'en souvenir dans le but de sanctifier ce jour en s'ouvrant à son Dieu et aux autres humains (A). Ainsi, à l'instar du créateur, l'Israélite et toute sa possession, y compris l'étranger qui habite chez lui, reçoivent de Dieu une alternance temporaire entre « faire » (B) et « ne pas faire » (B') tout ouvrage. L'interdiction du travail prend de l'ampleur au v. 10a parce que le septième jour est précisément le « sabbat pour YHWH ton Dieu » (C). La bénédiction et la sainteté de ce temps relevant de l'agir du créateur lui-même, le peuple devra respecter ce jour, ici mis à part, qui assure sa relation à Dieu et lui permet de médiatiser le rapport entre celui-ci et l'humanité. Le sabbat observé par YHWH au terme de son œuvre, fonde ainsi le sabbat d'Israël[685].

La partie 2 comprend une formule positive (v. 8-9), un interdit (v. 10) et la justification (v. 11). Il y a une connexion entre le jour du sabbat et la création du monde d'une part et, d'autre part, avec le repos du septième jour[686]. La formulation positive – aussi présente au

---

[683] Proche d'A. WÉNIN, *Le décalogue. Approche contextuelle, théologique et anthropologique*, p. 33. Une autre structure est proposée par R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 98-99 et 107.

[684] Cf. R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 99.

[685] Voir M. ALEXANDRE, *Commencement du livre de la Genèse I-IV. La version grecque de la Septante et sa réception* (Christianisme antique, 3), Paris, Beauchesne, 1988, p. 218; G.F. HARSEL, *The Sabbath in Pentateuch*, p. 24.

[686] Cf. C.M. CARMICHAEL, *Law and Narrative*, p. 325. YHWH se repose au septième jour puisqu'il a achevé (כלה) « toute son œuvre qu'il avait faite » ; G. ROBINSON, *The Idea of Rest in the OT and the Search for the Basic Character of Sabbath*, dans *ZAW* 92 (1980), p. 32-42.

v. 12 – introduite par l'infinitif absolu du verbe « se souvenir » (זכר)[687] fonctionnant ici comme un impératif (v. 8a), la distingue de tous les autres préceptes[688]. En effet, ce verbe est essentiel pour chacun des membres du peuple à qui Dieu s'adresse personnellement. « Se souvenir » situe Israël dans son passé et l'oriente vers l'avenir de l'alliance[689]. Par rapport au passé, זכר induit que la loi du sabbat est en quelque sorte légitimée par le sabbat de la création[690] qui en est le « fondement premier »[691] (voir le verbe « chômer » שׁבת dans Gn 2,1-3). En Ex 20,8-11, le sabbat est proclamé comme quelque chose qui existe déjà ; ce qui est effectivement le cas puisqu'il est donné à Israël dès Ex 16,22-30. S'en souvenir, relève donc de l'observance de ce précepte qui tire son origine du sabbat divin.

Le verbe זכר pointe par ailleurs « le but immédiat de "se souvenir" [qui] est orienté vers l'action définie dans le présent »[692], à savoir « pour le sanctifier » (v. 8b)[693]. L'inclusion formée par le verbe « sanctifier » (קדשׁ, v. 8.11) souligne « la caractéristique essentielle de ce jour. C'est un jour saint »[694]. De la sorte, la mémoire du passé aide le peuple saint à s'engager désormais dans cette action précise qu'il accomplira dans l'avenir[695]. Le sabbat en tant que temps sacré, rappellera à Dieu et à son peuple leur relation, but ultime de la création[696]. À ce titre, ce jour inoubliable devient un signe de l'alliance et vaut comme un

---

687 Voir ses différents sens dans *HALOT*, vol. 1 p. 270.

688 À la place de זָכוֹר Dt 5,15 et le Samaritain emploient שָׁמוֹר qui est l'infinitif absolu de « garder » (שׁמר). L'usage de l'infinitif absolu fonctionnant comme impératif et à juste titre confirmé entre autres par P. JOÜON, *Grammaire*, § 1 ; GKC, § 113 bb ; S.N. CALLAHAM, *Modality and the Biblical Hebrew Infinitive Absolute*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2010, p. 7-8 ; J.D.W. WATTS, *Infinitive Absolute as Imperative and the Interpretation of Exodus 20,8*, dans *ZAW* 74 (1962), p. 141-147 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19-24*, p. 190. Dt 5,12 mentionne l'infinitif absolu de שׁמר « garder ». Dans la Torah, les textes parlant de la pratique des commandements mettent parfois les deux verbes en parallèle (Nb 15,39 ; Ps 103,18 ; 119,55). En Jos 1,3 ; Ps 119,16 ; cf. Ml 3,22, c'est « se souvenir » qui est utilisé en lien avec la parole du commandement. Ainsi, « garder » est une insistance sur l'observance et la pratique de ce commandement du sabbat. C'est une formule qui se rapproche plus de deux autres : « garder la loi », « garder l'alliance » (cf. Ex 19,5).

689 Cf. BDB, p. 269 ; H. EISING, זָכַר *zākhar*, p. 68.

690 G.F. HARSEL, *The Sabbath in Pentateuch*, dans K.A. STRAND (éd.), *The Sabbath in the Scripture and History* (*RHPA*), Washington, éd. Dutton, 1982, p. 2.

691 A. WÉNIN, *Le Sabbat dans la Bible*, p. 21 ; B.S. CHILDS, p. 416.

692 « The immediate purpose of remembering is directed toward definite action in the present », G.F. HARSEL, *The Sabbath in Pentateuch*, p. 21-43 (surtout, p. 30-31).

693 Ce principe clé sera plus explicite dans 31,12-17 où le sabbat est directement lié à l'alliance et toutes les générations devront l'observer parce que signe d'alliance avec YHWH. La sanctification est très répétitive (7 fois) dans le récit : celle du peuple (19,6b.10.14-15) que Dieu appelle déjà prêtres (v. 22), du lieu (v. 23) et du temps (20,8b.11b).

694 A. WÉNIN, *Le Sabbat dans la Bible*, p. 37 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19-24*, p. 30. Voir Ex 16,23 ; 31,14.15 ; 35,2 ; cf. Is 58,13.

695 H. EISING, זָכַר *zākhar*, p. 80.

696 Voir B.S. CHILDS, p. 416.

mémorial (זִכָּרוֹן, cf. 12,14)[697]. Mais le souvenir pour la sanctification du sabbat implique des actes concrets. Comment Israël manifestera-t-il son identité à travers ce signe ?

Sur le plan du travail. Celui-ci est autorisé pendant six jours – « tu serviras et tu feras » (וְעָשִׂיתָ תַּעֲבֹד, v. 9-10) –, mais il est interdit de le « faire » (עשׂה) le « septième jour : sabbat pour YHWH ton Dieu »[698]. Cette loi est utile pour deux raisons. D'une part, elle permet au peuple de préserver la liberté reçue de Dieu, sans se rendre esclave ni de soi-même ni du travail de ses mains[699]. D'autre part, le sabbat l'autorise d'assumer positivement cet interdit comme une obligation de se maîtriser soi-même après avoir maîtrisé la terre pendant six jours. C'est de la sorte qu'Israël sanctifiera le sabbat : il manifestera sa reconnaissance envers le créateur qui s'est reposé en ce jour. Il entrera dans le rythme de travail de Dieu et participera à son repos[700], faisant du sabbat un espace de rencontre avec son Dieu, « le jour d'alliance par excellence entre ces partenaires qui se font place mutuellement »[701].

Ensuite, sur le plan interrelationnel. La sanctification du sabbat est encore un appel lancé à Israël pour qu'il libère les autres humains, sommet de la création, appartenant eux aussi au même créateur – « car toute la terre m'appartient » (cf. 19,5b-6). YHWH déclare en effet : « Tu ne feras aucun ouvrage, toi, ni ton fils ni ta fille, ton serviteur et ta servante, ni ton bétail ni l'émigré qui est dans tes portes » (v. 10b). Les sept occurrences du pronom suffixe « toi » (ךָ) indiquent la relation de l'Israélite, allant des plus proches (fils) au plus lointain (l'immigré) qui est mis en évidence à un endroit où on ne l'attend plus[702]. Il est ainsi demandé au peuple élu de faire tomber les inégalités sociales au jour du sabbat, et à chaque israélite de faire de sa maison une maison de liberté pour tous ceux qui sont habituellement à son service. De la sorte, Israël évitera de les traiter comme des

---

697 Voir B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19-24*, p. 29.

698 Cf. B.S. CHILDS, p. 414.

699 M. BALMARY, *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme* (Biblio Essais), Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 109-147. Reprenant le substantif qui lui correspond, « serviteur » (עֶבֶד, v. 10), le verbe « servir » (עָבַד) rappelle la « maison d'esclaves » (מִבֵּית עֲבָדִים, v. 2) d'où le peuple de Dieu est libéré. Toutefois le complément servir et faire – « tout ton ouvrage » –, précise qu'il ne s'agit pas ici de la servitude de l'Égypte mais du travail. Tout bien considéré, les cinq occurrences de la racine עבד (v. 2.5.9.10.17) sont un indice impliquant avant tout que le peuple sacerdotal est choisi pour le service exclusif « devant la face » de Dieu (cf. v. 5) qui l'a délivré et qui veut que son jour soit sanctifié. En ce sens, P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999, p. 55-57.

700 Voir C.M. CARMICHAEL, *Law and Narrative*, p. 32 ; G.F. HARSEL, *The Sabbath in Pentateuch*, p. 30 (p. 2 : « In resting on the Sabbath, man participates in God's rest, meeting with his creator »).

701 A. WÉNIN, *Le Sabbat dans la Bible*, p. 38.

702 A. WÉNIN, *Le Décalogue, révélation de Dieu*, p. 160. La loi sur les bêtes se trouve en 23,4-5.11.19 ; etc.

esclaves[703], il deviendra une sorte de médiateur entre eux et YHWH qui veut que la liberté qu'il a donnée à Israël soit pour chacun. Cet appel s'inscrit dans le projet divin pour lequel ce peuple est choisi (voir Ex 19,5-6) et qui vise la bénédiction de toutes les familles de la terre (cf. Gn 12,3). En ressemblant à son Dieu par la pratique du sabbat, Israël ouvrira un espace permettant l'épanouissement de sa propre vie et de celle des autres créés à l'image de Dieu[704]. Vu sous cet angle, sanctifier le jour du sabbat permet non seulement l'alliance entre le créateur et son élu, mais aussi une sorte d'« alliance horizontale »[705] entre le peuple et l'univers.

La prescription du sabbat en Ex 20,8-11 se fonde sur la référence explicite au sabbat de Dieu qui, en six jours, *fit* le monde et *se reposa* (chôma) au septième jour, a *béni* et a *sanctifié* le jour du sabbat (v. 11). Le lecteur est ici renvoyé à Gn 2,1-3 grâce à la reprise de ce vocabulaire significatif[706]. À strictement parler, il n'est pas question du sabbat en Gn 2 mais du septième jour. Le verbe נוּחַ « se reposer » (Ex 20,11)[707] peut être pensé sur la base d'un jeu de mots entre le verbe שׁבת qui signifie « chômer, cesser » (Gn 2,3) et le substantif שַׁבָּת « sabbat » en Ex 20,8.11. En Gn 2 comme en Ex 20, le septième jour qui a consacré l'achèvement de l'œuvre créatrice de Dieu, est distinct des six autres parce que Dieu l'a « béni » (ברך)[708] et « sanctifié » (קדשׁ, v. 11b ; cf. Gn 2,3). Ces deux verbes sont récurrents dans les contextes où il est question de l'alliance et de l'élection (cf. Gn 12,2-3 ; Ex 19,5.10 ; etc.). Le premier suggère que la bénédiction du sabbat s'inscrit dans la prolongation de Gn 1,22.28 où, nous l'avons expliqué dans notre premier chapitre, elle est liée à la vie et à son déploiement en qualité (« fructifiez »), en quantité (« multipliez ») et en extension (« emplissez la terre »)[709]. Dieu confère donc au sabbat, une force de vie

---

[703] O. ARTUS et D. NOËL, *Les livres de la loi*, p. 53-54.

[704] Cf. A. WÉNIN, *Le Sabbat dans la Bible*, p. 23, 31-32 et 38 ; P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 27-28 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19-24*, p. 191-192 ; P.D. MILLER, *The Human Sabbath. A Study in Deuteronomic Theology*, dans *Princeton Seminary Bulletin* 6 (1985), p. 81-97.

[705] A. CHOURAQUI, *Les dix commandements aujourd'hui*, p. 116.

[706] Les reprises lexicales sont en italique : « [1]Et furent achevés *les cieux et la terre* et toute leur armée. [2]Et Dieu acheva au *septième jour* son ouvrage qu'*il avait fait* et il chôma au *septième jour*, de tout l'ouvrage *qu'il avait fai*t. [3]Et Dieu *bénit* le *septième jour* et le *sanctifia*, car il chôma de tout son ouvrage que Dieu *avait créé pour faire* » (Gn 2,1-3).

[707] Le TM met en lien certains verbes pour traduire la même réalité. Ainsi, le verbe « créer » (ברא, cf. Gn 1) est rendu par « faire » (עשׂה, Gn 2,2-3 ; Ex 20,11a). De même pour le verbe « chômer » (שׁבת, Gn 2,2 ; Ex 16,30 ; 23,12a) qui est aussi rendu par נוּחַ (Ex 20,11b ; 23,12b) désignant le repos au terme du travail. À cela s'ajoute le verbe « souffler » (נפשׁ, 23,12c. 31,17. Pour discussion *HALOT*, vol. 1, p. 182 et 189 ; P. JOÜON, *Grammaire*, § b et 1 ; BDB, p. 628. Voir P. BEAUCHAMP, *Création et Séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (LD, 201), Paris, Cerf, 2005, p. 65-71.

[708] Ce verbe a le sens de « revêtir de force, donner vitalité, prospérer, faire abonder, etc. ». J. SCHARBERT, ברך *brk* ; בְּרָכָה *berākhāh*, dans *TDOT*, vol. 2, p. 279-308 (spéc. p. 279-280 et 284).

[709] A. WÉNIN, *Des pères et des fils*, p. 21.

régénérée grâce à sa bénédiction qui le rend fructueux et vital pour ceux qui l'observeront[710]. Lorsque l'Israélite et ceux qui sont dans ses portes le sanctifient, ils reçoivent par la même occasion vie, fécondité et prospérité de la part de Dieu. Cette réciprocité essentielle favorise l'alliance et fait aussi du sabbat une bénédiction pour le peuple tout entier (cf. v. 10)[711]. Quant aux deux occurrences du verbe « sanctifier » (v. 8b.11b ; cf. Gn 2,3), elles soulignent ce caractère relationnel puisque, après avoir « séparé » le septième jour, Dieu invite aujourd'hui le peuple qu'il a distingué des autres peuples, à l'imiter. Sanctifier le jour de YHWH, c'est donc reconnaître la sainteté même de ce dernier[712].

Présenté comme le « cœur du cœur de la Loi »[713], le sabbat apparaît comme une loi matrice permettant au peuple de l'alliance de ressembler à son créateur et de témoigner de son image auprès des autres. Au final, de même que la circoncision est le signe de l'alliance avec Abraham (voir Gn 17,10-14), de même le sabbat est institué signe distinctif de l'alliance qui unit désormais les descendants d'Abraham à leur Dieu (cf. Ex 31,13). Ce signe distinguera visiblement la nation sainte parmi les autres et lui rappellera constamment son élection par le Dieu d'Israël[714].

5.3 PARTIE 3 : LE PEUPLE ÉLU PARMI LES NATIONS (V. 12-17)

La particularité des préceptes lus jusqu'ici réside dans le fait qu'ils visent à faire d'Israël une nation différente des autres (v. 2-11). Cependant, les v. 12-17 le placent devant les lois communes à tous les peuples et cela affiche qu'Israël est aussi une nation parmi les autres. Comment cette nation sainte médiatisera-t-elle les rapports entre le créateur et les autres nations, si elle n'est pas aussi l'une d'elles, soumise aux mêmes lois essentielles ?

Comme des signaux « des impasses pour la vie et l'alliance, des chemins que Dieu barre à Israël pour éviter qu'il se précipite dans la mort »[715], les préceptes de cette troisième

---

[710] G.F. HARSEL, *The Sabbath in Pentateuch*, p. 25 ; A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu*, p. 175.
[711] R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 100.
[712] Cf. A. CHOURAQUI, *Les dix commandements aujourd'hui*, p. 115 ; G.F. HARSEL, *The Sabbath in Pentateuch*, p. 25.
[713] A. WÉNIN, *Le Sabbat dans la Bible*, p. 21.
[714] Cf. P. ROBINSON, *The origin and Development of the Old Testament Sabbath. A comprehensive exegetical approach* (BBET, 21), Frankfurt am Main, Peter Lang, 1988, p. 335 ; J. BRIEND, *Sabbat*, dans *DBS*, vol. 10, c. 1169.
[715] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 19.

partie du décalogue oriente l'Israélite vers son « prochain » (רֵעַ, 4 fois). Ses premiers prochains sont ses parents.

5.3.1 Honorer père et mère (v. 12)

(a) Honore *ton* PÈRE ET *ta* MÈRE
(b) afin que s'allongent *tes* jours
(a') sur la terre que YHWH ton Dieu *te* donne

Ce cinquième précepte, aussi formulé positivement, a la taille d'un segment trimembre qui, du point de vue syntaxique, est constitué d'une principale (v. 12a) suivie d'une proposition finale (v. 12b) et d'un complément de lieu accompagné d'une relative (v. 12c). Les trois membres se terminent par un pronom suffixe « toi » (ךָ) repris deux fois dans les membres extrêmes. Le commandement concernant les parents (a) précède une double bénédiction relative à la vie de l'Israélite dans le temps (b) et dans l'espace offert par Dieu (a')[716]. L'expression « père et mère » est de cette manière-là symétrique à « YHWH ». En effet, « honorer » (כבד, au *Piel*)[717] son père (אָב) et sa mère (אֵם), c'est leur « donner poids » ou les respecter[718]. Pour l'Israélite, l'honneur dû à ses parents (a), qui communiquent la vie venant du créateur (a'), lui procure la bénédiction divine (b). On s'attendrait ici à ce que la vie des parents se prolonge grâce au respect que leur vouent leurs enfants, mais Dieu inverse cela. La finalité de cet ordre concerne l'épanouissement de la vie dans la terre que Dieu donne[719]. Cela suggère qu'en son essence, le don de la loi a quelque chose d'inséparable du don de la terre (voir Gn 12,7 ; 15,18 ; etc.). Concrètement, c'est en honorant ses parents que l'Israélite participera aux promesses de bénédiction faites par Dieu à ses ascendants. Ainsi, comme on peut le percevoir dans la symétrie mise en

[716] R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 101.
[717] Ce verbe comporte une variété de sens avec une connotation positive ou négative (Gn 47,13 ; Ex 4,10 ; 5,9 ; 7,14 ; etc.). Il est fréquemment utilisé dans la Bible pour décrire la réponse appropriée à Dieu en lien avec l'adoration (cf. Ps 86,9), mais il a aussi des nuances de prendre soin ou montrer de l'affection (Ps 91,15 ; etc.). Voir par exemple BDB, p. 457-548.
[718] *HALOT*, vol. 1, p. 456 ; C.J. COLLINS, *kbd*, dans *NIDOTTE*, vol. 2, p. 577-587 (p. 577). A. CHOURAQUI, *Les dix commandements aujourd'hui*, p. 139-140 écrit : « Puisque la famille est le noyau de toute société, la préservation de l'harmonie au sein de cette structure nucléaire garantit par extension le maintien de la paix et de la bonne entente entre les clans […]. Le non-respect des parents lézarde le corps social et peut entraîner des désastres […] ». Le sens large de ce commandement touche à la relation d'autorité entre Dieu et son représentant dans la vie régulée par la loi.
[719] Voir T.E. FRETHEIM, *Exodus. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Interpretation), Louisville, John Knox Press, 1991, p. 231.

évidence ci-dessus entre a et a', l'Israélite reconnaîtra-t-il et respectera-t-il en ses parents le créateur[720] auquel il doit et la vie et la terre[721].

5.3.2 Les relations au « prochain » (v. 13-17)

Pour qu'à travers la lignée d'Abraham, la bénédiction initiale de Dieu atteigne toutes les nations, et que « la vie reçue par l'Israélite lors de la sortie d'Égypte puisse s'épanouir, le respect des autres […] est une condition essentielle parce qu'il représente le fondement d'une société sans laquelle l'individu ne peut trouver son humanité »[722]. C'est pour cela que YHWH *interdit* certains actes (v. 13-15) et leurs causes respectives (v. 16-17) qui pourraient nuire aux rapports interpersonnels dans la terre qu'Israël recevra.

+ [13]*Tu ne* commettras *pas* de meurtre = [14]*Tu ne* commettras *pas* d'adultère = [15]*Tu ne* voleras *pas*
+ [16]*Tu ne* porteras *pas* contre ***ton prochain*** un faux témoignage = [17]*Tu ne* convoiteras *pas* la maison de ***ton prochain*** = *Tu ne* convoiteras *pas* la femme de ***ton prochain*** • ni **son** serviteur ni **sa** servante, • ni **son** gros bétail ni **son** âne, • ni tout ce qui est à ***ton prochain***

Cette dernière partie du décalogue comprend deux sous-parties (v. 13-15 et v. 16-17). Dans la première sous-partie, chaque segment unimembre constitue une loi formulée de la même manière : temps des verbes, forme, personne et nombre sont identiques. La dernière sous-partie est formée de deux segments trimembres dans lesquels apparaissent quatre occurrences de « ton prochain » (רֵעֶךָ). Le v. 13 est parallèle au v. 16 du fait du « faux témoignage » (עֵד שָׁקֶר, v. 16) qui peut conduire au « meurtre » (רצח) du « prochain ». Aussi, l'interdiction d'« adultère » (נאף, v. 14) et de « vol » (גנב, v. 15) correspondent à celle de « convoiter » (חמד, v. 17, 2 fois)[723].

[720] Bien qu'il concerne les humains, ce précepte contient la référence à une formule présente dans les lois relatives à Dieu : « YHWH ton Dieu » (cf. v. 2.5.7.10). A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu*, p. 162 ; B.S. CHILDS, p. 417-418.

[721] R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 101 et 110 ; A. CHOURAQUI, *Les dix commandements aujourd'hui*, p. 46 ; C.M. CARMICHAEL, *Law and Narrative*, p. 329.

[722] A. WÉNIN, *Le Décalogue, révélation de Dieu*, p. 182.

[723] Cf. R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 103.

Cette série de six interdits ne mentionne pas YHWH. Celui-ci se cache-t-il derrière l'interdit du meurtre[724], de l'adultère, du vol et du faux témoignage ou encore de l'invitation à ne pas convoiter ? En effet, tout *meurtre* est par essence une atteinte au créateur qui est la source de toute vie (cf. Gn 9,6)[725]. D'où, l'interdiction faite à l'Israélite d'assassiner son prochain, la vie reçue de Dieu étant « un droit essentiel et fondamental de l'être humain, qu'il faut garantir contre toute tentative arbitraire et délictueuse de transgression »[726]. Bref, ce qui est requis de lui, c'est précisément d'être pour autrui ce que YHWH est pour lui, c'est-à-dire donneur de vie. Il en va de même pour l'interdiction de *l'adultère*[727] qui, en tant qu'une forme de vol, implique la violation de la fidélité du couple. Dans ce contexte de l'alliance, c'est la relation de l'Israélite avec YHWH qui devra orienter ses relations interpersonnelles. Quant au *vol*, fruit de l'insatisfaction de ce que l'on a reçu de Dieu, il est formellement interdit[728]. Après tout, respecter ces trois lois brèves dont l'objet n'est pas connu, c'est éviter les travers qu'elles interdisent. Voilà qui donne les garanties d'un vivre ensemble au sein d'un peuple où seront respectées des limites fondamentales qui concernent la vie, la famille et les biens et qui permettent de cohabiter en paix.

Mais Israël ne se contentera pas seulement de s'abstenir de ces actes, il se gardera aussi de leurs racines. Ainsi, l'interdiction du *faux témoignage* (v. 16), du mensonge dans une procédure juridique (voir Dt 19,18 ; Pr 6, 19)[729]. Les fausses accusations peuvent en effet « devenir un meurtre symbolique, voire mener l'autre à la mort (v. 13 et 16 »[730]. L'Israélite se gardera donc de tout mensonge – juridique ou non –, source de violences envers autrui. Il ne devra pas non plus *convoiter* la maison, la femme, le serviteur et la servante, le gros

[724] La nuance de défense est usuelle dans la Torah. On notera non seulement cette interdiction principielle et absolue de l'assassinat avec préméditation (20,13 ; cf. 21,12-13), mais aussi de l'acte de tuer pour exécuter une vengeance légale (Nb 35,12 ; etc.) ou par accident (Dt 4,42 ; etc.). Cf. P. JOÜON, *Grammaire*, § 113 m ; *HALOT*, vol. 1, p. 283 ; W.R. DOMERIS, *rtsh*, dans *NIDOTTE*, vol. 3, p. 1186-1187 ; A.M. HARMAN, *Decalogue* (Ten Commandments), dans *NIDOTTE*, vol. 4, p. 518.

[725] « [The command…] forbids such an act of violence and rejects the right of a person to take the law into his own hands out of a feeling of personal injury», B.S. CHILDS, p. 421.

[726] F. GARCÍA-LÓPEZ, *Le Décalogue* (CÉv, 81), Paris, Cerf - Évangile et Vie, 1992, p. 45-46.

[727] Voir différents sens du terme נָאַף en Is 57,9 ; Jr 3,8-9 ; 7,9 ; 9,1 ; 23,14 ; Ez 16,1.38 ; 23,45 ; Os 3,1 ; etc., *HALOT*, vol. 1, p. 658.

[728] R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 103. Le précepte interdit tout type de vol y compris le rapt ou la séquestration (cf. Gn 40,15 ; Ex 21,16 ; Dt 24,7 ; 2 R 11,2).

[729] La terminologie employée ici en est l'indice : le verbe ענה « témoigner » visant la parole de l'une des parties à un procès (voir la particule « contre », בְּ).Voir B.S. CHILDS, p. 424-425 ; F. GARCÍA-LÓPEZ, *Le décalogue*, p. 53-54.

[730] A. WÉNIN, *Le Décalogue, révélation de Dieu*, p. 163.

bétail et l'âne, ainsi que ce qui appartient à son prochain (v. 17)[731]. Qu'elle se porte vers les biens de l'autre ou vers sa femme, la convoitise est potentiellement destructrice du lien social et donc de la possibilité de vivre ensemble. L'Israélite s'engagera ainsi à reconnaître son prochain dans son altérité, sans quoi le non-respect de l'espace de l'autre engendrera l'adultère (cf. v. 14)[732], le vol, le meurtre (cf. 19,12-13).

5.4 LA FONCTION DU DÉCALOGUE DANS LE RÉCIT DE L'ALLIANCE

La proclamation de ce discours législatif au cœur de la narration de l'alliance apparaît comme la mise au point d'« un profil intentionnel de la "nation sainte" »[733], une balise garantissant sa différence parmi les autres. Tout en définissant l'identité des deux partenaires, en effet, la première série de préceptes (v. 2-7) exprime la volonté de Dieu de mettre à part les fils d'Israël dont il veut préserver la liberté en le détournant de l'esclavage qu'il pourrait s'imposer à lui-même. L'alliance exige d'Israël un attachement exclusif à Dieu et le respect de son nom. Sa loi du sabbat introduit également le peuple dans la temporalité propre à son créateur. Israël ressemblera à celui-ci par la sanctification du sabbat et par le service de la liberté des autres humains, y compris les étrangers qui vivent chez lui (v. 8-11).

Quant aux préceptes de la troisième partie du décalogue (v. 12-17), ce sont des lois universelles que l'on retrouve dans les législations des autres nations. Elles font d'Israël une nation parmi les autres et comme elles. Elles structurent ses rapports aussi bien avec ses parents qu'avec les autres membres du peuple. Dieu y interdit non seulement des actes mais aussi ce qui peut les provoquer et qui constitue un obstacle majeur à la vie en commun. Étant donné que le peuple élu reste parmi ces nations (partie 3), mais qu'il est différent d'elles par l'alliance (parties 1 et 2), il est placé dans une position qui lui permettra de médiatiser le lien entre ces nations et YHWH. Vues sous cette optique, les

---

[731] Bien que la descendance soit souvent présentée dans la Bible en terme de « maison » (בַּיִת), la maison de v. 17a mise en parallèle avec l'ensemble des possessions du prochain – « tout ce qui est à ton prochain » –, désigne une maisonnée (cf. Gn 7,1 ; 12,1.17 ; 19,1-3). Ainsi, « maison » récapitule en quelque sorte les éléments énumérés au v. 17b. Cf. R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 103 ; C.M. CARMICHAEL, *Law and Narrative*, p. 334-335 ; B.S. CHILDS, p. 428 ; *DCH*, vol. 2, p. 151. La répétition de « convoiter » et de « ton prochain » (3 fois) insiste sur l'interdit de la mainmise sur ce qui fait l'objet de convoitise, mais appartient à autrui, ainsi E.W. NICHOLSON, *The Decalogue as the Direct Address of God*, dans *VT* 27 (1977), p. 422-433 ; F. GARCÍA-LÓPEZ, *Le Décalogue*, p. 56.

[732] A. WÉNIN, *Le Décalogue, révélation de Dieu*, p. 163 : « convoiter la femme du prochain est un premier pas vers l'adultère (v. 14 et 17a) » ; Voir C.M. CARMICHAEL, *Law and Narrative*, p. 334.

[733] « A deliberate profile of the "holy nation"», B.S. CHILDS, p. 371.

paroles que YHWH adresse à son peuple pour formaliser un accord, constituent une loi fondamentale disposant Israël au service sacerdotal parmi les nations. C'est pour Dieu, la visée même de son alliance (voir 19,4-6)[734].

Le fil narratif d'Ex 19 se renoue par-delà le décalogue[735]. En revenant sur ce qu'il a raconté au chapitre précédent, le narrateur décrit les réactions du peuple face à la théophanie et à la proclamation des dix paroles qui lui ont été adressées. Comment Israël réagit-il face au don de la loi à laquelle il s'est engagé à obéir en 19,8a ?

5.5 RÉCEPTION DES « DIX PAROLES » ET ACCRÉDITATION DU MÉDIATEUR PAR LE PEUPLE (V. 18-21)

Cette section est parallèle à 19,16-20. Elle constitue comme un rappel essentiel à la compréhension de l'ensemble de la scène théophanique. Contrairement à la première phase où est souligné le rôle du médiateur entre les deux partenaires (cf. 19,10-15.17.20), le lecteur remarque en plus de médiation humaine en 20,18-21[736], un changement dans le langage du narrateur (v. 18.21). Si les signes cités en 20,18 figurent parmi ceux que décrit le chapitre 19, ce n'est pas le cas pour les « torches » (לַפִּידִם). En sus, le peuple qui, comme la montagne, tremblait (חרד) en 19,16.18, et qui se tenait debout (יצב, v. 17) en bas, est à présent « vacillant » (נוּעַ) et se tient debout (עמד, 20,18) à distance. De même, alors que Moïse montait (עלה) en 19,20b, on le voit ici qui « s'approche [נגשׁ] vers la ténèbre épaisse où était Dieu » (v. 21).

À en croire 20,18-21, la venue de Dieu « aux yeux de tout le peuple » (cf. 19,11b) et la proclamation du décalogue sont des faits qui se donnent à « voir » :

= [18]**Et** tout **le peuple *voyait***

. les *voix* et les torches
. et une *voix* de la corne
. et la montagne fumante,

= **et le peuple *vit***
: et ils tremblèrent
: et ils se tinrent debout au loin

[734] Pour la réécriture globale d'Ex 20,2-17 voir R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, p. 105-109.
[735] F. MICHAÉLI, p. 190.
[736] Comme le rappellera Dt 5,4-21 la communication directe ou le « face à face » de Dieu avec le peuple (v. 4) souligne l'absence de médiation entre les deux partenaires de l'alliance, mais le v. 5 suggère l'inverse : Moïse se tenait entre eux pour rapporter les dix paroles au peuple (v. 6-21).

Ce verset est formé de deux morceaux parallèles (v. 18a//v. 18b). Le v. 18a comprend deux segments dont un unimembre (celui qui voit) et un trimembre (ce qu'il voit). Il y a deux occurrences du terme « voix », en deux sens différents. Tandis que dans l'autre trimembre (v. 18b), les verbes conjugués à l'identique – mais sans compléments – disent ce qui se produit chez celui qui a vu. Le v. 18 est unifié autour de la symétrie « et tout le peuple "voyait" » et « et le peuple "vit" »[737]. Le narrateur insiste donc sur le « voir » (ראה, 2x) du « peuple » et sur ses conséquences. Cependant, « voir » les « voix » suscite de la curiosité chez le lecteur, puisque ce verbe est lié aux coups de tonnerres qui sont censés être entendus[738]. Comme le donne à croire la symétrie mise en évidence, Israël n'en est-il pas resté au stade de la vision des signes théophaniques ? Rien n'est encore dévoilé pour l'instant. En outre, même si les « torches » rappellent les éclairs (בָּרָקִים) de 19,16, elles font également écho à la « torche de feu » qui, associée au « four fumant » (cf. Gn 15,17 comme c'est le cas en Ex 19–20), est aussi mentionnée dans le contexte d'alliance. Cela revient à dire que Dieu qui se rend présent dans l'alliance, s'y cache en même temps à travers les signes théophaniques et les dix paroles[739].

On se souviendra qu'en 19,16.18, le peuple et la montagne tremblaient sans que le lecteur ne sache pourquoi. En 20,18, le narrateur précise qu'Israël tremble devant ce qu'il voit (v. 18a). La cause de la réaction du peuple au v. 18b, c'est donc cette vision de la proximité de la présence divine et l'immédiateté de celui qui prononce les dix paroles que Moïse vient de relayer[740]. Secoué parce que pris par la peur[741], Israël choisit d'assumer la distance que réclamait déjà, en 19,12-13, l'ordre de celui qui est venu sur la montagne « et ils se tinrent debout au loin » (20,18b)[742]. Le peuple respecte la distance, car elle définit la relation entre les alliés en assignant à chacun sa place respective et rend ainsi possible

---

[737] Voir différents sens du verbe dans D. VETTER, ראה r'h, *to see*, dans *TLOT*, vol. 3, p. 1176-1183 (surtout p. 1177-1178).

[738] M.R. HAUGE, *The Descent*, p. 38 qualifie cet usage de « maladresse formelle », mais le Samaritain a « entendre » (שמע), sens métaphorique de « voir ». Le verbe se réfère ici à la vue au sens de la perception. A ce sujet H. SHULT, שׁמע šm' *to hear* ; etc., dans *TLOT*, vol. 3, p. 1375-1380 (spéc. p. 1376) ; U. RÜTERSWÖRDEN, שָׁמַע *šāma'* ; שָׁמַע *šēma'* ; שְׁמוּעָה *šᵉmû'â*, dans *TDOT*, vol. 15, p. 253-279 (ici p. 258).

[739] Cf. A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu*, p. 153.

[740] À ce sujet C. HOUTMAN, vol. 2, p. 429.

[741] C'est ainsi que B.S. CHILDS, p. 369 propose de comprendre ; voir aussi J. VERMEYLEN, *Moïse. La Libération d'Israël et la révélation du Dieu de l'Alliance dans le livre de l'Exode*, Bruxelles, CETEP, 1988, p. 186. Sur les différents usages du verbe נוּע, voir BDB, p. 628 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19-24*, p. 160. Aussi Dt 4,15.33.36 ; 5,4-5.24.

[742] Pour un ample développement sur la distance et la proximité de YHWH, voir E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo* (Serie I Estudios, 84), Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2002, p. 315.

l'alliance[743]. Comment Israël entrera-t-il dans cette relation avec le partenaire dont il a peur ?

Comme le peuple ne peut pas tenir devant l'immédiateté de la présence de Dieu qui lui parle, il envisage une médiation de Moïse :

> « Toi, *parle avec nous* et nous écouterons.
> Mais que Dieu *ne parle pas avec nous* de peur que nous ne mourions »

Dans ce qu'il dit à Moïse, Israël reprend les mots que YHWH a employés pour évoquer son dialogue avec Moïse et la proclamation des dix paroles, à savoir « parler avec » et « écouter » (שׁמע, cf. 19,19). Ce dernier verbe se lit à trois endroits du récit et toujours en lien avec les deux partenaires. Dieu l'emploie d'abord en 19,5 pour inviter Israël à écouter sa voix – « si écouter vous écoutez ma voix » – puis quand il exprime son souhait d'être écouté par Israël lorsqu'il parlera avec Moïse en vue d'accréditer ce dernier (v. 9). C'est après que YHWH a parlé avec Moïse que le peuple dit, en 20,19a, qu'il écoutera pour autant qu'un seul des deux parle, en l'occurrence Moïse. Tout Israël accrédite ainsi le médiateur comme porte-parole reconnu de Dieu.

Ainsi que l'affirme Sonnet, le volitif indirect « et nous écouterons » (וְנִשְׁמָעָה) exprime « soit une finalité : "[…] pour que nous écoutions", soit une consécution : "en sorte que nous écoutions" »[744]. Cette réaction de tout le peuple est évidemment consécutive à la proclamation des dix paroles qui viennent de lui être adressées pour qu'il les mette en pratique. En ce sens, d'un côté, sa requête se joint à son accord de principe, exprimant sa volonté de « faire » – « nous ferons » (נַעֲשֶׂה, cf. 19,8a) – ce que YHWH a dit, c'est-à-dire le décalogue (20,1-17), qu'il veut « écouter » à travers le médiateur. De l'autre côté, la formule d'accréditation de Moïse par le peuple rappelle la condition d'accès à l'alliance que YHWH a donnée à ce dernier dans son discours inaugural (cf. 19,5). Elle montre que le peuple est prêt à passer de la perception sensorielle des voix (« voir ») à la reconnaissance des paroles et de leur sens, à l'adhésion au projet divin d'« écouter » sa voix articulant les dix paroles[745]. Ainsi, en demandant à Moïse de s'interposer entre lui et Dieu de sorte que ce dernier ne lui parle pas sans intermédiaire, Israël manifeste son engagement à

[743] A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu*, p. 153-154.
[744] J.-P. SONNET, *Le Sinaï*, p. 335-336 ; pour l'usage du volitif P. JOÜON, *Grammaire*, § 120.
[745] U. RÜTERSWÖRDEN, *שָׁמַע šāma'*, p. 258-259 ; A. WÉNIN, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21)*, p. 69.

« écouter » de la bouche du médiateur les paroles qu'il « a entendues » lorsque Dieu lui parlait directement[746].

Il est intéressant de percevoir que le contraste entre la double volonté du peuple et sa peur de mourir met en exergue le caractère essentiel de la fonction de Moïse comme médiateur de l'alliance. Israël considère en effet « le rôle du médiateur comme vital pour lui, puisque c'est pour ne pas mourir qu'il demande à Moïse de parler seul désormais. Ceci confirme le caractère indispensable d'un médiateur dans la relation d'alliance telle que le récit la conçoit »[747]. Dieu a annoncé l'accréditation de ce médiateur (19,9) et il l'a légitimé dans ce statut par la parole (v. 19). On retiendra que c'est ici, en 20,19, que s'accomplit ce qu'il disait à ce propos à Moïse : « Et qu'en toi aussi ils croient à jamais » (19,9c). Moïse est reconnu par le peuple comme médiateur et porte-parole de Dieu auprès d'eux[748]. Ce médiateur acceptera-t-il d'exercer son rôle auprès du peuple ? Que lui dira-t-il encore ?

À Israël qui a peur de mourir si YHWH lui parle directement, Moïse répond au v. 20 en interprète de la venue de Dieu. Son exhortation comprend trois points :

(a) ne *craignez* pas
(b) car, afin de vous mettre à l'épreuve, DIEU EST VENU
(a') et afin que soit sa *crainte* sur vos faces pour que vous ne péchiez pas

Les paroles rassurantes de Moïse suggèrent qu'il accepte la fonction de médiateur. Dans ce texte, la principale est une exhortation (v. 20a) suivie de trois propositions finales introduites par « afin de », (v. 20b) « afin que », « pour que » (v. 20c). a et a' sont parallèles dans la mesure où le verbe « craindre » (ירא) et le substantif « crainte » (יִרְאָה) encadrent la mise à l'épreuve par Dieu (b). L'emploi de « craindre » a un double sens qui s'applique à cet appel du peuple à la sérénité. En effet, la « crainte » dont il est question, c'est d'abord la peur éprouvée par le peuple, témoin direct de la théophanie et de la proclamation des dix paroles (a). Selon Moïse, c'est YHWH qui se donne lui-même pour but de susciter cette crainte divine en son peuple[749]. L'exhortation implique que Dieu ne vient pas pour tuer ce dernier (selon son point de vue : v. 19b), mais pour réaliser son but :

[746] Cf. H. SHULT, שמע *šm'* ; etc., p. 1376.
[747] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 19.
[748] Cf. B.S. CHILDS, p. 371-372 ; J.-P. SONNET, *Le Sinaï*, p. 334-335 ; A. WÉNIN, *La théophanie au Sinaï. Structures*, p. 473 ; C. HOUTMAN, vol. 2, p. 429 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19-24*, p. 8.
[749] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 39.

le faire entrer dans l'alliance (cf. 19,3-6). C'est l'objet central de la triple explication de sa venue sur la montagne.

Au dire du médiateur, c'est d'abord pour – « afin de » (20,20b) – mettre le peuple à l'épreuve que Dieu est venu (b). Que signifie cette « mise à l'épreuve » ? Le verbe נסה qui signifie « mettre à l'épreuve », « tester », etc.[750], apparaît cinq fois dans le livre de l'Exode, dans le contexte de manque qui suit une manifestation de Dieu, à savoir le passage de la mer (15,25 ; 16,4 ; 17,2.7) et la théophanie (20,20). L'interprétation que Moïse donne de la venue de Dieu dans la promulgation du décalogue, s'articule le mieux avec 15,25 où la mise à l'épreuve par Dieu est relative aux lois et décrets que celui-ci fixe au peuple libéré. Devant ce qu'il voit (20,18 ; cf. 19,16-20), Israël passe d'une certaine manière par une épreuve de vérification de son consentement à faire tout ce que YHWH a dit (19,8).

Ensuite, si Dieu s'est manifesté, c'est « "afin que" soit sa crainte sur vos faces » (a'). Cette interprétation souligne pour le peuple élu, confiance envers Dieu. La deuxième finalité de 20,20c se présente donc comme une invitation lancée à Israël de dépasser sa crainte « devant » YHWH (a) en vue de la crainte « de » YHWH[751] (a'). Cela suppose une transformation non plus extérieure – symbolisée par les manteaux lavés en 19,10.14 –, mais intérieure, inscrite sur la personne elle-même, « sur vos faces » (20,20c). Ce bref discours indique que la théophanie et le don de la loi, ici présentés comme une « épreuve », ne constituent pas pour Israël une menace de mort. Dieu l'instruit parce qu'il veut pour lui la vie (cf. v. 12b) dans une nouvelle relation basée sur cette « crainte révérencieuse »[752].

On comprend dès lors que les dix paroles inspireront effectivement à Israël la crainte de Dieu qui lui évitera de pécher : « "Pour que" vous ne péchiez pas ». Au sens concret, le verbe « pécher » (חטא) signifie « manquer, rater » (voir Jg 20,16 ; Jb 5,24 ; Pr 8,35-36). En faisant en sorte que son peuple ne pèche pas, YHWH veut l'aider à conserver la sainteté requise de lui (cf. Ex 19,5) de manière à « éviter l'échec de la relation que Dieu inaugure »[753]. Il veut l'empêcher de s'éloigner de lui. Puisque « la crainte de Dieu n'est pas

[750] *DCH*, vol. 5, p. 698-699 ; F. ZORELL, *Lexicon in Veteris Testamenti*, Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1984, p. 619 ; B.S. CHILDS, p. 344 ; BDB, p. 650.
[751] Voir B. RENAUD, *L'alliance*, p. 39-40.
[752] L. DEROUSSEAUX, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament. Royauté, alliance, sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda. Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine Yârê'* (LD, 63), Paris, Cerf, 1970, p. 167-168.
[753] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 18.

une émotion subjective de la terreur, mais l'obéissance à la loi de Dieu »[754], les dix paroles permettent à Israël de vivre cette obéissance, de donner un tour concret à sa fidélité à l'alliance.

Après l'accréditation du médiateur et sa réponse, le narrateur revient sur la réaction du peuple (cf. v. 18) : « Et le peuple se tint debout au loin et Moïse s'approcha vers la ténèbre épaisse où Dieu était » (v. 21). Ce texte rassemble tous les personnages du récit mais en inversant leur ordre, car c'est le peuple qui est cité en tête et non Dieu. Mais la figure de Moïse est impressionnante et contraste avec celle du peuple. Tandis que celui-ci « "se tient debout" au loin » (עמד, v. 21a), le médiateur, lui, « s'approche » vers Dieu (נגשׁ, v. 21b ; cf. 19,16.20b), prenant ainsi sa place entre les deux protagonistes. On notera ici la variation des termes employés pour exprimer la présence perceptible et invisible de Dieu[755]. La « nuée » (עָנָן, 19,9.19) ou l'« épaisseur de la nuée » de 19,16 (בְּעַב הֶעָנָן), est devenue la « nuée sombre et épaisse » qu'évoque le terme עֲרָפֶל en 20,21 (cf. Dt 4,11 ; 5,22 ; 1 R 8,12 ; Ps 18,9). L'expérience faite pendant la théophanie inaugure l'émergence d'un autre type de relation qui oblige le peuple à tenir ses distances (v. 21a) comme YHWH le lui a demandé. Bref, 20,18-21 relate la légitimation de Moïse qui accepte d'être médiateur pour le peuple[756]. Et dans la foulée, ce médiateur reconnu explique à celui-ci la raison pour laquelle YHWH lui a fait vivre cet événement en proclamant le décalogue à ses oreilles. Moïse l'invite de la sorte à adopter vis-à-vis de YHWH une juste attitude : la crainte de Dieu qui éloigne du péché.

Conclusion d'Ex 20,1-21

Articulées avec la théophanie qu'elles transforment en « une théophanie d'alliance, plus précisément […] une théophanie pour une conclusion d'alliance »[757], les dix paroles font figure de pièce centrale du récit où est racontée la fondation du peuple sacerdotal au moyen de l'alliance (19,1–24,11). Ces paroles constituent la loi essentielle qui structure l'alliance[758] entre Dieu et lui. En effet, cette loi fait d'Israël un peuple « autre » à travers

[754] « The fear of God is not subjective emotion of terror, but the obedience of God's law », B.S. CHILDS, p. 373.
[755] N.M. SARNA (éd.), *Exodus. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPSTC), Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1991, p. 115.
[756] B.S. CHILDS, p. 353.
[757] B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï Ex 19-24*, p. 44 et 75.
[758] Cf. A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 14.

les préceptes qui le lient directement à son Dieu (v. 2-17). Si ce peuple garde ces paroles divines – qui sont l'alliance elle-même (cf. Dt 4,13) –, s'il reste fidèle à YHWH qui l'a libéré, sans profaner son nom, et s'il choisit d'imiter son Dieu par la sanctification du sabbat, alors il demeurera parmi les autres nations comme le peuple qui est la « part personnelle » de Dieu. Ces lois constituent une exigence pour la nation sainte, elles précisent son engagement et lui garantissent sa liberté dans ses rapports avec Dieu et avec d'autres nations.

Parce que la descendance d'Abraham est aussi une nation parmi les autres, le décalogue lui prescrit également des règles communes à tous les peuples : respecter les parents et s'interdire tout ce qui peut empêcher le déploiement d'une vie commune digne de ce nom – meurtre, adultère, vol, faux témoignage, convoitise – (v. 12-17). Ces préceptes qu'Israël partage avec l'humanité suggèrent que son élection ne peut se comprendre sans référence aux nations, qu'elle est « conçue comme une différence où l'élu fait face à l'universel » (cf. Gn 12,3 ; Ex 19,5-6)[759]. Ainsi, séparé pour YHWH et vivant parmi les nations, le royaume de prêtres se voit en position de coopérer au projet initial que Dieu a mis en place avec Abraham (Gn 12,3)[760]. Ce service de médiation de la bénédiction est comme symbolisé par la place centrale du sabbat qui appelle à « honorer Dieu en se respectant soi-même et en respectant les autres »[761] (20,8-11). C'est sur cela que reviennent la seconde série de lois qui est le développement des dix paroles (Ex 20,22–23,33).

[759] P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps* (Cogitatio fidei, 114), Paris, Cerf, 1992 (2è éd.), p. 205.
[760] Voir O. ARTUS et D. NOËL, *Les livres de la loi*, p. 14.
[761] A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu*, p. 160.

Chapitre 6
Le « code de l'alliance » (Ex 20,22–23,19)

En 20,18-21, on l'a vu, le peuple est effrayé par la manifestation de Dieu qui lui parle directement. C'est pourquoi tout Israël demande à Moïse de servir de médiateur. YHWH accepte « la ratification […] de la demande d'un médiateur formulée par le peuple »[762] puisqu'à partir de ce moment, il passe par Moïse pour communiquer le reste de sa loi (v. 22). En effet, c'est encore par la formule d'envoi prophétique, « ainsi tu diras » (v. 22a ; cf. 19,3b), que YHWH ouvre le long discours qu'il adresse à Moïse. Puis à nouveau, il prend le peuple à témoin de ce qu'il a vu non plus à la sortie d'Égypte (cf. 19,4), mais au Sinaï quand il lui a donné le décalogue (20,3) pendant la théophanie – « c'est du haut des cieux que je vous ai parlé » (v. 22b ; cf. 19,16-20//20,18-21)[763]. Si la proclamation des dix paroles s'est faite sans médiation, les « ordonnances » (מִשְׁפָּטִים, 21,1)[764] sont confiées au seul médiateur, dans sa proximité avec Dieu (20,22)[765]. Cette nouvelle série de lois, relevant davantage de la jurisprudence, vise à expliciter comment vivre les paroles de l'alliance dans la vie sociale concrète du peuple.

Dans la ligne d'Ex 20,2-7, le code de l'alliance développe la relation d'Israël à Dieu et définit les exigences requises pour vivre sa différence parmi les nations[766]. Ses lois sont aussi parfois communes aux nations et parfois propres au peuple élu. Hormis les lois civiles qui constituent l'essentiel d'Ex 21, certaines lois cultuelles et humanitaires s'entremêlant dans les chapitres 22 et 23 vont retenir ici notre attention. Car Dieu y joue un rôle direct en « je »[767] et il met en exergue le service de médiateur qui est l'apanage des prêtres. En quoi le code inscrit-il la différence du peuple saint et comment la mise à part de

---

[762] B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 67.

[763] Ces propos de Dieu qui affirme avoir parlé « des cieux » rejoignent le point de vue du peuple qui suppose Dieu en haut de la montagne (19,3.20 ; 20,21).

[764] Ce terme aussi rendu par coutumes, règles, décisions, etc. (21,9 ; 24,3 ; etc.), vient du verbe שָׁפַט, « juger, dire le droit », d'où son sens premier et juridique de « jugements » ou normes légales. Ici, le verbe signifie intervenir, « rétablir l'ordre selon le droit. […] prendre une affaire en mains, conduire et, dans certains cas, agir en défenseur, en libérateur ». A ce sujet, voir B.A. LEVINE, *Numbers* (AB), vol. 2, New York, Doubleday, 2000, p. 557 ; G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 321-322.

[765] Cf. E. BLUM, *Israël à la montagne de Dieu*, p. 273 ; F. MICHAÉLI, p. 220 ; T.D. ALEXANDER, *The Composition of the Sinai Narrative in Exodus 19,1–20,11*, dans *VT* 49 (1999), p. 2-20 (spéc. p. 9).

[766] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 41.

[767] Voir aussi F.C. FENSHAM, *The Role of the Lord in the Legal Sections of the Covenant Code*, dans *VT* 26 (1976), p. 262-274 (surtout p. 272-274). Nous ne reprendrons pas ici les préceptes déjà commentés dans le décalogue ni ceux qui n'entrent pas directement dans notre sujet de recherche.

celui-ci s'accordera-t-elle avec son engagement ? C'est ce que nous allons examiner d'un peu plus près.

6.1 PEUPLE SACERDOTAL ET « AUTEL » (v. 24-26)

Au début du code (20,22-26) et à sa fin (23,20-33), il est question plus clairement de l'alliance sous deux formes rituelles, à savoir l'autel et le culte. En effet, 20,22-26 s'ouvre comme le discours inaugural en 19,3-6. Le médiateur prophétique reçoit un message divin et l'ordre de le transmettre au peuple : « Et YHWH dit à Moïse : "Ainsi tu diras aux fils d'Israël … vous avez vu vous-mêmes…" » (v. 22 ; cf. 19,3a.4a). Cela est déjà connu du lecteur. À présent, focalisons-nous sur le cœur de ce bref discours (20,24) où l'insistance de Dieu sur son « autel » (מִזְבֵּחַ, 3 fois) crée de la curiosité sur l'importance de celui-ci dans le cadre de son alliance avec ses élus pris du milieu des nations.

> Tu me feras un autel de terre, et tu sacrifieras sur lui tes holocaustes et tes sacrifices de paix, ton petit et ton gros bétail. En tout lieu où je ferai rappeler mon nom, je viendrai à toi, et je te bénirai (v. 24).

Pourquoi cet autel que Dieu exige d'Israël et qui ne doit être construit qu'en terre ou en pierre non taillée (v. 24-26) ? En Gn 12,7-8 on l'a vu, Abraham avait construit des autels de sa propre initiative, mais ici, c'est Dieu qui le demande. D'emblée, Ex 20,24 présente trois éléments essentiels pour cet autel et relatifs à l'engagement réciproque entre les protagonistes « *je* et *tu* » dans l'espace :

24a	*tu* construiras pour *moi* (YHWH) un autel, et *tu* y sacrifieras
24b	*je* (YHWH) ferai rappeler *le nom de moi* en tout lieu
24c	*je* (YHWH) viendrai vers *tu* et *je* bénirai *tu*

Cette disposition du texte montre que c'est du v. 24a que découlent les v. 24b et 24c. En effet, l'« autel » (מִזְבֵּחַ), terme qui dérive du verbe « sacrifier » (זבח), est spécialement prescrit à la descendance d'Abraham en vue d'un sacrifice à YHWH. Cela implique que ce royaume de prêtres (cf. 19,6) servira Dieu à son autel où se célébrera son culte. Cette raison d'être de l'autel n'est pas l'unique. Car le texte ajoute que c'est la décision qu'Israël prendra conformément à l'ordre intimé (20,24a), qui permettra à Dieu de faire rappeler son nom partout (v. 24b), de venir vers son peuple et de le bénir (v. 2c). Expliquons-nous.

La phrase « je viendrai à toi » (v. 24cα) annonce une venue discrète et peu spectaculaire de Dieu. Elle est décrite dans les mêmes termes qu'en 19,9 où Dieu est descendu sur la montagne pour parler à Israël en vue de leur alliance (cf. v. 16-20). En 20,24, ce sont les holocaustes (עֹלֹת) et les sacrifices de paix (שְׁלָמִים) offerts sur l'autel, qui favoriseront la venue de YHWH. En ce sens, le lieu où sera érigé l'autel ne sera-t-il pas un lieu où se réitérera en quelque sorte la théophanie du Sinaï[768] ? Le rappel (זכר) du « nom » – « je ferai rappeler mon nom » (v. 24b ; cf. 20,7) – appuie notre interprétation. L'autel sera ainsi un signe de reconnaissance et de mémoire de la présence de Dieu. Plus encore, ce lieu-là sera surtout un espace de rencontre et de bénédiction : « Et je te bénirai » (ברך, v. 24cβ). Pour le lecteur de la Torah, cette bénédiction se présente comme une confirmation de celle que Dieu a prévue pour Abraham lui-même et pour toutes les familles de la terre à travers lui (voir Gn 12,2-3). Vu sous cet angle, l'autel sera le lieu où Dieu, acceptant l'invitation de la descendance du patriarche lors du service sacrificiel, viendra pour accomplir son projet de bénédiction, initié à la création et confirmé avec leur ancêtre[769]. Ainsi, Israël sera le médiateur de la bénédiction que Dieu, à travers l'autel, viendra répandre sur l'humanité, « en tout lieu où je ferai rappeler mon nom » (v. 24b). Mais en quoi la différence du peuple s'inscrit-elle dans ses relations avec les autres destinataires de cette bénédiction ?

Les lois du code de l'alliance soulignent clairement les rapports qu'Israël entretiendra avec les autres humains. En plus des lois qui ressemblent aux préceptes universels du décalogue – les variations sur les préceptes concernant les parents et le vol (21,15-17 ; 37–22,14), le meurtre (v. 18-36) et le faux témoignage (mensonge : cf. 23,1-8) –, on notera des lois spécifiques qui font d'Israël, une nation, certes comme les autres, mais aussi à part en raison de son lien d'alliance avec Dieu. L'extension de la loi sur la protection des personnes vulnérables (22,20-26 ; 23,9-12), sur le sabbat (23,9-12) et des lois sur le culte divin (v. 13-19) nous intéressent à ce sujet.

[768] Voir A. MARX, *Le sacrifice dans l'AT*, dans *Bib* 46 (1996), p. 3-10 (surtout p. 5) ; W. JOHNSTONE, *Exodus*, dans J.W. ROGERSON (éd.), *Genesis*, p. 215.
[769] G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 326 ; V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 365.

6.2 ISRAËL, L'ÉMIGRÉ, LA VEUVE ET L'ORPHELIN (Ex 22,20-26.30 et 23,9-12)

Le Dieu dont le projet de bénédiction est rappelé en 20,24 pointe diverses formes d'oppression et interdit de maltraiter l'émigré, la veuve et l'orphelin (22,20-23//23,9)[770].

22,20-26.30	**23,9-12**
[20]*Et* **L'ÉMIGRÉ**, *tu* n'exploiteras *ni n'opprimeras, car vous étiez* des **ÉMIGRÉS** *au pays d'Égypte*.	[9]*Et* **L'ÉMIGRÉ**, *tu n'opprimeras pas*, vous connaissez vous-mêmes la vie de **L'ÉMIGRÉ**, *car vous étiez* des **ÉMIGRÉS** *au pays d'Égypte*.
[21]Toute *veuve* ou *orphelin*, vous ne violenterez pas. [22]Si violenter tu le violentes, que si crier il crie vers moi, écouter j'écouterai son cri, [23]et ma colère s'enflammera et je vous tuerai par l'épée et vos femmes seront *veuves* et vos fils *orphelins*.	
[24]Si tu prêtes de l'argent à mon peuple, au malheureux qui est avec toi, tu ne seras pas pour lui comme un usurier ; vous ne lui imposerez pas d'intérêt. [25]Si prendre en gage, tu prends en gage un manteau de ton prochain jusqu'au coucher du soleil, tu le lui rendras, [26]car c'est sa seule couverture, son manteau pour sa peau. Dans quoi se couchera-t-il ? Et ce qui arrivera quand il criera vers moi, j'écouterai, car je suis compatissant. […] [30]Et **vous** serez pour moi des hommes saints et la viande déchiquetée dans le champ, vous ne mangerez pas. Vous la jetterez au chien.	[10]Et six années, tu ensemenceras ton sol et tu récolteras son produit. [11]Mais, la septième, tu la laisseras en jachère et tu l'abandonneras ; et les pauvres de ton peuple et la bête de champ mangera du reste. Ainsi tu feras pour ta vigne, pour ton olivier. [12]Six jours, tu feras ton ouvrage, mais le septième jour, tu chômeras afin que ton bœuf et ton âne se repose[nt], et que le fils de ta servante et **L'ÉMIGRÉ** reprennent souffle.

Le parallèle mis en évidence ci-dessus révèle d'abord l'instruction de YHWH sur le rapport à l'émigré (גֵּר, 22,20//23,9). Il est question d'un émigrant résidant sur la terre d'Israël[771] et qui participe d'une certaine manière à cette communauté dont il partage les conditions de vie. YHWH met ici en place un cadre légal assurant sa protection. Le peuple

[770] Au sujet du parallélisme entre ces deux chapitres, voir l'étude de D.P. WRIGHT, *Chiasmus in the Covenant Code Reconsidered. The Final Apodictic Laws*, dans *ZAR* 13 (2009), p. 171-181 (ici, p. 173-175) et tout son article *The Fallacies of Chiasmus. A Critique of Structures Proposed for the Covenant Collection (Exodus 20,23–23,19)*, dans *ZAR* 10 (2004), p. 143-168.

[771] V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 411.

ne commettra pas d'injustice à son égard en profitant, à son détriment, de lui, de sa force ou d'autres avantages qu'il présenterait[772] ; les verbes « exploiter » (ינה, *Hiphil*) et « opprimer » (לחץ) sont clairs en ce sens. La mémoire de la violence avec laquelle Israël a été traité quand il vivait en étranger et sous l'oppression égyptienne (cf. 3,9) est la condition de son entrée en relation pacifique avec l'étranger installé dans son pays.

La non-violence est ensuite requise vis-à-vis d'une autre catégorie de personnes, en l'occurrence la « veuve » (אַלְמָנָה) et l'« orphelin » (יָתוֹם, 22,21-23 ; voir Dt 24,17-22). En effet, le peuple de l'alliance devra se distinguer de ceux qui violenteraient (ענה, *Piel*) ces personnes socialement vulnérables. Sinon il attirera sur lui la colère divine. Car, comme au jour où l'Israélite opprimé l'appelait, Dieu « écoutera » aussi leurs gémissements, c'est-à-dire il interviendra personnellement en leur faveur (22,21-23 ; cf. 2,24 ; Dt 1,16). La menace pour ceux qui toucheraient à ces pauvres ne vise pas le coupable seul mais le peuple tout entier. Dieu le tuerait par l'épée – symbole de la guerre – (cf. 5,3) afin de lui faire subir le même sort que celui qu'il aura infligé à ses victimes (v. 23), la peine correspondant précisément à son crime[773]. Au contraire, en prenant soin de ces personnes dont Dieu assurera la protection (cf. Ps 68,6 ; etc.), Israël se préservera lui-même d'une telle mort.

L'indigent retiendra également l'attention des Israélites parce qu'il est à la fois membre du peuple de Dieu et le « prochain » des membres de cette nation – « "mon peuple", le "malheureux" qui est avec toi » (22,24-26//23,10-12). Si ce malheureux (עָנִי) a besoin qu'on lui prête de l'argent, le prêteur devra être généreux envers lui, il ne lui fera pas des prêts en lui imposant des intérêts (v. 24)[774]. Le miséreux, c'est aussi celui qui, pour sortir d'une situation difficile, doit donner son unique manteau en guise de garantie (v. 25). Son vêtement lui sera rendu le soir-même, car il lui sert de couverture contre le froid. Autrement, Dieu qui a écouté les plaintes de *son* peuple et l'a sauvé de la maison de servitude (2,23b-25 ; 3,7-9), écoutera aussi les cris de *ses* indigents qui seraient maltraités.

---

[772] H. CAZELLES, *Études sur le code de l'alliance*, Paris, Letouzey et Ané, 1946, p. 77. C'est en ce sens que Lv 19,34 et Dt 10,19 ; 24,17-22 appelleront Israël à aimer l'émigré et à être compatissant envers lui. Voir E. BIANCHI, *J'étais étranger et vous m'avez accueilli* ((LiRou, 31), Bruxelles, Lessius, 2006, surtout p. 19-36 consacrés à la figure centrale de l'émigrée dans la Torah.

[773] V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 213.

[774] Voir E. NEUFELD, *The Prohibition against Loans at Interest in the Old Testament*, dans *HUCA* 26 (1955), p. 355-412 ; G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 336 ; H. CAZELLES, *Études sur le code de l'alliance*, p. 80 ; V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 414.

Ce secours « se fonde sur la compassion de Dieu à l'égard du miséreux »[775] (v. 26). Comme Dieu, Israël devra agir par compassion (חַנּוּן) en faveur de ces personnes les moins favorisées, qui portent pourtant l'image de de leur créateur[776].

Enfin, c'est d'Israël lui-même qu'il s'agit en 22,30. Même dans ses actes, le peuple élu préservera la sainteté conférée par l'alliance : « Et vous serez pour moi des hommes saints » (וְאַנְשֵׁי־קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי, v. 30a), paroles identiques à celles de 19,5-6 (cf. Lv 11,44 ; 19,2 ; 20,26 ; Dt 14,21). Mais ici, la sainteté est liée à la nourriture (v. 30b). Être différent parmi les autres, c'est assumer aussi des limites comme celle que représente l'interdit de consommer la viande d'une bête crevée (cf. Dt 14,21). Cela implique non seulement que toute viande soit saignée avant sa consommation – le sang étant considéré comme la vie de la bête (Gn 9,4 ; Lv 3,17 ; 17,10-14 ; Dt 12,23) –, mais aussi le fait de s'abstenir de tout contact avec l'impur, en l'occurrence le corps sans vie (voir Lv 7,22-27 ; 17,10-16).

Cela dit, les deux textes mis en parallèle reviennent sur une loi connue. Dieu y développe la loi du sabbat (cf. 20,8-11) en l'élargissant aux années[777] et régule la relation du peuple saint aux « pauvres » (אֶבְיֹנִים, 23,9-12 ; voir 22,20-26). À cause de son expérience d'émigré en Égypte, en effet, il est interdit à Israël d'écraser l'émigré qui séjourne dans ses murs (23,9). Le verbe « opprimer » connote ici une forme d'exploitation. Celle-ci est développée aux v. 10-12, en termes d'« excès de gain obtenu grâce à un excès de travail de la part des autres »[778]. Le v. 10 commence par évoquer « six années » pour ensemencer et récolter plutôt que « six jours » de travail, comme le décalogue pourrait le laisser attendre (cf. 20,8-11). Ce rythme analogue à celui du créateur met à part « la septième » année comme temps d'arrêt où l'Israélite libérera le sol de son exploitation[779]. De la sorte, l'année sabbatique sera aussi avantageuse pour les pauvres et les bêtes sauvages – objets des soins du créateur – quant à la nourriture que produira spontanément le sol en repos (v. 11). Par l'arrêt du travail, Israël rendra aussi bien la liberté

[775] B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 41 ; F. MICHAÉLI, p. 210 ; H. CAZELLES, *Études sur le code de l'alliance*, p. 81.
[776] V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 412-413.
[777] A. WÉNIN, *Le Sabbat dans la Bible*, p. 41.
[778] H. CAZELLES, *Études sur le code de l'alliance*, p. 91
[779] Le sens du verbe שׁמט – « mais, la septième, tu *la laisseras en jachère* [תִּשְׁמְטֶנָּה] et tu l'abandonneras » (v. 11a) – est discuté. Il désigne une « remise » en Dt 15,3. Mais son sens premier, « tomber », implique l'idée de relâche et de laisser les champs en friche (2 R 9,33). Cela évoque à la fois le fait de faucher ou de faire tomber et d'abandonner de la moisson pendant la récolte. Cf. H. CAZELLES, *Études sur le code de l'alliance*, p. 92 ; G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 339 ; V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 428 ; F. MICHAÉLI, p. 214.

à ses animaux domestiques, au fils de la servante qu'à l'étranger censés travailler pour lui. Tout comme lui, ils auront le temps de « souffler » (נפשׁ) et tous mangeront de la même nourriture des champs non cultivés (21,2 et Lv 25,1-7 vont en ce sens)[780]. Voilà pour l'année sabbatique[781].

Avec le don de la loi (20,2-17 et 20,22–23,19), le peuple élu connaît le contenu de l'engagement qu'il prend dans l'alliance qui lui est offerte en 19,3b-6. Va-t-il aussitôt y répondre ? Pas tout de suite. En fin de code (23,20-33), en effet, Dieu lui parle d'abord de ses relations avec le messager divin (v. 20-23a) et avec les nations (v. 23b-33).

6.3 ISRAËL ET LE MESSAGER (v. 20-23a)

L'épilogue de la charte de l'alliance fait subitement entrer en scène un nouveau personnage, qui n'a jamais été mentionné depuis 19,1. Concrètement, Dieu y parle de la suite et du terme de la route du peuple après son séjour au Sinaï. C'est un chemin au cours duquel YHWH, de sa propre initiative, sera proche de lui. En contrepartie, Israël devra rester fidèle à l'alliance malgré les nations et la tentation que leurs dieux représentent pour lui.

Dès 23,20, le ton du discours divin « change brusquement : de législatif, il devient oraculaire »[782] et comme un discours prophétique, il s'oriente vers l'avenir :

> « Voici, je vais envoyer un messager devant ta face pour te garder
> en chemin et pour te faire entrer dans le lieu que j'ai fixé ».

---

[780] À ce sujet U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 266 ; S.M. PAUL, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (VTS, 18), Leiden, Brill, 1970, p. 107 ; F. MICHAÉLI, p. 214.

[781] Immédiatement après ces instructions, Dieu invite Israël à garder tout ce qu'il lui a dit (23,13 ; cf. 20,1.22 ; 21,1) et lui rappelle *l'interdit des autres dieux* (cf. 20,3-6). Cette finale du code donne des prescriptions pour la *célébration du culte*. Dieu exige qu'Israël lui exprime trois fois par an son attachement (23,14-19 ; cf. 20,24-26), à travers trois fêtes en son honneur (23,14.17 ; cf. Ex 13,1-18) : la fête des pains sans levain (23,15) – en référence avec la pâque –, celle de la moisson (v. 16a) et celle de la récolte (v. 16b ; cf. 12,2) qui sont liées aux saisons de l'année. C'est là une occasion de « voir sa face ». Pour *le rituel*, Israël n'y participera pas les mains vides – « et ma face ne sera pas vue à vide » – (23,15b) : il apportera les prémices de son champ dans « la maison de YHWH » son Dieu, (v. 19a ; cf. Dt 26). Il lui est interdit d'offrir le pain fermenté, de conserver la graisse jusqu'au matin (v. 18) et de faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère (19b ; voir 34,26 ; Dt 14,21).

[782] B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 166.

Qui est ce « messager » (מַלְאָךְ, v. 20.23) que YHWH promet d'envoyer au-devant d'Israël ? Ce ne peut pas être Moïse[783]. Il s'agit plutôt de la présence divine elle-même (cf. 3,2) qui assurera la protection du peuple (voir 14,19 ; 32,34 ; 33,2) – « pour te garder en chemin » – (cf. 32,34 ; 33,2) et le fera entrer dans la terre où il « aura à […] servir YHWH selon les modalités de l'alliance »[784]. Mais, sous forme de menace, Dieu attire ensuite l'attention des fils de Jacob : « Garde-toi face à lui et écoute sa voix, ne le contrarie pas, il ne supporterait pas votre rébellion, car mon nom est en lui » (23,21). Pourquoi à ce stade du récit, YHWH appelle-t-il Israël à obéir à son messager au lieu de l'inviter à l'obéissance au décalogue et aux règles qui le déploient ? C'est que cet envoyé est plus qu'un simple représentant de Dieu auprès du peuple. Parler de messager, c'est insister sur le caractère concret de la présence et de la proximité de YHWH lui-même : « Car "mon nom" est en lui » (v. 21b). On s'aperçoit ici que, le peuple qui a eu accès à la loi, aura également « accès à la présence divine, à travers le représentant du Seigneur »[785]. C'est pourquoi, Israël devra être docile à sa voix et évitera de se rebeller.

Cette mise en garde (v. 21) débouche sur une promesse conditionnelle qui fait écho à celle de 19,5 : « Car si écouter, tu écoutes sa voix et fais tout ce dont je te parlerai (prescrirai) » (v. 22a). À la lumière de l'alliance, Israël se voit ici invité à pratiquer son engagement : « écouter » la voix et « faire » tout ce que YHWH lui dit (cf. 19,5.8.9.19-20 ; 20,18-19 ; 24,3.7). Ces expressions-clés qui scandent les engagements successifs du peuple depuis le début de la narration, caractérisent surtout les moments forts de la réciprocité dans l'alliance. Dans ce contexte, la parole divine, « je serai ennemi de tes ennemis et j'opprimerai ceux qui t'opprimeront » (v. 22b), est une formule d'alliance adaptée à des situations où une menace planerait sur le partenaire de Dieu.

Une structure d'Ex 23,20-23a peut se présenter comme suit :

---

[783] Hypothèses défendue par H.C. BRICHTO, *Toward a Grammar of Biblical Poetics*, p. 110 ; J.G. JANZEN, *Exodus* (Westminster Bible Commentary), Louisville, Westminster John Knox, 1997, p. 179-180.

[784] J -P. SONNET, *Le Sinaï*, p. 338. Cf. V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 433.

[785] « [Now, and for times to come,] they will have access to the divine presence, via the Lord's representative », V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 435.

+ [20]Voici, je vais envoyer un MESSAGER DEVANT TA FACE
  . pour te garder en chemin
  . et pour **te faire entrer** *dans le lieu que j'ai fixé*.

= [21]garde-toi FACE À LUI et *écoute sa voix*,
  * ***ne*** le ***contrarie pas***,
    ° il ne supporterait pas votre rébellion,
    ° car mon nom est en lui.

= [22]car si *écouter*, tu *écoutes sa voix*
  * et ***fais tout*** ce dont je te parlerai (prescrirai)
    ° je serai ennemi de tes ennemis
    ° et j'opprimerai ceux qui t'opprimeront.

+ [23a]car mon MESSAGER marchera DEVANT TOI
  . et **te fera enter** *chez les Amorites, les Hittites, les Perizzites et les Cananéens ; chez les Hivvites et les Jébusites*

La symétrie entre les éléments de cette composition de forme AB'//BA', fait ressortir le rapport du messager à Israël, d'une part (v. 20//23a), et celui d'Israël au messager, d'autre part (v. 21a//22a), ainsi que les conséquences de leur relation (v. 21b//22b). L'initiateur c'est Dieu (« je vais envoyer », v. 20a), et l'envoi d'un messager devant son peuple vise à garder celui-ci et à le faire entrer dans un lieu fixé, chez d'autres peuples (v. 20//23a). De son côté, Israël devra aussi se garder face à celui qui le garde et il écoutera sa voix sans le contrarier. Autrement dit, Israël fera tout ce que *je te* dirai (v. 21a//22a). Cette réciprocité a ses conséquences au v. 21b//22b : le messager, Dieu, ne supportera pas qu'Israël rompe avec lui ou se révolte contre lui. En d'autres termes, Dieu ne veut pas qu'Israël devienne son ennemi refusant ce qui lui est demandé aux v. 21a//22a. Il se fait ainsi l'allié d'Israël face à ses ennemis et ses oppresseurs. Mais qui serait l'ennemi commun de Dieu et de son peuple ? En quoi consisterait cette inimitié entre les élus et les non-élus ?

6.4 ISRAËL ET LES NATIONS (v. 23b-33)

Bien que la mise à part d'Israël ait pour but le service des nations afin que toutes acquièrent la bénédiction (cf. Gn 12,3 ; Ex 20,24), la parole de YHWH en Ex 23,23b-33 ne va pas sans tension au sujet de la promesse d'une terre. Ce lieu qu'il a fixé pour ses élus est un territoire occupé par six autres peuples (v. 23). Israël leur apportera-t-il la bénédiction divine ? Contrairement à ce que l'on attendrait, au v. 23b, Dieu les effacera (כחד, *Hiphil*). Il ordonne aussi à Israël de ne pas se prosterner devant leurs dieux, de ne pas servir ceux-ci, de ne pas imiter les habitudes des nations et de briser leurs stèles (v. 24 ; cf. Dt 7,1-2). La tension s'amplifie, car Dieu ne charge pas son peuple d'apporter la bénédiction aux

autochtones. Pourquoi Dieu oblige-t-il les membres de la nation sainte, d'un côté à bien traiter leur prochain notamment les étrangers qui sont parmi eux (cf. 22,21 ; 23,9.12 ; etc.), et de l'autre, à les chasser ? Ce deuxième membre de la tension n'est-il pas contradictoire avec la finalité de l'élection et de l'alliance ? La réponse à ces interrogations est à trouver dans le précepte de l'interdit de l'idolâtrie (cf. 20,4-6). YHWH le reprend ici mais cette fois en situation « réelle » puisque Israël pourra être tenté de vénérer les dieux des nations : il romprait alors l'alliance qui fait de lui le porteur de la bénédiction[786] (v. 25-26). Seul le Dieu saint mérite l'adoration et le service de ses élus. Avec cette réponse, la tension n'est cependant pas tout à fait résolue.

La protection divine comporte enfin une autre promesse d'un secours pour Israël (v. 27-31a) : l'envoi de la « terreur » et du « frelon » (צִרְעָה)[787] pour chasser trois des six nations ennemies d'Israël (v. 28 ; cf. v. 23). Le fondement de cette expulsion progressive (v. 29-30) est la promesse du pays faite aux patriarches (cf. Gn 12,6 ; 15,16 ; etc.) et rappelée à Moïse en Ex 6,8[788]. Dieu fixe alors les frontières de la terre (v. 31b-33 ; cf. Gn 15,18-21) et il interdit à son peuple de conclure des alliances avec les nations qui l'occupent : « Tu ne concluras pas d'alliance avec eux ni avec leurs dieux » (לֹא־תִכְרֹת לָהֶם וְלֵאלֹהֵיהֶם בְּרִית, v. 32; cf. Dt 7,2c-4). C'est l'unique fois que le code de l'alliance fait mention du terme « alliance » (בְּרִית, Ex 23,32), et c'est pour opposer l'alliance légitime avec YHWH (cf. 19,5) à de possibles pactes avec les nations. Israël n'offrira ni n'imposera une telle relation à ces dernières – voir la formulation « conclure une alliance *en faveur de* » (כָּרַת בְּרִית לְ)[789] – de peur qu'elles ne le fassent tomber dans le piège de l'idolâtrie et le détournent ainsi du Dieu du décalogue. Être saint pour son Dieu, c'est ne pas se laisser entraîner au péché (v. 33; cf. 20,5.20). Nous y reviendrons plus en détail en Dt 7.

[786] Voir F. MICHAÉLI, p. 217.

[787] Le sens exact du terme צִרְעָה n'est pas certain. Ce serait soit une sorte d'insectes piqueurs que l'on traduit par frelon ou guêpe (cf. Dt 7,20 ; Jos 24,12), soit le sentiment de « découragement, panique, frénésie » ou une autre sorte d'affection de la peau comme la « lèpre ». À ce sujet J.F.A. SAWYER, *A Note on the Etymology of* « *Ṣara'at* », dans *VT* 26 (1976), p. 241-245 (spéc. p.243-244) ; V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 434 ; J.H. TIGAY, *Deuteronomy* דברים. *The Traditional Hebrew with the New JPS Translation Commentary* (JPSTC), Philadelphia - Jerusalem, Jewish Publication Society, 2003, p. 360.

[788] J.M. SPRINKLE, *Law and Narrative in Exodus 19–24*, p. 247.

[789] À ce propos, G.R. DRIVER, *Forgotten Hebrew Idioms*, dans *ZAW* 78 (1966), p. 1-7 (ici p. 3).

Conclusion de 20,22–23,19

Ce très bref regard sur le code de l'alliance a consisté à examiner quelques ordonnances (20,22–23,19) qui, à la suite des dix paroles (20,1-17) qu'elles développent largement, définissent clairement Israël comme peuple à la fois différent des autres et semblables à eux. La loi sur l'autel (20,24-26) et le culte (23,13-19) l'aideront à revivre l'expérience de la relation particulière avec YHWH, qui fait de lui royaume de prêtres, mis à part pour médiatiser les rapports entre Dieu et les nations (cf. Gn 12,2-3). En outre, le code de l'alliance constitue un cadre légal que Dieu donne pour qu'Israël prenne soin de manière singulière des personnes les plus exposées aux agressions sociales tant dans leur autonomie et leur dignité que dans leur intégrité. Il s'agit de l'émigré, de la veuve, de l'orphelin et des pauvres (22,21-27 ; 23,9-12), destinataires eux aussi de la bénédiction divine. On l'a vu : « La sortie d'Égypte n'est pas seulement un souvenir ; c'est un enseignement permanent, aux multiples et profondes conséquences »[790]. Ainsi, c'est à l'imitation de YHWH que le peuple élu se préoccupera des personnes défavorisées qui font l'objet de la compassion divine. Il conservera en même temps sa sainteté, en s'abstenant de la viande impure (22,30 ; voir 19,5-6) et en écoutant la voix du messager divin qui les introduira dans la terre de la promesse (23,20-22). Là, ils se distingueront des nations et s'éloigneront de leurs dieux. Au sujet de cette terre justement, la tension concernant la cohabitation demeure entre les élus et les nations (v. 23b-33).

Mais la place qu'occupe le terme « alliance » dans le propos de Dieu (v. 32) permet au lecteur de se focaliser sur ce qui se déroule depuis 19,3b-6. Une interprétation s'en dégage : c'est par toutes ses lois placées au cœur de la narration (20,2-17.20–23,19) que Dieu structure son lien avec Israël, lien qui sera bientôt scellé quand le peuple adhérera solennellement au projet clairement articulé autour de la Torah (24,1-11).

[790] G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 333.

Chapitre 7
Conclusion de l'alliance entre YHWH et Israël (Ex 24,1-11)

7.1 LA MONTÉE VERS YHWH (v. 1-2)

Cette scène raconte la conclusion de l'alliance que Moïse médiatise entre Dieu et son peuple. La cérémonie (v. 3-8) prend place juste après que cette alliance, base de la nouvelle relation, est développée et expliquée (cf. 20,1–23,33) et elle est suivie d'un repas sur la montagne (v. 1-2.9-11). Le déroulement de la scène semble compliqué du fait que le récit mélange le rituel du sang et celui de la parole. Toutefois, l'imbrication de ces événements permet de percevoir trois étapes dans la proximité du peuple élu avec YHWH. Moïse reçoit l'ordre de monter avec ses compagnons (v. 1-2), il procède à un rituel d'alliance (v. 3-8) avant de gravir la montagne selon l'ordre reçu (v. 9-11)[791].

Dans l'exposition de cette séquence, l'énoncé du narrateur (v. 1a) est immédiatement suivi d'un ordre (v. 1b) et de son exécution (v. 2) :

> [1]Et il avait dit à Moïse : « Monte vers YHWH toi et Aaron, Nadav et Abihu et soixante-dix des anciens d'Israël et vous vous prosternerez de loin. [2]Et Moïse s'approchera à lui seul vers YHWH, mais eux ne s'approcheront pas, et le peuple ne montera pas avec lui » (v. 1-2)

À première vue, la composition du v. 1 n'est pas claire : qui dit à Moïse de monter vers YHWH ? Pourquoi le second verbe est-il au singulier alors qu'il est suivi d'une énumération de personnes ? Sans doute, le lecteur s'aperçoit ici que l'exposition est clairement reliée à la narration précédente. Les protagonistes connus y reviennent : le personnage divin, Moïse, Aaron, les anciens et le peuple ; mais cette fois, deux fils d'Aaron sont associés à leur père. Signalons également la reprise du même vocabulaire : « monter » (13 fois) référé au même cadre géographique, « se prosterner » rappelant l'un des préceptes du décalogue

[791] Pour discussion d'Ex 24,1-11, G. SAVRAN, *Seeing is Believing. On the Relative Priority of Visual and Verbal Perception of the Divine*, dans *BiblInterp* 17 (2009), p. 320-361 (spéc. p. 331) ; C. HOUTMAN, *Exodus*, vol. 3, p. 281 ; T.C. VRIEZEN, *The Exegesis of Exodus 24,9-11*, dans *OTS* 17 (1972), p. 100-133 ; E.W. NICHOLSON, *The Antiquity of the Tradition in Exodus XXIV 9-11*, dans *VT* 25 (1975), p. 69-79 ; ID., *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11*, dans *VT* 24 (1974), p. 77-94 ; T.D. ALEXANDER, *The Composition of the Sinai Narrative in Exodus 19,1–24,11*, dans *VT* 49 (1999), p. 2-20 ; B. DOZEMAN, *God on the Mountain*, p. 106 ; J.A. DAVIES, *A Royal Priesthood*, p. 113-137 ; B.S. CHILDS, p. 500-502 ; etc.

(20,5 ; 23,24) et « s'approcher » (7 fois) avec ses variantes. L'omission du sujet du premier verbe en 24,1 – « et *il* avait dit à Moïse » – n'a pas de quoi étonner ce lecteur. L'inversion du verbe et du complément et l'usage du *Qatal* (אמר « dire ») sont signe qu'il s'agit d'une analepse concernant l'invitation de Dieu à Moïse pour qu'il monte sur la montagne, avec les restrictions mentionnées en 19,20-24[792]. C'est ce personnage divin qui, en 24,1b, parle de lui-même à la 3e personne (« monte *vers YHWH* »). Son ordre indique la progression dans le déploiement du long récit introduit en 19,1. Car c'est seulement à ce stade que le narrateur fait état, en citant des paroles divines, de la manière dont s'exécutera ce qu'il commande : Moïse « monte » (singulier), accompagné d'un groupe sélectionné parmi les Israélites (v. 1a). Ce ne sera pas seulement Aaron, mais aussi deux de ses fils et soixante-dix des anciens d'Israël[793]. Ici sont enfin comblées l'ellipse de 19,13 et la curiosité qu'elle a suscitée chez le lecteur au sujet de ceux qui accéderont à la présence de Dieu (bien que la « trompe » n'en donne pas le signe). Compris spontanément comme l'ensemble du peuple sanctifié, le pronom « eux » en 19,13, désignait en réalité ces représentants d'Israël[794].

Pourquoi ceux-ci montent-ils avec le médiateur ? D'après Dozeman, la présence des anciens confirmerait leur rôle au sein de la communauté d'Israël (cf. 5,1-21 ; 12,21-27 ; 18,1-12 ; Nb 11) tandis qu'Aaron et ses fils, puisque cités nommément, représenteraient le statut sacerdotal dont il est question dans le récit[795]. En réalité, rien à ce stade ne peut justifier cette hypothèse car dans l'offre de l'alliance (19,3b-6), Dieu promet ce statut à l'ensemble du peuple et pas seulement à quelques individus. Si YHWH ordonne la montée de ces anciens, c'est probablement afin de donner une solennité à la ratification de son alliance avec l'ensemble du peuple. À en croire 24,1b, ce que YHWH attend de ceux qui monteront, c'est justement l'acte qu'il a interdit à Israël de poser à l'égard des idoles : « se prosterner » (חוה, cf. 20,5 ; 23,24) devant YHWH, mais « de loin ». Comme en 19,12-13.21-

---

[792] De même D. DORÉ, *Un repas « d'alliance » ? Ex 24,1-2.9-11*, dans J.L. BLAQUART *et alii* (éd.), *L'Ancien Testament. Approches et lectures. Des procédures de travail à la théologie* (Le point théologique, 24), Paris, Beauchesne, 1977, p. 147-171 (spéc. p. 151).

[793] Dans ce texte, Nadav et Abihu ne sont pas désignés comme fils d'Aaron, mais on le sait à la lumière de 6,23. Le nombre « soixante-dix » rappelle non seulement Ex 1,5 où soixante-dix fils de Jacob descendent en Égypte, mais anticipe aussi Nb 11,16-25 où YHWH prélèvera un peu de l'esprit qui était en Moïse pour le donner aux « soixante-dix anciens d'Israël » afin que le médiateur ne continue pas à porter seul le fardeau du peuple.

[794] WÉNIN A., *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21)*, p. 57-77, note 12.

[795] T.B. DOZEMAN, *Exodus* (ECC), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2009, p. 564 ; ID., *God on the Mountain*, p. 184 ; E.W. NICHOLSON, *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11*, dans *VT* 24 (1974), p. 77-97 (ici p. 83) ; J.-L. SKA, *Le repas d'Ex 24,11*, dans *Bib* 74 (1993), p. 305-327. Dans la même ligne et faisant allusion à l'organisation cultuelle en Israël – ce qui n'est raconté que plus tard dans la Bible – des exégètes comme C. MEYERS, *Exodus* (NCBC), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 205 voient une certaine hiérarchie dans laquelle Moïse serait le grand prêtre autorisé à accéder seul au lieu saint.

24, Dieu demande au peuple ici représenté, de garder la distance, en signe de respect des limités exigées dans leur relation (v. 1b).

Comment les personnages humains exécuteront-il l'ordre de monter vers YHWH ? Le narrateur l'explique au v. 2 : *Moïse* s'approchera, *eux* ne s'approcheront pas, *le peuple* ne montera pas avec lui. YHWH souligne encore la distance quand il spécifie ici la place de chacun, précisant qu'il est interdit au peuple de monter et que, du groupe autorisé à gravir la montagne, seul le médiateur s'approchera de lui (cf. 20,21). Par prolepse et sans détail, les v. 1-2 présentent subtilement ces personnages dans un ordre hiérarchique qui laisse entendre que c'est l'alliance qui, d'une certaine façon, structure le peuple dans sa proximité avec Dieu. C'est ce que représente ce chiasme :

[1-2a][Moïse:] ***monte*** vers YHWH… Et Moïse ***s'approchera*** à lui seul vers YHWH

[2b]Eux ***ne s'approcheront pas***….. et le peuple ***ne montera pas*** avec lui

Au vu de ce qui est exprimé en 19,21-25, la réalisation de l'ordre divin semble pourtant différée. En effet, YHWH a dit au médiateur : « Descends, préviens le peuple… » (19,21-22) et « Va, descends et monte, toi et Aaron avec toi… » (19,24 ; 24,1-2). Devant ces deux ordres apparemment contradictoires, Moïse a choisi de commencer par le premier – « et Moïse descendit vers le peuple et il leur dit » (19,25 ; 20,1–17.22–23,19) – en vue de la conclusion de l'alliance entre Dieu et Israël. C'est de cet événement qu'il s'agit dans la célébration solennelle décrite dans les versets qui suivent, et qui permettra l'exécution du second ordre que Moïse a reçu.

7.2 RATIFICATION DE L'ALLIANCE (V. 3-8)

Ce second moment met en scène Moïse et le peuple. Le rituel effectué dans cette partie centrale comprend la proclamation des paroles divines (v. 3a.7a), les deux engagements du peuple (v. 3b.7b), la construction de l'autel et de douze stèles (v. 4), les holocaustes et sacrifices de paix (v. 5) ainsi que deux aspersions de sang (v. 6.8).

7.1.1 Rituel de la parole et double engagement du peuple

> [3]Et Moïse vint et il raconta au peuple toutes les paroles de YHWH et toutes les ordonnances. Et tout le peuple, d'une seule voix, répondit et ils dirent : « Toutes les paroles que YHWH a dites, nous ferons ». [4]Et Moïse écrivit toutes les paroles de YHWH. Et il se leva au matin et il construisit un autel sous la montagne et douze stèles pour les douze tribus d'Israël. [5]Et il envoya les servants (litt. jeunes gens) des fils d'Israël et ils firent monter des holocaustes, et ils sacrifièrent des sacrifices de paix à YHWH, des taureaux. [6]Et Moïse prit la moitié du sang et il (la) mit dans des bassines et la moitié du sang il (l')aspergea sur l'autel. [7]Et il prit le livre de l'alliance et il lut aux oreilles du peuple et ils dirent : « Tout ce que YHWH a parlé nous ferons et nous écouterons ». [8]Et Moïse prit le sang et il aspergea sur le peuple et il dit : «Voici le sang de l'alliance que YHWH a conclue avec vous sur toutes ces paroles-ci ».

Le rite de la parole s'ouvre en 20,1-17.22–23,19[796]. Ayant reçu l'ordre de monter avec Aaron (19,24), Moïse est d'abord venu communiquer la volonté divine au peuple. Comme il l'avait fait pour l'annonce concernant l'offre d'alliance en 19,7, il a transmis « toutes les paroles de YHWH et toutes les ordonnances » (כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה וְאֵת כָּל־הַמִּשְׁפָּטִים), c'est-à-dire le décalogue et le code de l'alliance reçus de Dieu (v. 3a). Le but de la démarche de Moïse à propos de ces paroles est sans doute de susciter chez le peuple un nouvel engagement qui devra se concrétiser dans l'obéissance à ces lois[797]. C'est ainsi qu'après avoir écouté les lois, tous déclarent spontanément : « Toutes les "paroles" que YHWH a dites, nous ferons » (כָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה, v. 3b). Le peuple connaît à présent ce à quoi il s'engage. Il s'exprime dans des termes presque identiques à ceux de son accord de principe donné en 19,8. Cette fois, Israël consent aux dix paroles (20,1-17) et aux ordonnances (20,22–23,19) qui lui ont été communiquées[798]. Il est résolu à faire ce dont Dieu lui a parlé. C'est donc sur la base de ces mêmes « paroles » (דְּבָרִים, 5 fois) que le médiateur guide ensuite Israël dans une cérémonie qui scelle sa relation particulière avec Dieu[799] (v. 4b-8). À ce propos, McCarthy souligne que cet engagement unanime – (« et "tout le peuple, d'une seule voix", répondit et ils dirent », וַיַּעַן כָּל־הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ) – du peuple à mettre en pratique toutes les paroles de YHWH est significatif et équivaut à un serment[800].

---

[796] R. ALTER, *The Five Books of Moses. A Translation with Commentary*, New York, Norton, 2004, p. 455.
[797] W. JOHNSTONE, *Exodus*, dans J.W. ROGERSON (éd.), *Genesis*, p. 222.
[798] C. HOUTMAN, *Exodus*, vol. 2, p. 436 ; R.S. HENDEL, *Sacrifice as a Cultural System. The Ritual Symbolism of Exodus 24,3-8*, dans *ZAW* 101 (1989), p. 366-390 (ici p. 371).
[799] Cf. B.S. CHILDS, p. 353.
[800] « Here the people's acclamation […] might be significant ; more likely it is simply obvious that a public commitment to follow Yahwe who has just presented himself in all his power is the equivalent of an oath », D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, p. 253.

Dès que le peuple a acquiescé aux paroles divines, Moïse consigne celles-ci par écrit (v. 4a). Ce passage de l'oralité à l'écriture souligne l'importance des paroles qui sont comme la base et les jalons permettant à Israël de vivre l'alliance[801]. Ces lois (décalogue et ordonnances) mises par écrit serviront de témoin visible pour l'avenir de la relation entre Dieu et son peuple (cf. 17,14 ; Is 30,8). L'écrit désigne surtout le « caractère désormais définitif de l'alliance »[802].

C'est alors que prend place un autre rituel à l'initiative du médiateur (v. 4b-6). Conformément à l'ordre donné par Dieu en 20,24, Moïse construit un « autel » (מִזְבֵּחַ) et douze « stèles » (מַצֵּבוֹת) au bas de la montagne (v. 4b). L'autel, nous l'avons expliqué dans le code de l'alliance, est unique parce qu'il symbolise la disponibilité de Dieu à entrer en relation avec le peuple qui y fera des offrandes, et à accueillir celui-ci favorablement. Dans ces conditions, cet autel apparaît comme témoin tant de l'événement qui se passe que du partenariat que Dieu offre à son peuple[803]. Le v. 4 établit un rapport entre les deux lieux de la venue de Dieu. L'emplacement de l'autel « sous la montagne » permet aussi de considérer cet autel comme une montagne en réduction. Pourquoi Moïse ajoute-t-il les stèles alors que Dieu n'en a pas parlé en 20,24 ? Rien n'est dit dans le texte. Toutefois, le lien avec l'édification de douze stèles peut en outre donner à la construction de l'autel une autre valeur, celle de mémorial. Ceci expliquerait sa construction par le médiateur lui-même. En effet, la stèle peut être le mémorial de la conclusion de certaines formes d'alliances, comme c'est le cas en Gn 31,44-54 ou en Jos 24,27. Cela vaut également pour Ex 24 où Moïse élève douze stèles qui, selon le narrateur, figurent les douze tribus d'Israël alliées de Dieu. Ainsi l'union des élus à Dieu restera-t-elle visible à travers ces stèles qui viennent ici « comme pour souligner la permanence de l'engagement »[804] qu'ils prennent vis-à-vis des paroles divines.

---

[801] Cf. B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 156.

[802] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 7.

[803] Cela s'apparente à Jos 22,22-27.34 et à Is 19,19-21. En Jos 22,26-29.34 précisément, il est question d'un autel construit près du Jourdain par les fils de Ruben, les fils de Gad et la demi-tribu de Manassé, afin de servir non pour des holocaustes et des sacrifices, mais comme *témoin* entre ces tribus transjordaniennes et la communauté d'Israël installée en Cisjordanie. Cet autel traduit une sorte d'engagement de solidarité et de coopération entre ces deux parties qui ont YHWH pour Dieu. D'où son nom : « Il est témoin entre nous que YHWH est notre Dieu » (v. 24). De plus, l'autel et la stèle qui seront érigés en Égypte, serviront de *signe* et de *témoin* pour Dieu, un moyen par lequel « YHWH se fera connaître des Égyptiens, et les Égyptiens connaîtront YHWH en ce jour-là. Et ils le serviront (par) un sacrifice et une offrande, et ils feront des vœux à YHWH et ils les accompliront » (Is 19,19-21). À ce propos, B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 44 ; W. JOHNSTONE, *Exodus*, dans J.W. ROGERSON (éd.), *Genesis*, p. 216 ; T.B. DOZEMAN, *Exodus*, p. 565.

[804] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 8.

La construction de l'autel et des douze stèles est ainsi préalable au rite sacrificiel. Or, YHWH avait ordonné qu'après lui avoir construit un autel, Israël devra y offrir du gros et du petit bétail en holocaustes (עֹלֹת) et sacrifices de paix (זְבָחִים שְׁלָמִים, cf. 20,24). À présent, Moïse initie une cérémonie conforme à cette loi. Il délègue les servants (נְעָרִים) du peuple pour faire monter les deux types de sacrifices susceptibles de signifier le lien d'alliance. Ce don fait à Dieu est constitué de gros bétail : « des taureaux » (24,5). Si les holocaustes expriment ici le don de reconnaissance qu'Israël offre à son partenaire, les sacrifices de paix symbolisent et réalisent l'union qui instaure l'alliance entre ces deux alliés[805]. En effet, les שְׁלָמִים se caractérisent par le fait que la victime est partagée entre Dieu, les prêtres et l'offrant qui cherche à nouer ou à renouer ses relations avec la divinité (cf. Lv 3,11-38 7,12-34 ; 10,14-15 ; 22,21-25 ; Nb 15,1-12 ; 1 S 1–2 ; etc.)[806]. Ainsi, « si l'on part du sens des dérivés *šillèm* et *šillum*, qui signifient "rétribution", et si l'on rapproche l'ugaritique *šlmm*, qui désigne des gages de paix, on peut dire que ce sacrifice est un tribut présenté à Dieu pour établir […] les bons rapports entre lui et ses fidèles. On pourrait donc appeler le *š*^{e}*lâmîm* un sacrifice d'alliance »[807]. Ces sacrifices offerts par les servants dans la solennité d'Ex 24,5, viennent comme pour symboliser le bon fonctionnement de l'alliance, garant de paix, de communion et de bénédiction que YHWH veut accorder à ses élus (cf. 20,24b)[808]. Néanmoins, ce rôle que jouent les servants d'Israël est particulier : il n'apparaît pas ailleurs dans la Bible hébraïque. Qui sont alors ces sacrificateurs ? Seraient-ce Aaron et ses fils ? Difficile de l'affirmer. Et pourquoi Moïse construit-il lui-même l'autel, mais n'offre-t-il pas les sacrifices ? Pourquoi sont-ce les servants qui les font monter ?

Les points de vue sont variés à ce sujet. Hendel trouve plutôt que le statut de ces servants dans la cérémonie rituelle (cf. v. 5) peut être assimilé à celui de Moïse : ce seraient des prêtres fonctionnaires[809]. Ce propos est soutenu par Nicholson qui considère

---

[805] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 8 ; B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 43 ; D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, p. 255 ; R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (CahRB, 1), Paris, Gabalda, 1964, p. 28 ; H. CAZELLES, *Moïse*, c. 1326. Ici, deux verbes et leurs compléments ont pratiquement la même forme : « faire monter » (*Hiphil* עלה) et « holocauste » (עֹלָה) ; sacrifier (זבח) et sacrifice (זֶבַח). Le verbe « faire monter » associé à « holocauste » traduit précisément l'acte d'offrir à Dieu. Avec le verbe « sacrifier » correspondant à son objet direct « sacrifices de paix », ces deux expressions insistent sur la conformité à la loi sur la construction de l'autel (מִזְבֵּחַ, 20,24).

[806] Ces textes évoquent trois types de sacrifice de communion: le sacrifice de louange (Lv 7,12 : תּוֹדָה), présenté à l'occasion d'une solennité, le sacrifice spontané (Lv 7,16 : נְדָבָה) offert par dévotion ou le sacrifice votif (Lv 7,16 : נֶדֶר), en vue d'accomplir un vœu.

[807] R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 37.

[808] R.S. HENDEL, *Sacrifice as a Cultural System*, p. 371-372.

[809] R.S. HENDEL, *Sacrifice as a Cultural System*, p. 380.

que Moïse fonctionne ici comme prêtre à la manière d'Éli en 1 S 2,13-16[810]. Or, à la suite du v. 1 où l'impératif singulier du verbe « monter » (*Qal*) est directement lié à Moïse, le v. 5 (*Hiphil*) suggère une manière de mettre en exergue le statut du médiateur surtout dans le rôle que, dans la conclusion de l'alliance, il va bientôt jouer auprès du peuple ici représenté par les servants dont les noms restent cachés au lecteur[811]. Donc Moïse agit toujours comme médiateur entre Dieu et le peuple. Clarifions notre propos.

Dès le début, YHWH avait en effet dit à Moïse : « Quand tu auras fait sortir le peuple d'Égypte, "vous" [le peuple et toi] "servirez Dieu sur cette montagne" » (3,12a). Ensuite, au début du code de l'alliance, Dieu a ordonné la construction d'un autel où seront offerts les holocaustes et les sacrifices de paix (cf. 20,24). C'est pourquoi, après l'engagement solennel des fils d'Israël à mettre en pratique toutes les lois de l'alliance, Moïse les fait participer activement au rite accompli sur ce tout premier autel construit au bas de la montagne du Sinaï. Étroitement associées par Moïse, la construction de cet autel et celle des douze stèles insinuent sa médiation de l'union indissoluble entre Dieu (autel) et les douze tribus d'Israël (douze stèles). Cette cérémonie rapproche le peuple de son Dieu et à travers ce rituel, Moïse fait accéder d'une certaine manière Israël au service sacerdotal.

À ce moment où le récit se centre sur la conclusion de l'alliance, ce service sacrificiel permet un autre rituel relevant de l'initiative du médiateur. Il s'agit d'un rite de sang. Celui-ci se déroule en deux temps complémentaires. Le premier consiste en l'aspersion sur l'autel (v. 6), suivie de la lecture du « livre de l'alliance » au peuple qui accepte son autorité (v. 7). Le second temps concerne l'aspersion sur le peuple où Moïse déclare que ce sang est précisément le « sang de l'alliance » (v. 8). Pour mieux saisir la portée de ce rite, nous analyserons conjointement les v. 6 et 8. Avant cela, dégageons d'abord le sens du rite de la parole et son impact sur le peuple.

Après avoir aspergé l'autel, Moïse lui-même lit le « livre de l'alliance » (סֵפֶר הַבְּרִית) « aux oreilles du peuple » (v. 7a). Ce livre est bien connu du lecteur, car il contient les paroles de l'alliance que le médiateur a « rapportées » (ספר *Piel*) précédemment et qu'il a mises par écrit (cf. v. 3-4a). Ici, « de protagoniste de l'histoire qu'il était, le peuple devient,

[810] E.W. NICHOLSON, *The Covenant Ritual in Exodus XXIV 3-8*, dans *VT* 32 (1982), p. 74-86, (surtout p. 81).
[811] V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 438.

en écoutant la lecture du “livre de l’alliance”, le destinataire de ce “livre” »[812]. Cette lecture solennelle à l’attention des fils d’Israël pourrait avoir pour fonction de leur montrer qu’il s’agit bien des mêmes lois (voir 20,1–23,19) qu’ils ont acceptées plus tôt (24,3). De plus, la lecture du livre sert à renouveler le face à face de la théophanie, lieu où Dieu offre continuellement son alliance au peuple qui la reçoit en écoutant. Ainsi, en lisant « aux oreilles » d’Israël ces paroles écrites dans le livre, Moïse les plante en quelque sorte dans les cœurs de ses auditeurs.

La place qu’occupe la lecture de l’écriture dans le déroulement de la cérémonie, a « pour effet de précipiter l’ultime ratification du bénéficiaire de l’alliance »[813]. C’est ainsi que, juste après avoir écouté la lecture par Moïse, les fils d’Israël répondent exactement de la même manière que lorsqu’ils ont reçu l’invitation divine à entrer dans l’alliance : « Tout ce que YHWH a parlé nous ferons et nous écouterons » (כֹּל אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע, v. 7b ; cf. 19,8). C’est la troisième fois depuis la mise en marche du processus de rapprochement des alliés, qu’Israël marque son accord pour l’alliance avec YHWH (19,8 ; 24,3.7). Il s’engage cette fois sur la base du contenu du « livre de l’alliance » que le médiateur leur a d’abord proclamé oralement (v. 3) avant de l’écrire et de le lire. Ce sont précisément ces paroles divines qui détermineront l’agir du peuple élu et son attachement à YHWH. En acceptant d’observer les termes de l’alliance, les fils d’Israël ne confirment pas simplement l’approbation qu’ils ont donnée en 19,8, car ils savent désormais en quoi consiste l’offre que Dieu leur fait suivant son projet exposé en 19,5-6[814]. C’est pour cela qu’en conformité avec ce don divin, le peuple ajoute sa volonté d’obéir à Dieu : « Nous ferons et nous écouterons » (נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע). Cette formule pousse le lecteur à s’interroger : comment le peuple pourrait-il « faire » ce dont YHWH lui a parlé avant d’« écouter » ? Il est évident qu’Israël ne peut obéir à des paroles qu’il ne connaît pas. L’ordre inversé des verbes « faire » et « écouter » en Ex 24,7 implique que les fils d’Israël agiront en restant attentifs à la loi. Ils acceptent précisément de pratiquer tout ce que Moïse a écrit et fixé dans leur cœur grâce à la lecture, et au même moment, ils consentent à l’écoute permanente – second sens possible du verbe שׁמע – de ces paroles qu’ils ne devront pas oublier[815]. Pourquoi alors

[812] J.-P. SONNET, *Le Sinaï*, p. 341.
[813] J.-P. SONNET, *Le Sinaï*, p. 339. En ce sens J-L SKA, « *Nos pères nous ont raconté* », p. 49.
[814] Voir E. BLUM, *Israël à la montagne de Dieu*, p. 273.
[815] Cf. G.A. WASLER, *Old Testament Quotations in Hebrews* (WUNT, 2), Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, p. 104-105.

la répétition de la déclaration du peuple au sein du rite solennel de conclusion de l'alliance ? Quels effets produit-elle ?

Une même ratification par Israël est enregistrée à deux reprises (v. 3.7), à présent que les dispositions particulières de l'alliance ont été clairement énoncées[816]. Ce redoublement retient l'attention du lecteur. Tandis que le premier accord vient juste après la proclamation orale des conditions de l'alliance (v. 3), le second suit la lecture du « livre de l'alliance » dont le contenu engage les alliés dans une relation unique (v. 7a). Au regard de l'évolution des événements, l'approbation d'Israël est comme accrochée à l'offre d'alliance (19,5-6) et à « la possibilité de l'écoute effective »[817] rendue possible par le médiateur en 20,19. Ce dernier acquiescement du peuple (24,7) est plus complet que les précédents (19,8 et 24,3). Car, le « nous écouterons » prononcé en 24,7 vient ponctuer le « nous ferons » afin de marquer la solennité du moment de la conclusion de l'alliance – nous ferons et nous resterons à l'écoute. Nous pensons ici que c'est en agissant qu'Israël comprend. Autrement dit, « en disant *naassé*, les hébreux ont adhéré au projet global de Dieu ; en disant *nichma* ils ont accepté les commandements »[818]. Cette réponse requise au « si » de 19,5a suggère qu'Israël a peu à peu compris l'alliance telle que Dieu la veut[819]. Voilà qui permet de déduire que l'alliance repose essentiellement sur l'engagement[820]. C'est pour cela qu'il adhère solennellement et définitivement, s'engageant à être docile et à pratiquer les règles destinées à rendre possible la relation avec Dieu (v. 7).

Cela dit, Israël a consenti à l'alliance proposée par son partenaire. Que va-t-il se passer maintenant ? Il y a comme un partage des tâches dans le déroulement de la cérémonie. Si ce sont les « servants » qui offrent les sacrifices au v. 5, Moïse se réserve l'aspersion du sang des taureaux immolés (v. 6.8), ce qui, du reste, donne à ce rite une valeur particulière[821].

---

816 Voir A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 7.
817 J.-P. SONNET, *Le Sinaï*, p. 342.
818 P. MIQUEL *et alii*, *Les Mots-Clés de la Bible. Révélation à Israël* (Les classiques bibliques, 5), Paris, Beauchesne, 1996, p. 250 ; J. EISENBERG et A. STEINSALTZ, *Le chandelier d'or. Les fêtes juives dans l'enseignement de Rabbi Chnéour Zalman de Lady* (Les dix paroles), Paris, Verdier, 2002, p. 216-229. Voir R. NAIWELD *Au commencement était la pratique. Les commandements comme exercices spirituels - la subjectivation pratique rabbinique*, dans *Yod* 15 (2010), p. 13-41 (spéc. p. 13, 19-21).
819 Cf. F. POLAK, *Theophany and Mediator*, p. 132.
820 B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 43.
821 E.W. NICHOLSON, *The Covenant Ritual in Exodus XXIV 3-8*, p. 81.

7.1.2 Rituel du sang (v. 6 et 8)

Le récit des onze premiers versets de ce chapitre est construit sur des redoublements significatifs. Il n'y a pas seulement deux proclamations de la parole (orale puis écrite) et deux réponses du peuple ; le médiateur partage aussi le sang des taureaux en deux et procède à deux aspersions : d'abord sur l'autel (v. 6) puis sur le peuple (v. 8). Le rituel du sang constitue le cœur de la solennité[822]. Les aspersions sont en fait interrompues d'une part par la lecture publique du « livre de l'alliance » (v. 7a) et d'autre part, par le second engagement du peuple (v. 7b). Cela n'est pas sans signification. Pourquoi Moïse partage-t-il en deux ce même sang et l'asperge-t-il en deux temps ? Ses gestes ont-ils le même sens ?

Le débat concernant ces deux aspersions fait apparaître plusieurs divergences. Childs pense que « le sang aspergé sur l'autel à la place d'un sacrifice exprime le pardon gracieux de Dieu qui accepte cela comme une offrande […tandis que] le sang aspergé sur le peuple les lie dans un serment de sang. […] Israël a accepté l'offre divine et est entré dans une alliance avec son Dieu »[823]. Si l'on peut accepter l'engagement irrévocable, le reste de ce propos ne peut être justifié par manque d'indice indiquant à quoi se réfère, dans le contexte présent, le pardon dont l'auteur parle. D'ailleurs, ce sang est celui des holocaustes et des sacrifices de paix (cf. v. 5), non pas de sacrifices pour le péché ou de réparation (voir Lv 4,1-5 ; 5,14-16 ; 7,1-6). Pour Milgom, l'aspersion sur le peuple vise la purification de celui-ci et, comme en Lv 8,22-30, consiste à le préparer à vivre dans la proximité de la sainteté en vue de l'alliance et de la vision de Dieu[824]. Cette solution fait difficulté dans la mesure où le peuple est déjà purifié en 19,14-15 quand ils ont lavé leurs manteaux et qu'il a même déjà affronté la présence du Dieu saint qui lui parlait pendant la théophanie (voir 19,16-20 ; 20,1.18-20). À notre avis, la portée symbolique l'aspersion est différente. En Ex 24, en effet, elle se rattache et à la proclamation de la parole et aux sacrifices. C'est la première moitié du sang des bêtes sacrifiées (voir v. 5) que Moïse utilise pour l'asperger (זרק) d'abord « sur l'autel » qui représente YHWH (v. 6). Ensuite, avec la seconde moitié, il asperge « sur le peuple » (v. 8) qui vient de s'engager à vivre selon la loi de YHWH. Le

[822] T.B. DOZEMAN, *Exodus*, p. 565.
[823] B.S. CHILDS, p. 506 : « the blood dashed on the altar in place of a sacrifice speaks of God's gracious forgiveness in accepting this as an offering […] the blood scattered on the people binds them in a blood oath […] Israel has accepted the divine offer and entered a covenant with her God ».
[824] J. MILGOM, *Leviticus 1–16* (AB), New York, Doubleday, 1991, p. 228-229 ; T.B. DOZEMAN, *Exodus*, p. 566.

lecteur est autorisé à voir qu'au v. 6, l'aspersion sur l'autel apparaît comme une sorte de vénération à Dieu.

Dès qu'il a lu le livre et que le peuple a définitivement approuvé la relation avec Dieu, le médiateur poursuit l'aspersion interrompue. Il asperge cette fois les douze tribus d'Israël : « Et Moïse prit le sang et il aspergea sur le peuple et il dit : "Voici le sang de l'alliance que YHWH a conclue avec vous sur toutes ces paroles-ci" » (v. 8). Ce que Moïse constate (voir le verbe כרת au *Qal* parfait), c'est « un fait [certain] qui devient réalité ou qui l'est devenu »[825]. Contrairement à l'aspersion de l'autel, qui est mentionnée ailleurs dans la Bible hébraïque, l'aspersion sur le peuple n'a d'équivalent dans aucun autre texte de la Torah. L'importance du rite de sang décrit dans ce passage est essentiellement liée à la répartition en deux moitiés, du sang ici déclaré le « sang de l'alliance » (דַּם־הַבְּרִית, v. 8b)[826]. En ce sens, ce « dépeçage symbolique »[827] du sang des mêmes victimes se conçoit clairement comme l'acte de « conclure l'alliance » (כָּרַת בְּרִית) entre Dieu et son peuple. Par conséquent, l'aspersion en deux temps devient l'acte par lequel le médiateur lie symboliquement l'un à l'autre les deux partenaires[828]. Ce rituel d'alliance, exprime ainsi la volonté d'un lien définitif permettant aux deux alliés de devenir participants d'un même sang, d'une même vie[829] – le sang étant le siège et le signe de la vie (voir Gn 9,4 ; Dt 12,23 ; Lv 17,10-14). Dans son fond, le v. 8 exprime que ce lien unique repose essentiellement sur une réciprocité d'engagement fondé sur les paroles contenues dans le livre de l'alliance. YHWH qui s'est engagé par ses promesses aux patriarches, donne ses lois à leurs descendants qu'il s'est choisis et ceux-ci s'engagent à leur tour à pratiquer toutes les paroles reçues. De cette manière, le peuple élu entre dans l'alliance que Dieu lui a proposée en 19,5-6. C'est ainsi que le médiateur déclare conclue l'alliance ainsi ratifiée et scellée par le sang[830].

---

[825] A. SCHENKER, *Les sacrifices d'alliance, Ex XXIV, 3-8, dans leur portée narrative et religieuse. Contribution à l'étude de la berît dans l'Ancien Testament*, dans *RB* 101 (1994), p. 481-494 (spéc. p. 483).

[826] Dans la Bible hébraïque, cette expression où l'article désigne la totalité du sang aspergé, n'apparaît que dans ce texte. Za 9,11 y fait allusion.

[827] G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 271.

[828] L'autel étant le lieu où YHWH fait rappeler son nom et où il vient vers son peuple (cf. 20,24 ; Dt 12,5). De même aussi G. AUZOU, *De la servitude au service*, p. 271 ; E.W. NICHOLSON, *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11*, p. 76 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 117.

[829] D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, p. 255 ; S.R. DRIVER, *Exodus*, Cambridge, Kessinger Publishing, 2006, p. 254.

[830] Cf. F. MICHAÉLI, p. 227 ; R.S. HENDEL, *Sacrifice as a Cultural System*, p. 370 ; S.R. DRIVER, *Exodus*, Cambridge, Kessinger Publishing, 2006, p. 254.

À bien y regarder, un rituel de sang similaire se répétera en Ex 29 et Lv 8,22-30. Ici, quelques gouttes de sang sont appliquées sur certaines parties du corps d'individus, à savoir Aaron et ses fils (Ex 29,20a-c ; Lv 8,24)[831], alors que l'aspersion de sang est réservée à l'autel (Ex 29,16.20d ; Lv 8,24b). En Ex 24,8, il s'agit de l'aspersion de tout un peuple, assortie de paroles capitales prononcées par le médiateur de l'alliance. L'importance d'Ex 29,20-21 et Lv 8,22-24 permet de dégager la portée même de la formalisation de l'élection d'Israël dans l'alliance, essentielle à notre thèse. Le lecteur se rappelle qu'en 19,5-6, Dieu a promis de faire des fils d'Israël sa part personnelle (סְגֻלָּה), un royaume de prêtres et une nation sainte (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ) à condition qu'ils écoutent vraiment sa voix et gardent son alliance. Après qu'Israël a accepté de faire et d'écouter toutes les paroles de celle-ci (24,7), et par analogie à la déclaration de Dieu en 29,1 – « et voici ce que tu leur feras pour les consacrer à mon sacerdoce » –, soulignons-le avec force, en aspergeant de sang sur le peuple, Moïse consacre précisément celui-ci à YHWH[832]. Israël reçoit réellement sa nouvelle identité de prêtre pour son Dieu et est effectivement mis à part pour lui[833]. Ainsi, les paroles que Moïse prononce pour la conclusion de l'accord (24,8) sont fortes dans la mesure où elles soulignent le lien désormais indissoluble entre Dieu et son peuple.

La sortie d'Égypte étant présentée comme une préparation au service de Dieu (voir 3,12), l'adhésion totale et libre d'Israël en 24,7 le fait entrer dans le statut particulier que Dieu a proposé en 19,5-6[834] et qui est ici une forme de « solennelle mise en service »[835] d'Israël auprès des nations. À ce titre, l'événement rapporté en 24,6-8 est l'acte fondateur du peuple élu comme peuple de l'alliance en vue du service sacerdotal parmi les autres peuples de la terre. Israël est bien conscient de la nouvelle relation que Dieu a instaurée avec lui parce que le médiateur le lui explique avec les mots qui commentent l'aspersion de sang (24,8). Ces paroles de Moïse achèvent ainsi le processus d'alliance qui consacre le

---

831 E.W. NICHOLSON, *God and his People*, p. 171-172 essaie de donner le sens de chacun de ces gestes : l'onction « sur l'oreille » car le serviteur de YHWH doit écouter, « sur le pied » parce qu'il doit partir là où Dieu l'envoie, « sur la main » puisqu'il doit, avec les mains, accomplir les ordres de YHWH.

832 Cf. T.B. DOZEMAN, *Exodus*, p. 566 ; D. FRANKEL, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel*, p. 77 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 101, 127 et 159 ; R.S. HENDEL, *Sacrifice as a Cultural System*, p. 375.

833 E. RUPRECHT, *Exodus 24,9-11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils*, dans R. ALBERTZ *et alii* (éd.), *Werden und Wirken des Alten Testaments. FS C. Westermann*, Göttingen, Neukirchen-Vluyn, 1980, p. 138-173 (ici p. 167) ; E.W. NICHOLSON, *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11*, p. 83.

834 B.P. ROBINSON, *The Theophany and Meal of Exodus 24*, dans *SJOT* 25 (2011), p. 155-173 (spéc. p. 157).

835 « As the solemn commissioning of Israel », E.W. NICHOLSON, *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11*, p. 84.

peuple d'Israël au service de son Dieu. À ce stade, la tension narrative qui s'est établie depuis le nouement du récit théophanique, avec plusieurs étapes dans le déroulement de l'intrigue, trouve son dénouement[836]. En vertu de sa consécration, le peuple saint est désormais « responsable de l'avenir de l'alliance qu'il vient de conclure avec son Dieu »[837].

7.3 REPAS D'ALLIANCE ET VIE EN DIEU (V. 9-11)

> [9]Et Moïse monta et Aaron, Nadav et Abihu et soixante-dix des anciens d'Israël. [10]Et ils virent le Dieu d'Israël et sous ses pieds comme ouvrage du pavement du saphir et comme l'ossature des cieux pour (sa) pureté. [11]Et contre les nobles des fils d'Israël, il ne tendit pas sa main. Et ils contemplèrent Dieu et ils mangèrent et ils burent.

Ce dernier moment est « conforme à l'ordre divin donné initialement à Moïse »[838] de monter dans la montagne avec ses compagnons pour « se prosterner au loin » (v. 1-2). Centrées sur la rencontre et la vision de YHWH, les deux sections (v. 1-2 et v. 9-11) sont complémentaires. Grâce à l'événement qu'elles encadrent (v. 3-8), Israël n'est plus un peuple à qui il est interdit de toucher jusqu'aux bords de la montagne ; il y monte (עלה, v. 9) à présent pour contempler son Dieu. Ces Israélites n'ont plus peur de s'approcher de leur Dieu après la formalisation de leur élection (comparer 24,9-11 avec 19,12-15.21-23), car l'alliance scellée dans le sang les a consacrés prêtres et nation sainte, comme annoncé en 19,6[839]. Le lecteur perçoit pourtant un contraste entre l'exécution de l'ordre et l'ordre lui-même. À l'inverse de celui-ci qui précise que les adorateurs doivent rester loin de YHWH et où le médiateur seul est autorisé à s'approcher de Dieu (v. 1-2), aux v. 9-11, Moïse est comme immergé dans le groupe des représentants du peuple[840]. Tous voient (ראה, v. 10) et contemplent (חזה, v. 11) Dieu, ils mangent et boivent en sa présence. Mais, pourquoi à ce stade n'est-il pas dit que ces soixante-quinze personnes se prosternent de loin

---

836 E.W. NICHOLSON, *God and his People*, p. 172 et 176.
837 A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 2.
838 A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 7. Cf. B.P. ROBINSON, *The Theophany and Meal of Exodus 24*, p. 155.
839 Voir E.W. NICHOLSON, *God and His People*, p. 173-174; C. HOUTMAN, vol. 3, p. 287.
840 À lire les v. 12-18 où Moïse sera appelé à monter seul, on dirait que les v. 9-11 racontent une première étape de la montée où les soixante-quinze personnes sont ensemble, avant que Moïse ne se détache du groupe.

comme YHWH l'a ordonné au v. 1[841] ? Que signifie ce « voir » et «contempler» Dieu ? Qu'est-ce que le groupe voit exactement ?

Ce que rapporte le narrateur est surprenant quand on sait que, selon 33,20, l'homme ne peut voir YHWH et rester en vie. Le verbe « contempler » qui signifie aussi « voir, percevoir » ou « avoir une vision », est un terme technique pour l'expérience prophétique (cf. Is 1,1 ; 2,1 ; Am 1,1 ; Mi 1,1 ; Ha 1,1)[842]. S'agirait-il alors d'une vision prophétique en Ex 24,10-11 ? D'après Jacob, les représentants du peuple voient prophétiquement et le fait que Dieu les a laissés en vie montre qu'ils ont perçu quelque chose qu'ils n'avaient jamais vu[843]. Il semble probable, écrit Robinson, qu'il n'y a pas de différence significative dans la variation des verbes « voir » et « contempler » dans le texte (cf. Am 1,1 et 7,12 ; etc.). Leur usage servirait à relier l'expérience des invités de YHWH au phénomène prophétique ultérieur (voir Nb 11,25)[844]. À nos yeux, cela ne peut s'appliquer à l'expérience sinaïtique, car les substantifs désignant la vision prophétique (« songe » חֶזְיוֹן, « vision » מַחֲזֶה, etc.) y sont absents. Ce qui est mis en relief, c'est plutôt la contemplation, fait offrant au peuple une proximité avec Dieu qui vient de conclure l'alliance avec lui.

Le narrateur rapporte cet épisode sans aucune parole des protagonistes. En revanche, il choisit d'être discret sur la description du personnage divin. Tout ce que le groupe voit, d'après lui, c'est ce qu'une personne peut voir quand elle est prosternée, à savoir la pureté (טֹהַר) du « pavement de saphir » qui est sous les pieds de Dieu et qui paraît « "comme" l'ossature des cieux » (v. 10 ; voir Ez 1,26-28 ; 10,1)[845]. Ce langage analogique (cf. 19,16-

---

[841] Pour des raisons liturgiques, R. GELIO, *Osservazioni critiche su uno ḥāzāh « gioire » usato per lo più in contesto liturgico (Is 28,15 ; Es 24,11 ; Sal 63,3 ; 27,4 ; Gb 8,17)*, dans *Ephemerides Liturgicae* 100 (1986), p. 73-95 suggère de rendre וַיִּרְאוּ (v. 10) par « et ils craignirent » (du verbe ירא) et non par « et ils virent » (de ראה), de supprimer le וַיֹּאכְלוּ du v. 11 et de modifier וַיִּשְׁתּוּ « et ils burent » en וַיִּשְׁתַּחֲווּ « et ils adorèrent », tandis que וַיֶּחֱזוּ serait à traduire par « et ils restèrent » ou « se réjouirent », plutôt que par « et ils contemplèrent ». Cette manipulation du texte n'a rien à voir avec le sens de ces termes dans leur contexte actuel. En ce sens E.W. NICHOLSON, *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11*, p. 81-82.

[842] BDB, p. 302; B.S. CHILDS, p. 507 ; Y. AVISHUR, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Languages* (AOAT, 210), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984, p. 75-76, 196, 241, 488, 650-651 ; T.B. DOZEMAN, *Exodus*, p. 568.

[843] B. JACOB, *The Second Book of the Bible. Exodus*, Ktav Publishing Inc., Center for Judaic Studies University of Denver, 1992, p. 746.

[844] B.P. ROBINSON, *The Theophany and Meal of Exodus 24*, p. 167 propose une similitude de sens entre la vision de Dieu par le groupe autorisé à monter et celle des prophètes Daniel, Ezéchiel, Amos et Zacharie chez qui les deux verbes expriment parfois la même réalité prophétique.

[845] On notera que le terme טֹהַר – du verbe טהר, purifier : Lv 11,32 ; etc. – signifie aussi « blancheur, éclat, pureté, etc. ». Tandis que le mot לְבֵנָה (littéralement : « brique ») est reconnu comme le dérivé de לבן « être blanc », d'où, « faire des briques » (cf. Gn 11,3). C'est cette construction en briques claires que nous traduisons par « pavement ». À ce sujet, *DCH*, vol. 4, p. 515 ; BDB, p. 372.

20) est axé non pas sur Dieu lui-même, mais sur l'emplacement où celui-ci se trouve. Cette approximation permet de suggérer que c'est seulement la clarté de la présence divine que perçoivent les représentants du peuple[846].

Le narrateur explique ensuite que cette expérience est vécue par les « nobles des fils d'Israël » (אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, v. 11a)[847]. Le Dieu d'Israël épargne la vie de son peuple représenté par ces soixante-dix anciens et il ne leur fait pas du mal, comme en Ex 19, mais seulement l'éclat de la présence divine[848].

L'essentiel de la conclusion de l'alliance, c'est aussi le repas auquel participent Moïse et les représentants du peuple : « Ils mangèrent et ils burent » (v. 11b). Ce repas est très énigmatique[849] : qui mange et boit ? Le Dieu d'Israël participe-t-il aussi à ce repas ? Les auteurs se focalisent sur les verbes voir et contempler. Ainsi, le *Midrash Tanchuma* interprète qu'« ils le regardaient intimement, comme si leur association avec lui était une question de manger et de boire »[850]. Dans la même perspective, Nicholson fait valoir que : « L'activité cultuelle de manger et de boire apparaît comme un moyen d'adorer et de se réjouir en présence de Dieu » en Ex 18,12 ; Dt 12,7 ; 14,26 ; 27,7 ; etc. Voilà qui permet à cet auteur d'affirmer que l'expression « ils mangèrent et burent » (Ex 24,11b) signifie que les nobles d'Israël « virent Dieu et se réjouirent » ou tout simplement « ils virent Dieu et

---

[846] B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 45.

[847] Le terme « noble » (אָצִיל) est un hapax. Ailleurs dans la Bible, son homonyme qui apparaît en Is 41,9a semble être un autre hapax parallèle dans la même phrase au mot קָצָה qui a un sens conjectural de « côté, coin, extrémité, etc. ». Ce vocable indiquerait peut-être les régions les plus lointaines de la terre : « toi que j'ai tenu des "bouts" de la terre (קָצָה) et appelé de ses "extrémités" (אָצִיל) ». Appliqué aux Israélites en Ex 24,11a, selon le BDB, אָצִיל pourrait être une métaphore signifiant le fait qu'ils sont des supports, des chefs ou des responsables de la communauté. En lien avec les deux occurrences du verbe אצל « réserver, retirer, retenir, mettre à part » en Nb 11,17.25 – sens qui se dégage aussi d'Ex 24,11a –, les « notables des fils d'Israël » désignent le peuple représenté *mis à part* par Dieu parmi les nations pour un service spécial. Ainsi, S.R. DRIVER, *Exodus*, p. 254 ; BDB, p. 69 ; *DCH*, vol. 1, p. 362-363 ; D. DORÉ, *Un repas « d'alliance » ? Ex 24,1-2.9-11*, p. 157 ; E.W. NICHOLSON, *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11*, p. 83 ; T.C. VRIEZEN, *The Exegesis of Exodus 24,9-11*, p. 110.

[848] Voir E.W. NICHOLSON, *God and His People*, p. 174 ; G. SAVRAN, *Seeing is Believing*, p. 330. Comme l'écrit P. HUMBERT, *Étendre la main (Note de lexicographie hébraïque)*, dans *VT* 12 (1962), p. 383-395 (ici p. 392), l'expression « et contre nobles des fils d'Israël, il ne tendit pas sa main » qui équivaut à « …il n'attenta pas à la vie » désigne « un geste préhensif, le plus souvent hostile, mais essentiellement humain ». Ce geste est pourtant mortel quand c'est YHWH qui en est le sujet (cf. Ex 3,20 ; 9,15 ; etc.).

[849] Cf. F.H. POLAK, *Theophany and Mediator*, p. 139.

[850] « They gazed at him intimately, as though their association with him were a matter of eating and drinking », M. ROSENBAUM et A.M. SILBERMANN (éd.), *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Prayers for Sabbath and Rashi's Commentary. Exodus*, London, Shapiro Vallentine, 1946, p. 130.

adorèrent »[851]. En réalité, rien dans le texte n'autorise de répondre à la question du contenu du repas pris sur la montagne, le narrateur n'y faisant pas la moindre allusion. Par ailleurs, il est clair que le « manger et boire » ne désignent pas un repas concret[852] dans ce contexte. C'est plutôt signe qu'à travers la nourriture le peuple reçoit l'aliment pour la vie d'alliance avec son Dieu. Cette scène pourrait s'apparenter à celles de Gn 26,30-31 et 31,54 où un repas est servi au partenaire humain lors de la conclusion d'une alliance, sans que celui qui sert ce repas n'y prenne part. YHWH semble faire de même au Sinaï. En 24,11, justement, il apparaît comme l'hôte généreux qui reçoit des invités à sa table (cf. 1 S 9,13 ; 2 R 25,29) et leur offre le repas après la confirmation de l'alliance[853]. Dans cette logique, Dieu ne serait-il pas un des convives dans la mesure où c'est après avoir reçu les holocaustes et les sacrifices offerts par Israël au bas de la montagne (cf. v. 5) qu'il offre à son tour ce repas aux représentants du peuple[854] ?

Cette brève scène relate l'aboutissement de l'action libératrice de YHWH (cf. 19,4 et 3,12)[855]. Ce repas d'alliance sur la montagne exprime la générosité de Dieu, d'une part, et la confiance du peuple envers lui, d'autre part. Il est non seulement un signe que les alliés se sont mutuellement acceptés[856], mais aussi un signe que Dieu est venu pour faire entrer ses élus dans sa proximité[857]. Ainsi, le repas convivial pris en présence de Dieu est signe de ce que le peuple est en paix avec son Dieu, transcendant mais accessible[858]. Il symbolise et

---

[851] E.W. NICHOLSON, *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11*, p. 93-94 : « They saw God and rejoiced » or « They saw God and worshipped ». Idée contestée par N. MCDONALD, *Not Bread Alone. The Uses of Food in the Old Testament*, Oxford, University Press, 2008, p. 130.

[852] Ibn Ezra cité par E.W. NICHOLSON, *The Interpretation of Exodus 24,9-11*, p. 86 ; U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 315, envisage le reste des sacrifices de paix que les servants ont offerts au v. 5.

[853] B.P. ROBINSON, *The Theophany and Meal of Exodus 24*, p. 165 ; R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 31-33 ; É. COTHENET, *Des sacrifices de l'Ancien Testament à l'eucharistie*, dans *Esprit et Vie* 14 (2000), p. 14-17 (ici p. 14).

[854] En ce sens, R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 37 ; A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 9.

[855] S.-J. KIM, *Se reposer pour la terre, se reposer pour Dieu. L'année sabbatique en Lv 25,1-7* (BZAW, 430), Berlin, de Gruyter, 2012 p. 142.

[856] Voir E.W. NICHOLSON, *The Interpretation of Exodus 24,9-11*, p. 77-97 ; ID., *The Antiquity of the Tradition in Exodus 24,9-11*, dans *VT* 26 (1976), p. 148-160 ; T.C. VRIEZEN, *The Exegesis of Exodus 24,9-11*, p. 24-53.

[857] Cf. T.B. DOZEMAN, *Exodus*, p. 567 ; D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, p. 253-254 ; F. POLAK, *Theophany and Mediator*, p. 139 ; B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 45. Ex 18,12 mentionne également un repas pris par un groupe de personnes en présence de Dieu. Mais là, c'est Jéthro qui l'offre et personne ne voit le Dieu d'Israël.

[858] B.P. ROBINSON, *The Theophany and Meal of Exodus 24*, p. 159. Dans un cadre autre que celui de l'alliance, Ex 18,12 mentionne un repas sacrificiel pris devant Dieu.

réalise la réciprocité, « le shalôm, la communion que l'alliance instaure entre »[859] YHWH et ses prêtres.

Dans le Premier Testament, l'expression « manger et boire » (אכל et שׁתה) connote l'idée de vivre une vie prospère, de vivre heureux ou simplement de vivre (cf. 1 R 4,20 ; Jr 22,15, Qo 5,16-17 ; etc.). Ainsi en Ex 24,11, il est permis de penser l'expression « manger et boire » comme signifiant que ceux qui voient, vivent devant ce Dieu indicible qui se donne à contempler et qui les admet dans son intimité[860]. Les représentants d'Israël voient YHWH et ne meurent pas. C'est ce que montre la construction symétrique suivante[861] :

A	Et ils *virent* le *Dieu* d'Israël	v. 10
B	Et contre les notables des fils d'Israël, il ne tendit pas sa main	v. 11a
A'	Et ils *contemplèrent Dieu*	v. 11b
B'	et ils mangèrent et ils burent [c'est-à-dire ils vécurent]	v. 11c

Ce qu'évoque le narrateur dans ces trois derniers versets, c'est que, « l'alliance ouvre à la vision de Dieu, au face à face avec lui. Et cette rencontre est vivifiante »[862].

Au vu de la progression du processus de la formalisation de l'élection dans l'alliance (en 19,1–24,11), ce récit atteint son sommet dans cette expérience où le Dieu de l'alliance, qui s'est manifesté en se cachant (19,16-20), se laisse approcher et contempler dans la sérénité après la ratification de l'alliance (24,9-11)[863]. Nous pouvons dire avec Ska que la scène du repas sert ici à établir et à légitimer le statut des élus pour le service de Dieu[864]. L'intimité avec Dieu marque le terme de ce processus. Ainsi, « avec la réalisation de l'alliance qui impliquait la consécration d'Israël comme peuple saint de Dieu, l'élection d'Israël est achevée »[865]. Cela dit, c'est en 24,1-11 que Dieu conclut l'alliance avec le peuple élu sur base des dix paroles et des ordonnances. Cette séquence qui enregistre l'événement fondateur faisant d'Israël un royaume de prêtres et une nation sainte, met en

---

[859] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 8. Aussi F.H. POLAK, *The Covenant at Mount Sinai in the Light of Texts from Mari*, dans C. COHEN *et alii* (éd.), *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2004, p. 119-134 (p. 132).

[860] V.P. HAMILTON, *Exodus*, p. 442.

[861] Ce schéma s'inspire des études d'E.W. NICHOLSON, *God and His People*, p. 131.

[862] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 9.

[863] À ce propos, voir les commentaires de C. HOUTMAN, vol. 3, p. 287 ; T.D. ALEXANDER, *The Composition of the Sinai Narrative in Exodus 19,1–24,11*, p. 2-20 ; G.C. CHIRICHIGNO, *The Narrative Structure of Exodus 19–24*, p. 457-479 ; B.S. CHILDS, p. 502.

[864] Cf. J.-L. SKA, *Le repas*, p. 317.

[865] E.W. NICHOLSON, *The Covenant Ritual in Exodus XXIV 9-11*, p. 85 : « With the marking of the covenant, which involved Israel's consecration as God's holy people, Israel's election is completed ». Dans le même sens, B.S. CHILD, p. 502.

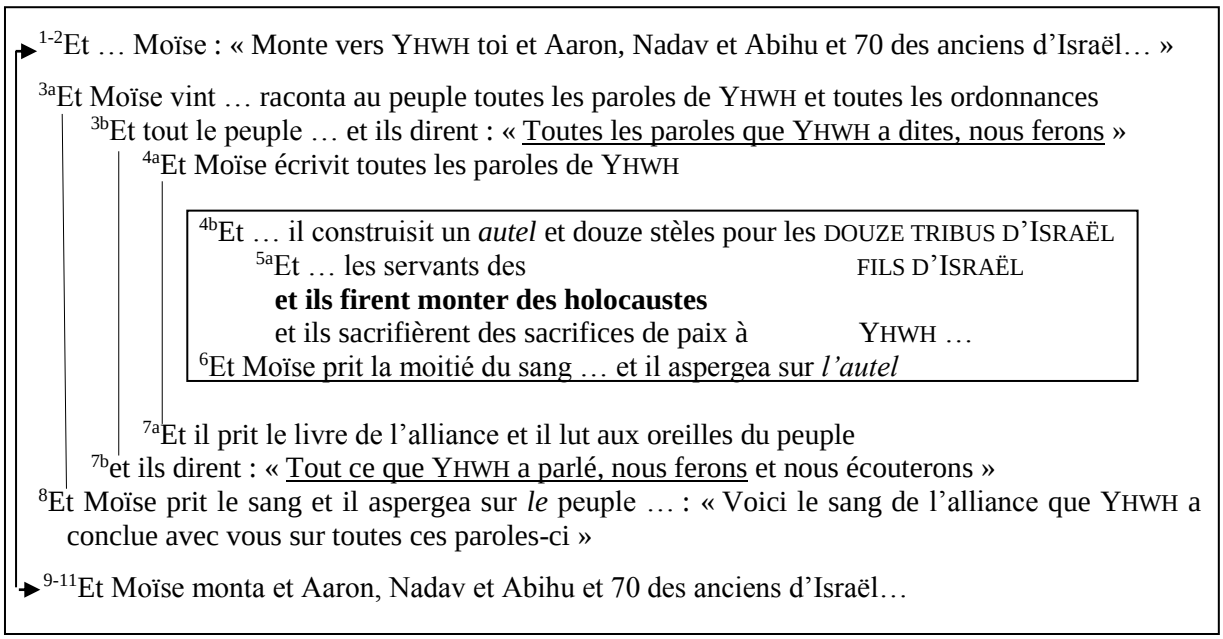
évidence la possibilité de ce peuple de s'approcher de son Dieu, d'entrer dans son intimité par la contemplation[866].

Au final, après l'offre d'alliance en 19,3-8 et suite à la rencontre théophanique (v. 16-25) et au don de la loi (20,1-17.22–23,19), 24,1-11 se centre sur la conclusion de l'alliance qui inaugure la relation de réciprocité entre YHWH et le peuple choisi. Ce dernier s'y est solennellement engagé en réponse à la proposition initiale que Dieu lui a faite dès l'arrivée à la montagne. Les tenants et les aboutissants de ce long processus sont médiatisés par Moïse qui, dans ces onze versets, préside aux rites essentiels qui rapprochent le peuple de celui qui le consacre comme prêtre pour son service parmi les nations. Voilà qui pourrait expliquer non pas la relativisation de la médiation de Moïse après la conclusion de l'alliance, comme le pensent certains[867], mais le fait qu'après le repas, ce médiateur est appelé à monter plus haut pour recevoir les tables de pierre sur lesquelles YHWH a écrit « la loi ou le commandement »[868] à enseigner au peuple (v. 12)[869]. Voilà qui fait rebondir le récit des événements du Sinaï.

La structure de 24,1-11

La structure concentrique ci-après clarifie la disposition du récit que nous venons de parcourir. L'approbation des paroles divines par le peuple et leur inscription dans le livre par Moïse, donnent lieu à la solennité de la conclusion de l'alliance à travers deux rites qui rapprochent les deux alliés, à savoir les douze tribus ou les fils d'Israël et YHWH. Cette rencontre se fait d'abord au cours du service sacerdotal à l'autel, puis sur la montagne[870].

[866] À ce sujet W.A. MAIER, *The Analysis of Exodus 24 According to Modern Literary, Form, and Redaction Critical Methodology*, dans *Springfielder* 37 (1973), p. 35-52.
[867] Entre autres A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 9 ; D.C. ARICHEA JR, *The Ups and Downs of Moses*, p. 246 ; B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 102.
[868] GKC, § 154 a lu « à savoir ».
[869] À présent que cette loi donnée par Dieu a été formellement approuvée et ratifiée par le peuple, elle est comme écrite par Dieu lui-même sur les pierres pour une alliance perpétuelle.
[870] Structure inspirée par A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 9.



Ce qui frappe à première vue, ce sont les répétitions. Et, par rapport à la proclamation de loi, le lecteur constate aussi une progression importante de l'événement raconté : les paroles divines passent de l'oralité à l'écriture et à la lecture. Leur réception procure à Israël le statut qui lui est proposé en 19,5-6. Quant aux v. 1-2//9-11, ils se répondent selon le schéma ordre-exécution. Ces deux sections forment une inclusion laissant au centre les rites de conclusion de l'alliance ainsi que l'engagement solennel du peuple (v. 3-8). Ici, Moïse rapporte au peuple les paroles divines sur base desquelles sera conclue l'alliance qui formalise l'élection d'Israël dans le sang (v. 3a//8). Ces lois suscitent, à deux reprises, une réponse positive des destinataires qui, sur cette base, s'engagent à une relation d'alliance scellée dans le sang (v. 3b//7b). Moïse met par écrit ces termes de l'alliance et son écrit reçoit le nom de « livre de l'alliance » que le médiateur lira ensuite devant le peuple (v. 4a//7a). Le cœur de la structure est occupé par l'entrée en service sacerdotal de l'ensemble du peuple saint, à travers le rituel des offrandes sacrificielles qui ont lieu sur l'autel dédié à leur Dieu (v. 4b-6).

Conclusion de la deuxième partie (Ex 19,1–24,11)

Le récit développé dans ces six chapitres du second livre de la Torah constitue le cœur de notre recherche. Notre étude a montré comment, dans le contexte narratif d'une théophanie de rencontre, l'alliance divine consacre l'élection du peuple issu d'Abraham pour un service sacerdotal parmi les nations. Le programme est donné dans le discours

divin de 19,3b-8, auquel répond la conclusion de l'alliance en 24,3-8. Le narrateur y rapporte le déroulement de l'événement fondateur qu'est la conclusion de l'alliance entre YHWH et le peuple par l'intermédiaire de Moïse. Ce processus débute dès l'arrivée au Sinaï (19,1) et s'achève avec la contemplation de Dieu par le peuple sacerdotal, suivie du repas d'alliance (24,11).

Tout se déroule sur l'arrière-fond de la théophanie, d'où Dieu donne les dix paroles et le code de l'alliance qui viennent formaliser l'élection du peuple et instruire celui-ci sur la manière de vivre fidèlement sa différence au milieu des nations dont il continue à faire partie (20,3–23,19). Cette loi fait figure de parole en vue d'une alliance que Dieu a proposée au peuple qui l'accepte d'abord en principe (19,3b-8). Après la proclamation des termes de l'alliance, les élus répètent leur « engagement en connaissance de cause (24,3), avant de le solenniser suite à la lecture du livre de l'alliance accompagnée des rites de sang » (v. 6-8)[871]. C'est avec ce rite qui fait d'Israël un peuple de prêtres (v. 8) que le médiateur déclare conclue l'alliance entre les deux partenaires. Conformément à 19,3b-6, Dieu s'est effectivement constitué un peuple particulier qui le servira parmi les nations (cf. 3,12 ; 6,6-8). D'esclave qu'il était, Israël devient serviteur de son Dieu (cf. Ex 3,12b). Tout en décrivant la solennité d'un rituel singulier, les onze premiers versets d'Ex 24 forment une parfaite inclusion basée sur l'engagement des alliés[872]. De part et d'autre de cette inclusion, le médiateur vient vers le peuple lorsqu'il reçoit les instructions divines (19,7 et 24,3a), il lui expose (19,7) ou lui raconte (24,3a) toutes les paroles reçues ; et cela provoque la réponse du peuple (19,8 et 24,3b.7).

Dieu réalise ainsi son projet par cette alliance qui est en soi le déploiement de celle qu'il a prévu d'établir avec la descendance d'Abraham selon le livre de la Genèse (voir Gn 17,7). Si Dieu s'est révélé à Israël, c'est pour rendre présente sa bénédiction à l'humanité (cf. Gn 12,1-4 ; Ex 20,24). En Ex 19,1–24,11 est accomplie la promesse concernant l'alliance perpétuelle que Dieu vient d'instituer avec les descendants du patriarche (voir Gn 17,7-8.19b). Mais celle de la terre reste encore à réaliser. Autrement dit, le statut spécial qui distingue désormais Israël laisse la place à une nouvelle tension, celle de la relation entre ce peuple saint et les autres peuples, dans la terre de promesse. De l'analyse, il ressort que, jusqu'ici, le peuple des prêtres n'a pas de fonction active vis-à-vis des nations auprès

[871] A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu*, p. 5.
[872] B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19–24*, p. 158.

desquelles il doit servir de médiateur de la bénédiction divine ; seule la perspective de la destruction de certaines d'entre elles est ouverte (23,23-24)[873]. Comment le peuple séparé servira-t-il son Dieu parmi les autres nations qui, elles aussi, appartiennent à Dieu (cf. 19,5) alors que son élection implique une tension entre altérité et identité ? C'est ce que l'analyse de Dt 7 tentera de montrer.

[873] H. CAZELLES, *Autour de l'Exode*, p. 291. Pour plus de détails sur la question ; J. BRIEND, *Élection et universalisme,* dans *Enracinement et universalité* (*CahISPC*, 7), Paris, Desclée, 1991, p. 143-157.

TROISIÈME PARTIE

Le devenir de l'élection d'Israël dans le Deutéronome

Introduction

La thématique qui nous occupe depuis le livre de la Genèse trouve des prolongements dans le Deutéronome. Dans un discours parénétique et répétitif, Moïse présente l'alliance et l'élection à la génération qui va bientôt devoir vivre sa différence dans la terre promise à ses pères. Ce peuple élu se trouve ici placé « dans une situation de transition où une partie des promesses divines est réalisée, l'autre encore attendue », mais pour bientôt[874]; ce qui l'invite à la fidélité. Notre attention portera sur deux moments. Nous examinerons les reprises du discours concernant non seulement la relation particulière d'Israël avec Dieu – car elle « définit le peuple de Dieu et […] commande tous les détails de sa vie »[875] –, mais aussi ses répercussions sur les rapports avec les autres peuples. À la suite d'Ex 19,1–24,11 où Dieu s'est révélé à Israël pour rendre présente sa bénédiction, quelques textes – Dt 4,10-23.31-40 ; 5,6-21 ; Dt 7,1-26 ; 14,1-2.21, 26,16-19 ; 28,69 et 29,8-14 – sont pertinents dans la mesure où ils articulent nettement le déploiement de l'élection et de l'alliance. En Dt 7, en particulier, les nations qui occupent le pays où Israël va entrer doivent être détruites.

Nous voulons donc analyser ce qui est commun, différent ou complémentaire par rapport à la Genèse et à l'Exode, tout en considérant surtout cette tension qu'apporte ce cinquième livre de la Torah à notre étude. Avant d'analyser Dt 7,1-26, présentons d'abord les résonances de notre thématique.

---

[874] P. BUIS, *Le Deutéronome* (Verbum Salutis, Ancien Testament, 4), Paris, Beauchesne, 1969, p. 197 ; J.M. FUHRMANN, *Deuteronomy 6–8 and the History of Interpretation. An Exposition on The First Two Commandments*, dans *JETS* 53 (2010) 37-63 (p. 37).

[875] P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 193.

Chapitre 8
Les échos à l'Exode (surtout Ex 19,1–24,11)

Des expressions et des séquences identiques à celles des événements de l'exode et du Sinaï-Horeb se retrouvent dans le Deutéronome[876]. On notera que les répétitions concernant essentiellement les données narratives et législatives de l'alliance que Moïse a médiatisée (Dt 4,1–5,33 ; cf. Ex 19,1–24,11), ainsi que les reprises de l'échec de cette alliance relaté en Ex 32–34. Voyons ce qu'il en est de ce déploiement des rapports d'Israël à Dieu et aux nations.

8.1 EN DT 4,1-40

8.1.1 Un « peuple de possession » de YHWH (עַם נַחֲלָה, v. 10-23.31-40)

Après avoir rappelé à Israël la traversée du désert depuis la montagne du Sinaï jusqu'à Shittîm (Dt 1,1–3,29), Moïse aborde ce qui fait la différence entre cette génération d'Israël et les autres peuples. Il dit : « Et maintenant, Israël, écoute les décrets et les ordonnances que je vous enseigne à pratiquer afin que vous viviez et que vous entriez et que vous possédiez le pays que YHWH, le Dieu de vos pères, vous donne » (4,1). Quelques éléments de ce texte frappent le lecteur. En effet, bien que les orateurs soient différents, la formule d'ouverture « et maintenant, Israël, écoute » (וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל שְׁמַע), est presque identique à celle de la condition d'entrée en alliance en Ex 19,5a – « "et maintenant si écouter vous écoutez" ma voix et vous gardez mon alliance » (וְעַתָּה אִם־שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ). La proposition (« si ») de Dieu en Ex 19,5, devient chez Moïse une obligation (cf. l'impératif en Dt 4,1a).

La particule « et maintenant » (וְעַתָּה) qui marque le tournant dans les deux cas, introduit une considération nouvelle en Dt 4,1. Il s'agit d'« écouter » (שׁמע, à l'impératif) pour pratiquer « les décrets et les ordonnances » (v. 1.5.6.8). Le verbe « écouter » (87 fois) est caractéristique du Deutéronome : c'est pourquoi nous avons préféré l'analyser ici plutôt qu'au chapitre 2. Il signifie entendre intelligemment, souvent avec une connotation d'attention ou d'obéissance. Ce verbe revient à maintes reprises au sein de formules semblables dont la plus connue est « écoute, Israël, YHWH notre Dieu, YHWH un » (Dt 6,4). « Écouter » est

[876] À ce propos, B. RENAUD, *L'alliance,* p. 60.

fréquemment utilisé en référence aux « instructions » (4,44 ; 5,1 ; 17,10 ; 31,12) exprimées par de nombreux synonymes dans le livre[877] et six de ses occurrences sont à l'impératif quand elles sont adressées à Israël (4,1 ; 5,1 ; 6,4 ; 9,1 ; 20,3 ; 27,9). Moïse demande au peuple d'écouter les paroles de l'alliance non seulement avec ses oreilles mais surtout avec son cœur (cf. 5,29 ; 6,5 ; 30,14)[878]. Ainsi que le précise 11,13 (cf. 30,16 ; etc.), l'appel récurrent et apparemment général à écouter les paroles de YHWH est une invitation à l'adoration exclusive de ce dernier[879]. L'intérêt des fils d'Israël est d'obéir afin d'assurer leur relation au Dieu des pères, qui veut pour eux la vie dans le pays où il les fera entrer et qu'il leur donne en possession (Dt 4,1b).

Par ailleurs, l'expression « décrets et ordonnances » est structurante pour l'ensemble du Deutéronome. Dans ce livre, הַחֻקִּים (du verbe חקק, « inscrire, sculpter ») et הַמִּשְׁפָּטִים (de שׁפט « juger ») sont quasiment synonymes et sont utilisés de façon interchangeable dans les textes centrés sur l'appel pressant à obéir aux paroles de YHWH[880]. L'expression apparaît d'abord ici, à la fin du premier discours de Moïse (Dt 4,1), puis dans le récit du don des dix paroles (5,1.31), dans le discours parénétique (6,1 ; 7,11 ; 11,32), ainsi qu'au début et à la fin du code deutéronomique (12,1 ; 26,16). Ces emplacements de « décrets et ordonnances » sont stratégiques. Ils permettent de comprendre que l'expression vise l'ensemble des lois de l'alliance qu'Israël a ratifiée au Sinaï. Mais avant de les exposer, Moïse « enseigne » (למד *Piel*) déjà à la nouvelle génération pour qu'elle y obéisse et les observe dans leur intégralité : « "Et vous n'ajouterez rien à la parole" que je vous commande "et vous n'en retrancherez rien, afin de garder les commandements de YHWH votre Dieu que je vous commande" » (4,2 ; cf. 12,32). Dt 4,2 met ensemble deux interdits complémentaires, à savoir ne rien ajouter et ne rien retrancher aux paroles de YHWH. Il faut plutôt les « garder » (שׁמר, 73 fois).

---

[877] Décrets et prescriptions (חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים, 4,1 ; 5,1 ; 26,17), décrets et commandements (חֻקִּים וּמִצְוֹת, 6,2), paroles (דְּבָרִים, 4,10.36 ; 5,2; 12,28 ; 18,19), voix (קוֹל, 4,12.30.33.36 ; 5,23-26 ; 8,20 ; 9,23 ; 13,5.19 ; 15,2 ; 18,16 ; 26,14 ; 28,2.15.45.62 ; 30,2.8.10.20), le commandement (הַמִּצְוָה, 30,11), prescriptions (מִשְׁפָּטִים, 7,12), commandements et prescriptions et décrets (וּמִצְוֹת וּמִשְׁפָּטִים וְחֻקִּים , 8,11), les commandements (מִצְוֹת, 11,13 ; 13,5.19 ; 15,2 ; 28,1 ; 28,13.45 ; 30,17), commandements et décrets (מִצְוֹת וְחֻקִּים, 27,10 ; 30,10), toutes les paroles de cette Torah inscrite dans ce livre (כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת הַכְּתוּבִים בַּסֵּפֶר הַזֶּה, 28,58), les paroles de cette alliance (דִּבְרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת, 29,8 ; 30,10).

[878] À titre de comparaison, les autres livres de la Bible hébraïque où la formule apparaît plus de trois fois sont les livres d'Isaïe (4 fois) Jérémie (5 fois) et Ézéchiel (7 fois)

[879] H. SCHULT, שׁמע *šm'* to hear, p. 1379.

[880] Cf. W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 64 ; R.D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 63 ; N. LOHFINK, *Die huqqîm ûmishpatîm im Buch Deuteronomium und ihre Neubegreazung durch Dtn 12,1*, dans ID., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB, 12), Stuttgart, Katholisches Biblelwerk, 1991, p. 229-256.

Cet autre verbe est très récurrent dans le Deutéronome où il figure plus que dans les autres livres de la Bible hébraïque. Il y est presque toujours utilisé avec, comme objet direct, la loi divine promulguée pour être mise en pratique (cf. 4,6 ; 5,1.32 ; 6,3.25 ; 7,12 ; 8,1 ; 11,32 ; 12,1.28 ; etc.)[881]. Le sens de « garder » est précisé par les mots tenir, observer, protéger, veiller, préserver, prendre soin de, etc. Dans un second sens, il s'agit de mémoriser grâce à l'apprentissage et à la transmission des paroles reçues (5,1 ; voir 4,10.14). Ces deux sens sont donc concernés en 4,2. Ainsi, la triple répétition de dérivés de la racine צוה – le verbe « commander » (2 fois) et le substantif « commandements » – est destinée à insister sur le fait que les « paroles » données par YHWH au Sinaï sont effectivement des « commandements » de l'alliance. Israël les écoutera et les gardera conformément à la condition posée en Ex 19,5a. À ce titre, elles ne peuvent être modifiées, car elles servent justement à maintenir le lien qui unit le peuple à son Dieu.

Qui plus est, en raison de sa fidélité, le peuple élu sera admiré par les autres peuples du pays, qui percevront en lui la justice des lois divines et la proximité de Dieu[882]. C'est ce que Moïse explique : « Vous garderez [les décrets et les ordonnances] et vous les mettrez en pratique, car ce sera votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples qui entendront tous ces décrets et qui diront : "sûrement, [c'est] un peuple sage et intelligent, cette grande nation !" » (4,6). Ce langage est remarquablement différent de celui que Moïse a tenu au Sinaï (cf. Ex 19,5b-6), mais il lui est complémentaire. À deux reprises, le médiateur utilise la formule « sage et intelligent » en Dt 4,6. Il affirme d'une part que l'observance de la loi divine par Israël est une preuve de sa « sagesse et intelligence » (חָכְמַתְכֶם וּבִינַתְכֶם), et d'autre part que cette « grande nation » deviendra « un peuple sage et intelligent » (עַם־חָכָם וְנָבוֹן) s'il pratique ce qui lui est ici commandé[883]. Dans ce contexte, les deux qualificatifs intelligent et sage sont présentés comme le fruit de l'obéissance d'Israël. L'admiration des nations suppose dès lors une distinction entre le peuple de Dieu et les autres, ainsi qu'entre les lois qui régissent les uns et les autres[884].

---

[881] Voir *HALOT*, vol. 4, p. 1581-1584.

[882] J.H. TIGAY, p. 41.

[883] Le premier usage des adjectifs « intelligent et sage » (נָבוֹן וְחָכָם) concerne Joseph quand Pharaon confie la gestion de la crise alimentaire qu'il a annoncée (Gn 41,33.39) et comme critère de sélection des chefs des tribus en Dt 1,13. L'expression revient lorsque YHWH annonce qu'il donnera ces qualités à Salomon pour diriger son peuple (1 R 3,12) et comme substantifs – « sagesse et intelligence » (חָכְמָה וּבִינָה, Pr 1,2 ; 4,5 ; Is 11,2).

[884] Au regard du contexte du Deutéronome, chaque peuple a son dieu (Dt 7 ; cf. Jg 11,24 ; etc.).

Quant à la seconde caractérisation d'Israël, « grande nation », elle n'est pas une nouveauté pour le lecteur. L'expression – 12 fois dans la Torah dont 3 fois en Dt 4 – fait écho à la promesse de bénédiction d'Abraham : « Et afin que je te fasse en "grande nation" » (Gn 12,2 ; 17,20 ; 18,18). Dieu reprend cette formule pour Isaac (21,18), puis pour Jacob en 46,3 et Moïse (Ex 32,10 ; Nb 14,12). Les trois mentions de l'expression « grande nation » en Dt 4 sont placées dans la bouche de Moïse et concernent le peuple descendant d'Abraham tel que le voient ses voisins (v. 6) par contraste avec eux (v. 7.8.38). La récurrence de l'expression suggère ici que l'un des buts du départ d'Abraham est à présent atteint (cf. Gn 12,2). Mais qu'est-ce qui rendra Israël si éblouissant et si différent aux yeux des nations ? Le texte est clair : c'est la proximité du Dieu d'Israël (v. 7) et l'« instruction » divine (תּוֹרָה, v. 8). Autrement dit, s'il ne faut rien ajouter ni ôter à cette Torah, c'est pour deux raisons. D'abord parce que les décrets et ordonnances sont justes, assurent l'accessibilité à Dieu et garantissent la vie des élus parmi les nations (voir v. 1b ; Ex 20,12b//Dt 5,16). Ensuite, parce qu'ils font d'Israël un peuple unique qui, en les observant, suscite l'étonnement des autres peuples. C'est pour cela que le médiateur dit à Israël : « Seulement, prends garde à toi et garde bien ton être, de peur que tu n'oublies les paroles que tes yeux ont vues, et de peur qu'elles ne s'écartent de ton cœur tous les jours de ta vie. Mais tu les feras connaître à tes fils et aux fils de tes fils » (Dt 4,9). Se souvenir – « ne pas "oublier" » (שׁכח, v. 9.23.31) – des paroles divines, expression de la volonté du Dieu de l'alliance, est une condition *sine qua non* du bien-être dans le pays[885]. C'est pour cela que chaque génération du peuple élu devra obéir à la Torah et apprendre à sa progéniture à faire de même (v. 10c.40). De la sorte, les autres peuples seront en mesure de percevoir sa particularité[886].

Cette différence d'Israël découle de l'événement fondateur de l'Horeb, lieu où les paroles divines ont été promulguées. En rappelant ce fait aux v. 10-14 de Dt 4, Moïse introduit des éléments d'interprétation de la théophanie (v. 10-11 ; voir Ex 19,16-20 ; 20,18-21) et du don de l'alliance (v. 12-14 ; cf. Ex 20,1-17).

> [10][Le] jour où tu te tins devant YHWH ton Dieu, *à l'Horeb*, quand YHWH me dit : « Rassemble pour moi le peuple, *pour que je leur fasse entendre mes paroles* qu'ils apprendront pour me craindre tous les jours qu'ils seront vivants sur la terre, et qu'ils apprendront [à] leurs fils » ; [11]vous vous êtes approchés et vous vous êtes tenus au bas de la montagne alors que la

[885] Ce v. 9, où oublier est renforcé par « s'éloigner du cœur » (סוּר מִלֵּבָב), est une manière d'accentuer la nécessité de se souvenir absolument de l'action salvifique de YHWH. W. SCHOTTROFF, שׁכח škḥ *to forget*, dans *TLOT*, vol. 3, p. 1322-1326 (surtout p. 1323).

[886] Voir W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 52-53 ; J.H. TIGAY, p. 4.

montagne brûlait dans le feu jusqu'au cœur du ciel : ténèbres, nuages et ténèbre épaisse. [12]Et *YHWH vous a parlé* du milieu du feu, *vous entendiez une voix (un son) de paroles*, mais vous ne voyiez aucune représentation, seulement *une voix*.[13]Et il vous communiqua *son alliance, qu'il vous a ordonné de faire, les dix paroles*, et il *les* a écrites sur deux tables de pierre. [14]Et à moi, YHWH ordonna en ce temps-là de vous enseigner *décrets et ordonnances*, pour que vous *les pratiquiez* dans le pays où vous allez passer pour en posséder.

Le texte commence par une expression temporelle – « [le] jour où » (v. 10) – qui introduit les circonstances dans lesquelles les relations particulières entre les personnages impliqués se sont tissées à l'Horeb. La proposition introductive de cette péricope, « le jour où tu te tins devant YHWH ton Dieu à l'Horeb », ne devra pas être considérée comme un objet spécial de l'enseignement de Moïse. C'est plutôt l'arrière-fond de la question de savoir pourquoi le peuple tout entier se tenait ce jour-là devant YHWH à l'Horeb. Tout est initié par YHWH qui ordonne à Moïse : « Rassemble pour moi » (הַקְהֶל־לִי, v. 10). Cette expression rappelle le « pour moi » qui intervient dans le cadre de l'alliance, plus particulièrement en Ex 19,5-6 et 22,30a. Il n'y a aucun doute qu'ici encore, Moïse explique en d'autres mots l'appartenance de ceux qu'il rassemble à YHWH, comme l'a bien détaillé Ex 19,1–24,11. Le souhait de YHWH en Dt 4,10 est doublement souligné dans une construction reliant Dieu à la génération qui l'écoute et aux générations futures. C'est que Dieu veut faire entendre ses paroles à Israël. Ces paroles ont pour effet de susciter chez celui-ci la crainte de Dieu et de faire en sorte que, les ayant *apprises* (למד, *Qal*) lui-même, Israël les *apprenne* à ses fils (למד, *Piel*, cf. v.1.5).

Même si le texte n'en dit rien, Moïse doit avoir exécuté cet ordre de rassembler le peuple, car YHWH a effectivement parlé à celui-ci dans une « voix » (2 fois)[887] qu'il a entendue au v. 12. Comme on peut le remarquer, les v. 10-14 sont saturés de termes faisant référence à ces paroles :

v. 10 : dire, écouter, paroles, apprendre (2 fois)
v. 12 : parler, écouter, voix, paroles
v. 13 : communiquer, paroles
v. 14 : ordonner (2 fois), apprendre

Le tout culmine dans les « paroles » (דְּבָרִים) que Dieu a communiquées et qu'il a « ordonnées » (צוה, 3 fois) d'observer. La série du champ sémantique de la parole est une insistance sur « son alliance qu'il vous a ordonné de mettre en pratique, les dix paroles qu'il a

[887] Dans le Deutéronome, le décalogue se présente comme la « voix » (קוֹל, 38 fois) divine médiatisée par Moïse (v. 27).

écrites sur deux tables de pierre » (v. 13)[888]. Ces lois sont pour toutes les générations une instruction nécessaire pour assurer la pérennité de l'alliance, comme Dieu l'a prévu en Gn 17,7.19. Voilà qui explicite la première mise en garde que Dieu adresse à son partenaire, contre l'oubli de cet événement essentiel de son histoire avec lui (cf. Dt 4,9).

L'ordre reçu par Moïse d'instruire le peuple des décrets et des ordonnances à observer dans le pays de la promesse, apparaît clairement au v. 14. Moïse clarifie ainsi le rôle qu'il a joué à l'Horeb quand le peuple se tenait devant YHWH (voir v. 10) et que ce Dieu proche (cf. v. 7 ; 5,4-5a) s'est aussi laissé approcher par son peuple (v. 11) en vue de l'alliance (v. 13). À ce moment-là, YHWH avait parlé du milieu du feu. Israël avait entendu sa voix qui proclamait les dix paroles. Et le médiateur d'insister : « Mais vous ne voyiez aucune représentation, seulement une voix » (v. 12 ; cf. Ex 19,16-20). Cette insistance donne lieu à un deuxième avertissement, que Moïse développe en Dt 4,15-20 et qui repose sur la nature de cette rencontre :

[15]Et vous prendrez bien garde à vous-mêmes – puisque vous n'avez vu aucune représentation au jour [où] YHWH vous a parlé à l'Horeb, du milieu du feu – [16]de peur que vous ne vous corrompiez et que vous ne vous fassiez une représentation, une « idole » de toute « image »,		
le modèle	d'un mâle ou d'une femelle	
[17]le modèle	de toute bête qui est	sur la terre
le modèle	de tout oiseau ailé qui vole	*dans les cieux*,
[18]le modèle	de tout ce qui rampe	sur le sol,
le modèle	de tout poisson qui est	dans les eaux en-dessous de la terre,
[19]et de peur que tu ne lèves tes yeux		[vers] *les cieux*,
et que tu voies	le soleil	
	et la lune	
	et les étoiles,	
	toute l'armée	*des cieux*,
et que tu ne te laisses attirer et ne te prosternes devant eux et ne les serves, eux que YHWH ton Dieu a distribués à tous les peuples		*sous tous les cieux*.

Le v. 15 débute par un rappel amplifié qui indique que les représentations sont inappropriées dans la relation avec le Dieu qui s'est fait proche de son peuple et lui a parlé (cf. v. 32-39)[889]. Au fond, il s'agit principalement de l'interdiction formelle énoncée dans la deuxième des dix paroles, de se faire des « représentations » (תְּמוּנָה, v. 15-19a ; cf. Ex 20,3-

[888] Voir M. WEINFELD, ברית *b*^{e}*rît*, p. 255. Ce verset contient le premier usage du terme « alliance » dans le Deutéronome. Il reviendra en 4,23.31 ; 5,2.3 ; 7,2 (contrat entre humains) ; 7,9.12 ; 8,18 ; 9,9.11.15 ; 10,8 ; 17,2 ; 28,69 ; 29,8.11.13.20.24 ; 31,9.16.20.25.26 ; 33,9. Écrire les dix paroles sur la pierre est signe de stabilité et de permanence de cette alliance. Cf. C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy* (NIBCOT, 4), Peabody, Hendrickson Publishers, 1996, p. 90

[889] Cf. R.D. NELSON, p. 66.

7//Dt 5,7-9a)[890]. Dans la mise au point qu'il fait à ce sujet, Moïse établit un contraste entre le Dieu irreprésentable et les idoles[891]. À en croire Dt 4,12-13, ce contraste n'est pas entre le visible et l'invisible, mais entre le visible et l'audible (cf. parler, écouter, voix, paroles). Alors que les idoles ont une forme, mais ne peuvent ni parler, ni voir ni entendre (voir v. 28.33), YHWH n'a pas de forme : il n'est donc pas visible ; mais il est audible, il parle à son peuple et l'appelle à être différent parmi les autres (cf. Ex 20,1-17//Dt 5,4-33)[892]. Ainsi, le peuple de Dieu prendra garde à lui-même, à sa particularité, sans se laisser corrompre par l'idolâtrie.

Cet argument est détaillé en Dt 4,16-19. Ici, le danger qui guette Israël est précisé : c'est la volonté de manipuler ou de domestiquer le Dieu insaisissable (v. 16b-18 ; voir Ex 33,20-23) par le culte des images de YHWH, fabriquées à partir des créatures – êtres vivants et astres –, où qu'elles se situent dans l'univers[893]. Hormis les termes image immatérielle (סֶמֶל) et modèle (תַּבְנִית, Dt 4,16), les deux autres, représentation (תְּמוּנָה) et idole (פֶּסֶל), sont identiques à ceux du troisième précepte du décalogue (5,8 ; cf. Ex 20,4). Cette longue liste des « modèles » possibles (Dt 4,16-18) et des astres (v. 19a) suggère que l'idolâtrie est interdite non seulement parce qu'elle corrompt le rapport singulier entre les deux partenaires de l'alliance (cf. v. 20), mais parce qu'elle pervertit aussi le lien qu'Israël a avec la création[894].

La raison de cette interdiction, c'est que YHWH a « distribué » (חלק) soleil, lune, étoiles et armée céleste à tous les peuples qu'il a créés sur la terre (v. 19b). Comment expliquer ce verset ? Ce texte déroutant prend place parmi les nombreux autres textes controversés dans le débat sur la pluralité des cultes. Pour nombre d'exégètes, les corps célestes seraient des dieux protecteurs des peuples[895] et Dieu aurait permis ou du moins toléré ce culte parmi les nations[896]. Mais si l'adoration de ces astres est permise par YHWH lui-même à d'autres

---

[890] En ce sens, W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 55.

[891] Voir le commentaire intéressant de C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 51-52.

[892] Cf. C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 91.

[893] Voir A.D.H. MAYES, *Deuteronomy. New Century Bible* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1981, p. 166. L'expression « armée céleste » (צְבָא הַשָּׁמַיִם) qui suit soleil (שֶׁמֶשׁ), lune (יָרֵחַ), étoile (כּוֹכָב), compte beaucoup d'occurrences dans la Bible hébraïque (Gn 2,1 ; Dt 4,19 ; Jos 5,13-15 ; 2 R 23,5 ; etc.). Selon Mayers, elle ferait penser à une représentation de YHWH comme un souverain entouré de sa cour et de son armée constituée des réalités invisibles chargée d'exécuter ses volontés dans le ciel et sur la terre. Mais, la disposition de Dt 4,16-19 (ci-dessus) ne suggérerait-elle pas que « toute l'armée des cieux » puisse être considérée comme un nom collectif des astres énumérés précédemment ?

[894] Le narrateur de 2 R 17,16 accusera plus tard ce peuple d'avoir abandonné YHWH et son alliance en se livrant au culte des astres contre lequel Josias interviendra aussi vigoureusement en 2 R 23,5.

[895] À ce propos P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 94 ; C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 51 ; R.D. NELSON, p. 67 ; etc.

[896] Cf. W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 55. Sur la tolérance de l'adoration des astres par Dieu J.E. GOLDINGAY et C.J.H. WRIGHT, *Yahweh our God, Yahweh One. The Oneness of God in the Old Testament*,

peuples, cela concorde-t-il avec la condamnation quasi permanente de l'idolâtrie des nations dans le Deutéronome (5,8-9 ; 7,5.25-26 ; 16,21–17,7 ; 27,15 ; 18,9-14 ; 29,17 ; etc.) ? Tentons de faire la lumière sur cette question.

Les deux premières actions de la séquence de Dt 4,19 notamment « lever les yeux vers les cieux et voir », ne sont pas interdites en soi (cf. Is 40,26). La prohibition porte plutôt sur les trois actions finales, en l'occurrence « se laisser attirer, se prosterner et servir ». Si l'on en croit Joüon, « dans le cas où פֶּן étend son effet à un second verbe coordonné, la première proposition peut être logiquement subordonnée (temporelle, conditionnelle) »[897]. En Dt 4,19 justement, les deux premiers verbes décrivent les actions logiquement subordonnées aux suivantes et qui peuvent être considérées comme exprimant les circonstances (temporelles ou conditionnelles) d'actions expliquant l'éloignement progressif d'Israël par rapport au Dieu de l'alliance. Pour faire face à ce danger, Israël évitera de confondre le créateur avec sa création. Il obéira à la voix divine, celle du décalogue qui ne tolère aucune idole[898]. Car, comme le montrera le v. 39, c'est YHWH qui est son seul et son unique « Dieu en haut dans les cieux, et sur la terre en bas, aucun autre ».

Dans ce passage-ci, à nos yeux, il ne s'agit pas des cultes des astres chez les nations autres qu'Israël. C'est dans la perspective du récit de la création que la liste de 4,16-19a reprend les éléments de Gn 1,1–2,4 dans l'ordre inverse de celui que donne ce récit[899]. Précisément, le verbe « distribuer » (חלק)[900] de cette prescription, renvoie à ce que Dieu a établi à la création, quand il fait les luminaires non pour être adorés et servis, mais pour rythmer le temps de la terre et des humains (Dt 4,19 ; voir Gn 1,14-18)[901]. C'est en ce sens qu'il faudra entendre

---

dans A.D. CLARKE et B.W. WINTER (éd.), *One God, One Lord. Christianity in a Word of Religious Pluralism*, Grand Rapids, Baker, 1992 (2e éd.), p. 85-100.

897 P. JOÜON, *Grammaire*, § 168 *h*. Il cite précisément Dt 4,19 en exemple.

898 Cf. W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 55.

899 En Gn 1, l'ordre est le suivant : astres, animaux, humain. Tandis qu'en Deutéronome, ce sont d'abord les humains, puis les animaux et les astres :

	Gn 1	Dt 4
- luminaires (soleil, lune, étoiles) et leur armée	v. 14-18 ; 2,1	v. 19
- poisson	v. 21a	v. 18b
- oiseau	v. 21b	v. 17b
- bestiole qui rampe sur le sol	v. 25a	v. 18a
- bête de la terre	v. 25b	v. 17a
- mâle et femelle	v. 27	v. 16

900 Il signifie aussi diviser, assigner, impartir, partager, etc. Cf. BDB, p. 323. *HALOT*, vol. 1, p. 322-323 ; *DCH*, vol. 3, p. 240- 242.

901 Voir aussi C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 52 : « and you worship what Yahweh your God assigned to all the peoples under all the heavens ».

l'affirmation du Dt 4,19b selon laquelle YHWH a donné les astres à « *tous* les peuples [qui sont] sous tous les cieux », y compris Israël. En réalité, le v. 19 complète ce qui n'était pas pris en compte en Ex 19,5-6, notamment le fait que Dieu a donné à tous les peuples indistinctement, les astres pour rythmer leur existence.

Pourquoi Moïse oppose-t-il sans cesse obéissance à l'alliance et idolâtrie ? Mayes répond que le but du v. 19 n'est « pas d'exprimer tolérance ou dérision vis-à-vis des nations et de leurs pratiques, mais plutôt de préparer la voie pour l'image opposée du statut […] d'Israël, au verset suivant »[902]. Au v. 20 justement, Moïse dit à Israël :

וְאֶתְכֶם לָקַח יְהוָה וַיּוֹצֵא אֶתְכֶם מִכּוּר הַבַּרְזֶל מִמִּצְרָיִם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם נַחֲלָה כַּיּוֹם הַזֶּה	Mais vous, YHWH vous a pris et il vous a fait sortir du fourneau à fer, de l'Égypte pour devenir pour lui un peuple de possession, comme aujourd'hui.

Ici, l'accent est mis sur l'élection (« prendre », לקח) d'Israël (« vous », 3 fois) et sur l'intervention unique de Dieu (faire « sortir », יצא) dans l'expérience de son « peuple de possession » (עַם נַחֲלָה). En effet, ce texte invoque les principales étapes constitutives de la mémoire identitaire d'Israël[903] comme elles apparaissent dans le récit de l'Exode (voir Ex 6,6-7 ; 19,4-6 ; etc.). L'expression initiale – « mais vous » (Dt 4,20a) – amène une spécification par rapport au v. 19 qui parlait de « tous les peuples ». La déclaration consiste à affirmer avec force la particularité d'Israël, enracinée dans sa relation spécifique à YHWH. Mis en place du temps des ancêtres, ce lien s'est structuré quand YHWH a lui-même « pris » un peuple du milieu des autres peuples, l'a « fait sortir » de la « fournaise » (כּוּר) de l'Égypte[904], pour devenir pour lui un « peuple de possession » (v. 20 ; 9,26.29), sa part qui lui est précieuse. Le choix divin (Dt 4,20a), l'affranchissement de la servitude (v. 20b) et la relation d'alliance (v. 20c) expriment ainsi la raison de l'interdiction stricte de l'idolâtrie opposée à cette identité (cf. v. 19 ; Ex 20,3-7)[905]. Dans cette perspective, l'allitération entre חלק « distribuer » (Dt

[902] « […] not to express either tolerance or ridicule of the nations and their practices, but rather to prepare the way for the […] picture of Israel's favored status in the next verse », A.D.H. MAYES, *Deuteronomy*, p. 154.

[903] Cf. W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 58.

[904] Les chercheurs conviennent que כּוּר n'est pas une source de chaleur, mais un creuset pour la fusion des métaux (Pr 17,3 et 27,21 ; Is 48,10 ; Ez 22,18.20.22). L'expression a un sens figuré et désigne la terre de Pharaon comme lieu d'un esclavage intolérable, d'une oppression et d'une souffrance endurées par Israël (cf. 1 R 8,51 ; Jr 11,4). À propos de ce langage métaphorique, P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 95 ; *HALOT*, vol. 2, p. 466 ; BDB, p. 468 ; J.H. TIGAY, p. 51.

[905] לקח est un verbe polysémique qui acquiert également la signification plus précise d'élire, choisir, mettre à part quand Dieu en est le sujet. Ses objets sont alors des humains : Abraham (Gn 24,7a ; cf. Jos 24,3), le peuple d'Israël (Ex 6,7 et Dt 4,20.34 ; 30,4 ; etc.), les lévites (Nb 3,12. 41-45 ; 8,6.16.18 ; 18,6), le prêtre Josué (Nb 27,18.22) ; David (2 S 7,8//1 Ch 17,7; Ps 78,70), Am (Is 7,15), Zorobabel (Hag 2,23). Voir BDB, p. 542-544

4,19) et לקח « prendre » (v. 20) renforce exactement la mise à part d'Israël ; le premier verbe désignant un acte général, le second indique une relation personnelle. Pour le peuple à statut distinct, renoncer à Dieu en adorant et en servant les idoles, c'est trahir son élection.

Il est intéressant de noter que dans le Deutéronome, « peuple de possession » est une des expressions servant à décrire le statut du peuple de Dieu. Le mot נַחֲלָה, qui signifie « possession, propriété, héritage » inaliénable[906], vient du verbe נחל « prendre ou donner en possession, en héritage » (voir 1,38 ; 3,28 ; 4,23.38 ; 12,10 ; 19,3.14 ; 31,7 ; etc.). Sa première occurrence en Dt 4 (v. 20) est très particulière (voir v. 21.38). Elle qualifie non pas la terre (cf. 1,38 ; 3,28 ; 4,23.38 ; etc.) ni quelques individus d'un groupe (19,14 ; etc.) ni Dieu lui-même (Nb 18,20), mais tout le peuple élu (cf. Dt 9,29). Cet usage est étroitement proche de l'expression poétique de 32,8-9 où la « propriété héréditaire » (חֵלֶק) de YHWH et le « lot de sa possession » (חֶבֶל נַחֲלָתוֹ), c'est Jacob son peuple. Bref, les expressions synonymes « peuple de possession », « peuple qui est son héritage ou sa propriété héréditaire » de 4,20 rejoignent la dénomination « part personnelle » (סְגֻלָּה) choisie parmi les autres peuples de la terre d'Ex 19,5-6. La formule de Dt 4,20 exprime à la fois ce choix divin et l'appartenance de l'élu à YHWH. Les actions divines évoquées, dans ce verset soulignent de cette manière la nature d'« une relation de proximité qui n'est donnée justement à aucun autre peuple » (cf. Ex 4,22)[907].

Cela dit, YHWH aurait-il partagé les peuples de la terre entre lui et d'autres dieux ? Puisqu'elle attire l'attention du lecteur sur une certaine asymétrie entre Dt 4,19 et v. 20, la lecture de 32,8-9 permet de répondre à cette question.

[8]Quand Elyon ([le] Très-haut) donna une possession héréditaire aux nations,
quand il séparait les fils de l'humain,
il établit les limites des peuples selon le nombre des *fils d'Israël*.
[9]Mais la portion de YHWH,
[c'est] son peuple,
Jacob la part de son héritage.

(spéc. p 543) ; H.H. SCHMID, לקח lqḥ *to take*, dans *TLOT*, vol. 2, p. 648-651 (surtout p. 650) ; nom de l'auteur, titre de l'article, dans *TDOT*, vol. 8, p. 16-21 (p. 20) ; *HALOT*, vol. 2, p. 534-535 ; *DCH*, vol. 4, p. 564-575.

[906] BDB, p. 635. Pour l'inaliénabilité de l'héritage S. GAON, *The Book of Beliefs and Opinions* (Yale Judaica Series), New York, Yale University Press, 1989, p. 2-11.

[907] T. RÖMER, *Les enjeux exégétiques et théologiques du discours sur l'élection dans l'Ancien Testament*, dans *ETR* 72 (1997), p. 209-218 (ici p. 214) ; C.J.H. WRIGHT, *God's People in God's Land*, p. 15-22.

Le v. 8 soulève un problème important de critique textuelle. En gros, deux leçons sont en présence. La première représentée par le TM (soutenu par le Samaritain, Syriaque, Vulgate et beaucoup d'autres versions) lit « les fils d'Israël » (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל). L'autre, « les fils de Dieu » (בְּנֵי־הָאֱלֹהִים), est attestée par un manuscrit de Qumran (4QDt^{j}) et sans doute par la LXX (« les anges de Dieu », ἀγγέλων θεοῦ : Il s'agirait de l'assemblée céleste des anges, cf. Ps 29,1 ; 89,6 ; Jb 1,6 ; Dn 10,13-21 ; etc.). La *BHS*, puis la *BHQ* proposent de changer le TM. Avec plusieurs commentateurs, elles préfèrent la variante de 4QDt^{j}[908]. Ces spécialistes estiment que les massorètes ont altéré בְּנֵי־הָאֱלֹהִים en בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (*tiqqune sopherim)* pour des raisons théologiques : évacuer la possibilité d'un polythéisme sous-entendu par l'expression בְּנֵי־הָאֱלֹהִים[909], afin de « protéger » YHWH. D'autres exégètes défendent l'antériorité du MT. Ainsi, Heiser pense que l'appellation « les fils de Dieu » n'implique en aucun cas que la religion israélite soit comprise comme polythéiste. Pour répondre à ceux qui choisissent l'autre variante, cet auteur propose deux options. D'une part, l'expression pourrait être une « erreur intentionnelle reflétant les prédilections théologiques de Qumran et des traducteurs de la LXX »[910]. D'autre part, il pourrait s'agir d'une omission involontaire des consonnes ישׂר du mot ישׂראל, qui se serait produite par *parablepsis*, laissant בני אל à la place de בני ישׂראל dans le texte hébreu traduit par la LXX[911]. Le débat provoqué par le texte est loin d'être clos. Toutefois, la *lectio difficilior* du TM n'a pas à être remise en question puisque sur la base de la phrase nominale « mais la portion de YHWH, [c'est] son peuple, Jacob la part de son héritage » (Dt 32,9), la désignation « les fils d'Israël » (v. 8) signifie que c'est la descendance de Jacob qui est au centre du dessein de YHWH. Que retenir alors de 4,19-20 à la lumière de 32,8-9 ?

Étant donné qu'en 4,20, il est dit que YHWH a pris Israël pour lui-même, on s'attendrait à ce qu'au v. 19, les autres peuples soient assignés aux corps célestes. Mais c'est l'inverse qui se vérifie : ce sont les astres et l'armée céleste que YHWH a affectés à tous les peuples sous le

---

[908] E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress, 2011, p. 57, 64-66 et 269 ; M.S. HEISER, *Deuteronomy* 32,8 *and the Sons of God*, dans *BS* 158 (2001), p. 52-74 (spéc. p. 53 et 57). De même C. MCCARTHY, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*, Gottingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1981, p. 211-214 ; E. BROTZMAN, *Old Testament Textual Criticism. A Practical Introduction*, Grand Rapids, Baker, 1994, p. 117-118.

[909] Entre autres D.E. STEVENS, *Does Deuteronomy 32,8 Refer to* « *Sons of God* » *or* « *Sons of Israel* » ?, dans *BS* 154 (1997), p. 131-141 (ici p. 131 et 139) ; M.S. HEISER, *Deuteronomy* 32,8, p. 59.

[910] M.S. HEISER, *Deuteronomy* 32,8, p. 56-57 : « An intentional error reflecting the theological predilections of Qumran and the LXX translators ».

[911] Aux yeux de D.E. STEVENS, *Does Deuteronomy 32,8*, p. 137-138, cette proposition est plausible étant donné que la *parablepsis* (erreur fait par un scribe, consistant à sauter un groupe de lettres ou de mots ayant le même début ou la même terminaison) est une cause très fréquente de corruption textuelle.

ciel. Dieu fait de même quand il a distribué des portions de terre aux nations en se réservant un seul peuple (32,8-9) et son choix se situe avant même l'appel d'Abraham[912]. Dans ces deux textes, le lecteur s'aperçoit que le Dieu universel est en connexion avec toutes les nations qu'il a créées (4,19 et 32,8), mais il entretient une relation unique avec celle qu'il a choisie parmi les autres (4,20 et 32,9 ; cf. 7,6 ; 10,14-15). La mention des deux noms divins, un particulier – le Très-Haut (עֶלְיוֹן)[913] – et le second plus courant dans la Torah – YHWH – en 32,8, vient renforcer ce lien pour suggérer que « YHWH, Très-Haut, est le Dieu de la terre entière et de toutes les nations, et *comme tel*, il est uniquement le Dieu d'Israël »[914]. Ainsi compris, la « part personnelle » de YHWH et le « lot de sa possession » (v. 8-9) renvoient logiquement au « peuple de possession » pris du milieu des autres (4,19-20).

8.1.2 Le non-respect des engagements et ses conséquences (v. 23-24 et 31-40)

Qu'adviendra-t-il au peuple élu en cas de négligence de l'alliance ? Après l'évocation de la mise à part d'Israël par Dieu (4,19-20), Moïse lance une troisième mise en garde qui précise les deux précédentes (v. 23-24 ; voir v. 9.15). Celle-ci s'ouvre par une invitation à ne pas oublier l'alliance, suivie d'une reprise de l'un des préceptes du décalogue :

> Prenez garde à vous, de peur que vous *n'oubliiez l'alliance de YHWH votre Dieu, qu'il a conclue avec vous*, et que vous ne vous fassiez une image, une représentation de tout ce que *YHWH ton Dieu* t'a ordonné ; car *YHWH ton Dieu* est un feu dévorant, il est Dieu jaloux (v. 23-24).

L'attention est mise cette fois sur l'oubli (שׁכח) de « l'alliance de YHWH votre Dieu, qu'il a conclue avec vous » (בְּרִית יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר כָּרַת עִמָּכֶם, v. 23a). D'emblée, la phrase fait écho à Ex 19,1–24,11. Mais qui sont ces « vous » ? On en saura un peu plus par après. Pour l'instant, relevons que le verbe שׁכח (Dt 4,23) est un antonyme de « se souvenir » (זכר) et signifie

---

[912] L'usage du même verbe « séparer » (פרד au *Niphal)* en Gn 10,5.32 et en Dt 32,8 (au *Hiphil*) pour décrire la séparation des nations, corrobore l'idée selon laquelle le récit de Gn 10,1–11,9 se pose comme la toile de fond à Dt 32,8 qui l'interprète. Sauf que, contrairement à l'énoncé de Dt 32,8, les nations « se séparèrent » d'elles-mêmes en Gn 10. Dieu n'interviendra qu'en 11,8, pour les « disperser » (פוץ au *Hiphil*) sur la surface de la terre.

[913] Élyon est souvent utilisé comme adjectif désignant ce qui est « supérieur, élevé » (Gn 40,17 ; Dt 26,19 ; 28,1 ; etc.) et n'a qu'une seule occurrence dans le Deutéronome (32,8). Ailleurs, Élyon est un nom plus large, prononcé pour la première fois par un roi étranger, Melchisédekh, pour désigner le Dieu créateur (Gn 14,18-20). C'est seulement après qu'Abraham reprend le terme qu'il vient d'entendre du roi de Salem (Gn 14,22). En Nb 24,16, Balaam, un autre non-Israélite appellera aussi Dieu, Élyon.

[914] « Yahweh, Most High, is God of the whole earth and all nations and *as such* is uniquely the God of Israel », C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 299-300.

« oublier »[915]. Dans le Deutéronome, il est souvent appliqué à Israël, l'objet direct étant YHWH (6,12 ; 8,11.14.19), ses actions salvifiques (4,9), son alliance et ses paroles (v. 23.31). Mais en 9,7, Israël sera également invité à ne pas oublier sa propre révolte. Dans ce contexte, « oublier » se réfère au comportement d'opposition ou de rejet de Dieu et de ce qu'il commande[916]. Moïse prévient ainsi le partenaire de Dieu de garder en mémoire l'événement essentiel qui a formalisé son élection et lui a conféré un statut spécial. Il veut épargner – « de peur que » (פֶּן־, v. 23) – Israël du risque d'annihiler ce qui fait justement sa différence parmi les autres peuples. Quelles seront alors les conséquences, au cas où ce peuple distinct manquerait à ses engagements vis-à-vis de YHWH ? Le texte en évoque deux : la jalousie divine et la destruction totale du peuple élu par Dieu.

En effet, l'abandon de l'alliance pour l'idolâtrie (v. 23b) déclenchera la jalousie divine contre le peuple – « car YHWH ton Dieu est un feu dévorant, il est un Dieu jaloux » – (כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֹכְלָה הוּא אֵל קַנָּא, v. 24). Cela n'est pas étonnant pour le lecteur qui sait depuis l'Horeb que cette jalousie (קִנְאָה) ou le « feu de l'amour rédempteur qui les [Israélites] a tirés du feu de la servitude (v. 20) » n'admet aucun rival[917]. Autrement dit, la sainteté ne tolère pas l'idolâtrie, ce qui ressort nettement de la comparaison de ce passage (Dt 4,23-24.31) avec Ex 20,3-7 (//Dt 5,8-9) où le précepte est distinctement exprimé. Mais la reprise de l'interdit du décalogue dans le Deutéronome précise que la jalousie est la colère d'« un feu dévorant » (אֵשׁ אֹכְלָה, v. 24 ; cf. 9,3 ; Ex 20,5 ; Is 29,6 ; 30,27-30 ; etc.) qui se déchaînera contre Israël quand il aura fait ce qui est « mauvais aux yeux de YHWH » (v. 25). En réalité, la métaphore du « feu dévorant » traduit la puissance du feu divin, signe de la présence de Dieu (voir Gn 15,17 ; Ex 3,2-6 ; 24,17) qui a frappé la génération du désert plusieurs fois (cf. Nb 11,1-2 ; 16,35 ; 26,10 ; Dt 9,3 ; etc.)[918]. Ce feu pourrait aussi, d'une certaine manière, faire référence au feu qu'Israël a vu au Sinaï et qui l'a effrayé (cf. Ex 19,16-20 ; 24,17 ; Dt 5,5.22-25). Cependant, l'image est spécialement adaptée en Dt 4,24, où le « feu dévorant » est associé à la jalousie de Dieu. Ce feu de la jalousie reviendra en 6,15 où, à l'instar d'un « feu », la colère ardente de Dieu, sa « jalousie », fera irruption contre son peuple et le punira sévèrement en le faisant

[915] שׁכח compte treize occurrences dans le Deutéronome (4,9.23.31 ; 8,11.14.19[2x] ; 9,7 ; 24,19 ; 25,19 ; 26,13 ; 31,21 ; 32,18), tandis que זכר en a dix-sept (5,15 ; 7,18[2 fois] ; 8,2.18 ; 9,7.27 ; 15,15 ; 16,3.12 ; 24,9.18.22 ; 25,17[cf. 19 : substantif] ; 32,7[cf. 26 : substantif]).

[916] En ce sens, W. SCHOTTROFF, שׁכח *šḵḥ* to forget, p. 1323 et 1326.

[917] C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 53 : « It is, in short, the fire of redeeming love that had brought them out of the fires of bondage (v. 20) and would therefore tolerate no rival ».

[918] Sur la symbolique du feu L.D. MILLER, *Fire in the Mythology of Canaan and Israel*, dans *CBQ* 27 (1965), p. 256-260 ; M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, New York, Behrman House, 2013 (2è éd.), p. vii-xv et p. 71.

disparaître rapidement du pays. Ce passage vient préciser 4,24, qui n'explicite pas l'idée de châtiment.

Par ailleurs, le rejet de l'alliance entraînera la destruction totale du peuple : Israël *périra* aussitôt du pays, il *n'y prolongera pas ses jours*, parce qu'il sera entièrement *supprimé* (v. 26) ; YHWH le *dispersera* parmi les peuples (v. 27a ; cf. 29,64 ; 30,3b). Israël *restera en petit nombre* parmi ces nations (v. 27) et « là » (שָׁם), il *servira* leurs dieux (v. 28). La dispersion rappelle celle des gens de Babel (פוץ, voir Gn 11,8), tandis que les verbes « périr » (אבד) et « supprimer » (שׁמד, *Niphal*) prédisent ce qui, en Dt 7, adviendra aux nations mais aussi à Israël. Nous y reviendrons. Ces conséquences évoquées en Dt 4,26-28 concernent deux des dix paroles, en l'occurrence le service de YHWH et l'épanouissement de la vie dans le pays qu'il donne (cf. Ex 20,3-7.12b). Au lieu qu'Israël prolonge ses jours dans le pays de promesse (cf. Ex 20,12), il perdra sa terre et sera éloigné de son Dieu (Dt 4,26 ; voir Ex 32,7-10). De plus, YHWH qui l'a « pris » (לקח) du milieu des nations (voir Dt 4,20), le « dispersera » parmi les autres peuples et Israël servira des idoles en les substituant à YHWH (v. 27-28)[919]. Buis l'a bien montré : dans le Deutéronome, « l'alliance est préparée par une histoire, c'est un engagement mutuel, elle est garantie par des sanctions »[920]. La punition consécutive au manque de respect des engagements sera la rupture désastreuse entre les partenaires.

L'alliance ainsi brisée pourra-t-elle être rétablie ? Certainement. YHWH n'est pas qu'un feu dévorant (v. 24) qui se contenterait d'éloigner son peuple corrompu par l'idolâtrie parmi les nations (v. 25-30 ; comparer Dt 4,25-28.30a avec v. 7). La situation déclenchée par l'oubli de l'accord connaît ici une transformation significative car « de là » (מִשָּׁם), Israël se mettra à *rechercher* son Dieu, et il le *trouvera* s'il le cherche de tout son cœur et de tout son être. Ce peuple *reviendra* jusqu'à YHWH son Dieu et il *écoutera* sa voix (v. 29.30b). Comme le suggère le v. 30b, le verbe שׁוב « revenir, retourner, etc. » se réfère surtout à un changement de comportement, littéralement un « retour » à Dieu et à la conduite qu'il attend (voir 1 R 8,33 ; Os 5,4 ; 6,1 ; 7,10.16 ; 14,3 ; Jr 3,7 ; etc.), dans le cas présent l'écoute de sa voix (Dt 4,30b ; cf. Ex 19,5). Ainsi, Dt 4,30 suggère une relation de cause à effet entre la situation de détresse provoquée par Dieu suite à l'oubli de l'alliance par le peuple, d'une part, et le retour d'Israël à

[919] Cf. W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 56 ; J.H. TIGAY, p. 52 ainsi que P. BUIS et J. LECLERCQ, *Le Deutéronome* (Sources Bibliques), Paris, Gabalda, 1963, p. 63 envisagent ici une anticipation de l'exil à Babylone.
[920] P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 195.

YHWH, qui mettra fin à sa peine, d'autre part (v. 29-30 ; cf. 30,1-10 et aussi Lv 26,40-42)[921]. La manière dont YHWH se laissera à nouveau approcher par le petit nombre qui reviendra à lui est clairement décrite aux v. 31-40.

8.1.3 Structure de 4,31-40

A [31]Car YHWH ton Dieu est un Dieu compatissant
il ne te délaissera pas
il ne te détruira pas
il n' oubliera pas l'alliance jurée à tes pères

---

x [32]Car, interroge, je t'en prie, les premiers jours qui ont été avant toi, depuis le jour où Dieu créa l'humain sur la terre, et d'un bout des cieux et jusqu'à [l'autre] bout des cieux : est-il [jamais] arrivé une ***parole*** aussi grande ou a-t-on *entendu [chose]* pareille ? [33]Un peuple a-t-il *entendu* ***la voix*** *de Dieu parlant du milieu du feu* comme *toi tu as entendu* et est resté en vie ?

y [34]Ou Dieu a-t-il tenté de venir pour PRENDRE POUR LUI UNE NATION DU MILIEU D'UNE NATION par des épreuves, par des signes et des prodiges, et par des combats, et par une main forte et un bras étendu, et par de grandes terreurs, tout comme ce que YHWH votre Dieu a fait pour vous en Égypte sous tes yeux ?

z [35] **Toi,** il t'a été donné de voir, pour que tu **connaisse que YHWH est Dieu,**
[et qu'il n'y en a] point d'autre que lui.

---

x' [36]Du ciel, il *t'a fait entendre* ***sa voix*** pour t'instruire ; et sur la terre, il t'a fait voir son grand *feu*, et *du milieu du feu tu as entendu* ***ses paroles***

y' [37] Et parce qu'il aimait tes pères, ET QU'IL A CHOISI LEUR DESCENDANCE APRÈS EUX, il t'a fait sortir d'Égypte par sa face, par sa grande force, [38]pour déposséder devant ta face des nations plus grandes et plus puissantes que toi, pour te faire entrer, pour te donner leur terre en possession comme aujourd'hui.

z' [39]**Et tu connais** aujourd'hui et tu médites dans ton cœur **que YHWH est Dieu** dans les cieux en haut et sur la terre en bas *; [et qu'il n'y en a] point d'autre.*

A' [40]Et tu garderas ***ses décrets et ses commandements*** que moi je t'ordonne aujourd'hui
pour que tu puisses être bien, toi et tes fils après toi,
et afin que tu prolonges des jours sur *le sol que* YHWH ton Dieu te donne tous les jours.

Les deux extrémités de la structure se fondent sur le parallélisme entre « YHWH ton Dieu *et* toi [le peuple] et tes pères » (v. 31) et « toi [le peuple] et tes fils *et* YHWH ton Dieu » (v. 40). Les conditions de possibilité de la compassion et de la fidélité divines (A) se trouvent dans l'observance des décrets et commandements (A'). À l'intérieur de ce cadrage externe on repère d'autres parallélismes, des répétitions, et surtout l'opposition entre la nation d'Israël et les autres nations. Ainsi, x et x' se répondent par les expressions polaires « ciel et terre » et « entendre la voix de Dieu… du milieu du feu ». Israël a effectivement entendu cette voix, il a

[921] Cf. J. MILGROM, *Cult and Conscience*, Leiden, Brill, 1976, § 71-72. Pour les différents sens de de שׁכח « oublier », W. SCHOTTROFF, שׁכח *škḥ* to forget, p. 1326.

évidemment écouté ses paroles, il a vu son grand feu et il a survécu. En y et y', « pour prendre pour lui une nation du milieu d'une nation » et « par une main forte et un bras étendu » sont parallèles à « et il a choisi leur descendance après eux » et « par sa grande force ». Le caractère distinctif du statut d'Israël y est présenté comme le fruit de sa relation à YHWH qui, par amour pour les pères, l'a mis à part pour lui et l'a délivré de l'esclavage. Entre y et y' il y a continuité : sortie d'Égypte (y) et entrée dans le pays (y'). Enfin, « toi… connaître que YHWH est Dieu, point d'autre que lui » en z correspond parfaitement à « et tu connais… que YHWH est Dieu… point d'autre » en z'. Sur les bases de l'exode et de la rencontre à l'Horeb la nation choisie parmi les autres connaît « aussi bien l'incomparabilité que la particularité de YHWH »[922].

Cette symétrie se fonde sur plusieurs répétitions. Ces reprises servent à souligner qu'Israël est à la fois une « nation » comme les autres et différente d'elles, les v. 34 et 37 allant dans ce sens. Ce qui les oppose, ce sont cinq actions que YHWH a opérées depuis les origines de l'humanité et du peuple, jusqu'au Sinaï. [1] « Du milieu du feu », *Dieu a fait entendre* (שׁמע) *sa voix à Israël* pour l'*instruire* (יסר, v. 32-33//36). [2] C'est du milieu d'une autre nation que *Dieu a pris pour lui* (לקח) Israël comme *nation* (v. 34). [3] Dieu *lui a fait voir* (ראה, *Hiphil*) sa grande force sur l'Égypte et son grand feu (v. 35//39). [4] Ce Dieu qui s'est engagé par *amour* (אהב) pour les pères, *a choisi* (בחר) leur descendance (v. 34-37). [5] YHWH qui a fixé des frontières aux nations de la terre (cf. 32,8-9) *donne en possession une terre* à Israël.

Les deux parties (xyz//x'y'z') se répondent donc dans la mesure où la mise à part du peuple (yy') est encadrée par l'urgence de l'écoute de la voix divine (xx') et la connaissance de YHWH qui donne le pays (zz'). L'articulation de ces événements fondateurs du peuple élu permet de voir dans ce texte le caractère indissociable de l'alliance et de l'élection dont Israël est l'objet. Mais le choix divin implique pour Israël la responsabilité spécifique de garder sa différence par rapport aux nations en mettant en œuvre la loi, afin de demeurer en accord avec YHWH[923].

Ce texte porte sur la caractérisation du Dieu jaloux qui est aussi le « Dieu compatissant » qui garde ou qui n'oubliera pas (לֹא יִשְׁכַּח) son alliance (voir Ex 20,5-6). Néanmoins, la

[922] « [Israel is to acknowledge] both Yhwh's incomparability and distinctiveness and Israel's derivative incomparability distinctiveness », W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 58.
[923] Voir P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 86 ; R.D. NELSON, p. 61.

compassion divine dépendra de l'attitude du peuple. Le retour à Dieu sera vital pour Israël, car son obéissance témoignera de sa détermination à accepter son identité comme « peuple de possession » de YHWH (v. 20), un peuple entièrement soumis à son Dieu[924]. Voilà qui décantera la situation et remettra tout en ordre.

Pourquoi YHWH sera-t-il encore accessible par Israël malgré son apostasie ? La raison introduite par « car » (v. 31a) est double. C'est à cause non seulement de sa compassion mais aussi de sa fidélité aux engagements envers les pères (v. 31b ; cf. Ex 3,7 ; 6,5). S'il est demandé au peuple de ne pas oublier l'alliance – ce qui serait une infidélité (v. 23)[925] –, c'est précisément pour qu'il réponde comme un partenaire est censé le faire à son Dieu qui, de son côté, n'oublie pas l'alliance jurée aux ancêtres (v. 31b). Mais en quoi consistera cette alliance qui persiste encore ? La réponse à cette interrogation est à trouver dans le récit d'Abraham. En effet, le verbe « jurer » (שׁבע) de ce verset fait écho au serment fait par Dieu au patriarche en Gn 22,16-18 : « "Je le jure par moi-même", oracle de YHWH. Parce que tu as fait cette parole et que n'as pas épargné ton fils, ton unique, oui bénir, je te bénirai, et multiplier je multiplierai ta descendance comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est au bord de la mer et ta descendance possédera la porte de ses ennemis ; et se béniront en ta descendance toutes les nations de la terre, parce que tu as écouté ma voix » (cf. Gn 24,7 ; 26,3). La promesse de descendance étant déjà réalisée, le Deutéronome se centre sur celle de la terre (Dt 4,31 ; Gn 17,8a ; voir 12,7 ; 13,15 ; 15,5.16.18b-21 ; Ex 32,13 ; Lv 26,39-46). C'est pour insister sur l'accomplissement de cette dernière que Moïse associe ce don de la terre à la libération de l'esclavage, à la formalisation de l'élection à l'Horeb et à l'urgence de l'obéissance aux conditions de l'alliance (Dt 4,31-40). Car le bonheur et la longue vie dans le pays dépendent précisément de cette obéissance immédiate à la voix divine (v. 1.40 ; cf. Ex 20,12// Dt 5,16)[926].

8.2 LA REPRISE DES DIX PAROLES EN 5,2-33

Le but de cette partie n'est pas d'étudier à nouveau les dix paroles que nous avons déjà analysées dans la version du livre de l'Exode, mais de montrer comment elles sont articulées

[924] W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 56-57.
[925] Cf. Ex 32-34 ; M. NOTH, *The Deuteronomistic History* (JSOTS, 15), vol. 2, Sheffield, JSOT Press, 1991 (2è éd.), p. 134.
[926] À ce propos W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 51 et à la p. 246 il écrit : « the land is a gift and that the present worshiper is a recipient of all Yhwh's promises in Genesis ».

par rapport à la communication directe d'Ex 20,1-17. En effet, Dt 5,1-33 porte essentiellement sur l'alliance conclue au Sinaï (cf. Ex 24,3-8). Comme l'a noté Dahan, « il s'agit bien ici d'un discours de YHWH à tout Israël, communiqué par Moïse, sur la montagne, dont le début constitue une reprise discursive de l'élément narratif d'Ex 19,10-24 et 20,18-21 »[927]. Quelques éléments prolongent et complètent la version d'Ex 20,1-17.

Dès l'ouverture, Moïse utilise presque la même formule que celle de 4,1 : « "Écoute, Israël", les "décrets et les ordonnances que je prononce aujourd'hui" à vos oreilles. Et vous les "apprendrez et vous garderez" pour les "pratiquer" » (5,1b). Il s'agit d'une reformulation d'Ex 19,5a où la condition d'accès à la relation avec YHWH consiste à écouter sa voix et à garder son alliance. Moïse reprendra sans cesse cet appel dans le Deutéronome. En Dt 5,1 il accorde une importance particulière aux « oreilles » (אָזְנַיִם, 5 fois), organes permettant au peuple d'écouter son Dieu, de lui répondre et de lui obéir[928], conformément à son engagement au Sinaï (voir Ex 19,5.8 ; 20,19 ; 24,3.7). C'est visiblement le « maintenant » (וְעַתָּה) d'Ex 19,5a, repris en Dt 4,1, qui se poursuit implicitement « aujourd'hui » (הַיּוֹם, 74 fois), au moment où le médiateur commente les dix paroles. Ces répétitions de « aujourd'hui » ne sont pas de pure forme[929]. Dans le présent contexte, ce mot a aussi bien une valeur chronologique qu'une portée d'actualisation de l'alliance. C'est l'« aujourd'hui » des engagements mutuels rapportés en Ex 19,1–24,11 et que Moïse explicite en Dt 5,2-3 avant d'exposer les paroles sur la base desquelles un accord a été conclu :

> [2]YHWH notre Dieu a conclu avec nous une alliance à l'Horeb. [3]Ce n'est pas avec nos pères que YHWH a conclu cette alliance, *mais* avec nous, nous qui sommes ici aujourd'hui tous vivants.

Après avoir repris en 4,10-14 ce qui est développé en Ex 19,1–24,11, Moïse le raconte ici comme un événement auquel le peuple saint devra se tenir continuellement. Deux faits sont pris en considération : la conclusion de l'alliance (כרת ברית, Dt 5,2-3 ; cf. 24,3-8) et la théophanie au cours de laquelle Moïse a exercé son rôle de médiateur (Dt 4,4-5 ; surtout Ex 20,18-21). En effet, en Dt 5,2-3 Moïse place le peuple face à l'événement du Sinaï. Il y met en scène le cadre (Sinaï-Horeb), les protagonistes (YHWH et nous) et le כרת ברית (2 fois). En parlant de l'alliance ici, le médiateur s'assimile au peuple (« nous », 3 fois) alors qu'en 4,20

---

927 G. DAHAN, *Réécrire les saintes Écritures* (CÉvSup, 158), Paris, Cerf, 2012, p. 7. Aussi R.D. NELSON, 76.

928 À ce sujet C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 62.

929 L'alternance des deux adverbes temporels « (et) maintenant » et « aujourd'hui » est remarquable dans le Deutéronome. Le premier compte huit occurrences dont trois se trouvent dans les énoncés employant les verbes à l'impératif (2,13 ; 4,1 ; 31,19). Leurs usages soulignent une urgence.

où il s'est exprimé sur l'élection, Moïse était du côté de Dieu et distinct du peuple qu'il désignait par « vous ». Qu'est-ce que cette nuance apporte en 5,2-3 ? En déclarant « non pas avec nos pères, mais avec nous… ici… tous vivants », le médiateur emmène ses auditeurs à ouvrir leurs yeux sur la réalité qui les attache à la fois à leurs pères qui étaient présents à l'Horeb et à leur Dieu. Ainsi que le font remarquer Buis et Leclerq, Moïse met de cette façon-là Israël devant ses responsabilités en soulignant deux aspects. D'abord, l'alliance n'est pas une histoire passée, mais qu'elle est actuelle au moment où il parle – « cette alliance-ci… aujourd'hui » (הַזֹּאת הַבְּרִית … הַיּוֹם). Ensuite, cette alliance est directement conclue avec eux (v. 3). En ce sens, le כִּי de l'expression לֹא ... כִּי (v. 3) n'a pas ici une valeur adversative, mais peut être compris comme une négation relative avec le sens de « non seulement … mais aussi » (cf. Os 6,6). Car elle établit un lien logique entre l'Horeb (Dt 5,2) et la génération actuelle (v. 3). Voilà qui éclaire et renforce le passage du « vous » (v. 1) au « nous » (v. 2-3 ; cf. 11,2-7 ; 29,13-14).

Cette transition implique que l'alliance conclue au Sinaï transcende le fossé générationnel entre l'Israël à qui s'adresse Moïse, et ses pères. C'est le même Moïse qui, après avoir médiatisé la relation entre Dieu et les pères (voir Ex 19,16-20 ; 20,18-22a), l'actualise aujourd'hui pour leurs descendants (cf. Dt 4,14-20). De cette manière, il associe la génération du Deutéronome à celle du désert et par ricochet, à celle de la Genèse[930]. Par conséquent, la génération actuelle est tout autant un partenaire de YHWH dans l'alliance conclue à l'Horeb que celle qui se tenait jadis au pied de la montagne[931]. Bref, ce lien concerne toutes les générations. D'où la pertinence de son actualisation visant à solliciter l'implication de chacune[932]. Mais comment le Deutéronome laisse-t-il entendre la promulgation des dix paroles visant à structurer, et cela, à l'initiative exclusive de Dieu, cette relation qui s'est nouée lors de la rencontre à l'Horeb ?

C'est en Dt 5,6-21 que Moïse réitère les dix paroles et les ordonnances d'Ex 20,1-17.22–23,19. Pourtant, cette reprise dans la version deutéronomique du décalogue n'est pas pure répétition, car elle « se veut aussi actualisée »[933]. Les lois négatives (Dt 5,9.11) assorties de la menace divine sont bien motivées comme dans la version d'Ex 20. Ces deux textes placent au centre la consécration du sabbat (Dt 5,12-15//Ex 20,8-11) et l'honneur dû aux parents (Dt

[930] Cf. R.D. NELSON, p. 79.
[931] C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 62.
[932] Voir W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 64-65.
[933] G. DAHAN, *Réécrire les saintes Écritures*, 2012, p. 7.

5,16//Ex 20,12). En Dt 5 toutefois, le locuteur ajoute le rapport entre ces deux seules lois positives, du fait que l'expression « "comme YHWH ton Dieu t'a commandé" » (v. 12b et 16b) y est reprise en position identique. Essayons de dégager ce qui prolonge et complète justement l'Exode afin de voir comment la vie et le bonheur résultant de l'observance des commandements et de la mémoire de la délivrance, inspireront la solidarité du peuple libéré avec ses proches et le respect pour son libérateur (v. 14-15).

Alors qu'en Ex 20,8-11, le mémorial du sabbat était de permettre à Israël d'entrer dans la dynamique du sabbat divin, en Dt 5,12-15 le même commandement est à « garder », conformément à la loi donnée au Sinaï, en mémoire de la libération de l'esclavage (cf. Ex 5,4-5). De plus, honorer son père et sa mère, comme YHWH l'a commandé en Ex 20,12, procure non seulement une longue vie mais aussi le bonheur dans le pays (Dt 5,16). Le lecteur découvre par ailleurs que le peuple que Dieu a convoqué (4,10-14) était constitué en « assemblée » (קָהָל, 5,22). Voilà une autre qualification d'Israël, peuple de Dieu. Dans le Deutéronome, en effet, le mot « assemblée » est fréquemment utilisé en référence au « jour » de l'événement du Sinaï (cf. 4,10 ; 9,10 ; 10,4 ; 18,16 ; 33,4 ; etc.) pour signifier la sainteté et l'unité d'Israël ; il en est de même pour l'appellation « tout Israël »[934]. Mais d'où vient cette désignation du peuple ? À en croire Gn 28,3-4, קָהָל procède de la bénédiction que Jacob a reçue de son père Isaac : « Pour que El-Shaddaï te bénisse, te fasse fructifier et te multiplie "et que tu deviennes en assemblée de peuples". Et il te donnera la bénédiction d'Abraham à toi et à ta descendance avec toi, afin que tu possèdes la terre de ton séjour, que Dieu a donnée à Abraham ». Dieu écoutera Isaac en Gn 35,10-12, quand il prononcera lui-même cette formule de bénédiction sur Jacob et confirmera son changement de nom de Jacob en Israël. À son tour, Jacob-Israël répétera cette bénédiction sur les deux fils de Joseph (Gn 48,4). C'est donc à juste titre qu'au pays de Moab, alors que l'entrée dans la terre se fait imminente, tous les fils d'Israël sont appelés « toute l'assemblée d'Israël » (Dt 31,30 ; cf. Ex 12,6 ; Lv 16,17 ; Nb 14,5).

Si le Dieu des pères a donné les dix paroles comme il les a promulguées au Sinaï, sans rien y ajouter (לֹא יָסָף, Dt 5,22), c'est pour que son peuple les observe fidèlement sans rien y

[934] G.W. ANDERSON, *Israel. Amphictyony. 'Am, qahal, 'edah*, dans H.T. FRANK et W.L. REED (éd.), *Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of Herbert G. May*, Nashville, Abingdon, 1970, p. 135-151.

ajouter ni retrancher (cf. 4,2 ; Qo 3,14), sans s'écarter « ni à droite ni à gauche »[935]. Car elles constituent pour lui le chemin d'une longue vie et la condition *sine qua non* pour pouvoir entrer en possession du pays, selon la promesse faite à ses pères (v. 32b-33 ; cf. 4,1)[936]. Comment le peuple élu y arrivera-t-il sans se laisser écraser par ceux qui habitent actuellement ce pays ?

[935] Cf. N. LOHFINK et G. BRAULIK, *Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12–16 und der Dekalog*, dans N. LOHFINK (éd.), *Das Deuteronomium. Entstehung Gestalt und Botschaft* (BTEL 58), Leuven, Leuven University Press, 1985, p. 252-272 (ici, p. 258-260) ; C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 92.
[936] Voir W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 72 ; C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 93.

Chapitre 9
Dt 7 et la raison de la « mise à part » d'Israël d'entre les nations

Introduction

Le discours de Dt 7,1-26 met en évidence le caractère distinctif du peuple d'Israël parmi les autres peuples qui occupent le pays que Dieu lui donne. Exprimé sur un ton tantôt négatif (v. 1-5 et v. 16-26) tantôt positif (v. 6-16), le souci de Moïse est que la génération présente n'oublie pas son élection que l'alliance a confirmée[937]. Si le passage central de cette adresse se focalise sur le choix d'un peuple par YHWH (v. 6-16; cf. Ex 19,1–24,11), les deux autres parties du passage qui l'encadrent décrivent la relation d'Israël aux autres peuples (v. 1-6 et v. 16-26; voir Ex 20,23-24.27-33)[938]. Comment Moïse anticipe-t-il cette confrontation entre l'identité du peuple élu et l'altérité des nations dans le pays que YHWH a juré aux pères de donner à leurs descendants ?

Pour l'exégèse de Dt 7, nous traiterons ensemble la formulation négative (v. 1-5[6] et [16]17-26), puis la positive (v. 6-16). Puisqu'il s'agit d'un discours, nous consacrerons le premier point à l'analyse de sa structure formelle afin de saisir le sens qui s'en dégage par rapport à notre thème. Cette façon de faire qui tranche avec les chapitres précédents, nous paraît plus efficace pour appréhender au mieux la dynamique interne du texte.

9.1 STRUCTURE RHÉTORIQUE DE 7,1-26

Ce chapitre se présente comme un « passage » constitué de trois parties[939]. Sa structure « montre en quelque sorte comment "Israël" se sent entouré, voire "coincé" entre les autres

---

[937] Voir W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 93.

[938] La mention des v. 6 et 16 en finale des passages débutant aux v. 1 et 6 et en tête des passages terminant aux v. 16 et 26, n'est pas une erreur. Nous expliquerons plus loin la raison de ces répétitions.

[939] Pour désigner les unités rhétoriques de notre structure de Dt 7, nous nous servirons de la terminologie proposée par R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 131-213. Au niveau « inférieur » ou non autonome, il y a : le « membre » qui est un syntagme ou groupe de termes liés entre eux par un rapport syntaxique étroit. C'est l'unité rhétorique minimale qui compte un ou plusieurs terme(s). Le « segment » a un, deux ou trois membre(s) ; il peut être unimembre, bimembre ou trimembre. Le « morceau » a un, deux ou trois segment(s). Au niveau intermédiaire (car le texte est plus développé et complexe), il y a la « partie » et la « sous-partie » comprenant un, deux ou trois morceau(x). Tandis qu'au niveau « supérieur » ou autonome, Dt 7 est un « passage » composée de trois « parties ».

peuples »[940]. Dt 7 commence et se termine par l'ordre d'éliminer sept nations et de faire disparaître leurs idoles (parties 1 et 3 : v. 1-6 et 16-26). Ces deux pôles se répondent par le חרם « vouer à l'interdit » (v. 2.26) et un parallélisme formé par plusieurs expressions. Élaboré de façon concentrique, la partie insérée au cœur de ce cadrage extérieur contient la formulation positive de l'élection, ses raisons, ses obligations et ses conséquences (partie 2 : v. 6-16). Succinctement exprimée au v. 6 et énoncée plus en détail aux v. 7-16, la raison du חרם réside dans l'identité distincte d'Israël et dans sa relation à Dieu. Il y a insistance sur le fait que la différence du peuple, comme initiative de YHWH, est issue de l'amour électif de ce dernier, de la fidélité à ses engagements envers les pères et de la délivrance d'Égypte (v. 7-8). Tout en décrivant les caractéristiques et les actions historiques de l'allié d'Israël, les v. 6-8 constituent l'affirmation essentielle de l'élection du peuple saint, « béni d'entre tous les peuples » (v. 14). C'est le fondement sur lequel les v. 9-16 se greffent. Enfin, le tout est fondé sur la connaissance qu'a Israël de son Dieu (v. 9-10)[941] qui l'appelle à l'obéissance (v. 11) et à la fidélité dans l'alliance (v. 12) afin de jouir de ses bénédictions dans le pays (v. 13-16).

La structure que nous allons proposer est de forme concentrique (ABCDE / F / E'D'C'B'A'). Elle est présentée en quatorze morceaux parallèles deux à deux autour d'un centre construit en chiasme (F).

A v. 1-5 (3+1 morceaux)		Partie 1
B v. 6		
C v. 7		
D v. 8		
E v. 9		
F v. 10		Partie 2 (4 morceaux)[942]
E' v. 11		
D' v. 12-13		
C' v. 14		
B' v. 15-16		
A' v. 17-26 (6 morceaux)		Partie 3

Le lecteur observe, d'une part, la correspondance entre les différentes parties, segments et membres ; d'autre part, la fréquence de rapports synonymiques, de reprises syntaxiques

[940] T. RÖMER, *« Par amour et pour garder le serment fait à vos pères » (Dt 7,8). Les notions de peuple de YHWH et d'élection dans le livre du Deutéronome et la tradition deutéronomiste*, dans F. LESTANG *et alii* (éd.), *«Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu »*, p. 112-134 (ici, p. 129).
[941] C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 108 ; R.D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 94-95 et 117.
[942] Dans le schéma de la partie centrale, chaque morceau est séparé des autres par une ligne discontinue.

et l'usage abondant d'un élément rhétorique, à savoir l'anaphore[943]. C'est ce que nous allons montrer dans les pages qui suivent. Vu la longueur de Dt 7, nous scindons notre structure en deux planches afin de faciliter la tâche au lecteur. Après la réécriture (la planche) du passage à différents niveaux, nous donnerons la description de la composition formelle comme guide de lecture de la planche et la justification de la réécriture. Suivra enfin l'interprétation, ou la somme des effets de sens qui se dégageront de l'analyse.

9.1.1 Les parties au ton négatif (v. 1-5//17-26)

Deux parties 1 et 3, dont la deuxième est composée de deux sous-parties, se correspondent aux deux extrémités du passage que constitue Dt 7 ; leur ton négatif les distingue de la partie centrale dont le ton est positif. La multiplicité d'éléments communs entre les parties extrêmes demande de les traiter ensemble afin de saisir leur spécificité dans la façon dont ils présentent le rapport d'Israël avec les nations dans le cadre de l'alliance. Au niveau inférieur, chaque morceau est organisé en plusieurs segments unimembres, bimembres et trimembres. Selon Meynet, « le segment unimembre n'étant formé que d'un seul énoncé unique, ce type de segment n'entrera dans une composition rhétorique qu'à un niveau supérieur, où il se trouvera en rapport avec d'autres segments »[944].

a. Réécriture aux niveaux inférieurs et intermédiaires

Après avoir repéré les membres de ces parties extrêmes (1 et 3), nous procéderons à la segmentation et au regroupement en morceaux, sous-parties, parties et passage. La réécriture indiquera les rapports internes à chaque niveau du texte et elle marquera aussi les liens entre ces différents niveaux. Ainsi, « au niveau inférieur du passage, les parties sont encadrées et séparées par une ligne blanche. […]. Quand une partie est formée de plusieurs morceaux, ceux-ci sont séparés par un filet discontinu »[945].

[943] Nous parlons ici de l'anaphore en rhétorique (reprise d'une même expression ou mot au début de phrases, de propositions ou de strophes successives) et non de l'anaphore grammaticale abondamment utilisée dans ce passage, qui est un procédé consistant à utiliser un élément discursif (pronom, adverbe, adjectif, etc.) renvoyant à un constituant qui précède et qui est nécessaire à son identification et à son interprétation.
[944] R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 137.
[945] R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 476.

- ***Réécriture de la partie 1 (v. 1-5)***

- Le morceau I (v. 1-2b)

[1a] Quand YHWH ton Dieu *te fera entrer* dans le pays
où *tu entreras* pour en posséder

[1b] [et] il expulsera des NATIONS NOMBREUSES de devant TOI
le Hittite et le Girgashite et l'Amorite et le Cananéen et le Perizzite et le Hivvite et le Jébuséen
sept NATIONS plus NOMBREUSES et plus puissantes que TOI

[2] Et YHWH ton Dieu les livrera devant *ta* face
et *tu* les frapperas. Vouer à l'interdit, *tu* les voueras à l'interdit

Les premier et troisième segments de ce morceau sont bimembres, le deuxième est un trimembre. Les deux bimembres parlent respectivement du pays (v. 1a) et des nations (v. 2). Le premier s'ouvre par une subordonnée temporelle (v. 1a) qui indique un temps (« quand ») où se réaliseront les deux opérations : « entrer » (בוא, 2 fois) et « posséder » (ירשׁ). Le double usage du verbe « entrer » indique la certitude du don du pays dont les habitants seront livrés et frappés (v. 2). On y voit surtout la coopération entre deux sujets « YHWH ton Dieu » et « tu ». Ce même jeu des sujets met en parallèle les segments extrêmes avec un troisième terme « les nations nombreuses » (גּוֹיִם־רַבִּים, v. 1b) représentées par le pronom (« les ») dans le troisième segment qui explicite ce que veut dire « frapper » (v. 2). Le deuxième segment, central, est de construction concentrique (v. 1b). Les deux membres extrêmes encadrent les noms des nations concernées. Ils se répondent et se complètent en décrivant ces dernières dans leur supériorité par rapport à Israël. Le morceau I met surtout le personnage divin en évidence : YHWH fera entrer Israël dans le pays, il y expulsera sept nations plus grandes et plus puissantes que son peuple, et il les lui livrera.

- Le morceau II (v. 2c-3)

[2c] **Tu ne concluras pas d'alliance pour elles**
et tu **ne** leur feras **pas** grâce

[3] **Et tu ne t'allieras pas par mariage avec elles :**
Ta fille tu **ne** donneras **pas** à *son fils*
et sa fille tu **ne** prendras **pas** pour *ton fils*

Le morceau est composé de deux segments parallèles dont un bimembre (v. 2c) et un trimembre (v. 3), tous formulés négativement. Deux ordres négatifs – l'un double et l'autre triple – font apparaître deux relations interpersonnelles interdites au peuple parmi les

nations (voir les pronoms au pluriel) et à chacun des membres celles-ci (les pronoms au singulier). Nous y reviendrons plus loin en détails.

- Le morceau III (v. 4)

> [4a] Car il fera détourner ton fils de derrière **moi**
> et ils serviront *d'autres dieux*
>
> [4b] et la colère de **YHWH** s'enflammera contre vous
> et **il** te supprimera rapidement

Ce morceau est quant à lui constitué de deux segments bimembres. Les deux verbes des membres externes sont au *Hiphil* – « détourner » (סור) et « supprimer » (שׁמד) – tandis que ceux des membres intérieurs sont au *Qal* : « servir » (עבד) et « s'enflammer » (חרה). À première vue, l'usage abondant des pronoms complique le premier segment : « ton » fils (v. 4a) qui relie ce morceau au précédent désigne Israël représenté par « vous » et « te » au v. 4b. Mais le pronom « il » du premier segment ne précise pas son référent. Le morceau construit une opposition entre « d'autres dieux » et « YHWH » parallèle à « moi » du segment 1. Les deux bimembres se répondent surtout du fait du deuxième segment qui est la conséquence logique du premier.

- Le morceau IV (v. 5)

> [5a] Cependant, ainsi vous leur ferez
>
> [5b] leurs autels vous démolirez
> et leurs stèles vous briserez
>
> [5c] et *leurs Ashéras* vous abattrez
> et *leurs idoles*, vous brûlerez au feu

Il y a ici deux segments dont un unimembre et deux bimembre parallèles entre eux (type ABB'). Le morceau est dominé par les deuxième et troisième personnes du pluriel, « vous » désignant Israël et « leurs » renvoyant aux sept nations (morceau I). Alors que B évoque la destruction des objets de cultes ou des lieux de service des dieux des nations (cf. v. 4), B' indique ces dieux. Pour que l'allié de YHWH ne soit pas supprimé (cf. v. 4b), il doit brûler ces derniers au feu (v. 5a).

◊ ***Réécriture de l'ensemble de la partie 1***

[1]Quand YHWH TON DIEU ***te*** fera entrer dans le pays où ***tu*** entreras pour en posséder et IL expulsera des nations nombreuses de devant ***toi***, le Hittite et le Girgashite et l'Amorite et le Cananéen et le Perizzite et le Hivvite et le Jébuséen sept nations plus nombreuses et plus puissantes que ***toi***. [2]ET YHWH TON DIEU les livrera devant ***ta*** face et ***tu*** les frapperas. Vouer à l'interdit, ***tu*** les voueras à l'interdit.

Tu ne concluras pas d'alliance pour elles et ***tu*** ne leur feras pas grâce. [3]Et ***tu*** ne t'allieras pas par mariage avec elles : ***ta*** fille ***tu*** ne donneras pas à son fils et *sa* fille ***tu*** ne prendras pas pour ***ton*** fils.

---

[4]Car il fera détourner ***ton*** fils de derrière MOI et ***ils*** serviront d'autres dieux et la colère de YHWH s'enflammera contre ***vous*** et IL ***te*** supprimera rapidement

---

[5]Cependant, ainsi ***vous*** leur ferez : leurs autels ***vous*** démolirez et leurs stèles ***vous*** briserez et leurs Ashéras ***vous*** abattrez et leurs idoles, ***vous*** brûlerez au feu.

YHWH apparaît dans le premier et troisième morceaux, mais il est invisible (pas absent) dans les deuxième et quatrième morceaux où c'est l'action d'Israël qui est mise en exergue. Les rapports entre les quatre morceaux se tissent autour d'une collaboration étroite entre les deux protagonistes dans la prise de possession du pays habité par sept nations.

➢ ***Réécriture de la partie 3 (v. 17-26)***

Cette partie 3 est plus longue que la première. Au niveau intermédiaire, elle est composée de trois sous-parties à trois et deux morceaux, respectivement. La première reprend les v. 17-21. Elle évoque le monologue intérieur d'Israël et le souvenir – qui vient aussi habituellement de l'intérieur – du « temps passé », celui de la sortie d'Égypte et de l'exode (morceaux I-III). Les deuxième et troisième sous-parties (IV-V et VI) développent ce qui adviendra dans le « temps futur » qui est celui de la vie en Canaan (v. 22-24.25-26).

◊ ***Première sous-partie (v. 17-21)***

- Le morceau I (v. 17-18a)

[17]Au cas où ***tu*** dirais dans ***ton*** cœur

« plus nombreuses que ***moi*** sont ces nations
Comment pourrais-***je*** les déposséder ? »

[18a] ***tu*** ne dois pas les craindre[946]

[946] Le verbe ירא est au *Yiqtol* d'injonction ou de défense. Il exprime une action future et durative (P. JOÜON, *Grammaire*, § 119 w et x) avec une nuance virtuelle *devoir* que nous rendons par « tu ne dois pas les craindre » (voir P. Joüon, *Grammaire*, § 113 m et 123 d).

Les trois segments, deux unimembres et un bimembre, sont construits en chiasme (ab : b'a'). Les unimembres parlent du processus intérieur d'Israël seul (« toi », v. 17a) et face à autrui (« tu - les », v. 18a) dont il est question dans le bimembre central : les nations nombreuses (« moi - nations » et « je - les »). Le discours direct mis en exergue au cœur du morceau (v.17b.18a) est le monologue intérieur d'Israël (introduit au v. 17a) concernant sa crainte devant les nations (crainte explicitée au v. 18b).

- Le morceau II (v. 18b-19a)

a [18b] Se souvenir tu te souviendras
(de) ce que YHWH ton Dieu a fait à Pharaon et à toute l'Égypte

b [19a]les *grandes épreuves*
c que tes yeux ont vues
b' et les *signes et les prodiges*

a' et la main forte et le bras étendu
quand YHWH ton Dieu t'a fait sortir

Ce morceau est de construction concentrique à pointe émergente. Il a trois segments : deux bimembres (a et a') encadrant un trimembre (bcb'). Les trois segments évoquent la sortie d'Égypte (aa') accompagnée des signes (bb') qu'Israël a vus de ses propres yeux (c). En a, l'expression « YHWH ton Dieu » dit action par rapport à Égypte, alors qu'en a', c'est l'action en faveur d'Israël. Mais le segment central insiste sur la force déployée dont Israël a été témoin (« voir »). Ce trimembre permet aussi de comprendre que le peuple témoin de ce qu'il a expérimenté (bcb'), doit se souvenir (a) du passé de l'exode (a') en vue d'un avenir dont il est question dans le morceau qui suit.

- Le morceau III (v. 19b-21)

[19b] ainsi **YHWH ton Dieu** fera
à tous les peuples devant qui tu crains
[20a] Et même le frelon, **YHWH ton Dieu** [l']enverra chez eux

[20b] jusqu'à ce que périssent *les restants*
et *ceux qui se seraient cachés* de devant ta face

[21] Tu ne trembleras pas à cause d'eux
car **YHWH ton Dieu** [est] au milieu de toi
Dieu grand et inspirant la crainte

Formé de trois segments, deux trimembres encadrant un bimembre, ce morceau revient sur la peur d'Israël dont il est question aux v. 17-18a. Les deux segments externes (v. 19b.21) invitent Israël à ne pas avoir peur des sept peuples de Canaan parce que le Dieu qui habite en son sein – comme l'indique la place de « YHWH ton Dieu » dans le dernier segment – interviendra contre eux au moyen des frelons. La triple répétition du titre divin, tantôt encadrant la peur (v. 19b-20a), tantôt encadrée par cette peur qu'Israël ne doit pas avoir en raison de la crainte que YHWH inspire à tous (v. 21), renforce l'idée que le morceau comme aussi la sous-partie (formée des trois premiers morceaux, v. 17-21) appelle précisément à la crainte de Dieu. Le segment bimembre central évoque le résultat de l'action de Dieu contre les nations (v. 20b).

◊ ***Deuxième sous-partie***

- Le morceau IV (v. 22)

[22]Et YHWH ton Dieu expulsera ces nations de devant ta face *petit à petit*
tu ne pourras *pas* les achever *rapidement*
de peur que ne *se multiplie* contre toi la bête du champ

Le quatrième morceau est un trimembre. Il détaille ce que YHWH fera devant son peuple. L'expression « petit à petit » (מְעַט מְעָט) y est renforcée par le « pas rapidement » (לֹא מהר ..., *Piel* infinitif adverbial) et fait contraste avec « se multiplier » (רבה). Ce rapport met en évidence la petitesse d'Israël (« toi ») face aux menaces que représentent l'immensité des nations ainsi que les nombreuses bêtes[947].

- Le morceau V (v. 23-24)

a [23]Et YHWH ton Dieu *les* livrera devant ta face
et il *les* fera paniquer
b jusqu'à ce qu'*ils* soient supprimés

a' [24]Et il livrera leurs rois dans ta main
et tu feras périr leur nom de sous les cieux

b' Personne ne tiendra devant toi
jusqu'à ce que tu les supprimes

Ces trois segments, un trimembre et deux bimembres, construisent ensemble un parallélisme alterné (ab : a'b'). Les éléments a et b contiennent des mots et expressions

[947] Voir la répétition de l'adjectif רַב « nombreux » aux v. 1.17 et du verbe רבה aux v. 7.13.

répétés respectivement en a' et b' : YHWH livrera à Israël (aa') non seulement les nations (a) « jusqu'à ce qu'elles soient supprimées » (b) mais aussi leurs rois (a') « jusqu'à ce que tu les supprimes » (b'). On retrouve ici la collaboration entre YHWH et « tu » qu'on a rencontrée plus haut, dans la première partie. La perte de ceux qui restent et de ceux qui se seraient cachés évoqués au centre du morceau III (cf. v. 20b) s'est précisée dans le morceau IV en termes d'expulsion lente (v. 22). Elle se confirme dans les trois segments du morceau V où il est affirmé que personne ne tiendra devant Israël (b').

◊ ***Troisième sous-partie*** (v. 25-26)

[25a]Les idoles de leurs dieux, vous brûlerez au feu

[25b]Tu ne convoiteras pas argent et or (qui sont) sur eux
Et tu ne les prendras pas pour toi

de peur que tu te laisses prendre au piège par lui
[25c] *car* c'est une abomination pour YHWH ton Dieu

[26]Et tu ne feras pas entrer une abomination vers ta maison
et tu serais VOUÉ À L'INTERDIT comme lui

Détester, tu le détesteras
et abominer, tu l'abomineras
car il est VOUÉ À L'INTERDIT

Cette dernière sous-partie comprend trois morceaux dont un formé d'un segment unimembre et deux autres à deux segments parallèles entre eux[948]. Les v. 25b-25c et v. 26 sont complémentaires. Chacun des premiers segments bimembres des deuxième et troisième morceaux, comporte une formule négative (v. 25b.26a) et alterne avec un deuxième segment, introduit par « car » (כִּי), qui l'explicite. L'abomination (תעב) fait mot-cochet entre les deuxième et troisième morceaux, et en même temps sert de termes extrêmes dans le dernier morceau. Mais, « vouer à l'interdit » (חרם) forme terme final du troisième morceau. De plus, le négatif – « ne pas convoiter, ne pas prendre » – du deuxième morceau est parallèle au positif : « détester, abominer » du troisième. On note aussi un parallélisme complémentaire entre le deuxième morceau « pas se laisser prendre… car abomination » et le troisième où l'abomination est exactement interdite. Ces précisions développent l'ordre de brûler les idoles des dieux au feu (morceau 1) afin de se garder du חרם (morceau 3).

[948] Ainsi que l'indique R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 151 : « quand quatre membres sont reconnus comme formant un ensemble, ils peuvent toujours être analysés en segments ».

◊ ***Réécriture de l'ensemble de la partie 3***

[17]Au cas où tu dirais dans TON CŒUR : « Plus **NOMBREUSES** que moi sont ***ces* NATIONS.** Comment pourrais-je les déposséder ? » [18]Tu ne dois pas les craindre.

Se souvenir tu te souviendras (de) ce que YHWH ton Dieu a fait à Pharaon et à toute l'Égypte, [19]les grandes épreuves que **tes yeux ont vues** et les signes et les prodiges et la main forte et le bras étendu quand YHWH ton Dieu t'a fait sortir

---

ainsi YHWH ton Dieu fera à tous les peuples devant qui tu crains. [20]Et même le frelon, YHWH ton Dieu (l')enverra chez eux jusqu'à ce que périssent les restants et ceux qui se seraient cachés de devant ta face. [21]Tu ne trembleras pas à cause d'eux, car YHWH ton Dieu (est) AU MILIEU DE TOI, Dieu grand et inspirant la crainte

---

[22]Et YHWH ton Dieu expulsera **CES NATIONS** de **devant ta face** petit à petit, tu ne pourras pas les achever rapidement de peur que ne **SE MULTIPLIE** contre toi la bête du champ.

---

[23]ET YHWH TON DIEU les livrera devant ta face et il les fera paniquer jusqu'à ce qu'ils soient supprimés. [24]Et il livrera leurs rois dans ta main et tu feras périr leur nom de sous les cieux. Personne ne tiendra devant toi jusqu'à ce que tu les supprimes

---

[25]les idoles de leurs dieux, vous brûlerez au feu. Tu ne convoiteras pas argent et or (qui sont) sur eux. Et tu ne les prendras pas pour toi de peur que tu te laisses prendre au piège par lui, car c'est une abomination pour YHWH ton Dieu. [26]Et tu ne feras pas entrer une abomination vers TA MAISON et tu serais voué à l'interdit comme lui. Détester, tu le détesteras et abominer, tu l'abomineras, car il est voué à l'interdit.

Les relations entre les morceaux de ces deux sous-parties (v. 17-23 et 24-25) de la partie 3 sont marquées par des correspondances lexicales très peu évidentes. Cette réécriture fournit une illustration de la collaboration « YHWH - tu » évoquée dans la partie 1. Mais la partie 3 montre clairement ce que « YHWH ton Dieu » (8 fois) a fait et ce qu'il fera sous les yeux de son partenaire Israël vivant dans la peur des autres peuples.

b. Réécriture des parties extrêmes aux niveaux supérieurs

Pour la réécriture globale des v. 1-5//17-26, nous préférons conserver la linéarité et l'ordre du texte. Nous disposons les parties 1 et 3 en colonnes parallèles « afin de pouvoir les embrasser d'un seul regard » et de visualiser « plus commodément à la fois leurs ressemblances et leurs différences »[949].

[949] R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 471.

Partie 1	*Partie 3*
[1]Quand **YHWH ton Dieu** *te fera entrer* [בוא, *Hiphil*] dans le pays où *tu entreras* [בוא] pour en posséder [ירשׁ] et IL EXPULSERA DES NATIONS NOMBREUSES DE DEVANT TOI, le Hittite et le Girgashite et l'Amorite et le Cananéen et le Perizzite et le Hivvite et le Jébuséen sept NATIONS PLUS NOMBREUSES et plus puissantes que TOI. [2]*ET YHWH TON DIEU LES LIVRERA DEVANT TA FACE* et tu les frapperas. VOUER À L'INTERDIT, TU LES VOUERAS À L'INTERDIT.	[17]Au cas où tu dirais dans ton cœur : « Plus NOMBREUSES que moi sont ces NATIONS. Comment pourrais-je les déposséder ? » [ירשׁ, *Hiphil*]. [18]Tu ***NE*** dois ***PAS*** les craindre.
	Se souvenir tu te souviendras (de) ce que **YHWH ton Dieu** a fait à Pharaon et à toute l'Égypte, [19]les grandes épreuves que tes yeux ont vues et les signes et les prodiges et la main forte et le bras étendu quand **YHWH ton Dieu** t'a fait sortir
	ainsi **YHWH ton Dieu** fera à tous les peuples devant qui tu as peur. [20]Et même le frelon, **YHWH ton Dieu** (l')enverra chez eux jusqu'à ce que périssent les restants et ceux qui se seraient cachés de devant ta face. [21]Tu ***NE*** trembleras ***PAS*** à cause d'eux, car **YHWH ton Dieu** (est) au milieu de toi, Dieu grand et inspirant la crainte
Tu ***NE*** concluras ***PAS*** d'alliance pour elles et tu ***NE*** leur feras ***PAS*** grâce. [3]Et tu ***NE*** t'allieras ***PAS*** par mariage avec elles : Ta fille tu ***NE*** donneras ***PAS*** à son fils et sa fille *tu NE prendras PAS pour* **ton** fils.	[22]Et YHWH TON DIEU EXPULSERA CES NATIONS DE DEVANT TA FACE petit à petit, **tu** ***NE*** pourras ***PAS*** les achever *rapidement* de peur que ne SE MULTIPLIE contre toi la bête du champ. [23]***ET YHWH TON DIEU LES LIVRERA DEVANT TA FACE*** et il les fera paniquer jusqu'à ce qu'ils soient supprimés. [24]Et ***IL LIVRERA*** leurs rois dans ta main et tu feras périr leur nom de sous les cieux. Personne ne tiendra devant toi jusqu'à ce que tu les supprimes
[4]Car il fera détourner ton fils de derrière moi et ils serviront d'autres dieux et la colère de YHWH s'enflammera contre vous et il te supprimera *rapidement*	
[5]Cependant, ainsi vous leur ferez : leurs autels vous démolirez et leurs stèles vous briserez et leurs Ashéras vous abattrez et leurs idoles, vous brûlerez au feu.	[25]les idoles de leurs dieux, vous brûlerez au feu. Tu ***NE*** convoiteras ***PAS*** argent et or (qui sont) sur eux. Et *tu NE les prendras PAS pour* **toi** de peur que tu te laisses prendre au piège par lui, car c'est une abomination pour **YHWH ton Dieu**. [26]Et **tu *NE* feras *PAS* entrer** [בוא, *Hiphil*] une abomination vers ta maison et TU SERAIS VOUÉ À L'INTERDIT comme lui. Détester, tu le détesteras et abominer, tu l'abomineras, car IL EST VOUÉ À L'INTERDIT.

Ce tableau met en évidence les relations entre les parties 1 et 3. La première chose qui frappe, c'est l'emploi massif des formes négatives – « ne pas » – et les répétitions (avec des variations) des mots et expressions, mais sans aucun principe d'ordre apparent. Le verbe « faire entrer » (בוא, *Hiphil*) forme une inclusion. D'un côté, YHWH fera entrer Israël dans le pays (v. 1[2x]) et de l'autre côté, Israël ne fera pas entrer une abomination chez lui (v. 26a). Les termes « nations » et « plus nombreuses », ainsi que le verbe ירשׁ jouent le rôle de termes initiaux au début de chaque partie, aux v. 1 et 17 pour indiquer de façon complémentaire la prise de possession du pays et la dépossession des nations que cela implique. Les deux expressions identiques des v. 1-2 et 22-23 (« YHWH ton Dieu expulsera ces nations de devant ta face » et « et YHWH ton Dieu les livrera devant ta face ») sont des termes initiaux de la première partie et de la deuxième sous-partie de la deuxième partie. L'adjectif « nombreux » (רַב, v. 1[2x].17) et le verbe « se multiplier » (רבה, v. 22) expriment en fait une même réalité liée aux nations et aux bêtes. Mais la symétrie est fortement soulignée par le verbe ירשׁ « posséder » (v. 1) et « déposséder » (v. 17), ainsi que par l'expression « nations plus nombreuses ». En outre, « vouer à l'interdit » (חרם, v. 2[2x] et 26 [2x]) sont des termes initiaux dans la partie 1 et finaux dans la partie 2. L'expression forme ainsi une sorte d'inclusion. Quant aux verbes « rapidement » (מהר au *Niphal*, v. 4.22) et « supprimer » (שׁמד au *Niphal*, v. 4 et dans les expressions identiques des v. 23.24), ils sont termes finaux. Mais les deux occurrences de « vous brûlerez (שׂרף) au feu » (v. 5.25) remplissent la fonction de termes finaux dans chacune des deux parties.

Les parties 1 et 3 sont quasiment disposées de la même manière :

Données	**Partie 1**	**Partie 3**
Entrer dans le pays, le posséder et déposséder les peuples	1a	17b-21
Expulser les nations de devant toi/ta face	1b	22
Sept nations plus nombreuses que toi/moi	1c	17a
Livrer les nations devant ta face	2a	23a.24a
Vouer à l'interdit les nations/ Israël	2b	26
Ne pas prendre (fille/ argent et or) pour ton fils/pour toi	3-4a	25b
Supprimer Israël/nations	4b	23b.24b
Brûler leurs idoles au feu	5	25a

La partie 3 reprend ainsi les éléments de la partie 1 (avec insertion des allusions à l'Égypte et à l'exode aux v. 18-19). Les morceaux II et III de la partie 3 (v. 18-21) n'ont pas de correspondants dans la partie 1. Ces morceaux sont d'ailleurs liés entre eux par une

formule constituant les termes initiaux : « YHWH ton Dieu a fait/fera à (עשׂה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְ) Pharaon et à toute l'Égypte / tous les peuples devant qui tu as peur » (v. 18b.19b). Le morceau I de la partie 1 sert à planter le décor pour l'ensemble du passage. Y figurent l'objet du discours (le pays), les personnages impliqués et ce qui est en vue. La manière de procéder vis-à-vis des peuples nombreux est marquée dans le morceau I (partie 1) et dans le morceau IV (partie 3). La correspondance entre les parties 1 et 3 réside aussi dans l'interdit de contracter des accords avec les sept nations (partie 1 : v. 2b-5) et de toucher au חרם de peur de devenir soi-même חרם pour YHWH (partie 3 : v. 17-26). Tandis que 1 décrit davantage le rôle à jouer par Israël (avec l'aide de YHWH) et mentionne seulement celui de Dieu (v. 2a), 3 détaille la façon dont Dieu va procéder (avec la collaboration de son partenaire) et rappelle rapidement qu'Israël devra veiller à écarter l'idolâtrie (v. 25-26).

La distribution des sujets (« toi/vous » et « YHWH ») permet de percevoir cette coopération comme signe de l'alliance en acte et comme ayant aussi à voir avec l'élection (qui campe une forme de collaboration entre YHWH et Abram, voir Gn 12,2-3, pour que la bénédiction se répande). Reste cependant une tension, puisqu'en Dt 7, il n'y a pas de bénédiction des sept nations. Les deux membres identiques « vouer à l'interdit » et « brûler les idoles au feu » (le v. 25a ajoute « de leurs dieux ») qui marquent le début et la fin des unités textuelles symétriques (parties 1 et 3) y sont inversés. Dans la partie 3, la première sous-partie (I à III) oppose deux attitudes d'Israël face à l'altérité : ne pas céder à la « peur » et « craindre » Dieu. En outre, les deuxième et troisième sous-parties (IV et V) et toute la partie 1 montrent que l'expulsion des peuples par YHWH est parallèle à la suppression d'Israël (du pays) s'il le quitte pour aller vers les idoles (v. 1-2a.5.17a.22-25a).

En gros, les parties 1 et 3 se distinguent de la partie 2 (v. 6-16) par l'évocation de la prise de possession – voir les verbes « entrer » (בוא *Hiphil*, v. 1.26) et « posséder/déposséder » (ירשׁ, v. 1.17) – du pays avec la pratique du חרם (v. 2.26) à l'encontre des sept nations, de leur culte et de leurs rois. Les parties 1 et 3 présentent ainsi, selon une symétrie parallèle, l'ordre de séparation d'Israël d'entre les nations et celui de «vouer [celles-ci] à l'interdit» (חרם). Il y a reprise et surtout complémentarité entre ces deux parties. Ayant présenté la description formelle de la composition des parties extrêmes du passage, tentons d'en proposer une structure.

◊ ***Structure des parties***

➢ Partie 1 (v. 1-5)

[1a] Quand YHWH ton Dieu te fera entrer dans le pays I
où tu entreras pour en posséder

[1b] et **IL EXPULSERA DES NATIONS NOMBREUSES DE DEVANT TOI**
le Hittite et le Girgashite et l'Amorite et le Cananéen et le Perizzite et le Hivvite et le Jébuséen
sept **NATIONS PLUS NOMBREUSES** et plus puissantes que **TOI**

[2a] *Et YHWH ton Dieu les livrera devant ta face*
et tu les frapperas. Vouer à l'interdit, *tu* les voueras à l'interdit

---

[2c] **Tu ne concluras pas d'alliance pour elles** II
et tu **ne** leur feras **pas** grâce

[3] **Et tu ne t'allieras pas par mariage avec elles**
Ta fille tu **ne** donneras **pas** à *son fils*
et sa fille ***tu ne prendras pas pour*** *ton fils*

[4a] Car il fera détourner *ton fils* de derrière *moi* III
et ils serviront *d'autres dieux*

[4b] et la colère de *YHWH* s'enflammera contre vous
et *il* te supprimera rapidement

[5a] Cependant, ainsi vous leur ferez IV

[5b] leurs autels vous démolirez
et leurs stèles vous briserez

[5c] et *leurs Ashéras* vous abattrez
et ***leurs idoles***, **vous brûlerez au feu**

➢ Partie 3 (v. 17-26)

---

[17]Au cas où tu dirais dans ***ton*** cœur I

« **PLUS NOMBREUSES** que ***moi*** sont ces **NATIONS**
Comment pourrais-***je*** *les* déposséder ? »

[18a] ***tu*** ne dois pas **LES** craindre

---

a [18b] Se souvenir tu te souviendras II
(de) ce que **YHWH ton Dieu** ***a fait*** à Pharaon et à toute l'Égypte

b [19a]les *grandes épreuves*
c que tes yeux ont vues
b' et les *signes et les prodiges*

a' et la main forte et le bras étendu
quand **YHWH ton Dieu** t'***a fait*** sortir

[19b] ainsi **YHWH ton Dieu** fera III
à tous les peuples devant qui tu as peur
[20a] Et même le frelon, **YHWH ton Dieu** (l')enverra chez eux

[20b] jusqu'à ce que périssent *les restants*
et *ceux qui se seraient cachés* de devant ta face

[21] Tu ne trembleras pas à cause d'eux
car **YHWH ton Dieu** [est] au milieu de toi
Dieu grand et inspirant la crainte

---

[22] Et **YHWH TON DIEU EXPULSERA CES NATIONS DE DEVANT TA FACE** *petit à petit* IV
tu ne pourras *pas* les achever *rapidement*
de peur que ne *se multiplie* contre **TOI** la bête du champ

---

a [23]*Et* **YHWH ton Dieu** *les livrera devant ta face* V
et *il* les fera paniquer
b jusqu'à ce qu'ils soient supprimés

a' [24]Et *il livrera* leurs rois *dans ta main*
et tu feras périr leur nom de sous les cieux

b' Personne ne tiendra *devant toi*
jusqu'à ce que tu les supprimes

[25a]**les idoles de leurs dieux, vous brûlerez au feu** VI

[25b]Tu ***ne convoiteras pas*** argent et or (qui sont) sur eux
Et ***tu ne les prendras pas pour toi***

de peur que tu *te laisses prendre au piège* par lui
[25c] *car* c'est *une abomination pour* **YHWH ton Dieu**

---

[26]Et tu ne feras pas entrer *une abomination vers ta maison*
et tu serais VOUÉ À L'INTERDIT comme lui

Détester, tu le détesteras
et *abominer, tu l'abomineras*
car il est VOUÉ À L'INTERDIT.

Afin de comprendre le mobile des recommandations formulées en AA', analysons à présent la partie centrale aux niveaux supérieurs, intermédiaires et inférieurs.

9.1.2 Analyse de la partie 2, au ton positif (v. 6-16)

Contrairement aux deux autres parties du passage, la partie 2 est formée de six sous-parties regroupées en deux (v. 6-10 et v. 11-16) et de longueur égale car formées de trois morceaux chacune (ABC : C'B'A').

a. Réécriture aux niveaux inférieurs et intermédiaires

Deux temps sont repérables dans la sous-partie 1 : le présent – « car *tu es* un peuple saint… » – (v. 6-7) et le passé qui est celui des pères, de l'exode et du Sinaï (v. 8-10). La sous-partie 2 ajoute le temps futur, celui de la vie en Canaan (v. 11-16). Les deux sous-parties entretiennent un rapport de complémentarité. À leurs niveaux inférieurs, ce que l'on pourrait appeler « morceaux » sont de la taille des sous-parties. Nous en distinguons six.

a.1 LE PRÉSENT ET LE PASSÉ (v. 6-10)

◊ ***1ère sous-partie (v. 6-7)***

: [6]Car tu es un peuple saint pour *YHWH ton Dieu*,
: c'est toi que *YHWH ton Dieu* a **CHOISI**

+ pour devenir pour *lui* un peuple [qui est sa] part personnelle
+ d'entre tous les peuples qui sont sur la surface de la terre.

+ [7]Ce n'est pas parce que vous êtes *plus nombreux que* tous les peuples
: que *YHWH* s'est attaché à vous et vous a **CHOISIS**
+ car vous (êtes) *le moindre de* tous les peuples.

Cette sous-partie a la taille de deux morceaux à trois segments, deux bimembres et un trimembre. Elle parle de l'élection (« un peuple saint », « choisi », « d'entre tous les peuples »). Les segments du premier morceau (v. 6) sont symétriques entre eux (ab/a'b). Le segment 1 souligne la relation entre « YHWH ton Dieu » et « toi », alors que dans le segment 2 c'est « un peuple » et « tous les peuples » de la terre. Ces éléments et l'expression « pour être/devenir pour » constituent des mots-clés dans le morceau, ce qui laisse entendre que le choisi est à la fois un peuple pour Dieu (v. 6a) et un peuple parmi les autres peuples (v. 6b).

Le terme initial « car » introduit la justification du comportement demandé à Israël dans les parties 1 et 3 en invoquant la mise à part qui sera développée aux v. 6-8. Le deuxième morceau (v. 7) est de construction concentrique (aba'). Il se lie au précédent par la présence des termes ou expressions YHWH, choisir, un peuple (« vous ») et tous les peuples. Les membres aa' forment un parallélisme autour de deux formules synonymiques : « ne pas être plus nombreux que tous les peuples » // « être le moindre de tous les peuples ». Le morceau place également en son centre l'élection (b : בחר) qui fait d'Israël le « peuple saint » (עַם קָדוֹשׁ) et le distingue des autres peuples comme étant un « peuple part personnelle » (עַם סְגֻלָּה) pour YHWH (morceau 1). Les deux morceaux sont liés par un vocabulaire commun. Ils se correspondent du fait que le premier affirme le choix d'« un peuple » et le second l'explique en le prolongeant par rapport à « tous les peuples » du milieu desquels celui-là a été « choisi ». Autrement dit, YHWH qui a choisi, s'est aussi attaché (b) non pas aux « plus nombreux » (a) mais au « moindre de tous les peuples » (a'). Le contraste entre a et a' explicite l'usage du singulier et du pluriel de « peuple » au v. 6. Ce substantif et le verbe « choisir » sont des mots-crochets, mais le verbe est, en plus, terme final pour les membres des deux morceaux et terme central dans la sous-partie.

◊ ***2ème sous-partie (v. 8)***

= [8]Mais c'est par l'**amour** de *YHWH* pour ***vous***
= et pour **garder** le jurement qu'*IL* a juré à ***vos pères***

: que *YHWH* ***vous*** a fait sortir par une main forte
: et qu'il t'a racheté d'une maison d'esclaves
+ de la main de Pharaon roi d'Égypte.

Ici, la sous-partie a la taille d'un morceau à deux segments, un bimembre et un trimembre. Ses deux morceaux sont liés par deux mots crochets : « YHWH » et « vous ». La sous-partie décrit le passé, c'est-à-dire l'avant-exode (v. 8a) et l'exode (v. 8b). Le morceau bimembre parle de YHWH qui, à cause de son amour pour Israël, a tenu le serment fait aux pères (v. 8a). Cela est explicité dans le trimembre où il est affirmé que Dieu a libéré (faire sortir//racheter) leur descendance par sa « main forte » et l'a délivrée de « la main de Pharaon » (v. 8b).

◊ ***3ème sous-partie (v. 9-10)***

[9]Et tu dois savoir que
+ YHWH ton Dieu est Dieu, le Dieu digne de confiance
+ **gardien de *l'alliance et la fidélité***

: pour ceux qui l'**aiment** et pour ceux qui **gardent** ses commandements
: pour mille générations

+ [10]et **il** rend la pareille *à ceux qui* ***le*** *haïssent,*
:: [à chacun] ***en face*** POUR LE FAIRE PÉRIR.

+ IL NE TARDERA PAS *à celui qui* ***le*** *hait ;*
:: ***en face***, **il** lui rendra la pareille.

Deux morceaux constituent cette troisième sous-partie. Le premier morceau est un segment trimembre de forme abc (v. 9), tandis que le second est un bimembre construit ab : a'b' (v. 10). La sous-partie est unie autour de ce que le « tu » doit savoir de YHWH et qui est développé dans les deux morceaux. Le morceau 1 dit celui qu'il faut connaître[950] et ce qui est sollicité d'Israël : « savoir » et « aimer » YHWH (v. 9). Ce morceau met en évidence la symétrie entre YHWH « gardien de l'alliance et la fidélité » et ceux qui l'aiment et qui « gardent ses commandements », c'est-à-dire ce qui sous-entend la réciprocité entre deux alliés. Le morceau 2 est construit en chiasme dans lequel « pour le faire périr » et « il ne tardera pas » sont encadrés par des expressions identiques. « Rendre la pareille » est terme initial du premier segment et terme final du deuxième, « en face » fait terme final du morceau, « à ceux qui le haïssent » et « à celui qui le hait » sont termes extrêmes du morceau.

Puisque tout converge vers l'identité d'un peuple distinct des autres[951], le morceau 2 en tire une conclusion concernant la relation de ce peuple avec Dieu. Alors que « garder » est réservé à YHWH et à « ceux qui l'aiment » dans le premier morceau (v. 9), « rendre la pareille » (שׁלם) se dit pour « ceux qui le haïssent » au v. 10. Ce contraste entre « aimer » Dieu (morceau 1) et le « haïr» (שָׂנֵא) du morceau 2 évoque justement la sanction possible d'une attitude de

---

[950] Tout comme le *Yiqtol*, le *Weqatalti* a également une nuance modale *devoir* et exprime une action future et durative (P. JOÜON, *Grammaire*, § 119 w et x). Mais « la forme *Weqatalti* s'emploie surtout pour une action futur postérieure à une autre action » (§ 119 c). En ce sens, וְיָדַעְתָּ , que nous traduisons par « et tu dois savoir » (Dt 7,9a) introduit une nuance particulière de conséquentialité: « de sorte que tu sauras » ou « en conséquence tu sauras » (P. JOÜON, *Grammaire*, § 119 e). C'est dire que le *dois savoir* exprime la postériorité du *savoir* qu'Israël a de ce que YHWH a fait pour lui au v. 8. Ce *savoir* vise à présent une possibilité future de l'action du Dieu fidèle pour l'Israélite qui l'aimera et gardera ses commandements (v. 9s.).

[951] C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 110.

« haine ». Ce qui est précisément souligné, c'est la responsabilité individuelle liée à l'infidélité personnelle à l'alliance[952].

a.2 LE FUTUR (v. 11-16)

Les trois dernières sous-parties de la partie 2 sont axées sur le futur (voir v. 12ab et tous les verbes qui suivent) où l'amour divin se prolongera avec d'autres signes concrets : bénédiction, multiplication, fécondité.

◊ ***4ème sous-partie (v. 11-12)***

+ [11]Et TU ***garderas*** le commandement et *les décrets et les ordonnances*
: que JE TE commande aujourd'hui
+ pour les **pratiquer.**

: [12]Et, parce que vous aurez écouté ces *ordonnances*-ci
: et que vous *les* ***garderez*** et que vous *les* **pratiquerez,**
+ YHWH TON DIEU ***gardera*** pour TOI ***l'alliance et la fidélité***
+ qu'IL a jurées à TES pères.

La sous-partie comprend deux morceaux dont le premier est composé d'un segment trimembre (aba') et le deuxième est formé de deux segments bimembres parallèles (aa' : bb'). La relation « je-tu » (YHWH-Israël) occupe le cœur du morceau 1. « Je » commande à « tu » (b) de garder et de pratiquer ses lois (aa'). Les verbes « garder » et « pratiquer » font mots-crochets entre les morceaux. Le premier verbe est terme initial du premier morceau et terme final du second, alors que l'autre verbe est terme extrême dans les deux morceaux. L'expression « l'alliance et la fidélité » (הַבְּרִית וְהַחֶסֶד) du deuxième bimembre (morceau 2) correspond exactement à ces « commandement, décrets et ordonnances » du morceau 1 et du premier bimembre du morceau 2, comme ce que chaque partenaire « garde » respectivement. Le premier segment du morceau 2 dit l'engagement d'Israël – « écouter » (שׁמע), « garder » (שׁמר) et « pratiquer » (עשׂה) les ordonnances (v. 11 ; cf. Ex 19,1–24,11) – et le second segment parle de celui de YHWH, consistant à garder fidèlement l'alliance « jurée aux pères » (termes extrêmes dans le morceau). Le morceau 2 est la conséquence logique de la fidélité à

[952] Cf. B.M. LEVINSON, *L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique* (LiRou, 24), Bruxelles, Lessius, 2005, p. 52 ; M. WEINFELD, *Deuteronomy 1–11* (AB, 5), New York, Doubleday, 1995, p. 360 ; B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux. Etude d'un thème biblique* (LD, 36), Paris, Cerf, 1963, p. 54-54.

ce qui est commandé dans le morceau 1[953]. Cette attitude fondamentale vis-à-vis de YHWH perpétuera l'alliance et permettra la bénédiction dont il est question dans la sous-partie qui suit.

C'est à partir de cette sous-partie (v. 12a) que se déploient les deux autres qui suivent.

◊ ***5ème sous-partie (v. 13)***

+ [13]Et il t'aimera et il te **BÉNIRA** et il *te multipliera*

= et il **BÉNIRA**
: le *fruit de ton ventre* et le fruit de ton *sol*
: ton blé et ton vin et ton huile
:: et la progéniture de ton gros bétail
:: et les portées de ton petit bétail

+ sur le *sol* qu'il a juré à tes pères de te donner.

Les premier et troisième morceaux de cette sous-partie sont formés d'un segment unimembre, tandis que le morceau médian comprend deux segments parallèles entre eux, un trimembre et un bimembre. Le morceau 1 annonce globalement la bénédiction – aimer, bénir, multiplier – que le morceau 2 détaille et le morceau 3 précise que c'est sur le « sol » juré aux pères que cela se réalisera. Le « sol » est terme extrême du second membre du morceau central, mais la formule « sol juré à tes pères » est terme final de la sous-partie. Le morceau forme un parallélisme synthétique autour de « ton gros bétail »//« ton petit bétail ». L'abondante descendance y est exprimée par deux expressions synonymes « il te multipliera » et « le fruit de ton ventre » (morceau 1 et 2).

Tout en annonçant ce que signifie la croissance d'un peuple dans une terre fertile, la sous-partie 5 souligne la concrétisation future de la promesse faite à Abraham – « je te multiplierai abondamment... tu deviendras père d'une multitude de nations… je te donnerai de devenir père d'une multitude de nations… Je te rendrai extrêmement fécond… » – (Gn 17,2-6) et la bénédiction de Jacob par Isaac (Gn 27,28 ; 28,4).

[953] Voir F. GARCÍA-LÓPEZ, « *Un peuple consacré* », p. 510.

◊ ***6ème sous-partie (v. 14-16)***

= [14]Tu seras béni *plus que tous les peuples*.
:: Il *ne* sera *pas* chez toi d'homme stérile *ni* de femme stérile *ni* parmi tes bêtes.

+ [15]Et **YHWH détournera de toi** toute maladie
: et toutes les épidémies malignes de ***l'Égypte*** que tu as connues,

+ **il ne les placera pas chez toi**
: mais il les donnera à ***ceux qui te haïssent***.

+ [16]Et tu dévoreras *tous les peuples*
: que YHWH ton Dieu te livrera.

+ Ton œil *ne* regardera *pas* avec compassion sur eux
+ et tu *ne* serviras *pas* leurs dieux
= car c'est un piège pour toi

Il y a ici trois morceaux. Le premier est un bimembre (v. 14), le second est formé de deux bimembres parallèles (v. 15), tandis que le troisième comprend un bimembre et un trimembre (v. 16). Le premier membre du premier morceau introduit une affirmation exprimant l'idée de comparaison par distinction (v. 14a) dont le deuxième membre explicite la conséquence dans le parallélisme synthétique entre « homme stérile » et « femme stérile », et « chez toi » (בָּךְ) et « chez (ou parmi) tes bêtes » (וּבִבְהֶמְתֶּךָ, v. 14b). Il s'agit de l'une des dimensions de l'élection déjà présente chez Abraham (voir Gn 12,1-3) notamment la bénédiction qui distingue l'élu « parmi tous les peuples » (מִכָּל־הָעַמִּים). En outre, le deuxième morceau est symétrique grâce aux expressions synonymes : « toute maladie » et « toutes les épidémies », « détournera de toi » et « ne placera pas chez toi », Égypte et ceux qui haïssent étant des ennemis d'Israël. On notera dans le troisième morceau que « YHWH ton Dieu » est en contraste avec « leurs dieux ». La « compassion » y est comme un appât pour l'idolâtrie. Ce dernier morceau est construit de la même manière que le premier : l'expression « tous les peuples » est terme initial des premier et troisième morceaux (v. 14a.16a).

b. Réécriture aux niveaux supérieurs de l'ensemble de la partie centrale (v. 6-16)

[6]Car tu es un peuple saint **pour YHWH TON DIEU**, c'est toi que **YHWH TON DIEU** a choisi pour devenir pour lui un peuple [qui est sa] part personnelle d'entre TOUS LES PEUPLES qui sont sur la surface de la terre. [7]Ce n'est pas parce que vous êtes plus nombreux que TOUS LES PEUPLES que YHWH s'est attaché à vous et vous a choisis, car vous [êtes] le moindre de TOUS LES PEUPLES.

---

[8]Mais c'est par l'**amour** de YHWH pour vous et pour garder le jurement **qu'il a juré à vos pères** que YHWH vous a fait sortir par une main forte et qu'il t'a racheté d'une maison d'esclaves de la main de Pharaon roi d'***Égypte***

---

[9]Et tu dois savoir que **YHWH TON DIEU**, c'est lui qui est Dieu, le Dieu digne de confiance et gardien DE L'ALLIANCE ET LA FIDÉLITÉ pour ceux qui l'**aiment** et pour ceux qui gardent ses commandements pour mille générations [10]et il rend la pareille ***à ceux qui*** le ***haïssent***, [à chacun] en face [à] le faire périr. Il ne tardera pas à celui qui le hait ; en face, il lui rendra la pareille.

---

[11]Et tu garderas le commandement et les décrets et les ordonnances que je te commande aujourd'hui pour les pratiquer**.** [12]Et, parce que vous aurez écouté ces ordonnances-ci et que vous les garderez et que vous les pratiquerez, **YHWH TON DIEU** gardera POUR TOI L'ALLIANCE ET LA FIDÉLITÉ **qu'il a jurées à tes pères .**

---

[13]Et il **t'aimera** et il te **BÉNIRA** et il te multipliera et il **BÉNIRA** le fruit de ton ventre et le fruit de ton sol, ton blé et ton vin et ton huile et la progéniture de ton gros bétail et les portées de ton petit bétail sur le sol **qu'il a juré à tes pères** de te donner.

---

[14]Tu seras **BÉNI** plus que TOUS LES PEUPLES. Il ne sera pas chez toi d'homme stérile ni de femme stérile ni parmi tes bêtes. [15]Et YHWH détournera de toi toute maladie et toutes les épidémies malignes de l'***Égypte*** que tu as connues, il ne les placera pas chez toi, mais il les donnera ***à ceux qui*** te ***haïssent***. [16]Et tu dévoreras TOUS LES PEUPLES que **YHWH TON DIEU** te livrera. Ton œil ne regardera pas avec compassion sur eux et tu ne serviras pas **LEURS DIEUX,** car c'est un piège pour toi.

Le rapprochement entre les six sous-parties est assuré par « YHWH ton Dieu » et les conséquences de l'élection exprimées dans le rapport d'Israël avec ceux qui haïssent Dieu, précisément une partie d'Israël (sous-partie 1, morceau III) et les ennemis de celui-ci (sous-partie 2, morceau III). Les morceaux I des sous-parties 1 et 2 se répondent par la formule « plus que/parmi tous les peuples ». Du rapport entre le premier morceau de la première sous-partie et le troisième morceau de la sous-partie 2, il ressort que c'est le « choisi d'entre tous les peuples » (v. 6), « le moindre de tous les peuples » (v. 7a) qui sera davantage « béni » (v. 14a) en faveur de tous les peuples et qui « dévorera tous les peuples » (v. 16a). L'expérience de la libération du pouvoir de Pharaon constitue le lieu de la rencontre entre les partenaires. Ainsi, « l'Égypte » tient la place de terme final dans les deux sous-parties (morceaux 2 et 6). Par ailleurs, l'unité de cette partie est marquée par « aimer/amour » et « qu'il a juré à tes

pères ». L'«amour» et «aimer » sont termes initiaux des deuxièmes morceaux de chaque sous-partie et du troisième morceau de la sous-partie 1. Le serment juré aux pères est terme initial de la sous-partie 1 (morceau II) et terme final de la sous-partie 2 (morceaux II et III). Alors que le verbe « garder » fait mot-crochet entre les morceaux II, III de la sous-partie 1 et le morceau II de la sous-partie 2, l'expression « garder l'alliance et la fidélité » joue le rôle de terme initial du morceau II de la sous-partie 1 et du morceau I de la sous-partie 2. De la sorte, « garder » est le *Leitmotiv* de ces trois morceaux puisqu'il décrit aussi bien l'action de Dieu vis-à-vis de l'alliance (v. 8.12b) que l'action attendue d'Israël vis-à-vis des commandements (v. 9.11.12a). Son emploi au v. 9b provoque l'action divine au v. 9ab. Ce dernier usage s'inscrit lui-même dans la droite ligne de celui du v. 8b. La « bénédiction » (ברך) fait mot-agrafe avec les morceaux II et III de la deuxième sous-partie.

La sous-partie 1 traite clairement de l'élection dont on parle au passé (morceau I), de la concrétisation de l'exode (morceau II) et de l'alliance avec le peuple (morceau III). La sous-partie 2 qui situe le discours dans le futur où sera gardé ce lien particulier : si Israël garde l'alliance, Dieu garde sa fidélité. Cela se concrétise par la bénédiction au-dessus de tous les peuples. Cette bénédiction procédant de l'amour électif (exprimé avec répétitions et variations significatives, voir אהב : substantif au v. 8 et verbe au v. 9.13), est conforme au serment « juré aux pères », mais elle dépendra de la réponse d'Israël à l'amour divin (v. 12a).

Le tableau suivant fait ressortir ces rapports internes permettant de saisir la structure d'ensemble :

◊ ***Structure de la partie 2***

: [6]Car tu es **UN PEUPLE SAINT pour YHWH TON DIEU**,
: c'est toi que YHWH TON DIEU a **CHOISI**
+ pour devenir pour *lui* **UN PEUPLE [QUI EST SA] PART PERSONNELLE**
+ d'entre ***tous les peuples*** qui sont sur la surface de la terre.

+ [7]Ce n'est pas parce que vous êtes *plus nombreux que* ***tous les peuples***
: que YHWH **S'EST ATTACHÉ** à vous et vous a **CHOISIS,**
+ car vous [êtes] *le moindre de* ***tous les peuples***.

= [8]Mais c'est par **l'amour** de YHWH pour vous
= et pour **garder** le jurement *QU'IL A JURÉ À VOS PÈRES*

: que YHWH vous a fait sortir par une main forte
: et qu'il t'a racheté d'une maison d'esclaves
+ de la main de Pharaon roi d'Égypte.

---

[9]Et tu dois savoir que
+ YHWH TON DIEU est Dieu, le Dieu digne de confiance
+ **gardien** *de* ***l'alliance et la fidélité***
: pour ceux qui l'**aiment** et pour ceux qui **gardent** ses commandements
: pour mille générations

+ [10]et il rend la pareille *à ceux qui le haïssent,*
:: [à chacun] *en face* POUR LE FAIRE PÉRIR.
+ IL NE TARDERA PAS *à celui qui le hait;*
:: *en face,* il lui rendra la pareille.

+ [11]Et tu **garderas** le commandement et les décrets et les *ordonnances*
: que je te commande aujourd'hui
+ pour les **pratiquer.**

: [12]Et, parce que vous aurez écouté ces *ordonnances*-ci
: et que vous *les* **garderez** et que vous *les* **pratiquerez**,
+ YHWH TON DIEU ***gardera*** pour toi ***l'alliance et la fidélité***
+ *QU'IL A JURÉES À TES PÈRES*.

+ [13]Et il **t'aimera** et il te **BÉNIRA** et il *te multipliera*

= et il **BÉNIRA**
: le *fruit de ton ventre* et le fruit de ton *sol*,
: ton blé et ton vin et ton huile
:: et la progéniture de ton gros bétail
:: et les portées de ton petit bétail

+ sur le *sol* *QU'IL A JURÉ À TES PÈRES* de te donner.

= [14]Tu seras **BÉNI** *plus que* ***tous les peuples***.
:: Il *ne* sera *pas* chez toi d'homme stérile *ni* de femme stérile *ni* parmi tes bêtes.

+ [15]Et **YHWH détournera de toi** toute maladie
: et toutes les épidémies malignes de l'Égypte que tu as connues,
: il ne les placera pas chez toi
+ mais il les donnera à ceux qui te haïssent.

+ [16]Et tu dévoreras ***tous les peuples***
: que **YHWH TON DIEU** te livrera.
+ Ton œil *ne* regardera *pas* avec compassion sur eux
+ et tu *ne* serviras *pas* **LEURS DIEUX,**
= car c'est un piège pour toi

9.1.2 Réécriture des trois parties : rapport v. 1-5//17-26 et 6-16

[1]Quand YHWH TON DIEU te fera entrer dans le pays où tu entreras pour en posséder ***et il expulsera des NATIONS nombreuses de devant toi,*** le Hittite et le Girgashite et l'Amorite et le Cananéen et le Perizzite et le Hivvite et le Jébuséen sept **NATIONS** plus nombreuses et plus puissantes que toi. [2]*Et* YHWH TON DIEU *les livrera devant ta face* et tu les frapperas. Vouer à l'interdit, tu les voueras à l'interdit.

Tu ne concluras pas d'ALLIANCE pour elles et tu ne leur feras pas grâce. [3]Et tu ne t'allieras pas par mariage avec elles : ta fille tu ne donneras pas à son fils et sa fille tu ne prendras pas pour ton fils.

[4]Car *il fera détourner* ton fils de derrière moi et ils serviront d'autres dieux et la colère de YHWH s'enflammera contre vous et il te supprimera *rapidement*

[5]Cependant, ainsi vous leur ferez : leurs autels vous démolirez et leurs stèles vous briserez et leurs Ashéras vous abattrez et leurs idoles, vous brûlerez au feu.

[6]Car tu es un peuple saint pour YHWH TON DIEU, c'est toi que YHWH TON DIEU a choisi pour devenir pour lui un peuple part [qui est sa] personnelle d'entre TOUS LES PEUPLES qui sont sur la surface de la terre. [7]Ce n'est pas parce que vous êtes plus nombreux que TOUS LES PEUPLES que YHWH s'est attaché à vous et vous a choisis, car vous [êtes] **le moindre** de TOUS LES PEUPLES.

[8]Mais c'est par l'amour de YHWH pour vous et pour garder le jurement qu'il a juré à vos pères que **YHWH vous a fait sortir** par **une main forte** et qu'il t'a racheté d'une maison d'esclaves de la main de Pharaon *roi* d'***Égypte*** .

[9]Et tu dois savoir que YHWH TON DIEU, c'est lui qui est Dieu, le Dieu digne de confiance et gardien DE L'ALLIANCE et la fidélité pour ceux qui l'aiment et pour ceux qui gardent ses commandements pour mille générations [10]et il rend la pareille à ceux qui le haïssent, [à chacun] en face [à] le faire périr. Il ne tardera pas à celui qui le hait; en face, il lui rendra la pareille.

[11]Et tu garderas le commandement et les décrets et les ordonnances que je te commande aujourd'hui pour les pratiquer**.** [12]Et, parce que vous aurez écouté ces ordonnances-ci et que vous les garderez et que vous les pratiquerez, YHWH TON DIEU gardera pour toi L'ALLIANCE et la fidélité qu'il a jurées à tes pères.

[13]Et il t'aimera et il te bénira et il te **MULTIPLIERA** et il bénira le fruit de ton ventre et le fruit de ton sol, ton blé et ton vin et ton huile et la progéniture de ton gros bétail et les portées de ton petit bétail sur le sol qu'il a juré à tes pères de te donner.

[14]Tu seras béni plus que TOUS LES PEUPLES. Il ne sera pas chez toi d'homme stérile ni de femme stérile ni parmi tes bêtes. [15]Et *YHWH détournera* de toi toute maladie et toutes les épidémies malignes de l'***Égypte*** que tu as connues, il ne les placera pas chez toi, mais il les donnera à ceux qui te haïssent. [16]Et tu dévoreras TOUS LES PEUPLES que YHWH TON DIEU te *livrera*. Ton œil ne regardera pas avec compassion sur eux et tu ne serviras pas leurs dieux, car c'est un piège pour toi.

[17]Au cas où tu dirais dans ton cœur : « Plus **NOMBREUSES** que moi sont *ces* **NATIONS.** Comment pourrais-je les déposséder ? » [18]tu ne dois pas les craindre.

Se souvenir tu te souviendras [de] ce que YHWH TON DIEU a fait à Pharaon et à toute ***l'Égypte***, [19]les grandes épreuves que tes yeux ont vues et les signes et les prodiges et la **main forte** et le bras étendu quand YHWH TON DIEU **t'a fait sortir**.

ainsi YHWH TON DIEU fera à TOUS LES PEUPLES devant qui tu crains. [20]Et même le frelon, YHWH TON DIEU [l']enverra chez eux jusqu'à ce que périssent les restants et ceux qui se seraient cachés de devant ta face. [21]Tu ne trembleras pas à cause d'eux, car YHWH TON DIEU [est] au milieu de toi, Dieu grand et inspirant la crainte**.**

[22]***Et YHWH TON DIEU expulsera CES NATIONS de devant ta face*** **petit à petit**, tu ne pourras pas les achever *rapidement* de peur que ne **SE MULTIPLIE** contre toi la bête du champ.

[23]*Et* YHWH TON DIEU *les livrera devant ta face* et il les fera paniquer jusqu'à ce qu'ils soient supprimés. [24]*Et il livrera* leurs *rois* dans ta main et tu feras périr leur nom de sous les cieux. Personne ne tiendra devant toi jusqu'à ce que tu les supprimes.

[25]les idoles de leurs dieux, vous brûlerez au feu. Tu ne convoiteras pas argent et or [qui sont] sur eux. Et tu ne les prendras pas pour toi de peur que tu te laisses prendre au piège par lui, car c'est une abomination pour YHWH TON DIEU. [26]Et tu ne feras pas entrer une abomination vers ta maison et tu serais voué à l'interdit comme lui. Détester, tu le détesteras et abominer, tu l'abomineras, car il est voué à l'interdit.

Cette réécriture globale met en évidence les termes et expressions qui se répètent d'une partie à l'autre. Le passage de Dt 7,1-26 est formé de trois parties de longueurs diverses. Les parties externes 1 et 3 sont moins longues que la partie centrale (2). Quelques verbes reviennent dans chacune d'elles, indiquant ainsi les rapports entre ces parties :

Parties		**Versets**
1+2	סור « détourner »	4.15
1+3	עבד « servir »,	4.16
	בוא « entrer »	1 [2x].26
	ירשׁ « posséder » « déposséder »	1.17
	נשׁל « expulser »	1.22
	חרם « vouer à l'interdit »	2 [2x]. 26 (substantif)
	מהר « rapidement »	4.22 (*Piel infinitif*)
	שׁמד « supprimer »	4.23.24
	שׂרף « brûler »	5.25
2+3	אבד « périr »	10.20.24
	רבה « multiplier » « se multiplier »	13.22
1+2+3	עשׂה « faire »	5.11.12.18.19
	נתן « livrer »	2.16.24

Les récurrences des mots et expressions ainsi que la symétrie mise en évidence par la structure globale sont signe de la cohérence interne de Dt 7,1-26. Le passage traite des rapports entre Israël et sept nations (parties 1 et 3), et du statut d'Israël face à Dieu et à tous les peuples, y compris sept (partie 2). C'est la partie 2 qui assure le passage entre les deux autres. « Aimer » Dieu et « garder » fidèlement son alliance est source des bénédictions (v. 13-15). En revanche le « haïr » produit le châtiment voire la « suppression » (cf. v. 4b : « supprimer rapidement » et v. 10 : « faire périr sans tarder »), si Israël se laisse prendre au piège du חרם (v. 2b-4a.25-26). Il y a aussi le rappel de prise de possession du pays (partie 2) que Dieu donne au v. 1 (partie 1) et qui fait justement poser la question du v. 17 (partie 3). En définitive, la relation interne des trois parties et le chiasme du v. 10 sont suffisamment clairs sur le lien intrinsèque entre l'élection et l'alliance qui la structure avec la condition de la bénédiction. Mais la relation avec les autres peuples desquels Israël devra se distinguer ne va pourtant pas sans tension. L'affirmation de l'élection (v. 6-16) n'est-elle pas contradictoire avec le חרם ? L'analyse des rapports formels permet de tenter une interprétation de notre structure à partir des répétitions qui montrent la cohérence du texte.

9.2 INTERPRÉTATION DES ÉLÉMENTS STRUCTURANTS DU PASSAGE

9.2.1 « Vouer à l'interdit » : une lecture à partir du חרם en Dt 7

a. Un peuple parmi sept autres (v. 1-6)

L'unité de cette partie est assurée par le nom de « YHWH ton Dieu », repris deux fois dans l'introduction (v. 1.2a) et deux fois dans la conclusion (v. 6). Au centre se trouve le « programme d'action »[954] que YHWH donne à Israël au sujet des sept nations (v. 2b-5). Dès le départ, le lecteur est frappé par une tension remarquable : la déclaration sur la mise à part d'Israël commence par l'ordre de « vouer à l'interdit » (חרם, v. 2.25-26) les sept nations qui occupent la terre de la promesse. Ces nations sont « plus nombreuses et plus puissantes » qu'Israël (v. 1-5)[955]. Comme le notent Buis et Leclercq, « si le nombre et la puissance de ces peuples sont soulignées, […] c'est pour exalter par contraste la puissance de Yahwé qui va les anéantir sans pitié »[956]. En réalité, le contenu des v. 1-5 est relatif au précepte du décalogue qui interdit à Israël d'avoir d'autres dieux que YHWH (cf. 5,7 // Ex 20,3). Il souligne aussi des similitudes, à quelques différences près, avec les promesses que Dieu a faites dans le code de l'alliance (voir Ex 23,20-33)[957] où c'est tantôt le messager de YHWH, tantôt YHWH lui-même qui fera entrer le peuple dans le pays. En revanche, Moïse précise en Dt 7,1 que c'est bien YHWH qui réalisera cela et qu'Israël devra exécuter ce qui lui sera demandé. Les actions à mener impliquent d'abord YHWH et Israël contre les sept nations (v. 1-2), puis Israël et ces nations (v. 2b-4), enfin Israël contre les cultes de celles-ci (v. 5 ; cf. Ex 34,13-16).

(1) En premier lieu, c'est YHWH qui « expulsera » (נשׁל) ces peuples, et Israël les frappera ou les vaincra (נכה, *Hiphil*, v. 2a) et les « vouera à l'interdit » (v. 2b, cf. v. 25-26). À lire ce texte, le lecteur s'interroge. Pourquoi Dieu, qui s'est révélé à Israël pour un service sacerdotal parmi les nations, ordonne-t-il cela ? Pourquoi arrache-t-il la terre aux

---

954 F. GARCÍA-LÓPEZ, *Deutéronome*, p. 23.

955 Sept est un chiffre qui, dans l'AT et dès Gn 1,1–2,3, connote la plénitude. Dans ce texte, il signifie qu'Israël aura un effectif complet d'ennemis à affronter, c'est-à-dire tous ceux qui le détourneraient de YHWH. Au regard de Gn 10,15-19, ces nations (Hittite, Girgashite, Amorite, Cananéen, Perizzite, Hivvite et Jébuséen) sont les descendants de Canaan.

956 P. BUIS et J. LECLERCQ, *Le Deutéronome*, 1963, p. 79.

957 Comparer Ex 23,23a//Dt 7,1 ; Ex 23,23b//Dt 7,2 ; Ex 23,24//Dt 7,3-5 ; Ex 23,25-26//Dt 7,14-15 ; Ex 23,27-28//Dt 7,20 ; Ex 23,29//Dt 7,22 ; Ex 23,30//Dt 7,22b ; Ex 23,32//Dt 7,22b ; Ex 23,33//Dt 7,16. Voir aussi J. VAN SETERS, *The Terms* « *Amorite* » *and* « *Hittite* », dans *VT* 22 (1972), p. 62-81 (spéc. p. 62) ; M. WEINFELD, *Deuteronomy 1–11*, p. 380-384.

sept nations pour la donner à Israël ? La bénédiction universelle inhérente à la promesse ancestrale ne concerne-t-elle pas aussi les peuples dont la liste est dressée ? Que signifie alors l'insistance : « Vouer à l'interdit, tu les voueras à l'interdit » (תַּחֲרִים אֹתָם הַחֵרֶם) ?

Il est difficile de déterminer le sens exact de חרם. Traduit habituellement par « vouer à l'interdit », le verbe signifie aussi dédier et peut même désigner une tactique militaire[958]. Ce lexème a deux connotations essentielles : « tabou » et « sacré »[959]. Ses usages dans la Torah[960] sont en relation avec la sainteté, l'alliance et l'élection[961]. Ils y décrivent soit la sanction contre l'idolâtrie, soit l'élimination de nations étrangères par Israël[962]. En référence aux passages bibliques où il est clairement mentionné en lien avec les paroles du décalogue, le substantif חֵרֶם apparaît pour la première fois en Ex 22,19 pour désigner une action des Israélites contre un des leurs qui abandonnerait YHWH pour sacrifier aux idoles (cf. Dt 13,12-18, surtout v. 16). S'agirait-il alors d'une exclusion[963] ? Aucun détail n'est donné ni sur la nature de la punition ni sur la manière de l'infliger à celui qui transgresse ce premier précepte du décalogue. Le sens sacré du חרם, ou « consécration par destruction » (*Vernichtungsweihe*)[964], est illustré par quelques expressions bibliques. On notera « tout [ce qui est] voué à l'interdit, saint, il est saint pour YHWH » (Lv 27,28b). Ce qui « est voué à l'interdit pour YHWH » (Jos 6,17) lui est d'office consacré (Lv 27,28) et devient normalement la propriété du prêtre (cf. Lv 27,21 ; Nb 18,14)[965]. On comprend ici avec Wright que, dans l'exécution de l'ordre du חרם, certaines choses ou personnes ne doivent pas nécessairement être détruites ou isolées[966]. Du fait de l'insistance en Dt 7,2 – « vouer à

---

[958] Le mot signifie aussi consacrer, détruire totalement, réserver à la destruction, etc. Cf. BDB, p. 355-356 ; *HALOT*, vol. 1, p. 354 ; V.P. HAMILTON, *Handbook on the Historical Books. Joshua, Judges, Ruth, Samuel, Kings, Chronicles, Ezra-Nehemiah, Esther*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008, p. 410 ; E.F. GAEBELEIN et P.R. POLCYN (éd.), *The Expositor's Bible*, note sur Dt 7,1-5 ; S. NIDITCH, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 28-55.

[959] N. LOHFINK, חָרַם *ḥāram* ; חֵרֶם *ḥērem*, dans *TDOT*, vol. 5, p. 180-199 (ici p. 183-185 et 188).

[960] Cf. Ex 22,19 ; Lv 21,18 ; 27,21.28 (3x).29 (2x) ; Nb 18,14 ; 21,2-3 ; Dt 2,34 ; 3,6 (2x) ; 7,2 (2x).26 (2x) ; 13,16.18 ; 20,17 2x). Le livre de Josué compte 28 occurrences liées au contexte de la dépossession des nations.

[961] P.D. STERN, *The Biblical Ḥerem. A Window on Israel's Religious Experience* (BJS, 211), Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 155-156.

[962] F. GARCÍA-LÓPEZ, *Élection - Vocation d'Israël et de Jérémie. Deutéronome VII et Jérémie I*, dans *VT* 35 (1985), p. 1-12 (ici, p. 1) ; P. ABADIE, *Le livre de Josué, critique historique* (CÉv, 134), Paris, Cerf, 2006, p. 22 ; P.-E. DION, *Dieu universel et peuple élu. L'universalisme religieux en Israël depuis les origines jusqu'à la veille des luttes maccabéennes* (LD, 83), Paris, Cerf, 1975, p. 67.

[963] C'est l'hypothèse que soutient W. HORBURY, *Extirpation and Excommunication*, p. 13-38. Voir C. BREKELMANS, חֵרֶם ḥrm *ban*, dans *TLOT*, vol. 2, p. 474-477 (spéc. p. 475).

[964] Voir, dans le vol. 2 de *TLOT*, C. BREKELMANS, חֵרֶם ḥrm *ban*, p. 474-477 (surtout p. 475) ; N. LOHFINK, חָרַם *ḥāram* ; חֵרֶם *ḥērem*, p. 184 ; W. KORNFELD et H. RINGGREN, קָדוֹשׁ *qdš ;* etc., p. 527.

[965] M. WEINFELD, *Deuteronomy 1–11*, p. 364 ; C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 120 ; *HALOT*, vol. 1, p. 354.

[966] C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 109.

l'interdit, tu les voueras à l'interdit » (הַחֲרֵם תַּחֲרִים אֹתָם) – et du fait que plus tard Josué sanctifiera (קדשׁ) Israël pour qu'il soit exempt du חֵרֶם (Jos 7,13), le lecteur perçoit que le statut qui caractérise le peuple élu en Dt 7,6 est forcément incompatible avec le חֵרֶם. La fin de ce discours y reviendra.

En Nb 21,2-3, le חרם fait l'objet d'un vœu accompagné d'un serment d'Israël à YHWH : « Si tu livres ce peuple en ma main, je vouerai ses villes à l'interdit ». Dans ce cas, il s'agit de la promesse qu'Israël fait à YHWH de lui consacrer toutes les villes de l'ennemi, c'est-à-dire de ne se réserver aucun butin. Pour Hamilton, cela signifie que, dans ce contexte de guerre, ces idolâtres ne seront pas autorisés à vivre ; ils seront détruits physiquement[967]. Lohfink renchérit en affirmant que le חרם (au *Hiphil*) signifie « consacrer quelque chose ou quelqu'un comme une offrande permanente et définitive pour le sanctuaire ; à la guerre, vouer une ville et ses habitants à la destruction, réaliser cette destruction ; anéantir totalement une population en guerre ; tuer »[968]. Si le חרם est susceptible d'avoir plusieurs sens comme le laisse entendre cette citation de Lohfink, lequel convient-il d'adopter en Dt 7 ?

La Torah associe parfois חרם à d'autres verbes ou expressions désignant la mise à mort des humains comme châtiment de la violation du caractère sacré de ce qui est *réservé* à Dieu, mais qui leur est *interdit*[969]. Dans ces contextes, חרם est accompagné des formules comme « être mis à mort » (Dt 13,1-11) ou « frapper au tranchant de l'épée » (13,16-17 ; 20,13 ; cf. Lv 27,29). En Nb 21,2-3 et Dt 3,2-3 le verbe est lié à « livrer dans la main de », la main étant signe de pouvoir ce qui, dans une certaine mesure, peut connoter l'exercice d'une force violente sur un autre. Or, en Dt 7, aucune de ces formules n'est présente. Le verbe הרג « assassiner » (autre terme pour רצח « tuer », dont Lohfink parle précédemment), n'y fait pas partie des verbes liés au חרם, ni les verbes רצח ou מות au *Hiphil* (« faire mourir »). On comprend, à la lumière de ces textes, que la valence négative attachée à ces quatre verbes est absente quand on parle de חרם en Dt 7. Cependant, le verbe שׁמד « supprimer » s'y trouve trois fois au *Hiphil* et au *Niphal* avec Israël et les nations pour objets (v. 4.23.24). Dans la perspective de Dt 7, cette destruction n'est pas à entendre dans

[967] Cf. V.P. HAMILTON, *Handbook on the Historical Books*, p. 410 ; D. VETTER, שׁמד šmd hi. *to exterminate*, dans *TLOT*, vol. 3, p. 1367-1368 (spéc. p. 1368).

[968] N. LOHFINK, חָרַם *ḥāram* ; חֵרֶם *ḥērem*, p. 188 : « consecrate something or someone as a permanent and definitive offering for the sanctuary ; in war, consecrate a city and its inhabitants to destruction carry out this destruction ; totally annihilate a population in war ; kill ».

[969] C. DOGNIEZ et M. HARL (éd.), *La Bible d'Alexandrie,* vol. 5, *Le Deutéronome*. Introduction, p. 66-61.

un sens physique, mais figuré. Au vu de ce qui précède, notre hypothèse est celle-ci : il faut comprendre le חרם de ce chapitre comme un anéantissement des sept nations, au sens de les affaiblir et de les décourager, de réduire leur force à rien. Car l'entrée et la prise de possession du pays incluent uniquement le fait de « frapper » (נכה au *Hiphil*)[970] et « livrer » (נתן) – qui apparaît dans des formules différentes : devant ta face (v. 2.23), à toi (v. 16), dans ta main (v. 24) –, et d'autres termes du même genre[971]. Bon nombre d'éléments que nous exposerons dans les pages qui suivent éclairciront et corroboreront peu à peu ce propos.

(2) En second lieu, la *relation d'Israël aux nations* occupe le cœur de ces six premiers versets de Dt 7. Pour que les élus « prennent possession » (ירשׁ, v. 1) du pays, YHWH leur fixe quelques conditions à observer quand ils seront en contact avec les sept nations (v. 2b-3 ; cf. Ex 34,12.15).

[2b]**Tu ne concluras pas d'alliance pour elles**,
et tu ne leur feras pas grâce.
[3]**Et tu ne t'allieras pas par mariage avec elles :**
Ta fille tu ne donneras pas à *son fils*,
et sa fille tu ne prendras pas pour *ton fils*.

L'expression כָּרַת בְּרִית était déjà utilisée dans le récit d'Abraham (Gn 15,18) et dans celui du Sinaï (Ex 24,8 ; cf. Dt 4,23 ; 5,2-3), dans le sens de « conclure une alliance ». C'est toujours Dieu qui réalise cela *avec* (אֶת et עִם) quelqu'un d'autre. Mais Dt 7,2b mentionne « conclure une alliance "pour" » (כָּרַת בְּרִית לְ...). Le sujet n'est plus Dieu mais Israël. Dans la Bible hébraïque, cette expression ne sera nulle part accompagnée de « vouer à l'interdit » (חרם, v. 2a), sauf dans cet unique passage où elle est niée. Quelle est la nuance qu'apportent la préposition ל et le חרם à la formule כָּרַת בְּרִית du v. 2b ? Généralement, l'expression peut aussi signifier « conclure une alliance avec »[972]. La préposition qui a une nuance de datif « pour, en faveur de », indique que les « eux » (les sept nations) sont moins les partenaires que les destinataires ou les bénéficiaires de l'action ici interdite à Israël[973]. Conclure des alliances avec ces sept peuples implique pour Israël, « la reconnaissance de

[970] Le verbe n'a pas son sens de « frapper à mort » ici. Il peut également être traduit par « vaincre ».
[971] Voir D. VETTER, שׁמד *šmd* hi. to exterminate, p. 1368.
[972] L'expression כרת ברית ל (34 fois) a souvent ce sens mais avec la nuance d'une alliance conclue par une partie « en faveur de » l'autre (Gn 21,27 ; Ex 34,12.15 ; Dt 28,69 ; Jos 9,6.7.11.15.16 ; 24,25 ; Jg 2,2 ; 1 S 11,1 ; 23,18 ; 2 S 3,12 ; 1 R 20,34 ; 2 R 11,4 ; 23,3 ; Is 55,3 ; 61,8 ; Jr 32,40 ; 34,15.18 ; Ez 34,25 ; 37,26 ; Os 2,20 ; Za 11,10 ; Ps 89,4 ; Jb 31,1 ; Esd 10,3 ; 2 Ch 21,7 ; 29,10 ; 34,31).
[973] Cf. L'usage de ל dans P. JOÜON - T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §133 d ; *DCH*, vol. 4, p. 465.

leurs dieux »[974]. En outre, la deuxième interdiction concerne les intermariages – voir le verbe « s'allier par mariage » (חתן) explicité par deux autres marquant la réciprocité, à savoir « donner » (נתן) et « prendre » ou « épouser » (לקח, v. 3). L'idée de se distinguer ainsi des nations se trouve déjà en Gn 24,4.37 et est exprimée sous forme d'avertissement pour Israël en Ex 34,16[975].

Mais, si le חרם consiste à supprimer les nations cananéennes en Dt 7,2a, l'interdiction des alliances et des mariages avec ces non-Israélites (v. 2b-3) n'est-elle pas contradictoire, illogique et surtout inutile puisqu'il n'y aurait plus de peuples alliés ni de jeunes gens à marier ? À ce propos, Fuhrmann invite à voir l'interdiction des mariages (v. 3) d'une part, comme insistant sur une réelle situation désespérée au v. 2a, d'autre part et surtout, comme une anticipation par Moïse – qui connaît l'expérience du désert – de l'échec probable que la génération à laquelle il s'adresse pourrait connaître, Dt 8,19-20 et 9,7-29 servant d'appui à sa démonstration[976]. Cette interprétation rejoint celle de McConville pour qui les interdits de 7,2-3 suggèrent l'ironie. Ils prévoient le manque de rigueur de la part d'Israël lorsqu'il pratiquera la destruction par le חרם[977]. Ces hypothèses n'enlèvent pourtant pas l'embarras que provoque la tension évoquée ci-dessus. Si après le חרם ordonné au v. 2a, les v. 2b-3 laissent entendre que les sept peuples « sont encore là, bien vivants, pas même assimilés »[978], cela demande une autre explication. Or l'arrière-plan qu'Ex 19,5-6 fournit, dans une perspective synchronique, à la lecture de Dt 7 n'insiste-t-il pas sur la différence d'Israël et sur le rôle d'instrument de bénédiction divine qu'il va jouer au milieu de ces nations ? Dans ces conditions, le v. 2 devient comme un sommaire de ce que Moïse développe aux v. 3-6.16-26. C'est une invitation lancée au partenaire de Dieu à résister avec vigueur à toute forme de compromis. En ce sens, il n'y a aucune contradiction entre l'ordre de vouer à l'interdit les sept nations et la prohibition des alliances, y compris matrimoniales, avec elles.

Cet ordre de séparation est prolongé par des précisions concernant les conséquences possibles d'une non séparation. « Car [il] fera détourner ton fils de derrière *moi* et ils

[974] P. BUIS, *Le Deutéronome*, 140.
[975] Les intermariages et le service rendu aux dieux seront reprochés aux Israélites en Jg 3,5-6 et Esd 9,1-12. Il est dans une certaine tension avec Nb 12,1 où Moïse lui-même épouse une femme Cushite, et avec Dt 21,10-14 bien que la femme captive n'ait plus de famille qui constituerait un danger pour l'Israélite.
[976] J.M. FUHRMANN, *Deuteronomy 6–8*, p. 51.
[977] J.G. MCCONVILLE, *Grace in the End. A Study in Deuteronomic Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1993, p. 139-140.
[978] P. BUIS et J. LECLERCQ, *Le Deutéronome*, p. 140.

serviront d'autres dieux, et la colère de YHWH s'enflammera contre vous et *il* te supprimera rapidement » (v. 4). La raison pour laquelle les liens avec les nations ne sont pas autorisés (v. 2b-3), c'est qu'Israël risque de se laisser « détourner » (סור *Hiphil* singulier, v. 4.15) de son Dieu pour aller « servir » les dieux étrangers (עבד, v. 4a). Qui ou qu'est-ce qui détourne ainsi Israël ? Le « il » n'est pas identifié. Mais l'on comprend qu'il devrait s'agir des sept nations évoquées aux v. 1-2a, et cela, bien qu'elles soient mentionnées au pluriel. La série de trois interdits – ne pas conclure d'alliance, ne pas faire grâce, ne pas se lier par mariage en donnant sa fille à leur fils ou en prenant leur fille pour son propre fils – implique que tout pacte avec les nations est une contre-alliance par rapport aux engagements pris à l'Horeb et entraînera forcément la nation sainte loin du service de YHWH[979]. Les v. 2b-4 mettent clairement l'accent sur le risque potentiel d'infidélité d'Israël au cas où il abandonnerait son Dieu. Mais si Israël en venait à suivre une voie différente de celle que lui trace le décalogue (5,9//Ex 20,5), alors le châtiment réservé aux nations (voir 9,3) tomberait inévitablement sur lui. Car YHWH lui-même le « supprimera » (שׁמד, *Hiphil*) rapidement en Dt 7,4b (cf. 4,26 ; 6,15 ; etc.). Nous reviendrons sur ce verbe, qui sera problématique par la suite, pour tenter de voir ce qu'il signifie dans son contexte actuel.

(3) Après la description des actions que YHWH et Israël mèneront contre les sept nations (v. 1-2a), puis des rapports entre Israël et celles-ci (v. 2b-4), le troisième aspect du חֵרֶם se focalise sur ce que fera Israël de *leurs objets de culte*. Au v. 5, la proposition adversative « cependant, ainsi vous leur ferez » (כִּי־אִם־כֹּה תַעֲשׂוּ לָהֶם, v. 5a), est suivie de quatre prescriptions. Il s'agit de démolir leurs autels, briser leurs stèles, abattre leurs Ashéras[980] et brûler leurs idoles au feu. Cet ordre est en partie semblable à celui d'Ex 23,24-25a : « Tu ne te prosterneras pas devant leurs dieux et tu ne les serviras pas, "et tu ne feras pas comme ils font" ; mais détruire, tu les [les dieux] détruiras, et briser, tu briseras leurs stèles. "Vous servirez YHWH votre Dieu" » (cf. Ex 20,4-7 ; 34,13). On le voit : l'ordre intimé en Dt 7,1-5 n'implique pas que le peuple de Dieu élimine aussi physiquement les nations qui utilisent ces objets pour le culte à leurs dieux. Ce qui lui est recommandé lui évitera d'imiter les

[979] Voir R.D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 99.

[980] En 1 R 18,19 et 2 R 17,16, le terme « Ashéra » (אֲשֵׁרָה ou אֲשֵׁירָה) désigne le nom de la déesse de la fertilité. Il pourrait aussi indiquer un arbre ou un poteau en bois, comme les verbes « planter » (16,21) et « couper » le suggèrent (Ex 34,13). Son pluriel, « Ashérôt » (אֲשֵׁירֹת) ou « Ashérîm » (אֲשֵׁרִים), équivalant des Baals (2 Ch 24,18 ; 2 R 21,7), renvoie au culte des idoles à abolir (Ex 34,13 ; Dt 7,5 et 12,3) et à ne pas pratiquer (Dt 16,21). À ce propos, voir M. WEINFELD, *Deuteronomy 1–11*, p. 366-367 ; J. DAY, *Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature*, dans *JBL* 105 (1986), p. 385-408 ; O. KEEL et C. UEHLINGER, *God, Godesses, and Images of God*, Minneapolis, Fortress Press, 1998, p. 327-336.

pratiques des sept peuples ou de « faire comme ils font », car Israël est consacré pour le service de YHWH (v. 6), l'idolâtrie constitue un risque pour lui (v. 16b).

b. « Un piège » (v. 16-26)

Ce paragraphe s'apparente à 7,1-6. Tout en tenant compte de l'unité de ces versets, les v. 16-26 « l'enrichi(ssen)t d'éléments nouveaux, exhortations et motivations, où l'on observe un changement de ton »[981]. Le lien entre ces deux parties est surtout assuré par une liste de verbes d'actions qui décrivent le חרם dont il est question aux v. 2 et 26. Certains de ces verbes peuvent prêter à confusion. Nous tâcherons de les interpréter au fur et à mesure de notre découverte de la progression des v. 16-26. Pour commencer, le v. 16 replace le peuple saint face aux autres peuples et à leurs dieux (voir v. 1-2). Il précise cette fois que Dieu « livrera » (נָתַן לְפָנֶיהָ et נָתַן בְּיָד) non seulement les peuples (v. 2.16.23) mais encore leurs rois (v. 24) pour qu'Israël les « mange » (אכל, v. 16). Ni leur nombre ni leur puissance ne pourraient s'y opposer (v. 24). Comment expliquer une telle exhortation[982] ? Ici, « manger » les peuples signifie-t-il les détruire, les anéantir (voir Ex 15,7 ; Lv 10,2 ; Jr 10,25 ; etc.) ?[983]. Pas forcément. En Dt 7, il faudra plutôt comprendre אכל dans son sens figuré de « assimiler » ces nations[984]. En ce sens, l'expression « donner dans ta main» (Dt 7,24), c'est-à-dire « livrer en ton pouvoir » ne signifierait-elle pas la soumission des

[981] F. GARCÍA-LÓPEZ, *Analyse littéraire de Deutéronome V-XI*, Jérusalem, Franciscan Priting Press, 1978, p. 8.

[982] À cause de la terminologie, des chercheurs qualifient ce passage d'un discours militaire focalisé sur la réussite dans la guerre. Sur cette question, R.H. O'CONNELL, *Deuteronomy vii 1-26. Asymmetrical Concentricity and the Rhetoric of Conquest*, dans *VT* 42 (1992), p. 248-265 propose plusieurs structures de Dt 7 ; D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant* (AnBib, 21), Rome, Biblical Institute Press, 1963, p. 111 ; G. VON RAD, *Deuteronomium*, p. 49 ; J. BARTON et J. MUDDIMAN (éd.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 142 ; P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 144 ; etc.

[983] C'est que pensent M. WEINFELD, *Deuteronomy 1–11*, p. 361 ; BDB, p. 87.

[984] À l'égard des villes en dehors de Canaan (cf. Dt 20,15), l'assimilation pourrait se faire suivant le principe suivant : Israël commencera par inviter à *la paix* les villes qu'il affrontera. Si elles acceptent cette paix et s'ouvrent à Israël, *tout le peuple qui s'y trouve lui sera tributaire et le servira* ; il se soumettra à Israël (cf. Jos 9,21-27). Mais si ces villes refusent de faire la paix avec Israël et préfèrent la guerre, Israël *les assiégera* (Dt 20,10-12). Les habitants auront alors le choix : soit s'enfuir parce qu'expulsés par Dieu (cf. 7,1.22 et Ex 23,27), soit faire la paix avec Israël (cf. Dt 2,26 ; 20,10-11), soit encore lui faire la guerre (20,12). La possibilité de la paix est conditionnée par l'engagement pris devant YHWH (cf. Jos 9,6.15.18-20). En revanche, si les villes à conquérir sont celles du pays habité par les sept nations de Dt 7, Israël ne devra rien laisser de ce qui respire, il vouera tout à l'interdit (Dt 20,16-17). À ce propos, M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, p. 50-51 et 343-344 est précis. Partant des sources bibliques (Deutéronome et Josué) et assyriennes, il considère que les expressions « il ne laissa pas un rescapé » (cf. Dt 2,34 ; Jos 10,28.30.37.39), « sans laisser de rescapé » (cf. Dt 3,3 ; Jos 10,33 ; 11,8), « il ne laissa aucun rescapé » (cf. Jos 10,40), ou « il ne resta rien de ce qui respirait » (cf. Dt 20,16 ; Jos 11,11.14), n'ont pas, dans la pratique, leur sens strict. Il s'agirait d'un langage conventionnel de guerre d'intimidation du Proche-Orient ancien. Sa pensée nous paraît plausible au regard du חרם (Dt 20,17) qui ne serait plus nécessaire si les nations sont déjà tuées au v. 16.

habitants actuels du pays ? Israël est prévenu au cas où il pourrait être porté à la compassion (cf. 13,9 ; 19,13.21 ; 25,12) envers les peuples idolâtres ou à servir leurs dieux (7,16a). Cela se révèle être un « piège » pour lui (מוֹקֵשׁ, v. 16b ; cf. Ex 23,27-33 ; Jg 2,3 ; etc.). Alors, comment ce programme se déroulera-t-il ? Les v. 17-26 présentent justement des directives concernant cette obligation.

Le v. 17 s'ouvre par une sorte d'hypothèse anticipant une possible peur du peuple : « Au cas où tu dirais dans ton cœur : "Plus nombreuses que moi sont ces nations, comment pourrai-je les déposséder ?" ». Bien qu'appartenant à YHWH, Israël semble admettre ici qu'il est « le moindre de tous les peuples» (v. 7), et cela lui fait peur. Dans ces conditions où il « dit » cela « dans son cœur » – expression consacrée pour introduire une réflexion qu'il se fait –, Moïse l'apaise : « Tu ne dois pas les craindre » (לֹא תִירָא מֵהֶם, v. 18a)[985]. Ce langage est similaire à celui de 1,27-33 ; 9,1-6 ; 20,2-4 ; 31,1-6 et fait écho à celui du jour de la conclusion de l'alliance (Ex 20,20). L'orateur vise à rassurer son auditeur. C'est pourquoi, il rappelle à ce dernier les actions divines contre les Égyptiens (les fléaux) et en annonce d'autres à venir, Dieu avertissant qu'il enverra en plus les frelons contre ceux qui font peur à son peuple (Dt 7,18-20). La réponse de Moïse laisse entendre que la prise de possession du pays sera une occasion pour YHWH d'intervenir à nouveau en faveur d'Israël (v. 19b) et que celui-ci devra simplement se souvenir de l'appui de son Dieu. Autrement dit, si Israël aime Dieu et garde ses commandements (cf. v. 12a), Dieu agira envers lui comme il l'a fait par le passé[986]. D'où, cette exhortation : « Tu ne trembleras pas » (לֹא תַעֲרֹץ, v. 21a) à cause des nations nombreuses[987].

Quel effet ces deux verbes produisent-il en Dt 7, où le verbe « craindre » (ירא, v. 18.19.21) joue un rôle structurel au sein des deux premières sous-parties de la partie 3 de notre passage (v. 17-26) ? Il est employé comme adjectif verbal au v. 19 et, au participe *Niphal*, comme qualificatif de Dieu au v. 21. L'appel à la sérénité – « tu ne dois pas craindre » (לֹא תִירָא) est argumenté par un raisonnement orienté vers le passé aux v. 18-19 et vers l'avenir au v. 20, tandis qu'au v. 21, il se fonde plutôt sur un fait présent : « Car YHWH ton Dieu [est] *au milieu de toi* » (כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבֶּךָ, v. 21bα ; cf. 6,15). En ce sens,

[985] לֹא avec *Yiqtol* exprime une défense générale.
[986] Voir W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 98.
[987] Dans le Deutéronome, Moïse adresse au peuple ces mêmes paroles à quatre reprises (1,29 ; 7,17.21 ; 20,3 ; 31,6). Chaque fois, le verbe « craindre » (ירא) est accompagné de « trembler » (ערץ) quand Moïse prépare Israël à entrer dans le pays.

Dt 7,21bα arrive comme le remède adéquat à l'inquiétude qui pourrait habiter le *cœur* où se formule le *discours intérieur* du peuple (v. 17). Ce cœur est précisément destiné à craindre Dieu et à garder tous ses commandements en vue du bonheur dans le pays (cf. 5,29). Ainsi, le double emploi de ירא montre que la *peur* qu'Israël pourrait éprouver (v. 18a) devant les autres peuples (v. 19) n'a pas sa raison d'être grâce à l'assistance du « *Dieu grand et inspirant la crainte* » (אֵל גָּדוֹל וְנוֹרָא, v. 21bβ) qui est présent au milieu de lui (voir 17,7 ; voir 1,42 ; 23,15 ; etc.). Israël devra ainsi compter sur son Dieu.

Cela dit, l'élection ne constitue pas seulement un don divin fait à Israël. Elle est aussi une responsabilité face aux nations et une obligation envers YHWH[988]. Ainsi que le suggèrent les v. 22-24, ces protagonistes travailleront en synergie. En plus des actions citées au v. 16, Dieu expulsera (נשׁל, v. 22 ; cf. v. 1) petit à petit les nations « jusqu'à ce qu'elles "périssent" » (אבד, *Qal*, v. 20), il les fera paniquer jusqu'à ce qu'ils soient « supprimés » (שׁמד, *Niphal* v. 23)[989]. De son côté, Israël ne peut pas les « achever » (כלה, *Piel* v. 22) rapidement, mais il doit « faire périr » (אבד, *Hiphil*, v. 24) le nom de leurs rois et les « supprimera » (v. 24). Nous expliquerons bientôt ces verbes. Les actes qu'ils désignent font apparaître un contraste entre la vitesse de l'action du peuple et celle de YHWH (v. 4 *vs* 22)[990]. L'opposition réside dans le fait que d'une part, Dieu lui-même supprimerait rapidement son propre peuple qui le quitterait pour servir les idoles (cf. v. 4b). D'autre part, le même Dieu ne chassera pas vite les nations (v. 22a ; cf. Ex 23,29-30) et Israël ne pourra pas les « achever » rapidement (v. 22b). Ici, la question du חרם revient à la mémoire du lecteur. Si Israël « mange » – au sens de « détruire » – les nations au v. 16, pourquoi Dieu devrait-il ensuite les chasser peu à peu au v. 22a ? Et qui sera supprimé au v. 23 ? En avertissant Israël : « Tu ne pourras pas les achever rapidement » (לֹא תוּכַל כַּלֹּתָם מַהֵר, v. 22b), Moïse semble expliquer que c'est Israël qui mène à terme la dépossession ou l'expulsion que son partenaire fait (v. 22a). N'est-ce pas un nouveau signe que le חרם n'est pas une destruction à laquelle Israël doit procéder au détriment des nations ?

En outre, si le non-respect des instructions données aux v. 1-5 est la cause de la colère immédiate de Dieu contre Israël au v. 4 (voir 4,26), comment expliquer l'expulsion

---

988 F. GARCÍA-LÓPEZ, *Le Deutéronome*, p. 25.

989 Les 6 des 26 occurrences de ce verbe sont au *Niphal* infinitif construit et précédées de « jusqu'à » (עַד, Dt 7,23 ; 28,20.24,45.51.61).

990 À cet égard, J. VAN SETERS, *The Law Book for the Diaspora. Revision in the Study of the Covenant Code*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 79.

progressive des idolâtres au v. 22 ? YHWH a peur de voir ses élus devenir la proie des bêtes sauvages qui viendraient occuper la terre inhabitée. Il faudra que la petite nation (voir 7,7) se multiplie d'abord (v. 13) pour devenir capable de prendre possession de l'ensemble du pays[991]. Avec cette explication, tout n'est pas dit. Quel est alors le sens de ces actions que Dieu et son peuple mèneront à l'égard des nations, surtout au v. 24 où la destruction vaut spécialement pour leurs rois – « et il [Dieu] livrera leurs rois dans ta [Israël] main et tu feras périr leur nom de sous les cieux » ? La dernière proposition (« faire périr leur nom… ») signifierait-elle tuer ces rois ? Nous répondons immédiatement par la négative. En effet, au v. 24 l'objet du verbe « périr » (אבד *Hiphil)* n'est pas les rois, mais leur « nom » (שֵׁם) avec un suffixe pluriel qui, lui, renvoie aux rois. La même construction grammaticale est remarquable dans l'interdit d'Ex 23,13 où le « nom » est celui des autres dieux, dont Dt 7,4.16 précise qu'Israël ne doit pas les servir. Il va sans dire que le peuple de Dieu fera périr le nom de chacun d'eux[992]. Alors, qu'en sera-t-il du sort de ces rois en 7,24 ? Ils seront traités de la même manière que leurs peuples, l'usage de la formule identique aux v. 2a.16a et 24a va dans ce sens. Ce qui est demandé à Israël au v. 24, c'est d'effacer[993] la réputation et le statut des rois des sept nations, de supprimer tout ce qui serait susceptible de perpétuer leur mémoire (cf. v. 5)[994]. Éradiquer ainsi « leur nom » (v. 24), c'est se garder de profaner « le nom de YHWH » (cf. Dt 5,11//Ex 20,7) dans le pays.

Notre interprétation est confirmée en Dt 7 par l'association du verbe חרם à « supprimer » (שׁמד, *Hiphil* 3 fois) et « expulser » (נשׁל, 2 fois). Commençons par ces deux derniers verbes. Lié à l'interdit aux v 4.23.24, le verbe « supprimer » est synonyme de « détruire » (9,14 ; Jos 7,12-26 ; voir Nb 33,52 ; Is 26,14 ; etc.). Cette destruction est tantôt

---

[991] J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, p. 440-441 ; F. MICHAÉLI, p. 218.

[992] Pour comprendre ceci, il est utile de préciser que la Bible hébraïque distingue noms collectifs et noms des personnages (également analogue à la descendance, cf. Nb 27,1-4). L'expression « détruire, effacer … de sous (tous) les cieux » y décrit l'action qui s'exerce soit sur la terre tout entière soit sur le pays de Canaan (cf. G. BARTELMUS, שָׁמַיִם *šāmayim,* dans *TDOT*, vol. 15, p. 204-236 [spéc. p. 226]). Lorsque l'expression a pour objet direct un nom collectif (Gn 6,17 ; 7,19) ou d'un personnage (Ex 17,14 ; Dt 25,19 ; 2 R 14,27), elle équivaut à l'atteinte physique du porteur de ce nom. Mais quand l'expression s'emploie directement avec un pronom personnel désignant un nom collectif – « effacer *leur nom* [peuple] de sous les cieux » (Dt 9,14) ou dans un sens intensifié, « faire périr *leur nom* [rois] de dessous les cieux » (Dt 7,24) – elle n'implique pas la mise à mort.

[993] S.R. DRIVER, *Deuteronomy,* p. 105 appuie cette idée parce qu'il relie « faire périr leur nom de sous les cieux » (7,24a ; cf. 25,19 ; 29,19) à Dt 9,14 où, dans une proposition semblable à celle de 7,24, le verbe « supprimer » (שׁמד *Niphal*) est associé à « effacer » (מחה) qui a pratiquement le même sens que אבד (au *Hiphil*) « périr, disparaître, dissiper, etc » en 7,24a.

[994] « Leur nom » (שֵׁם) signifie aussi leur célébrité, renommée, puissance, mémorial, monument, gloire, etc. (cf. Gn 11,4 ; Nb 27,4 ; Né 6,13 ; etc.). Voir également *DCH*, vol. 8, p. 422-431 (spéc. p. 424-425) ; *HALOT*, vol. 4, p. 1548-1550 ; H. RINGGREN, שֵׁם *šēm,* dans *TDOT*, vol. 15, p. 128-175 (surtout p. 134). J.R. LUNDBOM, *Deuteronomy. A Commentary*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2013, p. 341.

le fait de Dieu (au passif en Dt 7,23) tantôt d'Israël. En Dt 7, elle peut frapper aussi bien Israël s'il se détourne de son Dieu (v. 4 ; cf. 4,26 ; 28,20 ; etc.), que les sept peuples (7,23) et leurs rois (v. 24) dont les cultes sont idolâtres. Il convient d'affirmer tout de suite que dans ce contexte, « supprimer » et d'autres verbes qui lui sont attachés – manger (אכל, v. 16), périr (אבד, *Qal*, v. 20 et *Hiphil*, v. 10.24), vouer à l'interdit (חרם, v. 2.26) –, ne doivent pas être compris au sens strict de détruire physiquement des humains. Ces verbes prennent ici un autre sens, compatible avec la non-destruction que postulent d'autres éléments du même texte.

Ainsi, l'usage de « expulser » dans les deux parties externes de Dt 7, « et il [YHWH ton Dieu] expulsera des nations nombreuses de devant toi [Israël] » (v. 1b) et « YHWH ton Dieu expulsera ces nations de devant ta face petit à petit » (v. 22), est déjà indicatif. Intervenant au début et à la fin du discours, le verbe a YHWH pour sujet et les nations pour objet. Utilisé en premier lieu dès le v. 1b, « expulser » rend difficile la compréhension du verbe חרם (v. 2) comme visant la destruction physique des mêmes ennemis et il demande que l'on entende ensuite dans un sens figuré les verbes mentionnés plus haut. Quant au premier verbe « supprimer » (שׁמד), il est mentionné à la fin de la série des verbes évoqués (v. 23.24) pour viser le même but : accorder à Israël la possession du pays (ירשׁ, v. 1.17). Sa place indique dès lors l'aboutissement de l'ensemble des actions dénotées par ces verbes. Ainsi, le parallélisme synthétique entre la reprise de l'expression finale שׁמד + עַד (« jusqu'à ce qu'ils soient supprimés » et « jusqu'à ce que tu les supprimes ») aux v. 23.24 est typique. « Supprimer » est à comprendre dans le sens de déposséder (cf. 4,26-27 ; 28,61-63)[995]. C'est une façon de parler soit d'une expulsion (7,1.22), soit d'une soumission totale des sept nations qui seront complètement dépouillées de toute leur puissance par YHWH et Israël (voir Nb 33,50-56 qui est très proche de Dt 7). En cela, elles seront « éliminées ».

Le code de l'alliance était déjà précis quand il parlait de chasser les nations de devant Israël : « J'enverrai ma terreur devant toi, et je mettrai en déroute tous les peuples chez qui tu entreras, et je te donnerai [de voir] tous tes ennemis [de] dos » (Ex 23,27). À en croire Dt 7,20.23, Dieu éliminera les nations et les fera paniquer à cause des frelons qu'il leur enverra. Le rôle de ces bêtes, c'est justement de « chasser » ces peuples (voir Ex 23,28-29a) jusqu'au tout dernier. Cette lecture suppose que ces peuples expulsés par YHWH

[995] N. LOHFINK, שׁמד *šmd*, dans *TDOT*, vol. 15, p. 177-198 (ici p. 179-180 et 182).

s'enfuiront tous sous le regard d'Israël – « de devant toi » (Dt 7,1.22 ; cf. 28,7). C'est ce qu'expriment les phrases « jusqu'à ce que périssent les restants et ceux qui se seraient cachés de devant toi » (7,20b), « jusqu'à ce qu'ils soient supprimés » (v. 23b) et « pas un homme ne tiendra devant toi jusqu'à ce que tu les supprimes » (v. 24b). Ainsi que MacDonald le suggère, le חרם en Dt 7 ne devra pas être interprété dans son sens littéral. Il s'agirait plutôt d'une façon de parler de l'expulsion des nations dans un langage rude visant à accentuer l'importance de la fidélité à l'alliance avec YHWH[996]. C'est pour cela qu'aux v. 25-26, Moïse revient sur l'éradication rigoureuse des idoles avec un avertissement strict lié directement à la sainteté d'Israël.

Les v. 25-26, en effet, constituent une description de la manière de traiter les objets liés aux cultes des dieux. C'est la reprise du v. 5, mais avec des modifications significatives. Moïse y précise que « leurs idoles » (פְּסִילֵיהֶם) du v. 5 sont en réalité les « idoles de leurs dieux » (פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם, v. 25 ; voir 12,2-3 ; 16,21-22) qu'Israël brûlera au feu. En plus de l'interdiction des alliances et des mariages avec les sept nations (7,2-3), il est encore défendu au peuple saint de « convoiter » (חמד) et de « prendre » (לקח) l'argent ou l'or[997] qui ornent leurs idoles ou dont elles sont faites (v. 25 ; cf. Ex 20,23). Cette injonction rejoint l'une des dix paroles notamment « tu ne convoiteras pas » (Dt 5,21//Ex 20,17). En Dt 7, la convoitise débouche sur l'acte de « prendre » pour soi-même, ce qui est tabou. De la maison « de ton prochain » (Ex 20,17a), l'interdiction de la convoitise et de la mainmise s'étend ici aux objets frappés par l'interdit (Dt 7,25a), avec des répercussions sur Israël et sa propre maison (v. 25b-26). Car, une fois en possession de l'Israélite, ces objets

---

[996] N. MACDONALD, *Deuteronomy and the Meaning of « Monotheism »*, dans *Bib* 86 (2005), p. 558-560 (ici p. 108 et 112). Dans son commentaire, R. CLEMENTS, *The Book of Deuteronomy*, dans B.C. BIRCH, *et alii* (éd.), *The Interpreter's Bible*, vol. 2, Nashville, Abingdon Press, 1998, note sur Dt 7,2.22 explicite notre hypothèse en reconnaissant que tout ce qui appartient aux dieux étrangers est détestable pour YHWH et donc « consacré » ou voué à la destruction. Le lecteur ne devra donc pas se révolter face à l'ordre de supprimer les nations idolâtres. Car, selon la perspective historique, cet ordre n'a jamais été rigoureusement exécuté. Pour preuve, les Cananéens vivaient côte à côte avec les Israélites jusqu'à l'exil et au-delà. Cf. J.M. FUHRMANN, *Deuteronomy 6–8*, p. 56. D'un point de vue théologique, T. RÖMER, *« Par amour et pour garder le serment fait à vos pères » (Dt 7,8)*, p. 130 ; J. BRIEND, *Les sources de l'historiographie deutéronomiste. Recherches sur Jos 1-12*, dans A. DE PURY *et alii* (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible, 34), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 344-366 explique « qu'il s'agit d'une relecture de l'histoire passée et d'un désir d'expliquer ce qu'il aurait fallu faire pour qu'Israël ne tombe pas dans l'infidélité » (p. 363).

[997] Dans la perspective biblique, l'argent et l'or (כֶּסֶף וְזָהָב) représentent une sorte de pouvoir permettant un contrôle social. Ils rappellent non seulement le récit de la sortie d'Égypte (Ex 3,22 ; 11,2 ; 12,35), mais aussi l'aveu de convoitise de la part d'Akân en Jos 7,21-26. En Dt 7 où est développée l'interdiction de traiter YHWH comme une idole (cf. Ex 20,23), l'argent et l'or désignent soit les matières utilisées pour fabriquer des idoles, soit les bijoux que ces dernières porteraient. Voir W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 99.

deviendraient pour lui un piège qui le précipiterait dans l'idolâtrie (cf. v. 16)[998]. Voilà qui est « abomination » (תּוֹעֵבָה) pour Dieu (v. 25b-26) qui habite au milieu de son peuple (cf. v. 21). Ce que celui-ci fera, c'est plutôt les « détester » (שׁקץ) sans qu'il « ait le droit de prendre quoi que ce soit pour son usage privé »[999]. La tournure de l'infinitif construit et la forme conjuguée de « abominer » (תעב, 4 fois) et « détester » (שׁקץ, 2 fois) exprime l'insistance de Moïse soulignant une mise en garde pour le peuple saint contre ce risque. Si l'Israélite ne renonce pas à ce qui est voué à l'interdit, lui et sa maison deviendront abominables et détestables pour leur partenaire, YHWH, puisqu'ils seront eux-mêmes frappés par l'interdit (חֵרֶם, v. 25c-26 ; cf. v. 4b ; Jos 7)[1000].

Éviter le mélange du saint et de l'abominable ou du détestable, c'est le motif même de la loi du חֵרֶם en Dt 7. Moïse l'explique au v. 6 : « Car tu es un peuple saint pour YHWH, ton Dieu… ». La loi du חרם envisage d'un côté les rapports entre Israël et les nations et, de l'autre côté, elle en établit les restrictions pour ce peuple saint. En associant חֵרֶם à l'abominable et au détestable (v. 1-5.17-26), Moïse vise précisément à protéger l'élection et la sainteté d'Israël (v. 6)[1001]. Dans ces conditions, la non-autorisation des alliances et des intermariages (v. 2b-3 ; voir Ex 23,32 ; 34,12.15) ainsi que les interdits de convoiter et de servir d'autres dieux (Dt 7,16a*α*.25) vont dans le même sens. Derrière tous ces éléments du texte s'exprime le devoir du service exclusif de YHWH[1002]. Vue sous cet angle, la

---

998 Cf. P. ABADIE, *Le livre de Josué*, p. 22 ; R.D. NELSON, *Ḥerem and the Deuteronomic Social Conscience*, dans M. VERVENNE et J. LUST (éd.), *Deuteronomy and Deuteronomic Littérature* (BETL, 133), Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 41-49. J. MILGOM, *Leviticus 1-16*, p. 656-659.

999 C. DOGNIEZ et M. HARL (éd.), *La Bible d'Alexandrie*, vol. 5, p. 61.

1000 Cf. N. LOHFINK, חָרַם *ḥāram*; חֵרֶם *ḥērem*, p. 186 ; C.J.H. Wright, *Deuteronomy*, p. 109. Pour plus de détails sur Jos 7, voir l'article d'A. WÉNIN, *Les effets narratifs de la position supérieure du lecteur en Josué 7*, dans *ZAW* 128 (2016), p. 612-625.

1001 R.D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 96 ; V.P. HAMILTON, *Handbook on the Historical Books*, p. 410 ; A. BORNAPÉ, *El Problema del* חֵרֶם *en el Pentateuco y su Dimensión Ritual*, dans *DavarLogos* 4 (2005), p. 1-16. Pour une perspective historique du חֵרֶם, que nous n'envisageons pas ici, Y. SUZUKI, *A New Aspect of ḥrm in Deuteronomy in View of an Assimilation Policy of King Josiah*, dans *AJBI* 21 (1995), p. 11-19, relie directement cet anéantissement à la politique de Josias. C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *JHWH, Israel und die Völker aus der Perspective von Dtr 7*, dans *BZ* 40 (1996), p. 194-218 le voit comme une façon de dissuader Israël de se laisser contaminer par la culture et le culte étrangers pendant l'exil. D'après Y. HOFFMAN, *The Deuteronomistic Concept of the Herem*, dans *ZAW* 11 (1999), p. 196-210, les différentes lois du חרם appartiennent à une strate postexilique affirmant que *ces pratiques* n'étaient plus valides puisque les Cananéens avaient cessé d'exister.

1002 Cf. R.E. FRIEDMAN, *The Bible with Sources Revealed. A new View into the Five Books of Moses*, New York, Harper San Francisco, 2003, p. 324.

recommandation des v. 1-6 devra être considérée comme réclamant un acte d'obéissance aux dix paroles et d'observance de l'alliance avec YHWH[1003].

Au final, les v. 1-5 et 16-26 sont principalement centrés sur les rôles que joueront les partenaires de l'alliance dans la prise de possession de la terre que Dieu donne à Israël. La destruction totale des objets cultuels des nations montre clairement que le but du חרם est la lutte contre l'idolâtrie et non pas contre les peuples eux-mêmes. Israël est un peuple à part. Il ne devra pas se comporter comme les sept autres qui résident en Canaan et avec qui Dieu n'a pas conclu une alliance. C'est ce qui ressort également de la mise en valeur du contraste entre « YHWH » l'allié d'Israël et les « autres dieux » vénérés par les nations (cf. v. 4). Ainsi, l'injonction du חֵרֶם renforce l'idée de séparation par distinction d'un peuple qui entretient déjà une relation particulière avec Dieu et qui ne doit avoir aucun autre lien du même genre avec les idoles. Elle exige justement du peuple saint qu'il reste à l'écart de ce qui pourrait compromettre sa relation à Dieu[1004]. Dans cette ligne, le sens profond des v. 1-5 et 16-26 apparaît clairement au v. 6 qui explicite ce qui motive essentiellement les recommandations de Moïse.

c. « Car tu es un peuple saint pour YHWH ton Dieu » (v. 6)

> Car tu es un peuple saint pour YHWH ton Dieu ; c'est toi que YHWH ton Dieu a choisi pour devenir pour lui un peuple [qui est sa] part personnelle d'entre tous les peuples qui sont sur la surface de la terre.

Ainsi que l'indique dès le départ la conjonction « car » (כִּי), ce verset est syntaxiquement relié au v. 5 comme exprimant la cause de ce qui vient d'être exigé d'Israël. Le sens du choix divin et de l'appel à un comportement précis à l'égard des sept nations s'y fonde sur un principe. C'est qu'Israël est un « peuple saint » (עַם קָדוֹשׁ) « choisi » (בחר) par YHWH et il est son « peuple part personnelle » (עַם סְגֻלָּה) parmi tous les peuples de la terre (v. 6 ; cf. 14,2)[1005]. Nous nous attarderons bientôt sur ces éléments

[1003] Cf. P.D. STERN, *The Biblical Ḥerem*, p. 143 et 148-149. Aussi J.M. FUHRMANN, *Deuteronomy 6–8*, p. 59 ; N. MACDONALD, *Deuteronomy*, p. 115 ; E.F. GAEBELEIN et P.R. POLCYN (éd.), *The Expositor's Bible*, note sur Dt 7,1-5.

[1004] Voir W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 99. Il est important de ne pas confondre les différents contextes de la loi du חרם vis-à-vis des nations occupant le pays, dans le Deutéronome. Tandis que Dt 7 légifère sur la séparation radicale d'Israël des sept autres nations, en Dt 13,13-19 le חרם concerne l'apostasie des habitants d'une ville israélite : on pourrait parler du חרם « cultuel ». Mais Dt 20,10-18 vise les villes assiégées et statue sur le comportement lors d'une bataille (cf. 2,34 ; 3,6).

[1005] F. GARCÍA-LÓPEZ, *Analyse littéraire de Deutéronome V-XI*, p. 7. Cf. H. WILDBERGER, בחר bḥr *to choose*, dans *TLOT*, vol. 1, p. 209-226 (spéc. p. 216).

textuels. Dans l'immédiat, l'affirmation du v. 6 exprime exactement la relation tissée dans l'alliance où Dieu a formalisé le choix d'Israël. Du côté de Dieu, l'usage de ל avec le nom divin – « *pour* YHWH » (ליהוה) – signifie « en faveur de YHWH », ce qui se comprend puisque l'élection doit lui permettre de réaliser son projet de bénédiction ; et du côté du peuple élu, « devenir [quelque chose] pour » Dieu, c'est changer de statut vis-à-vis de lui[1006]. Voilà qui, au point de vue formel et thématique, fait du v. 6 la conclusion et la motivation non seulement du tabou (des alliances, des intermariages, de la convoitise, de la mainmise et du service des dieux étrangers), mais aussi de la prescription de vouer les sept nations à l'interdit et de détruire leur culte (v. 1-5.16-26). C'est l'élection qui implique pour le peuple de YHWH ce comportement par lequel il se distinguera des autres peuples.

L'affirmation du statut spécial d'Israël est de quelque manière liée à Ex 19,5-6. Comparons les deux textes pour mieux saisir leur complémentarité et leur différence notoire :

Ex 19,5-6	**Dt 7,6**
[5]Et maintenant, *SI* écouter vous écoutez ma voix et si vous gardez mon alliance, **vous serez pour moi** une part personnelle *d'entre tous les peuples ; car à moi [est] toute la terre*, [6]mais **vous, vous serez pour moi** un royaume de prêtres et UNE NATION SAINTE.	[6]*CAR* **tu es** UN PEUPLE SAINT **pour YHWH ton Dieu** ; c'est toi que **YHWH ton Dieu** A CHOISI **pour devenir pour lui** un peuple [qui est sa] part personnelle *d'entre tous les peuples qui sont sur la surface de la terre*.

Tout comme en Ex 19,6, « saint » (קָדוֹשׁ) est un terme relationnel dans le Deutéronome[1007]. Il signifie simultanément « séparé pour et appartenant à »[1008]. Être saint consiste pour Israël à s'attacher à YHWH et donc à être différent des autres nations en assumant les conséquences de sa différence. Car la sainteté divine comporte un caractère obligatoire, exigeant que celle du peuple lui corresponde (cf. Ex 19,6.10-14 ; 22,31 ; Lv 11,44-45 ; 19,2 ; spéc. 20,26 ; etc.). En Ex 19,5-6, la sainteté d'Israël est exprimée au conditionnel (« si ») en termes de don spécial[1009], tandis qu'en Dt 7,6 elle apparaît plutôt

[1006] Cf. M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, p. 359 ; D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1,1–21,9* (WBC, 6a), Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2001, p. 291.

[1007] Le terme a 8 occurrences (7,6 ; 14,2.21 ; 23,14 ; 26,15.19; 28,9 ; 33,3). Il se traduit par « séparé, mis à part du profane, différent, dédié, sacré, consacré, sorti de l'ordinaire ou de ce qui est commun », etc. À ce propos H.-P. MÜLLER, קדשׁ *qdš* holy, p. 1104 ; C. DOGNIEZ et M. HARL (éd.), *La Bible d'Alexandrie*, p. 161-165 ; S.R. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 90-104 ; F. GARCÍA-LÓPEZ, *« Un peuple consacré »*, p. 453 ; W. KORNFELD et H. RINGGREN, קדשׁ *qdš* ; etc., p. 526.

[1008] W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 95 : « The term holy means separated for and belonging to ».

[1009] Cf. M. WEINFELD, *Deuteronomy 1–11*, p. 367.

comme la source et la justification (« car ») des obligations envers YHWH[1010]. Ici, elle est en opposition avec toute forme de pratique contractuelle susceptible de provoquer la rupture ou le rejet de l'alliance divine (cf. v. 2b-3). Une autre différence entre les deux textes concerne la désignation d'Israël. Ex 19,6 l'appelle « royaume de prêtres et nation sainte » et Dt 7,6 « peuple saint » (עַם קָדוֹשׁ, voir 14,2.21 ; 26,19 ; 28,9). « Peuple saint » exprime ce qui appartient au cœur même de l'alliance[1011] et, par là, ce qui fait qu'Israël est un peuple « autre » et « à part » parmi les nations[1012].

Pour définir l'action de Dieu de séparer ce peuple saint comme « part personnelle » (סְגֻלָּה, Ex 19,5), le Deutéronome emploie un verbe technique : « choisir, élire » (בחר, 31 fois)[1013]. C'est en Dt 7,6.7 que ce verbe est utilisé pour la première fois, dans une déclaration qui fait de ce chapitre le *locus classicus* du livre et du Premier Testament au sujet de l'élection du peuple d'Israël par Dieu (cf. 4,37 ; 10,15 ; 14,2). Dans le contexte de Dt 7 où le peuple élu est obligé de se distinguer des autres peuples, בחר sert d'explication de l'énonciation du v. 6. L'usage de ce verbe au *Qatal* indique une action qui s'est déroulée dans le passé[1014]. Israël est saint en raison du fait qu'il est devenu, par élection, le « peuple [qui est une] part personnelle » (עַם סְגֻלָּה) de YHWH[1015].

Le substantif סְגֻלָּה « part personnelle » (7,6 ; 14,2 ; 26,18 ; etc.) est connu du lecteur. C'est une réminiscence claire d'Ex 19,5. En Dt 7,6 l'accent est à nouveau sur le caractère distinct d'Israël. Le but est de souligner que, de tous les peuples créés par Dieu – « car à moi [est] toute la terre » (cf. Ex 19,5) –, seul Israël est lié à Dieu à la manière d'une propriété privée ou d'un bien précieux (voir Dt 26,18-19). Sous ce rapport, Dt 7,6 est apparenté à 4,20 où il est dit que YHWH a « pris » (לקח) pour lui un « peuple de

---

[1010] Voir J.H. TIGAY, p. 86.

[1011] A ce sujet, *HALOT*, vol. 3, p. 107 ; S.R. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 100 ; W. KORNFELD et H. RINGGREN, קָדוֹשׁ *qdš ;* etc., p. 530 ; H.-P. MÜLLER, קדשׁ *qdš* holy, p. 1111 ; W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 157.

[1012] Cf. A. CODY, *When is the Chosen People called a* גּוֹי *?*, dans *VT* 14 (1964), p. 6. Voir aussi W. BÜHLMANN, *Les peuples élus. Pour une approche de l'élection*, Paris, Médiaspaul, 1986 ; M. CIMOSA, *La elezione divina nell'Antico Testamento*, dans, S.A. PANIMOLLE (éd.), *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, vol. 15, Roma, Borla, 1997, p. 16-50.

[1013] Le sens premier de בחר, c'est « adopter, désigner, distinguer, décider », mais il a aussi un sens fort d'élire, choisir, mettre à part, ôter, séparer, prendre de préférence à d'autres, etc., que l'on trouve en Dt 7,6.7 ; 14,2 ; 18,5 ; 21,5 ; etc. Sur ce point H. SEEBASS, בָּחַר, *bāchar*, dans *TDOT*, vol. 2, p. 73-87 (surtout p. 83); BDB, p. 103-104 ; S.R. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 100 ; E. NICOLE, בחר *bahar*, dans *NIDOTTE*, vol. 1, p. 638-642 (spéc. p. 639). Dieu choisit son lieu (12,5.11.14.18.21.26 ; 14,23.24.25 ; 15,20 ; 16,2.6.7.11.15.16 ; 17,8.10 ; 18,6 ; 23,17 ; 26,2 ; 31,11), ses officiants (18,5 ; 21,5), le roi (17,15).

[1014] N. MACDONALD (éd.), *Covenant and Election in Exilic and Post-Exilic Judaism. Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism* (FAT, 2), vol. 5, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, p. 56: « The use of בחר in the perfect in Duet 7,6 requires an action in the past ».

[1015] Cf. M.H. SEEBASS, בָּחַר, *bāchar*, p. 83 ; H. WILDBERGER, בחר *bḥr* to choose, p. 216.

possession » (עַם נַחֲלָה). Mais 7,6 est beaucoup plus précis puisqu'il définit l'acte de « prendre » (voir 4,20) et exprime sans équivoque la relation entre les deux partenaires. Ici, « c'est la nature même d'Israël qui détermine ses relations avec YHWH et avec les autres nations »[1016].

Ces nuances peuvent-elles influencer la signification de la notion d'élection dans les deux livres ? À notre avis, pas du tout. Ce qui change, c'est plutôt le passage du principe (Ex 19,5-6) aux conséquences concrètes (Dt 7,6). En Ex 19, l'« écoute » est ce qui rend possible l'alliance qui structure l'élection divine, et Dt 7 détaille (autrement qu'en Ex 20,1-17 et 20,22–23,19) ce que signifie exactement écouter et garder cette alliance. De plus, les trois passages où סְגֻלָּה est employé dans le Deutéronome clarifient le sens du terme et donnent lieu à une meilleure compréhension de la notion exprimée une première fois en Ex 19,5. Car עַם סְגֻלָּה sert à souligner la dimension universelle de l'identité d'un peuple que Dieu a choisi du milieu des autres. Non seulement cette appellation fournit une justification permettant au lecteur de comprendre l'élection dans un sens de particularité exclusive[1017], elle renforce en outre la notion de séparation du peuple particulier par rapport aux adorateurs des idoles (voir v. 2-5).

Nous avons montré que Dt 7,6 est la conclusion de la loi de séparation introduite aux v. 1-2a et développée aux v. 17-26, qui comporte un appel pressant assorti des motivations aux v. 4.21.25b.26. La rhétorique du même verset fait de lui une sorte de transition, car il sert aussi de début d'une nouvelle unité qui s'étend jusqu'au v. 16. Que faut-il retenir de cette partie centrale du passage de Dt 7 ?

9.2.2 « C'est toi que YHWH ton Dieu a choisi » (v. 6-16)

a. Unité et cohérence de la partie

L'unité de ces versets se manifeste à bien des égards, on l'a vu. Ils se démarquent du reste du passage (v. 1-5 et v. 16-26) par son vocabulaire, sa thématique, des répétitions, la récurrence de la symétrie, l'anaphore, le changement de ton et de personnages. Ce qui frappe d'emblée, c'est la formulation positive du choix divin du peuple séparé du milieu

[1016] F. GARCÍA-LÓPEZ, *« Un peuple consacré »*, p. 444 ; ID, *Analyse littéraire de Deutéronome V-XI*, p. 7.
[1017] Cf. R.D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 100.

des autres. Ce thème de l'élection (v. 6) et ce qu'il dit de YHWH (v. 7-11) y sont renforcés par l'observance des commandements et son fruit (v. 12-16). La cohérence tient au fait que Moïse n'y parle que du caractère distinctif de la relation entre YHWH et Israël sans plus considérer les autres nations. Sa préoccupation peut se résumer dans les deux versets extrêmes : « Tu es un peuple saint pour YHWH ton Dieu » (v. 6), « tu ne serviras pas leurs dieux ; car c'est un piège pour toi » (v. 16). Entre ces deux extrémités, la partie 2 se caractérise par la répétition de mots et expressions structurants[1018]. La symétrie, l'anaphore « YHWH ton Dieu » sont également frappantes dans la structure de cette partie du discours[1019]. En effet, le syntagme « YHWH ton Dieu » est repris par cinq fois : trois fois en début de proposition (v. 6b.12b.16a) et deux fois à la fin (v. 6a.9a). L'expression est chaque fois précédée ou suivie de la mise en relation du peuple avec YHWH. À quatre reprises, elle est remplacée par le simple « YHWH » employé trois fois au début de proposition (v. 7b.8b.15a) et une fois à la fin (v. 8a). C'est-à-dire six fois au début du texte, une fois vers le milieu (v. 12b) et deux fois à la fin (v. 15-16).

Avant	**Après**
[6b] c'est toi que *YHWH ton Dieu* a choisi [12b] *YHWH ton Dieu* gardera pour toi [16a] *YHWH ton Dieu* te livrera	[6a] tu es un peuple saint pour *YHWH ton Dieu* [9a] tu connais que *YHWH ton Dieu*, c'est le *Dieu*
[7b] *YHWH* s'est attaché à vous [8b] *YHWH* vous a fait sortir [15a] *YHWH* détournera de toi	[8a] c'est par l'amour de *YHWH* pour vous

Cette répétition des noms divins renforce l'affirmation de l'élection du peuple saint (v. 6) et crée une anaphore dont l'effet est de souligner l'urgence de l'appel lancé à Israël concernant sa relation unique à YHWH. Le mot « peuple » a plusieurs sens. Au singulier, il désigne Israël (v. 6[2x]), son pluriel se réfère quatre fois à tous les peuples de la terre (v. 6.7[2x].14) et deux fois aux sept nations (v. 16.19) que Dieu livrera au peuple choisi qui les dépossédera (v. 1.16-17). Quant à la symétrie, elle est remarquable entre les infinitifs construits מֵרֻבְּכֶם « [ce n'est pas] parce que vous êtes plus nombreux » (v. 7a) et מֵאַהֲבַת « parce que [YHWH vous] aime » (v. 8a)[1020]. Elle est en outre basée sur les deux expressions « YHWH ton Dieu garde l'alliance et la fidélité » (v. 9) et « YHWH ton Dieu gardera pour toi l'alliance et la fidélité » (v. 12b). Non seulement Dieu « garde » (7x) le

[1018] Voir la réécriture que nous proposons plus haut.
[1019] Cf. J.W. WATTS, *Reading Law. Rhetorical Strategy in the Composition of Pentateuch*, Sheffield, Sheffield Académic Press, 1999, p. 41.
[1020] Ainsi que P. JOÜON - T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 133 e l'explique, devant un infinitif, מִן a un sens causal de « parce que ».

« jurement » (v. 8), mais encore « l'alliance et la fidélité » (v. 9a.12b) qu'il « a jurées aux pères » (3x) en faveur de leur descendance qui héritera la terre (v. 13).

De là découleront deux conséquences décisives pour le peuple. Haïr Dieu conduit à la punition individuelle du fautif (v. 10) ; aimer et garder les commandements de Dieu procurent en revanche la bénédiction (v. 12-15) si Israël ne court pas derrière les idoles (v. 16b). Voilà qui est expliqué par les verbes désignant les actions successives de Dieu : « choisir » (בחר), « s'attacher » (חשׁק), « racheter » (פדה), « aimer » (אהב), « bénir » (ברך), les premier et dernier verbes de cette liste précisant le choix divin et sa visée.

Cela dit, les v. 6-16 constituent une unité thématique et littéraire cohérente. C'est sur fond du v. 6 que les v. 7-16 vont revenir : qu'est-ce qui a pu inciter YHWH à porter son choix sur un seul peuple au milieu de tant d'autres ? Tout en développant le thème énoncé au v. 6, Moïse précise la « raison » de la mise à part et son fondement aux v. 7-8. Il appelle Israël à la fidélité à YHWH et lui propose le choix entre deux possibilités, d'où l'invitation à pratiquer la loi (v. 9-11) et les conséquences liées à cette pratique (v. 12-16). Scrutons chacune de ces unités littéraires pour mieux appréhender leur portée par rapport à l'élection.

b. Peuple séparé et la base de sa différence (v. 6-8)

> [6]Car tu es un peuple saint pour YHWH ton Dieu; c'est toi que YHWH ton Dieu a choisi pour devenir pour lui un peuple [qui est sa] part personnelle d'entre tous les peuples qui sont sur la surface de la terre. [7]Ce n'est pas parce que vous êtes plus nombreux que tous les peuples que YHWH s'est attaché à vous et qu'il vous a choisis, car vous êtes le moindre de tous les peuples. [8]Mais, [c'est] parce que YHWH vous aime et parce qu'il garde le serment qu'il a juré à vos pères, que YHWH vous a fait sortir avec une main forte et qu'il t'a racheté d'une maison d'esclaves, de la main de Pharaon roi d'Égypte.

Les v. 7-8 sont introduits, chacun, par des infinitifs construits dessinant une symétrie déjà présentée précédemment. Ils élargissent le v. 6, soit par contraste avec le v. 1 – peuples « plus nombreux » et « le moindre de tous » – soit par une explication ou une sorte de réinterprétation de quelques aspects des v. 1-5. Leur cohérence dépend non seulement de l'énoncé des raisons positives (v. 6.8) et négatives de l'élection (v. 7), mais encore de la triple répétition de l'expression « de tous les peuples » (מִכָּל־הָעַמִּים) – désignant « tous les peuples qui sont sur la surface de la terre », les Égyptiens étant l'unique peuple nommé au

v. 8[1021] – par opposition à « un peuple » (עַם, 2 fois). Tout tourne autour du peuple saint. Le Dieu d'Israël choisit puis libère son peuple qui fut l'esclave de Pharaon roi d'Égypte.

Dès le v. 1, le lecteur a perçu une opposition entre le peuple dont YHWH est l'allié et sept nations plus nombreuses et plus puissantes que lui (voir 4,38). Le v. 7 souligne à présent qu'Israël n'est pas « plus nombreux que » tous les peuples de la terre mais au contraire « le moindre » de tous, comme Moïse le dit d'emblée. Un élément majeur se dégage de ce verset : le choix divin ne se base ni sur le nombre ni sur la puissance d'Israël, de sorte que « rien ne prédisposait ce peuple à son rôle extraordinaire dans l'histoire »[1022]. Est-ce à dire, comme le prétend Rowley, que YHWH « a précisément choisi [Israël] parce qu'il était […] faible, sans défense et opprimé » et qu'il « n'y a donc rien d'arbitraire dans son élection »[1023] ? Une telle opinion ne trouve aucun appui dans le texte qui affirme seulement qu'Israël est « le moindre de tous les peuples ». Ainsi que l'affirme Zimmerli, « "choisir", dans la bouche de Yahweh, signifie la souveraineté libre du maître, dont rien ne justifie le choix chez celui qui en est l'objet »[1024]. Renforcé par un « car » (כִּי, v. 7b) causal-explicatif et en comparaison avec des « nations nombreuses » (גּוֹיִם־רַבִּים) du v. 1, le v. 7 suggère que les élus ne doivent pas se surestimer à cause de leur statut spécial[1025]. Dt 9,4-6 y reviendra au sujet de la possession de la terre. Puisque l'élection (7,7) et le don de la terre reposent sur la seule initiative de Dieu, Israël devra se conformer à cette gratuité divine à son égard[1026].

Le choix divin (Dt 7,6) se justifie par l'attachement personnel de YHWH. « S'attacher à » (חשׁק ב, v. 7) a le sens fondamental d'« adhérer à, se lier à »[1027] avec le sens métaphorique d'« aimer passionnément »[1028]. En Ps 91,14, le verbe est appliqué à la relation entre Dieu et l'orant, décrite « non comme un lien affectif mais comme un

[1021] En Esd 9,1 les Égyptiens figurent dans la liste des peuples avec lesquels Israël devrait, au nom de son statut spécial, s'abstenir de tout engagement, notamment les intermariages (comparer avec Dt 7,1-4).
[1022] P. BUIS et J. LECLERCQ, *Le Deutéronome*, p. 81.
[1023] H.H. ROWLEY, *The Faith of Israel*, Londres, SCM, 1956, p. 68 : « […] precisely because she was weak and helpless and downtrodden. […] There was thus nothing arbitrary in his election ».
[1024] W. ZIMMERLI, *Esquisse d'une théologie de l'Ancien Testament* (LD, 141), Paris, Cerf - Labor et Fides, 1990, p. 48.
[1025] A ce propos F. GARCÍA-LÓPEZ, « *Un peuple consacré* », p. 444 ; C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 109 ; T. RÖMER, *« Par amour et pour garder le serment fait à vos pères » (Dt 7,8)*, p. 131.
[1026] Cf. R.D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 100.
[1027] J.R. LUNDBOM, p. 337.
[1028] Ce verbe peut signifier à la fois « s'accrocher, être épris (de), séduire, captiver, se passionner, charmer, conquérir, attirer, se lier », etc. A ce propos, G. WALLIS, חָשַׁק *ḥāšaq* ; חשׁק *ḥēšeq* ; etc., dans *TDOT*, vol. 5, p. 261-263 (ici p. 261) ; BDB, p. 365-366.

témoignage ferme et délibéré de confiance »[1029]. C'est ce sens que ce verbe prend dans les trois usages de חשׁק en Deutéronome. Pour sa part, Dt 21,11 l'applique à la relation entre un guerrier déterminé à prendre une esclave étrangère pour en faire sa femme. En 10,15 est établi un lien entre « s'attacher à », « aimer » et « élire ». YHWH s'y est attaché aux pères pour les aimer. Toutefois, « son "choix" concerne ici [leur descendance] les destinataires, et non pas une génération présente comme en Dt 4 […] l'élection d'Israël par YHWH n'est pas un événement unique mais […] elle se réalise à nouveau pour chaque génération »[1030]. Appuyé sur l'amour pour les ancêtres, le même attachement divin envers Israël est enregistré en Dt 7 dans une symétrie remarquable. [1] « YHWH s'est attaché à vous » (חָשַׁק יְהוָה בָּכֶם) // « il vous a choisis » (יִבְחַר בָּכֶם, v. 7), par [2] « amour » (אַהֲבָה) pour le peuple et pour « garder » (שׁמר) son serment, c'est-à-dire respecter l'engagement pris envers les pères (v. 8a)[1031]. Ces deux parallélismes se prolongent par [3] l'opposition entre la « main forte » de YHWH (יָד חֲזָקָה) et la « main de Pharaon » (יַד פַּרְעֹה, v. 8b). La mention des pères (v. 8) suffit à dire que le projet de YHWH (v. 7) est déjà une longue histoire. Non seulement חשׁק suggère que sa fidélité ressort davantage du fait d'avoir tenu son serment, mais il évoque en outre un acte enraciné dans l'amour. C'est cet amour électif de Dieu qui l'a poussé à se souvenir de ses promesses et à les honorer en « délivrant » (פדה) Israël pour entrer avec lui dans une alliance (voir Ex 19,1–24,11). חשׁק exprime nettement un « attachement profond qui va au-delà de tout acte raisonnable, explicable » (cf. Dt 10,15)[1032]. Qu'en est-il alors de cet amour qui lui est indissociable ?

Le verbe « aimer » (אהב) et le nom apparenté « amour » (אַהֲבָה, 7,8) sont abondamment employés dans la Bible[1033]. Seul le Deutéronome mentionne l'amour de Dieu pour un peuple en le liant à l'exode, à son attachement et au concept d'élection, l'amour précédant

---

[1029] G. WALLIS, חָשַׁק *ḥāšaq* ; p. 262 : « not as an emotional bond but as a firm and deliberate attestation of trust ».

[1030] T. RÖMER, *« Par amour et pour garder le serment fait à vos pères » (Dt 7,8)*, p. 128.

[1031] Cf. M. WEINFELD, *Deuteronomy 1–11*, p. 368.

[1032] W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 96 : « […] a strong […] attachment that runs beyond any reasonable, explicable act ». F. GARCÍA-LÓPEZ, *Le Deutéronome*, p. 25 ; D. TALLEY, חשׁק, dans *NIDOTTE*, vol. 1, p. 167-169 ; H. WILDBERGER, בחר *bḥr* to choose, p. 217.

[1033] Les mots de la racine אהב compte 331 emplois dans la *BH*. La racine est absente en Nb, mais Genèse en énumère 15 (sauf en Gn 27 où il s'agit d'aimer un plat, il n'y est question que de l'amour entre humains). L'Exode a deux occurrences : « aimer Dieu » (20,6) et l'amour d'un esclave pour son maître (21,5). En Lv 19,17.33, c'est aimer le prochain et l'émigré. אהב apparaît 42 fois dans le Deutéronome tantôt comme verbe (40 fois) tantôt comme substantif (2 fois). Pour cet usage, voir N.H. SNAITH, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, New York, Shocken, 2009 (2è éd.), p. 132-133 ; G. WALLIS, אָהֵב *'āhabh* ; אַהֲבָה *'ahªbhāh* ; etc., dans *TDOT*, vol. 1, p. 99-118 ; E. JENNI, אהב 'hb *to love*, dans *TLOT*, vol. 1, p. 45-54 ; P.J.J.S. ELS, *'hb*, dans *NIDOTTE*, vol. 1, p. 277-299 ; K.D. SAKENFELD, *Love*, dans *ABD*, vol. 4, p. 375-381 ; BDB, *ad loc.* ; T.A. BOSMAN, *Critical Review of the Translation of the Hebrew Lexeme 'hb*, dans *OTE* 18 (2005), p. 22-34 ; *HALOT*, vol. 1, p. 17.

celle-ci (7,8.13 ; voir aussi 4,37 ; 10,15.18 ; 23,6)[1034]. En Dt 7, אהב – un thème essentiel du livre (cf. 5.10 ; 7.8-9.13 ; 10.15 ; 23.5) – acquiert pour la première fois une connotation spécifique parce qu'il a pour sujet YHWH qui aime le peuple qu'il a choisi, et qui tient à sa promesse aux pères (v. 8.13). Cet amour décrit l'engagement personnel de YHWH envers Israël. À travers l'attachement de Dieu, l'amour distingue ce peuple parmi les autres nations. Dans la mesure où l'attachement de Dieu est ancré dans l'alliance, « aimer » devient un autre mot pour désigner l'élection (voir 4,37) comme un acte immérité[1035]. Dès lors, « amour » admet la nuance de préférence que ce verbe a volontiers en hébreu (cf. Gn 27,4.9 et Dt 21,15 où אהב apparaît comme un antonyme de שׂנא « haïr », détester)[1036]. Aimer signifie « plus exactement, se comporter de façon absolument loyale vis-à-vis de son partenaire »[1037] d'alliance. C'est à cela que le Deutéronome appelle Israël constamment et à maintes reprises (6,5 ; 11,1.22 ; 13,4 ; 19,9 ; 30,16.20), en y ajoutant la référence au « cœur », c'est-à-dire à la nécessité d'intérioriser cette attitude (6,5 ; 10,12 ; 11,13 ; 30,6). Ces fréquentes occurrences de אהב ont pour objectif de maintenir vivante la relation d'alliance conclue à l'Horeb[1038]. Si Dieu a séparé Israël puis l'a délivré pour être sa part personnelle (7,6-7), c'est parce qu'il l'a d'abord aimé lui et ses pères, et qu'il tient son propre « jurement » (שְׁבוּעָה) fondé sur l'alliance « jurée » (שׁבע, v. 8) à ceux-ci.

Non seulement YHWH a choisi son peuple, s'est librement attaché à lui et l'a aimé (v. 6-8a), mais il l'a aussi « délivré » (פדה, v. 8b)[1039]. Ce verbe intervient spécialement ici (cf. Dt 9,26 ; 13,6 ; 15,15 ; 21,8 ; 24,18) pour placer l'élection dans un contexte plus vaste, à savoir le serment aux pères et la délivrance d'Égypte. À bien y regarder, le v. 8b fait suite au 6b, à cause de leur formulation où la référence à Israël se fait avec le singulier : « C'est *toi* que YHWH ton Dieu a choisi » (v. 6bα), « YHWH *t*'a racheté » (v. 8b). Plus exactement, les deux versets sont complémentaires : c'est pour faire d'eux son peuple particulier (עַם

[1034] À ce propos J.R. LUNDBOM, p. 337.
[1035] Voir E. JENNI, אהב *'hb* to love, p. 51 ; W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament*, Minneapolis, Fortress, 2005, p. 414-417 ; D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1,1–21,9*, p. 204.
[1036] Cf. G. WALLIS, אָהֵב *'āhabh* ; etc., dans *TDOT*, vol. 1, p. 105.
[1037] J. L'HOUR, *La morale de l'Alliance,* Paris, Cerf, 1985, p. 33. Voir aussi N. LOHFINK, *Hate and Love in Hosea 9,15*, dans *CBQ* 25 (1963), p. 417.
[1038] Cf. P.J.J.S. ELS, *'hb*, p. 279-280 ; N.H. SNAITH, *Covenant-Love of God*, dans ID., *Distinctive Ideas on the Old Testament*, p. 94-130.
[1039] Ce verbe signifie aussi « sauver, libérer », etc. Il est utilisé pour le rachat soit des premiers-nés (Ex 13,15 ; Nb 18,15-17) par les lévites (Nb 3,44), soit d'un esclave (Ex 21,8). Seul le contexte permet de déterminer le sens approprié. À ce propos J.J. STAMM, פדה pdh *to redeem, liberate*, dans *TLOT*, vol. 2, p. 964-976 (p. 964-965) ; *HALOT*, vol. 3, p. 911.

סְגֻלָּה, v. 6bβ) que YHWH a racheté (פדה, v. 8b) ses élus de l'oppresseur[1040]. La triade « élection, amour, libération » était déjà mentionnée en Dt 4,37. Mais 7,7-8 remplace la libération par le « rachat » et y ajoute un quatrième élément afin de mettre en lumière le lien étroit entre les actions divines en faveur du peuple. C'est-à-dire l'*élection* et l'*amour* se sont concrétisés dans le *salut* offert et ils se sont ensuite cristallisés dans le *serment* fait aux pères pour leurs descendants[1041]. La raison de la mise à part d'Israël se trouve donc en Dieu lui-même. Dès lors, l'élection se décrit comme un acte qui témoigne de l'attachement et de l'amour divins et exige de la part du peuple élu l'attachement à Dieu qui l'a ainsi libéré (v. 9b.11-12a)[1042]. Quel est donc le sens de ces exigences ?

c. Obligations mutuelles au centre (v. 9-11)

Ces versets reviennent sur ce qui relie l'amour des deux partenaires aux engagements de l'alliance, à savoir les obligations dérivant du choix divin. Il s'agit d'un commentaire direct de la deuxième des dix paroles (Ex 20,5b-6//Dt 5,9-10 ; etc.). Par rapport à son usage au v. 8, אהב change de sujet et d'objet au v. 9. Ici, c'est l'amour d'Israël pour YHWH ; « garder » (לִשְׁמֹר) les commandements étant le contenu concret de cet amour de Dieu (לְאֹהֲבָיו, voir Ex 20,6//Dt 5,10). La cohérence de cette unité textuelle relève des verbes « connaître » (ידע, Dt 7,9) et « garder » (שמר) pour « faire » (עשׂה, v. 11). Moïse donne ici la clef qui ouvre au sens de l'alliance. En effet, la correspondance entre « garder les commandements » et « aimer » Dieu, d'une part (v. 9b), et « garder le commandement […] » et « les pratiquer » d'autre part (v. 11), suggère que la connaissance (v. 9a) portant sur la fidélité de Dieu envers ceux qui sont fidèles à l'alliance (v. 9b), entraîne le devoir d'observer les termes de cette dernière (v. 11). La récurrence de « garder » met en relief la réciprocité des responsabilités ou engagement des alliés. Concrètement, le lien entre garder le serment (v. 8) et garder l'alliance (v. 9 [et v. 12b]) indique que les actions historiques de YHWH en faveur de son peuple (voir v. 6-8) conduisent ce dernier à la connaissance fondamentale du fait que YHWH est le Dieu fidèle (v. 9). Quant aux deux autres répétitions de שמר (v. 11 [et v. 12a]), elles insistent sur cette relation entre Dieu et Israël. C'est que la fidélité divine à l'alliance ne se maintiendra que si Israël répond par un acte similaire, en

---

[1040] Voir H. CAZELLES, פָּדָה *pāḏâ* ; etc., dans *TDOT*, vol. 11, p. 483-490 (spéc. p. 486) ; F. GARCÍA-LÓPEZ, *Le Deutéronome*, p. 25 ; BDB, p. 804.

[1041] Cf. F. GARCÍA-LÓPEZ, « *Un peuple consacré* », p. 455 ; R.E. CLEMENTS, *Deuteronomy*, p. 56 ; P. BUIS, *Élection*, dans *DEB*, p. 396-397 (ici p. 396).

[1042] Voir H. WILDBERGER, בחר *bḥr* to choose, p. 217 et 219 ; H.H. ROWLEY, *The Faith of Israel*, p. 68-69.

gardant les commandements de son partenaire[1043]. Ici, l'idée d'alliance est étroitement liée à celle d'élection. Car c'est pour qu'Israël demeure dans cette relation particulière que l'élection exige de lui l'obéissance aux lois qui l'engagent vis-à-vis de son allié (v. 9b.11.12a). Ces indices disent qu'à la fidélité de Dieu (v. 9), le peuple élu est invité à répondre avec sa propre fidélité qui est comme un gage donné au Dieu de l'alliance (v. 11 ; cf. Ex 19,8 ; 24,3.7). Étant donné que connaître YHWH (v. 9a) et reconnaître ce qu'il a fait dans l'histoire (cf. v. 8), c'est l'aimer (v. 9b) et lui obéir (v. 11b)[1044].

Tout l'intérêt de cette unité (v. 9-11) est d'insister sur les conséquences de la pratique ou non des lois de l'alliance. Celle-ci est exposée pour justifier la revendication de YHWH sur Israël. Ainsi au v. 9, Moïse commence par mettre en valeur les principales caractéristiques de Dieu qu'Israël « connaît » : « YHWH ton Dieu, c'est lui qui est Dieu, le Dieu digne de confiance et gardien de l'alliance et la fidélité pour ceux qui l'aiment et pour ceux qui gardent ses commandements pour mille générations ». Cette explication précise les événements essentiels qui ont permis au peuple élu de « connaître » (ידע, v. 9aα)[1045] son Dieu. Qu'est-ce à dire ? Les sens de ce verbe sont variés et ils dépendent du contexte où il est employé[1046]. Dans la Bible, ידע exprime une relation existentielle qui déborde tout savoir abstrait. Habituellement, la perception sensorielle, notamment « voir » (ראה) et « écouter » (שׁמע), précède la connaissance et la rend possible (Gn 18,21 ; Ex 2,25 ; 3,7 ; Lv 5,1 ; Nb 24,16 ; Dt 4,35 ; 9,2 ; etc.)[1047]. C'est ce processus « voir-écouter-connaître » qui se poursuit dans le Deutéronome sous la forme d'une expérience permettant à Israël de reconnaître « le Dieu » (הָאֱלֹהִים, v. 9) qui l'a choisi parce qu'il tient à son serment fait aux pères.

On l'a vu en Dt 4, Israël est invité à se questionner : « Interroge, je t'en prie, les premiers jours qui ont été avant toi, […] : est-il [jamais] arrivé une parole aussi grande ou a-t-on "entendu" [chose] pareille ? » (v. 32). Sont énumérés ensuite les signes et les prodiges « que YHWH votre Dieu a faits pour vous en Égypte "sous tes yeux" » (v. 34b). Le

---

[1043] Cf. F. GARCÍA-LÓPEZ, שָׁמַר *šāmar* ; אַשְׁמֻרֶת/ אַשְׁמוּרָה *ašmûrâ/ ašmōreṯ* ; etc., dans *TDOT*, vol. 15, p. 279-305 (spéc. p. 291-292) ; H.-J. ZOBEL, חֶסֶד *Ḥesed*, dans *TDOT*, vol. 5, p. 44-64 (ici p. 46-47).

[1044] Voir J.M. FUHRMANN, *Deuteronomy 6–8*, p. 56 et 59 ; R.D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 101 ; Cf. J.H. TIGAY, p. 88.

[1045] ידע peut également signifier s'apercevoir (Lv 5,3), comprendre (Is 6,9), faire l'expérience de (Jos 23,14 ; Is 47,8), distinguer (2 S 19,26 ; Dt 1,29 ; etc.), etc. Cf. BDB, p. 393-395 ; H.J. STOEBE, חֶסֶד ḥesed *kindness*, dans *TLOT*, vol. 2, p. 449-464 (surtout p. 450).

[1046] Cf. G.J. BOTTERWECK, יָדַע *yāḏa‘* ; דַּעַת *da’aṯ* ; דֵּעַ *dēa‘* ; etc., dans *TDOT*, vol. 5, p. 448-481 (spéc. p. 450).

[1047] G.J. BOTTERWECK, יָדַע *yāḏa‘*, p. 464-465 ; *HALOT*, vol. 5, p. 1888-1889.

but de ces faits est précisément donné au v. 35 : « Toi, il t'a été donné de "voir, pour que tu connaisses que YHWH est Dieu", point d'autre que lui ». Cette affirmation se vérifie au v. 39 : « Et "tu connais aujourd'hui" et tu médites dans ton cœur que "YHWH est Dieu" dans les cieux en haut et sur la terre en bas ; point d'autre ». À présent, Dt 7 élargit la même connaissance : « Et tu dois savoir que "YHWH ton Dieu", c'est lui qui est "Dieu, le Dieu digne de confiance" et gardien de "l'alliance et la fidélité" pour ceux qui l'aiment et pour ceux qui gardent ses commandements pour mille générations » (v. 9). Dans ces passages, on s'aperçoit que la connaissance d'Israël découle de son expérience et tout particulièrement de celle de l'exode (voir v. 8 ; 4,34), étape pendant laquelle YHWH est entré en relation personnelle d'alliance avec lui. En outre, le qualificatif « digne de confiance » (נֶאֱמָן, v. 9b) avec le nom הָאֱלֹהִים est une expression très rare. Elle n'est connue qu'en Dt 7,9 pour souligner « l'alliance et la fidélité » (הַבְּרִית וְהַחֶסֶד) du Dieu d'Israël, qui ne peuvent pas être remises en doute par ceux qu'il a choisis par amour[1048]. Que faut-il entendre par « fidélité » (חֶסֶד) ?

Généralement, ce concept concerne des relations et implique une réciprocité (voir Gn 21,23 ; Jos 2,12-14 ; etc.)[1049]. Les textes qui traitent de la fidélité divine comportent plusieurs variantes. D'un côté, YHWH y est défini comme celui qui par nature met en œuvre la fidélité (voir Jr 9,23) comme la norme à partir de laquelle les humains peuvent être jugés (cf. Ps 119,124). De l'autre côté, YHWH est celui qui garde sa fidélité pour les pères (Gn 24,14.27.49), les groupes d'individus (34,6-7 ; 1 R 3,6 ; etc.) et mille générations (Ex 20,6//Dt 5,10 ; etc.). C'est cette dernière caractérisation du Dieu fidèle que retient Dt 7 en associant « la fidélité » de YHWH à « l'alliance ». Par ailleurs, dans la Bible, le mot חֶסֶד (v. 9.12) est employé avec « vérité, loyauté » (אֱמֶת, Gn 24,49 ; 47,29 ; Ex 34,6 ; Jos 2,14 ; Pr 3,3 ; 14,22 ; 16,6 ; 20,28 ; etc.), « ordonnances » divines (מִשְׁפָּטִים, Ps 33,5 ; 89,15 ; etc.) et « commandement » (מִצְוָה, Ex 20,6//Dt 5,10 ; etc.). Mais la combinaison avec « alliance » (בְּרִית) est moins fréquente[1050]. Dans cette perspective, comment interpréter l'expression « l'alliance et la fidélité » en Dt 7,8 ?

[1048] G.J. BOTTERWECK, יָדַע *yāḏa'*, p. 474 ; *HALOT*, vol. 2, p. 390-392.

[1049] H.-J. ZOBEL, חֶסֶד *Ḥesed*, p. 47.

[1050] H.J. STOEBE, חֶסֶד ḥesed kindness, p. 450 ; G. CLARK, *Hesed as obligation. A re-examination*, dans *TB* 46 (1995), p. 179-196 (surtout p. 182-191) ; ID., *Word Ḥesed in the Hebrew Bible* (JSOTS, 157), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993. En dehors de Dt 7,9.12, l'expression « garder l'alliance et la fidélité » apparaît dans le contexte de la fidélité divine en référence à la préservation de la dynastie davidique (1 R 8,23//2 Ch 6,14 ; Ps 89,29.50). Elle est également présente en Né 1,5 ; 9,32 et Dn 9,4.

La relation entre alliance et fidélité (חֶסֶד et בְּרִית) figure dans le Deutéronome, mais la définition de ces deux termes n'y est pas uniforme. Selon Christensen, חֶסֶד est utilisé « pour décrire l'amour de Dieu envers son peuple élu, comme fidélité à la relation d'alliance »[1051]. L'auteur suggère que la fidélité est l'équivalent de l'amour mentionné en 7,8, mais cela ne suffit pas à expliquer l'expression « l'alliance et la fidélité ». Nous considérons avec Goldingay que חֶסֶד traduit simultanément « loyauté et fidélité », dans le sens d'« engagement » tenu[1052]. Alors, quel rôle joue, dans l'expression, la conjonction de coordination ? Elle introduit certainement une précision concernant le sens du premier mot בְּרִית. La fidélité apparaît dès lors comme le contenu de l'alliance[1053], le comportement adéquat résultant de l'engagement mutuel des alliés[1054]. Notre interprétation permet de dégager ici le sens de la symétrie – que nous avons démontrée précédemment – formée par le verbe « garder » (שמר). Par amour, en effet, YHWH *maintient* son alliance qu'il a jurée aux pères (v. 9) et, de son côté, Israël *observe* fidèlement les commandements afin de demeurer dans cette alliance d'amour (v. 11-12). Il y a là « un intéressant parallélisme inversé du fait que Dieu se spécialise également en gardant une alliance d'amour »[1055].

Pour ce faire, la fidélité d'Israël devra s'enraciner dans celle que son Dieu lui a manifestée depuis toujours. Car le Dieu digne de confiance est capable de punir sans délai ceux qui le haïssent. C'est ce que le v. 10 vient souligner : « et il rend la pareille à ceux qui le haïssent, [à chacun] en face [à] le faire périr. Il ne tardera pas à celui qui le hait ; en face, il lui rendra la pareille ». Le lecteur se trouve devant une construction symétrique de forme AB : A'B' mise en évidence ci-dessus dans la réécriture de ce texte. Dieu use de représailles contre la personne même (« en sa face ») de celui qui le hait, et le châtiment divin atteint rapidement (sans « tarder ») le coupable et lui seul. Voilà une nouveauté introduite par le Deutéronome. Moïse explique que pratiquer ou transgresser les paroles sur la base desquelles Israël est devenu l'allié de Dieu, a des conséquences critiques pour le concerné (v. 9b-11)[1056].

[1051] D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1,1–21,9*, p. 114 : « To describe God's love toward his chosen people as fidelity to the covenant relationship ».
[1052] J.E. GOLDINGAY, *Daniel* (WBC, 30), Dallas, Word, 1989, p. 241 : « Loyalty and faithfulness » ; voir aussi P.J. NEL, חֶסֶד, dans *NIDOTTE*, vol. 2, p. 210-211.
[1053] Cf. H.-J. ZOBEL, חֶסֶד *Ḥesed*, p. 59-60.
[1054] H.J. STOEBE, חֶסֶד *ḥesed* kindness, p. 451 et 460.
[1055] C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 116 : « […] an interesting reverse parallelism to the fact that God also specializes in keeping a covenant of love ».
[1056] Voir F. GARCÍA-LÓPEZ, שָׁמַר *šāmar*, p. 291.

Si le lecteur relie le v. 10 à la phrase précédente, qu'en réalité ce verset prolonge, il constate que la durée des conséquences des choix est disproportionnée. Si elles s'étendent jusqu'à « mille générations » pour ceux qui aiment Dieu (v. 9), c'est-à-dire qui observent et gardent les commandements, elles sont *immédiates* pour ceux qui haïssent Dieu[1057] (v. 10 ; cf. v. 4b). Ces réactions divines se greffent sur la deuxième parole du décalogue (Ex 20,5-6//Dt 5,9-10 ; voir Ex 34,6-7) :

Dt 5,9b-10	**Dt 7,9-10**
[9b]car moi, **YHWH ton Dieu**, Dieu jaloux *visitant l'iniquité de pères sur des fils, sur troisièmes et sur quatrièmes [générations]* pour ceux qui me haïssent,	[9]Et tu dois savoir que **YHWH ton Dieu,** c'est lui qui est Dieu ; le Dieu digne de confiance et GARDIEN DE L'ALLIANCE ET LA FIDÉLITÉ POUR CEUX QUI L'AIMENT ET POUR CEUX QUI GARDENT SES COMMANDEMENTS POUR MILLE GÉNÉRATIONS.
[10]mais, FAISANT FIDÉLITÉ POUR DES MILLIERS, À CEUX QUI M'AIMENT ET À CEUX QUI GARDENT MES COMMANDEMENTS.	[10]Et il rend la pareille à ceux qui le haïssent, [à chacun] *en face* [à] le faire périr. Il ne tardera pas à celui qui le hait ; *en face*, il lui rendra la pareille.

Par rapport à Dt 5,9b-10, l'ordre est inversé en 7,10. L'amour divin vient avant la haine virtuelle du fautif. La « citation inversée sert ici à créer l'illusion que la nouvelle formulation est cohérente avec l'ancienne »[1058]. De plus, 7,10 alterne le pluriel et le singulier du participe du verbe haïr (2 fois). Alors que le pluriel – « pour ceux qui le haïssent » (לְשֹׂנְאָיו, v. 10a) – met l'accent sur la responsabilité collective face à Dieu, le singulier (לְשֹׂנְאוֹ, v. 10b) insiste sur la rétribution individuelle que Dieu appliquera uniquement au fautif, « en face » (אֶל־פָּנָיו, 2 fois). La lecture synchronique de la Torah met en évidence la nouveauté du Deutéronome par rapport au concept de la rétribution. L'innovation consiste à supprimer la punition corporative (cf. Nb 16,27.32 ; etc.) et la visite des torts des pères sur les générations futures (Ex 20,5 ; etc.)[1059], afin d'introduire le châtiment personnel[1060] comme salaire – « rendre la pareille » (שׁלם, 2 fois) – du seul

[1057] Cf. W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 97.

[1058] A. WÉNIN, *« Dieu qui visite la faute des pères sur les fils » (Ex 20,5). En marge d'un livre récent de B.M. Levinson*, dans *RTL* 38 (2007), p. 67-77 (ici, p. 68).

[1059] Pour la discussion concernant l'influence du חֵרֶם sur la responsabilité corporative voir J. MOL, *Collective and Individual Responsibility. A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 and 20*, Leiden, Brill, 2009 ; J. KAMINSKY, *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible* (JSOTS, 196), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 67-95 ; J. PORTER, *The Legals Aspects or the Concepts of « Corporate Personality » in the Old Testament*, dans *VT* 15 (1965), p. 361-380 (spéc. p. 370).

[1060] Il est clairement énoncé en Dt 24,16 : « Les pères ne seront pas mis à mort à la place des fils, ni les fils ne seront pas mis à mort à la place des pères ; chacun sera mis à mort pour son péché ». Les prophètes y reviendront plus tard (Jr 31,29 ; Ez 18,2 ; Lm 5,7).

coupable[1061]. En d'autres mots, en Dt 7,9-10 la récompense est transgénérationnelle, mais la punition individuelle et immédiate[1062]. Les verbes aimer et haïr y sont opposés pour souligner l'unique alternative qu'offre l'alliance et pour informer de la conséquence de ces deux choix possibles. Eu égard à ce qui précède, le v. 10 apporte un correctif aux dix paroles. Il permet de saisir que la fidélité aux commandements est l'unique moyen de maintenir l'alliance et d'en jouir dans le pays de la promesse.

Cette pointe du discours devra être comprise dans le contexte de Dt 7 : elle sert d'avertissement à Israël lui-même. La mise en garde concerne soit l'amour indéfectible de YHWH, si Israël l'aime et garde ses commandements (v. 9.11) ; soit le châtiment, si la haine des alliés de YHWH s'exprime dans la désobéissance à ses lois (v. 10). Le but de cet avertissement n'est pas seulement qu'Israël puisse éviter la punition, c'est que YHWH puisse maintenir et réaliser ses serments faits aux pères[1063]. Les v. 9-11 forment ainsi un sous-ensemble illustrant l'appel à la fidélité. Ici, l'élection par Dieu (v. 6-7) suivie de la connaissance de Dieu par son peuple (v. 9) permet à celui-ci de se rappeler le caractère conditionnel de l'alliance à l'Horeb (cf. Ex 19,5-6). Ce n'est pas à cause du serment sans condition que Dieu a fait à leurs pères (Dt 7,8) que l'israélite jouira des bénédictions (v. 13-16), c'est à cause de son respect des exigences de l'alliance (v. 11)[1064].

Comment YHWH accomplira-t-il ses serments en faveur du peuple saint ? Le v. 12 commence à y répondre. À sa suite, les v. 13-16 ajoutent le fruit de la fidélité à l'alliance.

d. Conséquence de la fidélité (v. 12-16)

Cette séquence est introduite par une circonstancielle de cause située dans le futur : « Et, parce que » (וְהָיָה עֵקֶב, v. 12a). Celle-ci commence une nouvelle phrase exposant le résultat de la fidélité recommandée aux v. 9-11. Ce qui frappe à première lecture dans cette unité, c'est la série des éléments qui sont l'objet de bénédiction (v. 13-15). En disant « parce que vous aurez écouté… » (v. 12a) au lieu de « si tu écoutes… » comme en Ex 19,5-6, Moïse

[1061] Voir A. WÉNIN, « *Dieu qui visite la faute des pères sur les fils » (Ex 20,5)*, p. 72-73 ; R.D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 101 ; M. WEINFELD, *Deuteronomy 1–11*, p. 371.
[1062] V. SÉNÉCHAL, *Rétribution et intercession dans le Deutéronome* (BZAW, 408), Berlin - New York, de Gruyter, 2009, p. 242-245.
[1063] F. GARCÍA-LÓPEZ, שָׁמַר *šāmar*, p. 292-293 ; J.H. TIGAY, p. 88.
[1064] À ce sujet J.R. LUNDBOM, p. 338.

se montre confiant en Israël qui sera fidèle et donc sera comblé de la bénédiction[1065]. Puisque Israël aura écouté, gardé et pratiqué les ordonnances divines, YHWH continuera à garder son alliance et sa fidélité envers lui (Dt 7,12), et il lui montrera son amour dans une effusion de bénédictions (v. 13-15).

Nous avons déjà traité des verbes « aimer » (אהב, cf. v. 8 et 9), « bénir » (ברך *Piel*, à propos de Gn 12,2-3) et « multiplier » (רבה *Hiphil* à propos de Gn 15,1) en référence avec les pères et leur descendance[1066]. Sachant ce que signifie « aimer » en Dt 7,8.9.13a, que faudra-t-il entendre par « bénir » et « multiplier » au v. 13b ? Comme le montrent les textes dont les références sont données entre parenthèses dans les lignes qui précèdent, la bénédiction divine est le fruit de l'acceptation par l'humain de l'alliance et (ou) de l'élection, aussi bien dans la Genèse que dans le Deutéronome. Ce dernier livre prolonge la « bénédiction » (בְּרָכָה, 16 fois dans la Genèse et 12 fois dans le Deutéronome) donnée aux pères, pour leur lignée[1067]. Tout comme le verbe « bénir » (ברך), la בְּרָכָה y est associée à l'élection, à l'observance des paroles de l'alliance et à la promesse d'une terre[1068]. En Dt 7, ברך est d'abord employé deux fois au *Weqatalti* « et il te bénira » (וּבֵרַכְךָ) et « et il bénira » (וּבֵרַךְ, v. 13), puis une seule fois au *Qal* participe passif « (tu seras) béni » (בָּרוּךְ, v. 14). Dans les trois cas, bénir a le sens de donner vitalité, faire prospérer Israël. Les deux emplois de ברך au v. 13 ont YHWH comme sujet. Dieu bénit Israël et ce qui lui appartient. Ainsi que le démontrent les v. 13-15, les verbes « aimer », « bénir » et « multiplier » vont ensemble et ils ont une portée générique ; le « multiplier » indiquant le sens plus concret de bénir, qui est ensuite repris avec les multiples objets que la bénédiction touchera. De cette manière, les bénédictions dont Israël sera comblé sont essentiellement liées à celles de la création (cf. Gn 1,22.28 ; 9,1-7) et à celles de la lignée des pères (cf. Gn 12,2 ; 17,2-6 ; 48,3-4). Elles vont toutefois au-delà de la simple possession de la terre, car elles concernent non seulement la fécondité humaine, la fertilité du sol et la croissance du bétail (Dt 7,13)[1069], mais elles touchent en outre la santé, c'est-à-dire la vie du peuple (v. 15).

[1065] Cf. H.-P. MÜLLER, קדשׁ *qdš* holy, p. 1116.

[1066] Pour le sens de ce verbe, voir notre commentaire sur Abraham (Gn 12,2-3 ; 15,1 ; 17,2.20) dans le premier chapitre de ce travail.

[1067] Cf. Gn 12,2 ; 22,17 ; 26,3-4.24 ; 28,3-4.14 ; etc.

[1068] Dt 7,13-14 ; 8,10 ; 10,8 ; 11,26.27.29 ; 15,4 ; 23,5 ; 26,15 ; 28,1-14 ; etc.

[1069] La bénédiction s'étend sur le sol, et se traduit par d'abondants produits agricoles : « blé » (דָּגָן), « vin nouveau » (תִּירוֹשׁ) et « huile fraîche » (יִצְהָר). Ces mots font référence aux dieux philistins Dagan et Tirosh qui prenaient en charge la fertilité et les dons ; quant aux dieux moabites Shagar et Ashteroth (Astarté), ils sont raillés dans la formule « la *progéniture* [שְׁגַר] de ton gros bétail et les *portées* [עַשְׁתְּרֹת] de ton petit bétail » (avec ce sens, ce dernier mot hébreu est propre au Dt, cf. 28,4.18.51). Les noms de ces dieux sont ainsi « démythologisés » afin que la bénédiction soit désormais attribuée à YHWH. À ce sujet, M. ASTOUR,

Résultant de la pratique des commandements (cf. v. 12a), les bénédictions énumérées ici prolongent celles d'Ex 23,25 où elles sont promises à Israël s'il se distingue des nations par le service de YHWH[1070].

Plus significatif encore, le peuple élu sera « béni plus que tous les peuples » (בָּרוּךְ תִּהְיֶה מִכָּל־הָעַמִּים, v. 14). Ici, ברך est inséparable de l'alliance. Tandis que l'expression מִכֹּל הָעַמִּים « d'entre tous les peuples » (v. 6) a un sens affirmatif, מִכָּל־הָעַמִּים « plus que tous les peuples » (v. 7[2x].14) a plutôt un sens comparatif. Inspirée par Joüon, nous proposons de comprendre מִכָּל־הָעַמִּים dans le sens de « autrement que, à la différence de »[1071]. Car de l'idée de séparation exprimée par מִן, procède celle « de *différence*, mais pratiquement et d'après l'usage, la différence *en plus* ». Cette explication est mieux adaptée à ce contexte où Israël est choisi et consacré en faveur des peuples. Il ne s'agit pas ici d'une supériorité que le peuple élu aurait sur les autres en raison de l'élection, mais d'un surcroît de bénédiction qui lui sera accordé en tant que porteur de bénédiction aux autres (cf. Gn 12,3). Israël sera autrement béni que tous les peuples. Cette bénédiction venant de l'amour électif de Dieu pour lui (v. 8a.13a) se manifeste concrètement par des signes qui singulariseront Israël vis-à-vis des nations. C'est dans cette perspective de la conséquence réservée au peuple saint pour la fidélité aux commandements, qu'est caractérisé le bonheur futur d'une descendance nombreuse (cf. רבה « multiplier », v. 13bα)[1072], accomplissement de l'alliance avec les ancêtres (Gn 15,1.5)[1073]. Par ce « béni » (בָּרוּךְ, Dt 7,14), la terre de Canaan le « maudit » (אָרוּר, Gn 9,14) deviendra une terre où se déploiera la vie et la prospérité.

Pour assurer la santé, la vie, à son peuple, YHWH va « détourner » (v. 15) de lui toutes les maladies et épidémies « connues » en Égypte (voir 23,25-28 ; Ex 7,14–12,36)[1074] pour les infliger à ceux qui haïssent Israël. Ainsi, si des nations haïssent celui-ci, il leur arrivera ce qui est arrivé à l'Égypte quand elle a haï les Israélites en les réduisant en esclavage et en les opprimant. Loin de frapper ces derniers, les maladies se retourneront plutôt contre les nations ennemies. Mais pour cela, Israël devra également adopter une certaine manière d'être vis-à-vis d'eux et de leurs dieux. C'est ce que précise en finale le v. 16 qui opère la

Some Divine Names from Ugarit, dans *JAOS* 86 (1966), p. 277-284 ; F. GARCÍA-LÓPEZ, *Analyse littéraire de Deutéronome V-XI*, p. 34 ; V.P. HAMILTON, *Handbook on the Historical Books*, p. 436.

[1070] Voir F. GARCÍA-LÓPEZ, *« Un peuple consacré »*, p. 448 ; R.D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 102.

[1071] P. JOÜON, *Grammaire*, § 141g-h.

[1072] Voir E.F. GAEBELEIN et P.R. POLCYN (éd.), *The Expositor's Bible*, note sur Dt 7,13.

[1073] J.H. TIGAY, p. 88.

[1074] Le terme מַדֶּוֶה « épidémies malignes » n'est employé que dans le Deutéronome (7,15 et 28,60).

transition avec les v. 17-26[1075]. La forme verbale « et tu mangeras » (אכל, *Weqatalti*) au début du v. 16 indique que ce verset prolonge ce qui vient d'être dit. Une autre option serait d'attribuer un sens modal au *Weqatalti* comme exprimant un devoir, ce qui lui conférerait alors une nuance impérative identique à celle des instructions et des ordres qui suivent. C'est selon ces deux significations possibles que nous l'avons étudié plus haut.

On l'a vu en étudiant la proposition d'alliance en Ex 19,5-6, la dimension universelle est claire : là, Israël est élu pour être prêtre. L'est-elle dans le même sens en Dt 7 où le peuple doit se séparer des habitants du pays ? Les liens intertextuels entre ces passages sont suggestifs bien qu'il soit difficile de les clarifier. De la même manière qu'en Ex 19,5-6, en Dt 7,6.7.14 (cf. 4,6-8), le statut d'Israël est affirmé en rapport avec « tous les peuples qui sont sur la surface de terre ». Mais ici, la tension porte sur la distinction du peuple vis-à-vis des sept nations qu'il doit vouer à l'interdit afin de préserver sa sainteté (7,1-6). Il est quasiment impossible de relier l'ordre du חרם à Ex 19,5-6 où Israël est appelé à jouer un rôle médiateur entre YHWH et les nations. À ce sujet, les liens forts qu'a démontrés Dt 7,6-16 contribuent à accentuer le problème que posent les v. 17-26 : la bénédiction serait-elle seulement pour Israël, les nations de Canaan en étant exclues ? Mais alors *quid* du projet annoncé à Abraham (cf. Gn 12,3) et de la fonction de l'élection énoncée en Ex 19,4-6 ?

Comme expliqué précédemment, l'expression « plus que tous les peuples » (מִכָּל־הָעַמִּים, Dt 7,14) signifie ici « autrement que » ces peuples. Ce sens comparatif laisse entendre que tous les peuples seront bénis, mais que le peuple élu le sera *autrement* qu'eux. Seulement, la dimension universelle de l'alliance abrahamique (Gn 12,3) ou l'idée du rôle sacerdotal d'Israël au milieu des nations (Ex 19,4-6) semble ignorée en Dt 7. Si cet aspect passe à l'arrière-plan, c'est probablement parce que, au moment où Israël va se faire sa place au milieu des nations, l'urgence est qu'il construise sa propre identité d'allié de Dieu, pour qu'il soit à même, plus tard, de médiatiser la bénédiction. Ainsi, Ex 19,4-6 expose le principe fondamental, le but visé par l'élection, alors que Dt 7 est lié au contexte immédiat du danger d'assimilation qui ruinerait le projet auquel Israël a adhéré en principe en acceptant l'alliance. Néanmoins, le rapport entre « part personnelle » et « tous les peuples qui sont sur la surface de "*la terre*" » (v. 6, voir Ex 19,5-6) laisse entendre que le fait que la possession du pays implique la tension entre ses anciens habitants et Israël, n'est pas en

[1075] Au v. 17, la conjonction « quand » (כִּי) suivie du verbe « dire » (אמר, au *Yiqtol*) marque une césure dans la syntaxe.

contradiction avec le fait que celui-ci est l'instrument par lequel Dieu entend bénir toutes les nations de la terre (cf. Gn 12,3 ; 22,18 ; etc.)[1076].

Conclusion de 7,1-26

Le Deutéronome se présente comme une actualisation pour la seconde génération des engagements pris par ses pères au Sinaï, en vue de la vie dans la terre de promesse. En Dt 7, Israël est déjà le peuple consacré (v. 6). Il doit déposséder sept autres nations afin de prendre possession de la terre qui lui est réservée (cf. Gn 12,7 ; 15,16.18b-21 ; etc.). Moïse l'exhorte sur les relations à entretenir avec ceux qui y habitent actuellement et sur la manière de traiter leurs dieux et leur culte. En son fond, le discours peut être considéré comme une extension des dix paroles – les deux premières surtout – appliquées ici à l'amour de YHWH et à la confiance à mettre en lui. Israël est un peuple *saint* pour YHWH qui l'a *choisi* du milieu des nations comme sa *part personnelle* (7,6 ; 14,2 ; 26,18 ; etc.). Sa sainteté lui impose de se distinguer parmi les nations et de supprimer toute trace de culte idolâtre. D'où la prescription du חרם (v. 1-5.16-26). Cette loi ne consiste pas ici à tuer les humains mais à les décourager, à les faire paniquer – symbolisme du « frelon » au v. 20[1077] – et à tous les « expulser » (v. 1.22) ; c'est, selon nous, le sens à donner ici au verbe « supprimer » (v. 20.23-24).

L'élection ne peut en aucun cas être vue comme venant d'une quelconque puissance qu'Israël posséderait ou de son importance numérique. Sa justification réside dans l'amour gratuit de YHWH et dans sa fidélité à ses serments jurés aux pères dans l'alliance (v. 7-8)[1078]. L'élection crée par ailleurs des obligations vis-à-vis des nations (v. 1-5.16-26) et vis-à-vis de Dieu (v. 9-11). En réalité, c'est encore l'amour et la fidélité de Dieu à l'alliance qui doivent pousser le peuple à pratiquer les commandements. La fidélité à l'alliance est source des bénédictions pour les élus (v. 12-16). Voilà pourquoi Moïse utilise un langage susceptible de les aider à montrer leur amour envers YHWH par l'obéissance et

[1076] Le rôle médiateur d'Israël n'est-il pas présent d'une certaine manière dans les lois sur les émigrés (Dt 14,29 ; 16,11.14 ; 24,14-22 ; 26,11-13) et sur les esclaves (15,12-17 ; 23,16-17), dans les rapports d'Israël avec l'Édomite et l'Égyptien en 23 (différent de Dt 7) et surtout en 15,6 – « *car YHWH ton Dieu te bénira comme il t'a parlé, et tu prêteras aux nations nombreuses*, mais toi tu n'emprunteras pas ; et tu domineras les nations nombreuses, et elles ne domineront pas sur toi » – (cf. 28,12) ? C'est possible mais, la tension demeure.

[1077] Cf. *HALOT*, vol. 3, p. 1057.

[1078] À ce propos J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, p. 440, F. GARCÍA-LÓPEZ, *Le Deutéronome*, p. 25 ; T. RÖMER, « *Par amour et pour garder le serment fait à vos pères » (Dt 7,8)*, p. 112.

le respect des engagements. Israël est avisé des conséquences relatives à l'amour ou à la haine envers YHWH (v. 10) et des dangers qui le guettent au contact des sept peuples. Il lui revient d'observer strictement l'interdit des alliances et des mariages avec eux (v. 2b-3), de servir les dieux étrangers (v. 16b), de convoiter et de mettre la main sur tout ce qui doit être « voué à l'interdit » (v. 25). Ces tabous constituent un « piège » pour le peuple saint. Car elles l'entraîneraient hors de l'alliance avec YHWH (v. 4.16b)[1079] aux yeux de qui il deviendrait détestable et voué à interdit (v. 25-26 ; cf. 13,17 ; 20,17-18)[1080]. Servir les idoles, c'est annuler le caractère distinctif d'un peuple par qui la bénédiction divine doit atteindre l'humanité ; les six motivations introduites par « car » (כִּי) vont toutes dans ce sens (7,4.6.16b.21.25b.26).

Afin d'inciter davantage Israël à préserver sa différence parmi les nations, l'usage similaire de l'élection se retrouve en Dt 14.

[1079] Voir T. RÖMER, *Le Dieu de la Bible est-il le Dieu d'un peuple ou le Dieu de tous ?*, dans M. BOSS et R. PICON (éd.), *Penser le Dieu vivant. Mélange offerts à André Gounelle*, Paris, Van Dieren, 2003, p. 45 et 304.

[1080] Voir M. GRISANTI, תּוֹעֵבָה, dans *NIDOTTE*, vol. 4, p. 314-318 (spéc. p. 315).

Chapitre 10
Déploiement de l'élection et de l'alliance renouvelée en 14,1-2.21 ; 26,16-19 et 28,69–29,8-14

Introduction

Les échos d'Ex 19,3-6 sont plus clairs en trois passages du Deutéronome, où le caractère distinctif d'Israël est explicitement motivé. En effet, « le fait d'être un "peuple saint" est pour le Dt soit un fait soit une promesse. Il est un fait qui se déduit de l'élection pour Dt 7,6 ; 14,2.21 et une promesse liée à l'alliance pour Dt 26,18 ; 28,9 »[1081]. Pour motiver à la fidélité et l'obéissance à YHWH, le livre développe encore le statut d'Israël tel qu'il est présenté en Dt 7. Ainsi, nous examinerons d'abord 14,1.2.21 pour voir comment la sainteté du peuple est évoquée comme la raison de l'interdit de certains aliments. Nous traiterons ensuite de la différence d'Israël, considérée comme objectif de la relation d'alliance sommairement décrite en Dt 26,16-19. Nous nous occuperons enfin de cette particularité en 28,69 et 29,8-14.

10.1 LA NOURRITURE : AUTRE SIGNE DISTINCTIF D'ISRAËL (14,1-2.21)

Comment l'alimentation devient-elle un lieu où le peuple consacré assume son statut de possession personnelle de YHWH (סְגֻלָּה, 7,6 ; cf. 4,20) ? Ne pouvant étudier Dt 14 dans son ensemble, nous allons expliquer uniquement trois déclarations identitaires qui mettent en évidence le statut du peuple choisi. Être « autre » (קָדוֹשׁ) parmi les nations est une exigence primordiale de l'alliance et une nécessité vitale pour Israël. Moïse déclare au v. 1 :

> Vous êtes des fils pour YHWH votre Dieu.
> Vous ne vous ferez pas taillader
> et vous ne placerez pas de tonsure entre vos yeux, pour un mort.

La principale est une affirmation (v. 1a) suivie de deux interdictions (v. 1b et c). « Vous êtes des fils pour YHWH votre Dieu » (בָּנִים אַתֶּם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם) : qu'est-ce à dire ? Dans toute la Bible hébraïque, la relation de filiation du peuple d'Israël par rapport à YHWH n'est

[1081] J.-L. SKA, *Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël*, p. 295.

attestée expressément que huit fois (Ex 4,22 ; Dt 1,31 ; 8,5 ; 14,1 ; Is 1,2 ; Jr 3,19 ; Os 11,1 ; Ml 1,6). Mais, c'est uniquement en Dt 14,1a que la déclaration « vous êtes des fils pour YHWH votre Dieu » est employée. Moïse y fera allusion en Dt 32,4.19-20 pour parler implicitement de l'appartenance mutuelle entre YHWH et Israël, en termes du rapport entre un « père » (ou « rocher ») et ses « fils » (בָּנִים) qu'il a appelés à l'existence, qu'il a portés et établis. Même si dans aucun texte ce fils n'appelle YHWH « mon père », sa filiation reflète pourtant une relation spéciale de longue date entre Dieu et lui. Ce qui est ici en jeu, c'est l'élection, la libération suivie de la marche dans le désert, et la consécration dans l'alliance (cf. Ex 19,1–24,11). C'est donc en fonction de son choix par Dieu qu'en Dt 14,1, le peuple n'est plus appelé « les fils d'Israël » (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) comme c'est souvent le cas dans la Torah. Moïse l'y considère plutôt comme des fils pour YHWH (בָּנִים לַיהוָה). C'est une métaphore pour un lien étroit, supposant que Dieu a fait naître Israël, l'a fait grandir, lui a donné une loi, etc. (écho à Ex 19,4). Cette image enrichit le statut du peuple saint comme part personnelle de Dieu, choisie parmi les nations (cf. Dt 4,20 ; 7,6). Dans le contexte actuel, « des fils pour YHWH » (14,1a) est une qualification visant à motiver Israël pour qu'il s'abstienne de ce qui est inconciliable avec sa sainteté[1082]. Selon Dt 14, ces fils devront observer trois interdits dont le second est longuement exposé tandis que le premier et le dernier sont brefs. Ils ne *se tailladeront* (גדד) pas et ne *porteront* pas *la tonsure* (שׂים קָרְחָה) sur la tête lors d'un deuil (v. 1b), ils ne consommeront pas une série d'aliments spécifiques (v. 3-21a) et ne feront pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère (v. 21c). Au même titre que le service des idoles et que l'usage de ce qui leur appartenait, ce qui est défendu est « abominable » (תּוֹעֵבָה, v. 3 ; cf. 7,25-26) pour YHWH. Quelle signification donner à cette triple interdiction ? Les chercheurs hésitent dans leur interprétation.

Brueggemann y voit des dispositions hygiéniques, « une réponse défensive à une situation d'une menace commune » ou des exigences à adopter par respect de la loi afin de protéger une identité menacée[1083]. Douglas explique que ces interdictions prennent un sens particulier lorsqu'elles sont « interprétées comme une unité intentionnelle et programmatique »[1084]. Cette dernière hypothèse propose de comprendre les trois interdits ensemble en les articulant plus clairement. Expliquons-nous. Se taillader et porter la

[1082] À ce sujet, W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 159.

[1083] W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 157-158 : « a defensive response to a situation of a communal threat »

[1084] M. DOUGLAS, *Parity and Danger*, London, Routledge and K. Paul, 1970, p. 66 : « the prohibitions cannot be understood one at a time, but must be interpreted as an intentional, programmatic unity ».

tonsure pour un mort constituent des rites destinés à honorer les défunts (14,1b-c ; cf. Lv 19,27-28 ; 21,5 ; 29,27-28). Ailleurs dans la Bible, ces mêmes pratiques sont surtout liées au culte des dieux Baal et Tammuz (voir 1 R 18,28 ; Jr 16,6 ; 41,5 ; 47,5 ; Os 7,14 ; Ez 8,14b ; etc.). En réalité, ces deux lignes (Dt 14,1b et 1c) se complètent. Car elles présument « une sorte d'alliance scellée dans une effusion [limitée] de sang et l'offrande d'une touffe de cheveux »[1085] soit aux défunts soit aux dieux étrangers. En tant que « fils » (v. 1a), Israël s'interdira absolument ces pratiques qui fonctionnent de la même manière que l'idolâtrie. Puisqu'ils appartiennent spécialement à YHWH, les « fils » ne doivent rien faire qui soit incompatible avec la relation étroite existant entre leur père et eux. Dans ces conditions, « motiver cette interdiction sur la base de la "filiation" d'Israël est particulièrement approprié »[1086]. La cause de l'interdit est plus explicitement indiquée au v. 2 :

> Car tu es un peuple saint pour YHWH ton Dieu et YHWH t'a choisi pour devenir pour lui un peuple [qui est sa] part personnelle d'entre tous les peuples qui sont sur la surface de la terre.

Ce verset est une répétition *verbatim* de 7,6. Les seules différences sont que 7,6 a un second « ton Dieu » là où 14,2 n'en a qu'un et qu'il omet la conjonction « et » présente en 14,2. Les deux caractéristiques de l'identité d'Israël – « peuple saint » (עַם קָדוֹשׁ) et « peuple part personnelle » (עַם סְגֻלָּה) – y sont reliées par le verbe-clé « choisir, élire » (בחר). Ce lien vient préciser que de tous les peuples de la terre, seul Israël est consacré à YHWH par une relation unique. Nous l'avons expliqué en Dt 7, ces trois termes hébreux sont essentiels pour le thème de l'élection dans le Deutéronome (cf. v. 6 ; 14,2 ; 26,19). Leur usage conjoint en 14,2 sert à renforcer la déclaration de la relation de filiation par rapport à Dieu et à justifier non seulement le double interdit du verset précédent (v. 1b-c)[1087] mais encore les restrictions alimentaires détaillées aux v. 3-21a.c. Dans cette perspective, le rôle de la reprise au v. 2 de l'affirmation de Dt 7,6 est de garantir la distinction du peuple élu au milieu des autres peuples (cf. Ex 19,1–24,11)

[1085] P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 249. Pour une explication extrabiblique, voir S.R. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 156 : dans certains cas, les cheveux rasés étaient déposés dans la tombe ou sur le bûcher funéraire, en signe d'une offrande au mort ; tandis que le sang devait tomber sur le cadavre, dans le but de conclure une alliance avec le défunt.

[1086] R.D. NELSON, p. 17: « Motivating this prohibition on the basis of Israel's "sonship" is especially appropriate ».

[1087] Cf. W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 157.

Or, être un peuple saint pour Dieu, c'est non seulement savoir renoncer aux rites des morts ou des idoles (v. 1), c'est aussi éviter de « manger » (7 fois) les animaux dont l'inventaire est dressé aux v. 4-21a.c[1088]. L'interdit de consommer ces aliments insiste sur le respect des lois décrites plus en détail dans le livre du Lévitique (Lv 11 ; 19,2 ; 20,7.23-26 ; 22,31), en référence à Ex 19,5-6. On comprend dès lors que le choix divin est le fondement de la séparation et de la sainteté d'Israël et qu'il appelle aussi un comportement alimentaire particulier[1089].

Comment l'interdiction et la permission de « manger » au v. 21a.b s'accordent-elles avec l'originalité d'Israël parmi les nations dans le troisième et dernier interdit de la série (v. 21c) ?

> Vous ne mangerez aucune carcasse [d'animal] :
> tu la donneras à l'émigré qui est dans tes portes et il la mangera, ou [la] vendre à un étranger.
> Car tu es un peuple saint pour YHWH ton Dieu.
> Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère (v. 21)

Ce verset comprend trois parties : deux prohibitions encadrent une affirmation assortie de sa justification. Par interdits, il faut d'abord entendre : ne pas manger le נְבֵלָה « carcasse » – au sens de charogne[1090] ou simplement de viande d'une bête trouvée sans vie (v. 21a ; cf. Lv 5,2)[1091]. Puis, ne pas faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère (v. 21c). Entre les deux se trouve une double affirmation. L'une est au bénéfice de l'émigré et de l'étranger (v. 21bα), et l'autre est en soi la réitération de l'identité d'Israël : « Car tu es un peuple saint pour YHWH ton Dieu » (כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ, v. 21bβ ; voir v. 2 ; 7,6). À y regarder de plus près, le premier interdit (v. 21a) est étroitement lié au code de l'alliance (Ex 22,30b) du fait que ces deux textes expriment un même interdit d'une viande particulière[1092]. Mais cette viande y est rendue par deux termes techniques. Si la טְרֵפָה

[1088] Parmi les sept usages de « manger » avec négation, seul le v. 21b est un interdit ; les v. 4-6.9.11.20 concernent des animaux permis à la consommation. Le code deutéronomique fait ressortir les mêmes principes de la distinction entre le « pur » (טָהוֹר) et l'« impur » (טָמֵא) que le code sacerdotal (cf. 11,1-47 ; 19,27-28 ; etc.). Tandis qu'en Dt 12,15.2212, il s'agit de la pureté de la personne qui mange, en 14,3 c'est plutôt la pureté des aliments eux-mêmes. Ce n'est cependant pas l'objet de notre étude. Voir plutôt E. COTHENET, *Pureté et impureté*, c. 398-554 ; etc.

[1089] Cf. P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 249.

[1090] Le sens ironique de נְבֵלָה se trouve en Jr 16,18 pour désigner les idoles.

[1091] *DCH*, vol. 5, p. 596.

[1092] Dt 14,23-25 fait suite à 12,16 qui stipule ceci : « Vous ne mangerez pas le sang. Tu le verseras sur la terre comme de l'eau ». Le sang est la vie elle-même (cf. Gn 9,4 ; Lv 17,11). On voit là une figure de rhétorique (métonymie) dans laquelle la cause ou le moyen (le sang) représente le résultat ou l'effet (la vie).

s'applique à un animal mort déchiqueté et dont la chair sera jetée aux chiens (Ex 22,30b), le terme נְבֵלָה (Dt 14,21a) vise tout animal mort de mort naturelle, et donc sans être rituellement abattu[1093]. Israël est autorisé à donner ce dernier à l'« émigré » (גֵּר, Dt 10,18) ou à le vendre à un « étranger » (נָכְרִי)[1094]. Ici, le Deutéronome accorde une importance remarquable à la dimension sociale prescrite dans le code de l'alliance, concernant le traitement des pauvres et notamment de l'émigré (cf. Ex 22,20-26 ; 23,9-12). Plus significativement, Dt 14,21b va au-delà de ces personnes résidant en Israël puisque le נְבֵלָה pourra aussi être vendue à l'étranger de passage. Tout en préservant sa relation à Dieu, le peuple saint sera aussi généreux envers les émigrés et entretiendra de bons rapports avec les étrangers, les autres peuples de la terre.

Par ailleurs, la dernière partie du verset – « tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère » (Dt 14,21c) – est une répétition exacte d'Ex 23,19b et 34,26b. Ces deux passages figurent également tout à la fin d'une série de lois, à savoir le code de l'alliance et le décalogue rituel. Pourtant, le sens de l'interdit soulève d'importants débats qui restent sans solution satisfaisante. Faute d'indice textuel corroborant les interprétations de différents auteurs, il nous est difficile de trancher sur la base de seules considérations extrabibliques qu'ils proposent[1095] – ce n'est d'ailleurs pas notre propos.

Cela étant, les v. 1-2.21 trouvent leur sens dans le contexte que leur offre Dt 14. Les tabous alimentaires font d'Israël un peuple différent des autres et donc soulignent sa particularité, sa mise à part, sa sainteté. Cela peut justifier l'inclusion formée par l'affirmation de l'élection aux v. 1-2 et v. 21 autour de la loi sur la consommation alimentaire[1096]. En effet, les v. 1-21 s'ouvrent et se terminent par des déclarations essentielles pour le peuple. Israël est un « fils pour YHWH » (v. 1a), il est un « peuple saint

[1093] Cf. H.-J. FABRY, נבל *nāḇēl I* ; נְבֵלָה *nᵉḇēlâ* ; נֹבֶלֶת *nôḇelet*, dans *TDOT*, vol. 9, p. 151-157 (ici, p. 156-157).

[1094] Dt 14,21b ne serait-il pas en conflit avec Lv 17,11-16 où la consommation de cette viande est interdite et aux Israélites et aux émigrés, sauf sous réserve d'une purification ultérieure ? Il s'agirait probablement d'un animal pur (Lv 7,23-24 ; 11,39-40 ; etc.). La distinction entre le don et la vente attire sans doute l'attention sur la différence de statuts des deux catégories non-israélites et sur leurs conditions de vie. Lv considère l'émigré comme un membre du peuple et à ce titre, il est soumis à la loi. Mais dans le Dt, l'émigré dépend officiellement du peuple élu. À ce propos C. VAN HOUTEN, *The Alien in Isrelite Law* (JSOTS, 107), Sheffield, JSOT Press, 1991, p. 116. Voir aussi A. VANHOOMISSEN, *Dieu, son peuple et l'étranger* (Connaître la Bible, 20), Bruxelles, Lumen Vitae, 2000 ; J. RIAUD (éd.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures* (LD, 213), Paris, Cerf, 2007 ; etc.

[1095] Pour les discussions à ce sujet, voir ex. C. HOUTMAN, *Exodus*, vol. 1, p. 148-150 ; D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1,1–21,9*, p. 293 ; R. RATNER et B. ZUCKERMAN, *A Kid in Milk*, dans *HUCA* 57 (1986), p 15-60 (spéc. p. 56-58) ; S.R. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 166.

[1096] Sur ce point, A. WÉNIN, *Pas seulement de pain… Violence et alliance dans la Bible* (LD, 171), Paris, Cerf, 2002, p. 86.

pour YHWH » et Dieu l'a « choisi pour devenir le peuple qui est sa part personnelle entre tous les peuples qui sont sur la surface de la terre » (v. 2.21b). Ce statut s'affirme dans le respect de diverses permissions et interdictions rapportées aux v. 1b-c.3-21a.c. Le rapprochement des v. 1 et 21 donne lieu à un parallélisme antithétique entre l'interdit contre les rites de « mort » (v. 1b) et ce qui apparaît comme lié à des rites de naissance et de petite enfance, la « vie » (v. 21c)[1097]. Le lecteur y remarque un rapport vital unissant d'une part *les fils à YHWH* – c'est-à-dire leur « père » – (v. 1a) et d'autre part, *le chevreau à sa mère* (v. 21c). L'alimentation devient ainsi un autre lieu où le peuple consacré manifeste qu'il est pour YHWH une part personnelle[1098]. Sous cet angle, les interdits se présentent simplement comme l'expression visible de l'attachement d'Israël à Dieu qui veut justement que la sainteté de ceux à qui il s'est attaché soit préservée au contact des autres peuples. Voilà qui est articulé dans le parallélisme concentrique ci-après[1099] :

1 vous êtes des ***fils pour YHWH votre Dieu***
pas vous taillader, pas placer la tonsure pour un mort
2 TU ES UN PEUPLE SAINT POUR YHWH TON DIEU
3 *ne pas manger* d'abominable
[…]
21a *ne pas manger* une carcasse
21b TU ES UN PEUPLE SAINT POUR YHWH TON DIEU
21c pas faire cuire ***un chevreau*** dans le lait de ***sa mère***

Pour qu'il mène une longue vie dans la terre que Dieu lui donne (cf. 5,16b.33), le peuple saint évitera donc de passer outre à sa relation à YHWH (14,1b) et il s'abstiendra des nourritures détestables pour Dieu (v. 3-21a.c). L'idée centrale de Dt 14, c'est qu'en raison de son choix par Dieu et de ses engagements, Israël est un peuple qui doit marquer son « altérité » parmi les nations (v. 1a.2.21b). Comment cette mise à part d'Israël et l'alliance qui la consacre se prolongent-elles en s'actualisant après Dt 7 ?

Les instructions à ce sujet apparaissent dans la réciprocité de l'alliance (Dt 26,16-19) et dans le serment de YHWH (28,69 et 29,8-14) comme fondement de l'affirmation du statut d'Israël parmi les nations (cf. Dt 7,6 ; 14,1.2.21)[1100]. Examinons cela.

[1097] Dans cet ordre d'idées, J. MILGROM, *You Shall Not Boil a Kid In Its Mother's Milk*, dans *BRev* 1 (1985), p. 48-55 ; C.M. CARMICHAEL, *On Separating Life and Death. An Explanation of Some Biblical Laws*, dans, *HTR* 69 (1976), p. 1-7 ; M. HARAN, *Seething a Kid in its Mother's Milk*, dans *JJS* 30 (1979), p. 23-35 ; etc.
[1098] Cf. R. RENDTORFF, *Die Erwählung Israels*, p. 76 ; P. BUIS et J. LECLERCQ, *Le Deutéronome*, p. 102.
[1099] Voir R.D. NELSON, p. 174 et 176-177.
[1100] A ce propos H.-P. MÜLLER, קדשׁ *qdš* holy, p. 1116.

10.2 L'ENGAGEMENT RÉCIPROQUE DES ALLIÉS (26,16-19)

Les mots-clés de Dt 26,16 – « pratiquer », « les décrets et les ordonnances » – renvoient à 12,1. Leur reprise, avec inversion, appuie l'idée selon laquelle ces textes forment une inclusion enserrant une unité distincte dans le livre, en l'occurrence le code deutéronomique (12,1–26,19). Le contexte immédiat permet de considérer 26,16 comme introduisant les v. 17-19. En effet, après un rituel pour la présentation des prémices (v. 1-11) avec son prolongement concernant le don de la dîme triennale (v. 12-15), vient l'avertissement habituel rappelant au peuple de veiller à faire ce que YHWH a commandé (cf. 12,1 ; 13,1). Ce commandement consiste à respecter l'alliance telle qu'elle leur a été présentée dans le pays de Moab (v. 16-19). Voici comment :

> [16]Ce jour-ci, YHWH ton Dieu te commande de faire (pratiquer) ces décrets et les ordonnances ; et tu les garderas et tu les feras de tout ton cœur et de tout ton être. [17]YHWH, tu [lui] as fait déclarer aujourd'hui qu'il sera pour toi un Dieu et afin que tu marches dans ses chemins et que tu gardes ses décrets et ses commandements et ses ordonnances et que tu écoutes sa voix. [18]Et YHWH t'a fait déclarer aujourd'hui que tu seras pour lui un peuple [qui est sa] part personnelle, comme il t'avait parlé, et afin que tu gardes tous ses commandements [19]et pour qu'il te place très haut *en faveur de*[1101] toutes les nations qu'il a faites, en louange et en renom et en beauté et que tu seras un peuple saint pour YHWH ton Dieu, comme il avait parlé.

Dt 26,16 se pose comme l'en-tête de cette unité rhétorique. Si aux v. 1-15, lors de l'arrivée dans le pays, la récolte et les offrandes dans le lieu choisi par YHWH sont censées se répéter d'année en année et sur la longue durée, les v. 16-19 évoquent un événement qui se déroule en un seul jour : « ce jour-ci » (הַיּוֹם הַזֶּה, v. 16). Cette expression fait écho à un jour différent de l'« aujourd'hui » (הַיּוֹם, cf. v. 3b) de l'arrivée d'Israël dans le pays. Comme l'affirment García-López et Lundbom, c'est le jour où Moïse parle en Moab, mais aussi chaque jour à venir lorsque la loi sera proclamée au peuple de Dieu[1102]. Le v. 16 introduit le jour de l'engagement mutuel que les deux alliés avaient pris à l'Horeb[1103], sur la base des dix paroles, et qui se renouvelle en ce moment entre YHWH et la génération qui est au pays de Moab. Ce sont ces mêmes termes de l'alliance qui sont ici nommés « décrets

[1101] Nous expliquerons notre choix plus loin.
[1102] Voir F. GARCÍA-LÓPEZ, *Le Deutéronome*, p. 50 ; J.R. LUNDBOM, p. 735-736.
[1103] Cf. R. RENDTORFF, *The Covenant Formula*, p. 2-14 et p. 22-26.

et ordonnances » que le peuple doit pratiquer de tout son cœur, de tout son être[1104]. Comment se déroule cette alliance reprise « aujourd'hui » (הַיּוֹם, v. 17.18) en Moab ?

En Dt 26,17-19, justement, les alliés sont mis en évidence dans deux formules presque identiques (v. 16-17.18-19). La déclaration réclamée du partenaire y est suivie de plusieurs infinitifs construits, ainsi que de répétitions de mots, de verbes et d'expressions. Ce type d'énonciation est inhabituel. Généralement dans le Deutéronome, la relation entre Dieu et Israël se présente dans le sens « unique » de l'observance de la Torah par ce dernier (cf. 4,1 ; 5,1 ; 6,4 ; 7,12 ; etc.). Les obligations divines y sont mentionnées de manière éparse et dans des contextes différents (1,6 ; 4,11 ; 6,3.10.18 ; 7,6-8.12.13 ; etc.). Mais, en 26,16-19, l'engagement de chacun des protagonistes est regroupé en deux affirmations poétiques, solennelles et, on va le voir, symétriques. Cette formulation est tout à fait exceptionnelle. De construction grammaticale répétitive, elle se présente sous forme de dialogue qui se déroule par l'entremise de Moïse[1105]. Chacune des parties exprime ce qui la concerne et ce qu'elle attend de l'autre.

D'une part, Israël a amené YHWH à déclarer qu'il souhaite être le Dieu d'Israël : « YHWH, tu [lui] as fait déclarer aujourd'hui … » (אֶת־יְהוָה הֶאֱמַרְתָּ הַיּוֹם, v. 17a ». Mais les trois actions qui s'enchaînent décrivent la part d'Israël dans l'alliance. Il s'engage à suivre le chemin de son Dieu, à garder ses lois et à écouter sa voix (v. 17b-d ; cf. 4,5-6.40 ; 7,12 ; 8,6 ; 12,1 ; etc.). On notera seulement qu'au Sinaï, Israël n'a pas provoqué mais a simplement accepté l'offre de l'alliance (cf. Ex 19,8 ; 24,3.7). Dans un langage semblable à celui de Dt 7,6-8 et 14,1-2.21, d'autre part, YHWH demande à Israël de déclarer à son tour qu'il souhaite être son peuple – « et YHWH t'a fait déclarer aujourd'hui… » (וַיהוָה הֶאֱמִירְךָ הַיּוֹם, 18a)[1106]. Pourtant, les trois obligations qui suivent concernent l'engagement de YHWH vis-à-vis d'Israël (v. 18b-19). Si le peuple assume ses responsabilités dans l'alliance qu'il vient d'accepter (v. 17b), il sera pour YHWH non seulement « un peuple [qui est sa] part personnelle » (עַם סְגֻלָּה) mais encore « un peuple saint » (עַם־קָדֹשׁ, v. 18b.19b). C'est précisément la formule de l'élection que nous avons expliquée à propos d'Ex 19,5-6, Dt 7,6 et 14,2.21. En outre, ce choix met Israël dans une position particulière vis-à-vis des

[1104] « De tout ton cœur, de tout ton être » (בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשֶׁךָ, v. 16) est une expression stéréotypée du Dt (4,29 ; 6,5 ; 10,12 ; 11,13 ; 13,4 ; 26,16 ; 30,2.6.10). Elle implique pour Israël son attachement à Dieu et à ses paroles (cf. Jos 22,5 ; 23,14 ; 1 R 2,4 ; 8,48 ; 2 R 23,3.25).

[1105] A ce sujet J.R. LUNDBOM, p. 734.

[1106] Ici, le verbe « dire » (אמר, v. 17.18) au *Hiphil* marque une intensité « tu as solennellement proclamé », cf. GKC § 53 d.

nations. Car YHWH le placera haut sur toutes les nations qu'il a créées (Dt 26,19a). Mais c'est la pratique des commandements (v. 16) qui assurera la pérennité de son statut (v. 19).

Si la première et la dernière de ces caractéristiques du peuple sont déjà connues du lecteur (26,18b.19b), que signifie la phrase « et pour te placer très haut en faveur de toutes les nations qu'il a faites, en louange et en renom et en beauté » (וּלְתִתְּךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עָשָׂה לִתְהִלָּה וּלְשֵׁם וּלְתִפְאָרֶת, v. 19a) ? La triade louange-renom-beauté est aussi utilisée en Jr 13,11 et 33,9. Selon nous, elle ne peut pas être comprise dans le sens de la supériorité d'Israël sur les autres nations. Pourquoi cela ? En Dt 26,19 et 28,1, ses deux usages dans la Torah, l'expression *te placer très haut sur* (עַל) constitue une récompense liée aux bénédictions promises à Israël et consécutives à l'obéissance aux commandements (voir 28,1). L'adjectif « très haut » (עֶלְיוֹן) et les trois mots – louange (תְּהִלָּה), renom (שֵׁם) et beauté (תִּפְאֶרֶת) – pourraient suggérer que l'observance des lois divines fera d'Israël « un peuple saint » dont la différence suscitera l'étonnement des autres peuples (cf. Dt 4,6-8). Quant à la préposition עַל qui signifie initialement « le haut, la hauteur » (voir Os 7,16 ; 11,7)[1107], elle s'accorde en Dt 26,19 avec « très haut ». Mais elle ne s'emploie pas ici pour indiquer la primauté du peuple élu sur les autres peuples de la terre, ce qui contredirait la raison de son élection, de sa mise à part (voir 7,6-8 ; Ex 19,5-6). En Dt 26,19 donc, עַל est précisément utilisé pour la causalité, avec la nuance de « à cause de » ou « en faveur de »[1108] toutes les nations que Dieu a créées et qui sont elles aussi destinataires des bénédictions dont Israël est l'instrument (cf. Gn 12,3).

À notre avis, Dt 26,19a résonne comme en écho à l'avant-Sinaï. En effet, le statut du peuple repose sur les promesses initiales de YHWH de donner une terre et une descendance à Abraham[1109]. Ainsi que le montrent les expressions te placer « très haut » en « louange » et en « renom » (26,19a), est enregistré ici le résultat final du départ d'Abraham, à qui YHWH a exactement promis une grande nation et un grand nom (Gn 12,2 ; 17,1b-9 ; 15,5 ; etc.). Comme le mot תִּפְאֶרֶת connote la beauté, la splendeur, l'ornement ou d'autres types d'embellissement (voir Ex 28,40 ; Is 3,18-23 ; etc.), la phrase de Dt 26,19a signifie qu'aux yeux des nations, Israël sera comme la parure de YHWH (cf. Is 62,3)[1110]. En outre, la

[1107] Cf. *HALOT*, vol. 2, p. 824-828 (ici p. 824).
[1108] À ce propos P. JOÜON, *Grammaire*, § 103 a, 133 f et 170 h ; *HALOT*, vol. 2, p. 826-827. Le même usage se trouve en Gn 20,3 ; 1 S 20,8 ; etc.
[1109] Cf. P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 202-203.
[1110] Voir J.R. LUNDBOM, p. 735.

répétition de « il sera pour toi un Dieu » (Dt 26,17), « tu seras pour lui un peuple [qui est sa] part personnelle » (v. 18), « tu seras un peuple saint pour YHWH ton Dieu » (v. 19), laisse entendre que l'élection divine est un processus qui commence précisément dans la Genèse et s'est formalisé au Sinaï avec la consécration d'Israël comme un peuple appartenant à Dieu (Ex 19,5-6 ; 24,3-8). En Dt 26, Dieu s'engage conformément à ses paroles données à la génération présente – « comme il t'avait parlé » (כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר־לָךְ, v. 18 ; cf. Dt 5,6-21) – et données auparavant aux pères – « comme il avait parlé » (כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר, v. 19 ; Gn 17,7-8 ; cf. Ex 6,7 ; 29,45 ; etc.).

Mais les premiers infinitifs construits לִהְיוֹת – « il sera » (Dt 26,17a) et « tu seras » (v. 18a.19a) – indiquent qu'à ce stade, la finalité de la mise à part n'est pas encore atteinte. Ce triple usage du verbe « être, devenir » (היה) vient éclairer deux choses. D'une part, YHWH reste Dieu pour Israël et s'engage à établir et à entretenir sa relation avec lui. D'autre part, à l'instar de ses pères, Israël existe en tant que peuple pour YHWH et s'engage à respecter les commandements de son Dieu[1111]. Cette réciprocité, c'est bien une alliance[1112]. Elle est d'abord soulignée par les formules exprimant son contenu (v. 16.17c.18b), puis par la formule dite d'appartenance mutuelle, telle qu'exprimée en Lv 26,12 et surtout en Dt 29,11-12; Jr 30,22; etc. : « il sera pour toi un Dieu » (v. 17a) et « tu seras pour lui un peuple » (v. 18a).

Essayons d'esquisser ce propos en mettant en évidence les symétries de ce texte pour faire voir comment la relation singulière entre Dieu et Israël y est articulée :

[1111] Sous ce rapport, R.D. NELSON, p. 312.
[1112] Cf. F. GARCÍA-LÓPEZ, *Le Deutéronome*, p. 49 ; G. VON RAD, *Deuteronomy. A Commentary*, Londres, SCM, 1973, p. 162.

A [16]*Ce jour-ci*, YHWH TON DIEU te commande

de faire ces décrets et les ordonnances
et tu les GARDERAS
et tu les feras de tout ton cœur et de tout ton être

B [17] YHWH, TU [LUI] AS FAIT DÉCLARER *aujourd'hui*
qu'il sera pour toi un Dieu
et afin que tu marches dans son chemin
et que tu GARDES ses décrets et ses commandements et ses ordonnances et que tu écoutes sa voix

B' [18]et YHWH T'A FAIT DÉCLARER *aujourd'hui*
que tu seras pour lui un peuple [qui est sa] ***part personnelle,***
comme il *t*'avait parlé
et afin que tu GARDES tous ses commandements
[19]**et pour qu'il** te place très haut en faveur de toutes les nations qu'il a faites en louange et en renom et en beauté
et que *tu seras un peuple saint pour* YHWH TON DIEU
comme il avait parlé.

Le point de départ de cette structure syntaxique de forme ABB', c'est l'ordre de pratiquer (עשׂה, 3 fois et la troisième avec le sens de « créer ») et d'observer (שׁמר, 3 fois) l'alliance, c'est-à-dire les commandements, les décrets et les ordonnances de YHWH. Il y a un écho entre le « faire » d'Israël (v. 16) et le « faire » de « YHWH ton Dieu » (v. 19), la pratique des commandements par Israël et la réalisation des promesses par YHWH se répondant dans ce dernier verset. « YHWH ton Dieu » fait inclusion : Dieu commande à Israël d'observer ses lois (A) pour qu'il puisse l'élever au-dessus de toutes les nations qu'il a créées (B'). En B, deux propositions finales – « afin que…, et que … » – suivent immédiatement la principale, tandis que les trois propositions finales de B' – « afin que…, pour que…, et que… » – qui viennent après la principale sont encadrées par deux « comme il avait parlé ». La symétrie entre les deux déclarations en BB' est introduite par le double usage de « YHWH », suivi de « toi », « déclarer » (אמר, au *Qatal Hiphil*) puis de « aujourd'hui » (הַיּוֹם) et de « que tu seras pour lui//qu'il sera pour toi » (לִהְיוֹת ל) aux v. 17a.18a. Le verbe au *Hiphil* (אמר) est employé ici comme un terme technique pour l'échange des accords entre les alliés. Moïse veut ainsi préciser « le sens des engagements pris de part et d'autre entre Yahweh et le peuple d'Israël et résultant des déclarations qu'ils se sont faites l'un à l'autre »[1113].

[1113] L. PIROT (éd.), *La Sainte Bible. Texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique*, vol. 2, Paris, Letouzey et Ané, 1940, note sur Dt 26,17-18. À en croire ce texte, les partenaires de se sont plutôt « fait déclarer ».

Pourquoi le médiateur présente-t-il cette réciprocité en finale du code deutéronomique ? C'est parce qu'en poussant l'autre à faire une déclaration, chaque partenaire l'engage à entrer en alliance. Voilà qui conduit exactement au renouvellement des obligations que cela entraîne de part et d'autre.

10.3 ENTRE YHWH ET LES ÉLUS, MOÏSE POUR RENOUVELER L'ALLIANCE (28,69 et 29,8-14)

Ce passage vient comme l'application pratique ou le renouvellement formel de l'alliance de la réciprocité des déclarations rapportées en 26,16-19. De même que le mot « alliance » n'était pas prononcé dans les engagements pris par les contractants en 26,16-19, de même « élection » ne figure pas dans la conclusion de cette alliance (28,69 et 29,28). Pourtant, les deux notions y sont présentes. Comment s'y affichent-elles ?

La séquence peut être divisée en trois sections : 28,69–29,8 ; 29,9-14 et 15-28. Nous expliquerons cette subdivision au fur et à mesure de l'analyse, mais notre attention sera essentiellement focalisée sur la partie centrale du discours (29,9-14). En effet, la particularité de ce passage, c'est la surprise qu'il réserve au lecteur dès 28,69 : « Voici les paroles de l'alliance que YHWH commanda à Moïse de conclure avec les fils d'Israël au pays de Moab outre l'alliance qu'il avait conclue avec eux en Horeb ». Jusqu'ici, le lecteur et le peuple connaissent uniquement les paroles de l'alliance que le médiateur a transmises en 5,6-21 et qu'il a développées par la suite dans le code deutéronomique 12,1–26,15 (voir Ex 20,1-17.22–23,19). Moïse aurait-il gardé d'autres paroles qu'il dévoile maintenant (Dt 28,69) en les insérant juste après les bénédictions et les malédictions (27,1–28,68) ? On le saura par la suite. Dans l'immédiat, 28,69 met face à face l'alliance conclue à l'Horeb et une autre conclue au pays de Moab. Quelques chercheurs voient, dans ce verset, la conclusion de la liste des bonheurs et malheurs qui précèdent immédiatement (27,1–28,68)[1114]. Mais d'autres le considèrent comme l'introduction des chapitres 29,1–30,20[1115]. Avec Lenchak, nous pensons que 28,69 exerce une double fonction dans le livre[1116]. D'une

[1114] A ce sujet F. GARCÍA-LÓPEZ, *Le Deutéronome*, p. 56 ; J.R. LUNDBOM, *The Inclusio and Other Framing Devices in Deuteronomy i-xxvii*, dans *VT* 46 (1996), p. 296-315 (spéc. p. 312-313) ; H.F. VAN ROOY, *Deuteronomy 28,69 – Superscript or Subscript ?*, dans *JNSL* (1988), p. 215-222 (surtout p. 221) ; etc.

[1115] Cette idée est soutenue entre autres par N. LOHFINK, *Dtn 28,69 – Überschrift oder Kolophon*, dans *BN* 64 (1992), p. 40-52 ; R.S. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 319.

[1116] Cf. T.A. LENCHAK, *Choose Life !. A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28,69–30,20* (AnBib, 129), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1993, p. 172-173.

part, le verset forme une inclusion avec 1,1-5 – « “voici les paroles” que “Moïse” prononça à “tout Israël” au-delà du Jourdain… dans le “pays de Moab”, Moïse commença à expliquer “cette Loi”… » – pour servir de conclusion à l'itinéraire d'Israël de l'Horeb au pays de Moab, à la transmission des dix paroles et du code deutéronomique ainsi qu'à la série de bénédictions et de malédictions (1,1–28,68). En continuité avec les chapitres précédents, l'expression « voici les paroles de l'alliance » (28,69) « suppose la détermination assez complète et détaillée des conditions de cette alliance à observer par les contractants »[1117]. D'autre part, l'absence de ו au début du verset permet de percevoir dans la formule « les paroles de l'alliance » (דִּבְרֵי הַבְּרִית, 28,69) le début d'une nouvelle section commençant par l'« alliance » (בְּרִית) dont il s'agit en Dt 29,8.11.13.20.24[1118]. Dt 29 présuppose donc les événements dont il s'est agi dans les chapitres précédents, y compris celui de la mise à part du peuple par Dieu.

Mais le problème est de savoir sur quoi porte la préposition מִלְּבַד qui signifie « outre, en plus de, etc. » en 28,69[1119]. S'appuyant sur la formulation de ce verset émaillée de doublets (deux fois « alliance », deux fois « conclure », deux lieux : Horeb et Moab) et sur la présence de מִלְּבַד, des exégètes pensent à deux alliances[1120] nettement distinctes, mais sans rapport entre elles[1121]. Lundbom va jusqu'à dire que l'alliance de Dt 29 vise seulement le code deutéronomique tandis que celle du Sinaï était uniquement constituée du Décalogue[1122]. Le débat est loin d'être clos et aucun exégète n'affirme qu'il s'agit d'une seule et même alliance. Pour eux, la préposition porterait sur l'alliance de Moab qui vient « en plus de » celle de l'Horeb.

Pour notre part, dans une perspective synchronique qui n'est pas celle des auteurs cités, il nous semble difficile de prétendre qu'il s'agit d'une autre alliance. Dt 28,69 autorise d'identifier deux affirmations de l'alliance que Dieu lui-même a conclue à l'Horeb avec les pères (28,69b) et dont il ordonne à Moïse de réitérer la conclusion en Moab avec les descendants de ceux-ci. La distinction se situe au niveau des contractants, des contextes, de l'énoncé des lois, de l'immédiateté du personnage divin. En fait, les fils d'Israël vont

[1117] L. PIROT (éd.), *La Sainte Bible*, vol. 2, vol note sur Dt 28,69.
[1118] Cf. J.R. LUNDBOM, p. 798.
[1119] Voir *DCH*, vol. 4, p. 510.
[1120] Entre autres P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 194 ; B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 60-62 ; R.S. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 319 ; etc.
[1121] Voir R.D. NELSON, p. 338 ; F. GARCÍA-LÓPEZ, *Le Deutéronome*, p. 56.
[1122] Cf. J.R. LUNDBOM, p. 799.

bientôt entrer en Canaan, et la génération présente en Moab n'est pas celle de l'Horeb. De même, l'alliance en Moab est conclue sur base du code deutéronomique qui n'est pas le code de l'alliance et Dieu agit indirectement par Moïse. En revanche, cette différence n'est pas complète puisque מִלְּבַד porte non pas sur l'alliance de Moab qui viendrait « en plus de » celle de l'Horeb, mais sur les paroles de l'alliance en Moab qui viennent s'ajouter aux paroles de l'alliance, c'est-à-dire la loi donnée à l'Horeb. En ce sens, le contenu de l'alliance est le même dans sa substance, mais modifié dans sa forme. Autrement dit, il s'agit effectivement d'une même alliance dont les paroles vont cependant plus loin et, en vue de l'entrée dans le pays promis, complètent en les exprimant autrement « les paroles de l'alliance » à l'Horeb.

En effet, ces « paroles de l'alliance » (28,69 et 29,8) se réfèrent aux « décrets, commandements et ordonnances » (26,16-18) qu'Israël doit « garder » (שׁמר) et « pratiquer » (עשׂה, 29,8) afin de maintenir son statut de סְגֻלָּה (26,18) en Canaan. Elles impliquent une spécification des « dix paroles » que YHWH a données aux pères à l'Horeb (5,6-22//Ex 20,1-17.22–23,19). Ce sont ces mêmes termes de l'alliance qui viennent d'être longuement précisés une nouvelle fois pour la génération suivante dans le code deutéronomique (Dt 12,1–26,15) où ils sont mis en relation avec l'élection du peuple (14,1-2.21). Évoquée clairement en 26,16-19, cette alliance est sanctionnée par les bénédictions et les malédictions de 27,1–28,68. Elle relève toujours de l'initiative de YHWH, c'est pourquoi il « commande » (צוה) et au peuple (26,16) et au médiateur (28,69). Néanmoins, aucun indice ne permet de montrer qu'elle est conclue en 26,16-19 au moment des déclarations réciproques entre les alliés. D'où l'ordre de Dieu à Moïse de la « conclure » (כרת) en 28,69–29,28 (spéc. v. 9-14)[1123].

La nouvelle génération des fils d'Israël se lie à YHWH sur la base des obligations jadis contractées, auxquelles sont venues s'ajouter les ordonnances promulguées au pays de Moab[1124]. Bref, sur la base de « toutes les paroles de cette Torah » (29,28). De cette manière, le rôle de la préposition מִלְּבַד est de montrer la continuité d'une même alliance dont la conclusion à l'Horeb vaut également aujourd'hui, au pays de Moab, pour « les fils

[1123] On notera qu'après Dt 29, l'expression « conclure une alliance » (כרת ברית) apparaîtra une seule fois dans un contexte où il est question de la rupture de cette alliance (31,16).
[1124] Cf. S.R. DRIVER, *Deuteronomy,* p. 319.

d'Israël » (28,69 ; cf. Ex 19,1)[1125]. Les déclarations des contractants en Dt 26,17-18 sont dès lors une reproduction des engagements pris au Sinaï en rapport avec les nations. Comment Dt 29 développe-t-il ce qui est ainsi énoncé en 28,69 ?

10.3.1 Passage dans l'alliance et dans le serment

En Dt 29, Moïse rappelle d'abord l'itinéraire d'Israël depuis l'Égypte – « vous avez vu vous-mêmes » – (v. 1b-3.5b ; écho à la déclaration divine d'Ex 19,4) jusqu'à la prise de possession des territoires transjordaniens (v. 1b-7). Puis, il invite Israël à garder les paroles de l'alliance (v. 8-14) dont il s'agit dans l'annonce précédente (28,69). On remarque une inclusion entre « les paroles de l'alliance » ordonnées au médiateur pour les fils d'Israël (28,69) et « les paroles de cette alliance » à garder et à pratiquer par les mêmes destinataires (29,8). La finalité de l'appel est résumée au v. 8b : « Afin que vous réussissiez tout ce que vous ferez » (cf. 5,16.33 ; etc.)[1126]. Moïse prolonge enfin cette invitation en reprenant brièvement l'expérience passée où Israël a vu les idoles des nations vis-à-vis desquelles l'alliance lui impose de prendre des distances absolues (v. 15-16). Si le peuple omet de le faire, les malédictions annoncées au chapitre 28 se concrétiseront, comme le souligne 29,18-27, et il finira par perdre le pays déjà donné par YHWH mais encore à conquérir (v. 27 ; cf. 4,25-31).

La différence d'Israël est ici liée pour une nouvelle fois à l'obéissance et placée face à tous les peuples de la terre (29,15.17.21.23 ; cf. 4,6-8)[1127]. Dans un langage significatif et quasiment analogue à celui de 4,19-20, l'élection du peuple est d'une certaine manière exprimée par les phrases « afin que vous [Israélites] *connaissiez* que je suis YHWH votre Dieu » (לְמַעַן תֵּדְעוּ כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם, v. 6b) et « des dieux qu'ils [Israélites] n'avaient pas *connus* et qu'il [YHWH] ne leur avait pas attribués » (אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא־יְדָעוּם וְלֹא חָלַק לָהֶם, v. 25b). Le contraste créé par le verbe « connaître » et les objets de cette connaissance

[1125] À ce propos, N. LOHFINK, *Zur Fabel des Deuteronomiums*, dans G. BRAULIK (éd.), *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium* (HBS, 4), Freiburg, Herder, 1995, p. 65-78.

[1126] Ailleurs dans la Torah, c'est une longue vie (Lv 18,5 ; Dt 4,40 ; 6,2 ; 8,1 ; 30,16 ; 32,47), la sagesse (4,6), le bonheur (4,40 ; 5,29 ; 6,3 ; 10,13 ; 12,28) qui constitue la surabondance du « fruit de ton sein, de tes bêtes et de ton sol » (30,9), la multiplication ou la fécondité (6,3 ; 7,13-15 ; 8,1 ; 30,16), l'entrée dans le pays et sa possession (8,1 ; 11,8 ; 11,23 ; 19,9), le courage (11,8), les bénédictions dans le pays (15,4 ; 30,9), l'élévation (28,1 ; 28,13 ; 30,16). YHWH se constituera Israël en peuple saint (28,9), il lui gardera l'alliance et la fidélité (7,12) ; il reviendra de sa colère, lui donnera et lui montrera sa compassion, et le rendra nombreux (13,18-19).

[1127] Voir C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 111 ; J.R. LUNDBOM, p. 804.

suggère qu'à ce stade du livre, Israël sait qu'il appartient à YHWH (voir 4,35.39 ; 7,9). Si son Dieu ne l'a pas assigné (חלק) aux autres dieux pour les servir (עבד) et se prosterner (חוה) devant eux, c'est justement parce qu'il s'est réservé Israël comme sa « part personnelle », choisie pour un service spécifique parmi les nations.

Cela dit, quels sont les effets attendus des « paroles de l'alliance » (cf. 28,69 ; 29,8) qui étaient comme suspendues après 26,16-19 ? Pour le savoir, examinons la section centrale de Dt 29 qui présente un intérêt particulier pour notre étude.

Le cœur du discours (v. 9-14) se démarque de son cadre par le thème, la terminologie, les personnages, le lien entre passé-présent-futur, et l'insistance sur le présent (« aujourd'hui », 5 fois dans ces versets). On notera aussi le soin avec lequel le même médiateur qui a distingué les lieux Horeb et Moab en 28,69, explique l'alliance conclue à l'Horeb sous un jour nouveau[1128]. Le thème central de son adresse est présenté en deux temps. Il y a l'invitation lancée à tous les Israélites présents, pour qu'ils entrent dans l'alliance que YHWH conclut avec eux aujourd'hui (v. 9-12). L'évocation du fait que cette relation s'étend aux générations futures, y est également mentionnée aux v. 13-14. En réalité, les v. 9-14 contiennent des éléments complémentaires sur l'événement essentiel qu'est l'alliance. Il convient donc de nous y arrêter un instant.

> [9]Vous vous tenez *aujourd'hui* vous tous devant YHWH votre Dieu : vos chefs[1129], vos tribus, vos anciens et vos scribes, tout homme d'Israël ; [10]vos enfants, vos femmes et ton émigré qui est au milieu de ton camp – depuis celui qui coupe tes arbres jusqu'à celui qui puise ton eau – [11]pour que tu passes dans l'alliance de YHWH ton Dieu et dans son serment[1130] que YHWH ton Dieu conclut avec toi *aujourd'hui* ; [12]afin de t'établir

[1128] Cf. R.D. NELSON, p. 338.

[1129] Dans ses deux autres usages (1,15 et 5,13), le nom רָאשֵׁי « chefs de » est à l'état construit et il est utilisé pour signifier la relation génitivale avec שִׁבְטֵיכֶם « tribus ». Cela n'est pas son sens en 29,9. Nous proposons de lire « vos chefs, vos tribus ». S. GEVIRTZ, *On Hebrew šēbeṭ = « Judge »*, dans G.A. RENDSBURG *et alii* (éds), *The Bible World. Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*, New York, Ktav, 1980, p. 61-66 (ici p. 61-62) pense que שִׁבְטֵיכֶם pourrait être un terme ancien pour « chefs » et que, en Dt 29,9, le nom désignerait des « gouvernants » ou des « juges ». L'auteur y appose « vos têtes » à « vos juges ». Quoi qu'il en soit, il n'y a aucune raison de corriger le TM.

[1130] Selon le contexte, אָלָה signifie *malédiction, imprécation* (Lv 5,1 ; Nb 5,21[2x].23.27 ; etc.). Il est parfois utilisé comme une métonymie désignant l'« *interdit* » (cf. Nb 5,21b ; etc.). Lors de la ratification d'une alliance, le terme peut être l'objet du verbe «conclure» (כרת, voir Dt 29,11). Dans ce cas, אָלָה est synonyme d'« alliance » ou de « serment » (שְׁבוּעָה, cf. Gn 24,41[2x] ; 26,28 ; etc.). En Deutéronome, אָלָה est employé seulement dans ce chapitre (Dt 29) et en 30,7, au singulier (29,11.13.18.19) et au pluriel (v. 20 ; 30,7). La reprise de ce mot a deux sens variées. Comme « serment » (שְׁבוּעָה), אָלָה (v. 11), « ce serment » (הָאָלָה הַזֹּאת, v. 13) et « les paroles de ce serment » (דִּבְרֵי הָאָלָה הַזֹּאת, v. 18) se réfèrent à « l'alliance » qui précède le mot au v. 11 et au contenu de ce que YHWH a « juré » aux pères (שׁבע, v. 12). Mais trois formules renvoient clairement à la conséquence du non-respect de cette alliance, les « malédictions » (קְלָלוֹת, 29,26) de Dt 28. Il

> *aujourd'hui* pour lui comme peuple, et lui sera pour toi un Dieu, comme il t'a parlé et comme il a juré à tes pères, à Abraham, à Isaac et à Jacob. [13]Et ce n'est pas avec vous seuls que je conclus cette alliance et ce serment, [14]mais avec celui qui est ici avec nous debout *aujourd'hui* devant YHWH notre Dieu, et avec celui qui n'est pas ici avec nous *aujourd'hui*.

Le texte présente cinq reprises de « aujourd'hui », quatre de « YHWH votre (notre, ton) Dieu », deux d'« alliance et serment », deux de « conclure » et quatre de « celui qui » (dont 2 liés à l'émigré [v. 10] et 2 à tout Israël [v. 14]). Sont clairement identifiables les protagonistes – tous les membres du peuple et YHWH – (v. 9b-10.13-14), ce que chacun fait vis-à-vis de l'autre (v. 9a et 9b) et la finalité visée par chaque partie (v. 11 et 12). Au Sinaï, on l'a vu, la relation particulière entre Dieu et son peuple s'est formalisée dans l'alliance scellée dans l'aspersion de sang et conclue sur la base des dix paroles (voir Ex 24,3-8). Mais en Dt 29,9-14, les deux partenaires ne prononcent aucune parole, Moïse assumant la voix de Dieu uniquement au v. 13 (voir v. 4-5 ; 7,4). Le lecteur comprend que le rappel des engagements mutuels de 26,16-19 est comme réalisé implicitement dans le langage non verbal des alliés exprimant la conclusion de l'alliance (29,9-14). D'un côté, le peuple se tient devant YHWH pour entrer dans l'alliance (v. 9-12.14), de l'autre côté YHWH veut établir Israël dans cette relation (v. 12) et conclut son accord avec lui (v. 13). De toute façon, la réciprocité est présente.

Au v. 9 en effet, Moïse interpelle *tout Israël* qui « se tient [debout] » (נצב au *Niphal* participe) « aujourd'hui devant YHWH ». Il n'est pas nécessaire que le lieu de la rencontre soit mentionné comme en Ex 19,17. Ce cadre est clair pour le lecteur depuis le début du livre (Dt 1,1). Mais que veut dire Moïse au moyen de cette expression du 29,9 ? Littéralement, נצב a le sens de « prendre une position verticale, se planter, etc. »[1131]. Appliqué à 29,9 « vous vous tenez » (נִצָּבִים) signifie « vous êtes vous-mêmes présents (dans un but) »[1132]. Justement, les membres du peuple se plantent tous là afin de « passer dans l'alliance de YHWH ton Dieu et dans son serment que YHWH ton Dieu conclut avec toi

---

s'agit de : « *toute la malédiction* écrite dans ce livre » (כָּל־הָאָלָה הַכְּתוּבָה בַּסֵּפֶר הַזֶּה, v. 19), «*toutes les malédictions de l'alliance* écrites dans ce livre de la Torah» (כֹּל אָלוֹת הַבְּרִית הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה, v. 20) et « toutes ces malédictions » (כָּל־הָאָלוֹת הָאֵלֶּה, 30,7). Ces malédictions sont comme une aide juridique pour sécuriser le serment de l'alliance. Voir *DCH*, vol. 1, p 272-273 ; J. SCHARBERT, אָלָה *'ālāh* ; etc., dans *TDOT*, vol. 1, p. 261-266 (spéc. p. 262-264) ; C.A. KELLER, אָלָה ʾālāh *curse*, dans *TLOT*, vol. 1, p. 113-115 (surtout p. 113).

[1131] Le verbe est utilisé pour la mise en place de quelque chose (Gn 33,20 ; 35,14.20 ; 1 S 15,12 ; etc.) ou dans un sens faible « attacher » (Jos 6,24 ; 1 S 13,21 ; 1 R 16,34 ; etc.). Cf. *HALOT*, vol. 2, p. 715 ; J. REINDL, יצב/נצב *nṣb/yṣb* ; etc., dans *TDOT*, vol. 9, p. 519-529 (spéc. p. 521).

[1132] « You are presenting yourself [for a purpose] » ; J.R. LUNDBOM, p. 806.

aujourd'hui » (v. 11). Cette déclaration solennelle est adressée à « tu »[1133], c'est-à-dire à tout le peuple d'Israël présent (v. 9-10), prêt à « passer », à « traverser », (עבר) dans l'alliance (בְּרִית) où YHWH s'était engagé envers les pères par serment (אָלָה). Moïse aurait-il préparé une cérémonie incluant un rite particulier (comme celui qui est évoqué en Gn 15,9-21; Jr 34,18-20), mais qui n'est pas rapportée ici ? Rien n'est explicite en Dt 29,11. Pourquoi parle-t-il alors de « passer dans l'alliance » et dans le serment de YHWH ? L'usage du verbe עבר avec בְּרִית comme l'objet direct – sauf ici – est plus fréquent dans les cas de transgression de l'alliance[1134]. Tandis qu'en 1 S 20,8 ; Ez 16,8 et 2 Ch 15,12, « entrer dans une alliance » est généralement rendu par le verbe בוא avec la préposition ב devant בְּרִית. Dt 29,11 est l'unique passage où עבר est employé avec בְּרִית précédé de ב pour signifier « entrer dans l'alliance », dont le sens fait donc problème. S'agirait-il d'une omission ou d'un ajout pour des raisons de logique apparente, comme le propose Weitzman[1135] ?

À notre avis, עבר peut s'interpréter de cette manière. C'est sur la base de l'expérience passée (cf. Dt 29,2-8) que « Moïse émet un appel puissant pour qu'Israël embrasse maintenant, pour la première fois, l'alliance et devienne le peuple de YHWH »[1136]. Dans ces conditions, « traverser » exprime l'entrée officielle de la nouvelle génération dans l'alliance que YHWH conclut en ce moment avec elle, après qu'ils se sont engagés l'un et l'autre en 26,16-19. Le peuple entre en même temps dans le serment que Dieu avait juré aux pères à propos du pays (cf. 7,8.13). Tout Israël est là aujourd'hui, pour y souscrire formellement afin de mettre en pratique des obligations qui en découlent (voir Ex 19,8 ; 24,3.7). Ainsi, Dt 29,11 sert à la génération actuelle à s'assimiler à ses ancêtres et à ratifier l'alliance divine comme ils l'ont fait[1137]. La récurrence de « aujourd'hui » et l'absence « de

---

[1133] Pour le changement de nombre (pluriel-singulier), voir entre autres M. WEINFELD, *Deuteronomy 1–11*, p. 15-16 ; G. MINETTE DE TILLESSE, *Sections « tu » et sections « vous » dans le Deutéronome*, dans R.G. KRATZ et H. SPIECKERMANN (éd.), *Liebe und Gebot. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2000, p. 156-163 ; J.A. THOMPSON, *Deuteronomy. An Introduction and Commentary* (TOTC, 5), Downers Grove, Intervarsity, 2008, p. 21-23 ; A. RABATEL, *L'alternance des « tu » et des « vous » dans le Deutéronome. Deux points de vue sur le rapport des fils d'Israël à l'alliance*, dans *ETR* 82 (2007), p. 567-593 ; etc.

[1134] Dt 17,2 ; Jos 7,11.15 ; 23,16 ; Jg 2,20 ; 2 R 18,12 ; Jr 34,18 ; Os 6,7 ; 8,1. Pour plus voir H.-P. STÄHLI, עבר *ʿbr to pass by, pass over*, dans *TLOT*, vol. 2, p. 832-835 (ici p. 833).

[1135] Voir M.P. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction* (University of Cambridge Oriental Publications, 56), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 34 §53.

[1136] W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, p. 261 : « Moses issues a powerful summons that Israel should now, for the first time, embrace the covenant and become the people of YHWH ».

[1137] J.R. LUNDBOM, p. 806.

tout code renfermant les stipulations particulières »[1138] dans ce chapitre sont suggestives. Ce qui se passe dans la plaine de Moab, c'est effectivement le renouvellement de la conclusion des engagements pris au Sinaï où l'élection du peuple a déjà été formalisée dans l'alliance médiatisée par Moïse (cf. 5,4-5).

Quelle est la finalité spécifique de la conclusion de cet accord actualisé en Moab ? Le v. 12 définit explicitement la visée de l'alliance en Moab : « Afin de "t'établir aujourd'hui pour lui un peuple, et lui sera pour toi Dieu", comme il t'a parlé et comme il a juré à tes pères, à Abraham, à Isaac et à Jacob » (לְמַעַן הָקִים־אֹתְךָ הַיּוֹם לוֹ לְעָם וְהוּא יִהְיֶה־לְּךָ לֵאלֹהִים). L'alliance change le statut des partenaires qui seront ainsi liés par une dépendance réciproque telle qu'elle est exprimée en 26,16-19. D'une part, la visée de YHWH, selon 29,12, est conforme à l'alliance offerte au Sinaï en Ex 19,5-6 – « comme il t'a parlé » – et consiste à nouer un lien entre YHWH et le peuple élu. D'autre part, elle correspond aussi à ses serments aux patriarches : « Comme il a juré à tes pères, à Abraham, à Isaac et à Jacob » ; les données du livre de la Genèse étant ainsi clarifiées[1139]. Dans ce cas, Dt 29,12 et le verbe קום (*Hiphil*) rappellent sans équivoque Gn 17,7-9 : « "J'établirai" mon alliance entre moi et toi et ta descendance après toi, dans leurs générations, en alliance perpétuelle pour devenir "Dieu pour toi et pour ta descendance après toi". Je donnerai, à toi et à ta descendance après toi, le pays où tu séjournes, tout le pays de Canaan, en possession perpétuelle et afin que "je devienne pour eux un Dieu". […] Et toi, tu garderas mon alliance, toi et ta descendance après toi, en leurs générations ».

Au Sinaï, ce lien entre Dieu et la descendance d'Abraham est effectivement devenu réciproque. En Dt 26,18, la génération présente en Moab se l'est approprié quand elle a déclaré son appartenance à Dieu en s'engageant – comme l'ont fait ses pères à l'Horeb – à accomplir toutes les paroles qui scellent l'alliance. Cependant, le verbe קום n'a pas la même acception en 29,12 où il se réfère non pas à l'alliance (קום אֶת־בְּרִית : Gn 6,18 ; 9,9.11 ; 17,7.19.21 ; etc.) ni au signe de l'alliance (קום ... אוֹת־הַבְּרִית : Gn 9,17) mais au peuple « *t'*établir » (קום־אֹתְךָ). Quelle serait alors la portée de ce verbe ?

Ainsi que l'explique Gamberoni, le verbe קום au *Hiphil* avec les humains pour objet, peut décrire l'appel à des fonctions particulières (cf. Dt 18,15.18 ; etc.). Les deux seuls

[1138] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 62.
[1139] Voir S.R. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 323.

usages de ce *Hiphil* avec double ל interviennent en 28,9 et 29,12 dans un énoncé d'alliance, signifiant « élever au-dessus » dans le sens d'« isoler pour faveur spéciale »[1140]. Dans la perspective d'une lecture continue de la Torah en rapport avec ce qui s'est passé dans la Genèse et dans l'Exode, ainsi qu'avec Dt 28,9, nous pouvons dire qu'en 29,12 קום au *Hiphil* traduit la « mise à part » de la génération présente que Dieu « confirme »[1141] (voir 7,6 ; 14,2 ; 26,18-19 ; également Ex 19,5-6) pour exercer le service lié à son élection en vue du maintien de l'alliance. Pour les Israélites présents dans les plaines de Moab, cette conclusion de l'alliance est une nouveauté (« aujourd'hui », 5 fois), mais pour YHWH, c'est la continuation de ce qu'il a fait auparavant avec les pères. Les similitudes entre l'alliance conclue par YHWH à l'Horeb (5,2-3) et celle qu'il ordonne à Moïse de renouveler en Moab (28,69 et 29,9-14), appuient notre hypothèse :

Horeb- Sinaï	**Moab**
5,2 YHWH NOTRE DIEU a **conclu** *avec nous* **une alliance** à l'Horeb	28,69 Voici les paroles de **l'alliance** que YHWH commanda à Moïse de **conclure** *avec les fils d'Israël* au pays de Moab, outre **l'alliance** qu'il (YHWH) avait **conclue** *avec eux* à l'Horeb
	29,11 pour que ***tu*** **passes dans l'alliance** de YHWH *TON* DIEU et dans son serment que YHWH *TON* DIEU **conclut** *avec* ***toi*** aujourd'hui
3 *Ce n'est pas* *avec nos pères* que YHWH a **conclu cette alliance**, mais *avec nous*, nous qui sommes ici aujourd'hui tous vivants	13 Et *ce n'est pas* *avec* ***vous*** seuls que JE **conclus cette alliance** et ce serment, 14 mais avec celui qui est ici *avec nous* restant debout aujourd'hui devant YHWH NOTRE DIEU, et avec celui qui n'est pas ici *avec nous* aujourd'hui

Ces deux formulations suggèrent que la conclusion de l'alliance en Moab se déroule le jour de la communication des dix paroles (voir « voici les paroles de l'alliance »). Elle se déploie « aujourd'hui » (5,3 ; 29,11.13.14), « ici » (5,3 ; 29,11.13[2x].14), c'est-à-dire « au pays de Moab » (28,69) et « avec nous » (5,2.3 ; 14[2x]) fils d'Israël (28,69). YHWH et ces derniers entrent dans une relation personnelle (« avec toi », 29,11). En agissant de cette manière, Dieu se montre fidèle à lui-même et à ses promesses envers ce peuple et ses pères (cf. 7,9). L'identité d'Israël repose ainsi sur ce fait que Dieu a promis d'être le Dieu d'Abraham et de sa lignée. L'évocation de ces ancêtres précise que l'engagement que Dieu a pris envers eux est le « fondement de l'existence d'Israël comme le peuple de Dieu dans un sens encore plus fondamental que celui du concept d'une promesse divine de la

[1140] « "Raise above" in the sense of "single out for special favor" », J. GAMBERONI, קום *qûm*, p. 600.
[1141] Cf. C.J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, p. 286.

terre »[1142] (cf. Dt 1,8 ; 30,20). Ainsi, tout en englobant de nombreux nouveaux éléments, l'alliance que Dieu renouvelle avec Israël au pays de Moab (voir 26,16-19 ; 29,11) est, pour l'essentiel, identique à celle de l'Horeb. C'est la continuité de l'alliance avec Abraham. Car ce qui y est visé, c'est l'entrée de la postérité de ce dernier dans le projet initial de Dieu, qui prend ici une tournure beaucoup plus concrète et complète, mais aussi conditionnée par la fidélité du peuple. Le passage du singulier (29,11) au collectif (v. 13-14) implique les lois pour réguler ce collectif, dans son identité, dans ses relations internes, ses rapports avec Dieu (et les rites, la sainteté, etc.) et sa situation parmi les peuples.

Cette actualisation est remarquablement inclusive, car tous les membres du peuple, de leurs chefs jusqu'aux étrangers résidant en son sein, sont présents et « se tiennent » devant YHWH (Dt 29,9-10). Ce sont eux qui sont désignés par « vous » du v. 13 et « celui qui est ici avec nous aujourd'hui, debout devant YHWH notre Dieu » (v. 14a). Ils se sont arrêtés à un endroit particulier pour entrer dans l'alliance avec Dieu[1143]. Les v. 13-14a répercutent ainsi le « nous voici ici aujourd'hui tous vivants » qui précède le décalogue (cf. Dt 5,3). En outre, l'alliance d'aujourd'hui est non seulement avec la génération actuelle, mais aussi avec les générations à venir. Dans ce cas, la reprise de « avec nous » (עִמָּנוּ) dans un même verset (29,14) serait-elle un signe d'incohérence textuelle ? Il ne nous semble pas ainsi. L'insistance sur la présence de ce « nous » au moment d'approuver l'alliance permet plutôt de lier le présent au passé et au futur. Il est donc intéressant de noter comment même les absents participent à l'alliance divine. En réalité, le double usage de « avec nous » sert à créer un contraste entre ceux qui s'appliquent à passer dans l'alliance aujourd'hui (v. 9-10.13-14a) et « celui qui n'est pas ici avec nous » (v. 14b). Cette dernière expression pourrait s'appliquer à ceux qui naîtront plus tard, les générations futures, et probablement aussi, à ceux qui auraient été empêchés de participer à l'événement. Il convient de souligner avec Buis et Leclercq qu'« il n'y a qu'une alliance pour toutes les générations »[1144]. Celles-ci « sont engagées par le serment de leurs ancêtres et elles ne pourront plus renier les obligations acceptées par ceux-ci »[1145]. Ainsi comprise, l'alliance

[1142] « [The reference to the ancestors (Gn 17,7) sees the patriarchal age as] the foundation of Israel's existence as the people of God in an even more fundamental sense than that of the concept of a divine promise of the land », J. BARTON et J. MUDDIMAN (éd.), p. 153.

[1143] Voir *HALOT*, vol. 2, p. 840 ; H. RINGGEN, עָמַד *ʿāmad* ; עֹמֶד *ʿômed* ; etc. dans *TDOT*, vol. 11, p. 178-187 (spéc. p. 180) ; S. AMSLER, עמד *ʿ*md *to stand*, dans *TLOT*, vol. 2, p. 921-924 (ici p. 923).

[1144] P. BUIS et J. LECLERCQ, *Le Deutéronome*, p. 183.

[1145] P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 389.

engage définitivement YHWH et son peuple de génération en génération (même si le peuple peut la faire échouer, ce qu'évoquent les v. 17-28).

10.3.2 Structure de 29,9-14

Le schéma concentrique suivant « reflète bien la mise en scène d'une célébration de l'alliance, qui n'est pas sans rappeler Ex 24,3-8 mais aussi 26,16-19 »[1146] :

A [9-10]**Vous vous tenez** *aujourd'hui* **vous tous devant YHWH votre Dieu** […]
B pour que tu passes dans l'alliance de YHWH ton Dieu et dans son serment
[11]que YHWH ton Dieu conclut avec toi *aujourd'hui*
C [12]AFIN DE T'ÉTABLIR *AUJOURD'HUI* POUR LUI COMME PEUPLE, ET LUI SERA POUR TOI DIEU […]
B' [13]Et ce n'est pas avec vous seuls que je conclus cette alliance et ce serment
A' mais avec **celui qui est ici avec nous debout** *aujourd'hui* **devant YHWH notre Dieu,**
[14]et **avec celui qui n'est pas ici avec nous** *aujourd'hui*

Tandis que le cadre externe emploie l'expression « se tenir [debout] (נצב *Niphal*) aujourd'hui devant YHWH » et « rester debout (עמד, *Qal*) devant YHWH » (v. 9-10//v. 13b-14), le cadre interne met en parallèle le but pour lequel le peuple se tient là : conclure l'alliance scellée par serment (v. 11//v. 13a). Au centre est précisément mis en évidence le lien étroit entre la mise à part d'Israël et la formule de réciprocité dans l'alliance qui traverse les âges : Israël est élu et confirmé comme peuple de YHWH, et YHWH est le Dieu d'Israël (v. 12 ; cf. Ex 6,7 ; etc.). Ces paroles définissant l'accord (Dt 29,12) s'apparentent en gros à celles de 26,16-18, car elles supposent le statut des partenaires. Toutes les générations qui se tiennent aujourd'hui devant leur Dieu (AA') sont entrées dans « l'alliance que YHWH ordonna à Moïse de conclure avec les fils d'Israël au pays de Moab » (BB' ; cf. 28,69) pour qu'à jamais, elles demeurent le peuple de YHWH et que YHWH soit leur Dieu (C).

Conclusion de la troisième partie : Deutéronome

Des reprises des moments forts mentionnés dans l'Exode et les éléments spécifiques au Deutéronome mettent le lecteur devant un même et unique événement de la promulgation et de la conclusion de l'alliance[1147]. Arrivé au pays de Moab, Moïse exhorte la nouvelle

[1146] B. RENAUD, *L'alliance*, p. 61 ; La structure est inspirée de celle de R.J. LUNDBOM, p. 805.
[1147] Voir B. RENAUD, *L'alliance*, p. 62-63.

génération à se réapproprier l'alliance (Dt 4,10-14) et il lui rappelle son élection (v. 20) afin qu'il se distingue des autres peuples. Tout en tenant compte de toutes les nations indistinctement, ce texte est surtout axé sur la particularité d'Israël, enracinée dans sa relation spécifique à YHWH. Celui-ci a donné ou « distribué » (חלק) soleil, lune, étoiles et armée céleste à « *tous* les peuples [qui sont] sous tous les cieux », y compris Israël (v. 19b). Mais il a « pris » (לקח) Israël du milieu d'eux pour qu'il soit son « peuple de possession » (נַחֲלָה, v. 20), autrement dit sa « part personnelle » (סְגֻלָּה, cf. Ex 19,5-6). Ce statut oblige Israël à réserver exclusivement son adoration à YHWH et à être fidèle aux commandements, d'où l'avertissement contre l'idolâtrie et contre l'oubli de l'alliance (Dt 4,15-19). De l'observance des conditions de cet accord – les dix paroles – que Moïse actualise « aujourd'hui » et de la mémoire de la délivrance d'Égypte visant la liberté de l'homme et le respect pour Dieu, résultent la vie et le bonheur dans le pays (5,6-21). C'est pour solliciter l'implication du partenaire de Dieu que le médiateur parle de « vous » (v. 1) puis de « nous » aux v. 2-3 (cf. 11,2-7 et 29,13-14). Il veut en plus montrer que l'alliance transcende le fossé générationnel puisqu'elle associe l'Israël qui écoute maintenant à la génération du désert et à celle de la Genèse. Mais le respect et la pratique des lois divines restent la condition *sine qua non* pour l'acquisition du pays promis aux pères (v. 32b-33 ; cf. 4,1).

L'élection divine implique encore que les fils d'Israël se confrontent avec les sept nations qu'ils rencontreront dans le pays où ils vont entrer. C'est en Dt 7 que l'évocation de cette opposition prévisible devient plus précise. Israël est un peuple saint (עַם קָדוֹשׁ) pour YHWH qui l'a choisi (בחר) comme son « peuple [qui est sa] part personnelle » (עַם סְגֻלָּה) parmi tous les peuples qui sont sur la surface de la terre (v. 6 ; 14,2 ; 26,18 ; cf. Ex 19,5-6). La mise à part suggère pour ce peuple la responsabilité de préserver son statut en observant les termes de l'alliance. Ce statut est ici lié à la gratuité de Dieu, à son amour et sa fidélité d'une part ; et d'autre part à la confiance du peuple élu en YHWH comme le seul Dieu d'Israël (v. 7-12). Si ce peuple reste fidèle, il sera béni lui et sa terre (v. 13-15) mais en cas d'infidélité, seul le coupable sera puni par le Dieu fidèle (v. 10). En raison de son identité, Israël devra « vouer à l'interdit » (חרם) les sept nations et leurs objets de culte, il s'interdira des alliances et intermariages avec eux (v. 1-5.16-26), de peur qu'il ne devienne lui-même חרם et donc abominable à son partenaire à cause de la convoitise et de la mainmise (v. 26). Comme nous l'avons expliqué plus haut, le חרם en Dt 7 ne suppose pas l'extermination des sept peuples ni de leurs rois. Il consiste en

revanche à les décourager, à les faire paniquer et à tous les « expulser » (v. 1.22), dépouillés de toute leur puissance par YHWH et Israël.

Une conception similaire de l'élection figure en Dt 14 où Israël est encore appelé à préserver sa différence. Sa sainteté est à présent évoquée comme ce qui justifie non seulement l'interdiction de certaines pratiques et nourritures (v. 1b.3-21ac), mais aussi la nécessité de se montrer généreux vis-à-vis des émigrés et des étrangers (v. 21b). Après cette longue exhortation portant sur son statut et sur la pratique des lois de l'alliance, le peuple סְגֻלָּה est finalement encouragé « à s'engager dans l'alliance mosaïque avant de prendre possession de la terre promise »[1148]. Les déclarations réciproques qu'il échange avec Dieu (26,16-19), sont une reprise succincte de celles qui ont été prononcées à l'Horeb (cf. Ex 19,3b-6.8 ; 24,3.7), mais elles sont cette fois orientées vers l'avenir (v. 19a). La place de cette actualisation n'est pas anodine dans le livre. YHWH tient à accomplir sa promesse de terre, car la descendance d'Abraham est enfin arrivée au seuil de Canaan (cf. Gn 12,7 ; 15,18b-21 ; etc.). C'est pour cela qu'après le rappel des engagements en Dt 26 et l'explicitation des conséquences de celle-ci en Dt 27–28, Dieu ordonne au médiateur de conclure son alliance en Moab (כרת ברית, Dt 28,69 et 29,9-14). C'est une étape décisive. D'un côté, l'Israël, présents et absents, « passe » (עבר, v. 11) dans l'alliance et dans le serment de son Dieu. De l'autre côté, le Dieu d'Israël confirme son choix de son peuple (קום *Hiphil*, v. 12) en raison de cette alliance (v. 9-10.13-14). Le fait que les partenaires de YHWH ne prononcent aucune parole laisse entendre qu'à l'instar de ses ancêtres, la génération actuelle y a formellement consenti, afin d'être l'instrument de la bénédiction divine pour l'humanité (cf. Gn 12,2-3). Mais la tension portant sur le pays ne sera pas résolue jusqu'à la fin de la Torah.

[1148] P.R. WILLIAMSON, *Covenant*, dans *DOTP*, p. 152 : « [the new generation has] to obligate themselves to the Mosaic covenant before taking possession of the Promised Land ». J.M. FUHRMANN, *Deuteronomy 6–8*, p. 61-62.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre investigation a montré le lien intrinsèque entre élection et alliance dans la Torah. Le but était de dégager les rapports que les textes fondateurs de la mise à part d'Israël et de sa formalisation par l'alliance (Ex 19,1–24,11 et Dt 7) établissent entre les partenaires de Dieu et les autres peuples de la terre. À ce titre, une lecture attentive et continue nous a obligée de considérer non seulement le contexte initial de cette réalité (Gn 11,26-32 ; 12,1–13,1) mais en outre son actualisation et ses prolongements dans d'autres passages du Deutéronome (4,1–5,33 ; 14,1-2.21 ; 26,16-19 et 28,69 ; 29,8-14). Faute d'études antécédentes sur le sujet de la thèse, l'état de la question a porté sur la notion d'« alliance » (בְּרִית) dans la Torah. Quelques travaux nous ont paru significatifs en vertu de leur pertinence exégétique dans le contexte d'une approche synchronique. Notre analyse a permis de comprendre l'importance programmatique des récits au sujet de l'alliance divine et de montrer le fil narratif qui les relie l'un à l'autre. Le mot בְּרִית désigne la relation vitale et dynamique dans laquelle Dieu s'engage à accomplir son projet créationnel (Gn 1,1–2,17). Cependant, le récit de la création ne contient pas d'alliance au sens strict du terme. Il évoque plutôt l'engagement relationnel de Dieu avec ses créatures, parmi lesquelles les êtres humains. Cette relation initiale sert d'arrière-plan à l'alliance proprement dite que Dieu « établit » avec Noé (Gn 9,1-17), « conclut » avec Abraham (Gn 15 ; 17 ; 22,18 ; cf. Ex 6,3-4) et Israël (Ex 19,1–24,11), puis « confirme » et renouvelle après le Sinaï (Nb 18,19 ; 25,10-13 ; Dt 28,69 ; cf. Jos 23,15–24,28 ; 2 S 7,1-17).

Dans cette continuité narrative, l'alliance abrahamique se pose comme préalable au pacte avec Israël (Ex 19–24 ; Dt 28,69). Les promesses faites à celui-ci (Ex 19,5-6) n'entrent pas en conflit ou ne changent pas l'alliance de Dieu avec son ancêtre. Elles s'appuient plutôt sur elle, tout en prenant un sens particulier pour la descendance d'Abraham. Il serait intéressant d'approfondir cet aspect du thème grâce à la narratologie biblique, ce qui n'a pas été possible puisqu'il s'agissait seulement de brosser un état de la question.

La première partie de la thèse s'est justement focalisée sur le choix de l'aïeul d'Israël (Gn 12,1-4) et l'alliance que Dieu a conclue avec lui (Gn 15 et 17). Ces préliminaires ont

été examinés selon la méthode narrative. Gn 12 place l'accent sur l'élection d'Abram (v. 1), la mise en place d'une dynamique d'alliance (v. 2-3) et la relation de l'élu à l'autre (12,7–13,1). Mais si 12,1-4 décrit la mise à part d'Abram, celle-ci ne s'y présente pas comme un choix déclaré ou une préférence affirmée de Dieu. Elle se laisse plutôt voir comme une tâche qui concerne prioritairement Abram lui-même, puisqu'il doit partir (לֶךְ־לְךָ « va-t'en », v. 1) de la maison de Tèrakh (cf. 11,26-32) pour assumer désormais une singularité. En lui-même, l'ordre divin « va-t'en » (12,1) ne signifie rien. Cet impératif est compris comme une élection grâce à la déclaration d'Abraham au sujet de ce qui lui est arrivé en Gn 12 : « YHWH, Dieu des cieux, qui m'a pris … » (Gn 24,7a ; cf. 12,1.7). En conséquence de son renoncement à ses racines profondes de sa vie actuelle, personnelle et familiale (cf. 11,26-32) selon l'ordre divin, Dieu lui garantit une destination (Gn 12,1) puis il expose son but : le bénir (v. 2). L'élu reçoit d'abord une bénédiction *pour lui-même* (« que je te bénisse ») et YHWH le fait être aussi bénédiction *en lui-même* (« que tu sois bénédiction »). Ensuite, il s'engage à bénir *ceux* qui béniront Abram et enfin *tous les humains* à travers le béni (v. 3). C'est une dynamique d'alliance que Dieu instaure pour que sa bénédiction puisse atteindre l'humanité, tout en constituant au préalable pour Abram la base de son avenir (v. 2). Toutefois, les promesses – « une grande nation » et « un grand nom » – amorcent un suspense du fait de la stérilité de Saraï connue depuis 11,30. Dans la mise à part d'Abram et son départ (v. 1.4), et dans l'engagement de Dieu à son égard se profile déjà un lien indissoluble entre l'élection et l'alliance.

En s'en allant (v. 4-5a) sur l'ordre divin (cf. v. 1), Abram adhère au projet de bénédiction universelle initié par Dieu (v. 2-3), signe de son engagement dans la mise en œuvre de ce programme. L'arrivée du béni chez les Cananéens (v. 5b-9) puis chez les Égyptiens (v. 10-13) est dès lors significative. C'est le lieu où se jouent les relations d'Abram à son Dieu et aux autres humains, les non-élus, destinataires de la bénédiction divine dont l'élu est le porteur. En Canaan, YHWH se manifeste pour la première fois à lui et il lui promet une descendance à laquelle il donnera ce pays (v. 7-9 ; v. 2). En réponse, Abram pose un acte impliquant son choix de YHWH à qui il construit deux autels (v. 7-8). Ceux-ci figurent son lien à Dieu et au pays promis dont il prend possession symboliquement.

Mais si les rapports du béni à Dieu fonctionnent bien, cela n'est pas le cas vis-à-vis de Saraï et des Égyptiens (12,10–13,1). L'élu considère, hélas, son statut comme un privilège

qui lui accorde des droits sur les autres humains en adoptant une attitude d'envie. Le récit du départ d'Abram vers les clans égyptiens permet de voir comment le jeu de l'élection « peut dysfonctionner et, par-là, être mis en péril »[1149] par l'élu et le porteur de la promesse lui-même. Seule l'intervention divine sur la parole de Saraï vient restaurer les relations du couple patriarcal en vue du but exprimé en 12,1-3.

L'alliance sous-jacente dès l'appel d'Abram, dès son « élection », est officialisée en Gn 15 où elle consacre la mise à part de ce personnage en formalisant le lien entre lui et YHWH. C'est par son passage entre les morceaux (v. 17) que YHWH « conclut une alliance » (כרת ברית, v. 18a) avec son élu qui y consent dans un langage non verbal (v. 6.10-11). L'engagement solennel de YHWH envers son partenaire confirme ainsi l'alliance annoncée en filigrane en 12,1-3 et clarifie davantage les promesses qui y sont liées concernant la multiplication d'Abram en une « descendance » nombreuse qui occupera le « pays » (v. 1.4-5.18b-21 ; cf. 12,2.7).

Gn 17 précise la manière dont la dynamique d'alliance ébauchée en 12,1-4 prend place dans le projet divin de bénédiction. La réciprocité entre des alliés est décrite de manière claire. D'une part, Dieu spécifie ce à quoi il s'engage : « "Pour moi", voici mon alliance avec toi » (Gn 17,4) et prescrit ce qu'elle suppose de la part d'Abraham : « "et toi", tu garderas mon alliance, toi et ta descendance (…) » (v. 9-14). D'autre part, Abraham accepte l'offre qui lui est faite : il s'engage par la circoncision (v. 23-25). Conclue en Gn 15, l'alliance est ainsi scellée d'un signe qui affectera l'élu aux v. 10-14.22-27. De plus, sont précisées et amplifiées les promesses de Gn 12 : une abondante descendance, un grand nom pour Abraham (v. 2.4-6 ; cf. 12,2 ; 15,4.6) et un pays pour sa lignée (v. 8 ; cf. 12,7 ; 15,18b-21). Dieu s'engage à l'avance vis-à-vis de cette future progéniture d'Abraham et il insiste sur le fait qu'il deviendra un Dieu pour eux – « j'établirai mon alliance entre moi et toi et ta descendance après toi, dans leurs générations : une alliance perpétuelle ; ainsi je serai ton Dieu, à toi et à ta descendance après toi » – (v. 7-9). Par ailleurs, Sarah est, elle aussi, concernée par l'alliance du fait de la bénédiction et du fils, des nations et des rois qu'elle enfantera (v. 16.19). Au cœur de cette relation d'alliance, affleure à nouveau l'élection divine. Car au moyen du signe de l'alliance, Dieu choisit le clan d'Abraham et au sein de ce clan, il met à part seul le fils qui naîtra du couple ainsi que sa lignée. YHWH

[1149] A. WÉNIN, *Abram et Saraï en Égypte*, p. 433.

prolonge ainsi son projet initié en 12,1-3 en consacrant par l'alliance la bénédiction d'Abraham et en lui donnant un caractère stable, inclusif et universel. Désormais, le projet d'une alliance perpétuelle est nettement indiqué et sa transmission limité à Isaac et à sa descendance (v. 19b). C'est par cette dernière que se réalisera la dynamique d'alliance qu'Abraham a acceptée. En Gn 17, l'alliance et son signe rappellent implicitement que l'élection de cette lignée est précisément en vue d'une mission particulière au milieu des nations. C'est de cela que s'occupe la deuxième partie de notre thèse.

Le point central de la thèse c'est le récit d'Ex 19,1–24,11. Ici, l'élection et l'alliance sont étroitement liées, de sorte qu'on ne peut pas parler de l'une sans l'autre. Comme ce texte mélange récit et lois, son exégèse exige la conjugaison des approches narrative et rhétorique, bien que ces discours sont les paroles de personnages et font partie dès lors aussi des faits racontés. Au Sinaï, l'alliance avec les descendants d'Abraham relève du déploiement de la promesse faite à celui-ci d'être bénédiction pour tous les clans de la terre (voir Gn 12,3 ; 22,18). Elle est la confirmation de l'alliance que Dieu a conclue avec lui en Gn 15 et en 17. Théophanie (Ex 19,10-25 ; 20,18-21) et don de la loi sont relatifs à cette alliance[1150]. YHWH s'approche d'Israël et lui parle (19,3b-9) en vue de s'allier à lui et de structurer leur relation par la médiation de Moïse (24,1-11). Le discours programme (19,3b-6) souligne qu'Israël est un peuple à la fois comme les autres et différent d'eux parce qu'il est une « part personnelle » (סְגֻלָּה) de Dieu, un royaume de prêtres et une nation sainte (v. 5-6). L'élection et l'alliance placent ainsi Israël au cœur de l'humanité, mais impliquent en même temps une dimension essentielle de séparation dont dépendent les bénédictions que recevra Israël s'il garde l'alliance[1151]. Par son accord de principe donné spontanément, le peuple s'engage unanimement à faire « tout ce que YHWH a parlé » (v. 8), acquiesçant ainsi à l'élection proposée par YHWH. De la sorte, les partenaires s'engagent réciproquement.

Le processus de conclusion de l'alliance se déroule sur l'arrière-fond de la théophanie, lieu de rencontre entre les partenaires au cours de laquelle Dieu donne les « dix paroles » (20,3–23,19). Savoir comment réguler le rapport à autrui est nécessaire pour l'Israélite. La première série de préceptes de ces lois spécifiques pose l'exigence d'une fidélité inconditionnelle d'Israël à son Dieu qui l'a libéré d'Égypte. Elles visent sa particularité ou

[1150] A. WÉNIN, *La théophanie d'alliance*, p. 3.
[1151] J.I. DURHAM, p. 261.

sa mise à part en ce sens que l'alliance exige de lui un attachement exclusif au Dieu unique et le respect de son nom, toute idolâtrie étant proscrite (20,3-7). Présenté comme le cœur du décalogue, le sabbat apparaît comme une loi matrice permettant à Israël de ressembler à son créateur et de témoigner de son image auprès des autres (v. 8-11). Ainsi, entendant les dix paroles, l'Israélite découvre que ce jour différent des autres constitue le signe de l'alliance qui le distingue des autres peuples (cf. 31,13-17). Dans la troisième partie du décalogue, les lois universelles soulignent la manière dont les Israélites devront vivre entre eux et avec les nations (20,12-17). Elles font d'Israël une nation parmi les autres et solidaire avec elles. Outre la loi positive accompagnée d'une promesse (v. 12), les interdits (v. 13-17) sont des limites au-delà desquelles il n'y a plus liberté mais esclavage, il n'y a plus bonheur mais malheur, il n'y a plus vie mais mort. Ils « laissent vide et libre la place des actions qui se font dans l'alliance, pour ne nommer que celles qui en font sortir »[1152]. Autrement dit, c'est dans l'alliance sinaïtique qu'Israël fait l'expérience de ce qu'une certaine façon de vivre les relations aux autres permet ou non la vie. D'où, l'appel à un autre regard sur les choses et les personnes : respect de la vie, du foyer, de la liberté, du droit et de la propriété du prochain. Car le vivre ensemble sera difficile dans le pays promis si meurtre, adultère, vol (de tout type), convoitise et faux témoignage ne sont pas bannis de l'agir d'Israël[1153]. En déterminant le type de relation de chacun au sein du peuple et de celui-ci avec tout humain (les préceptes à portée universelle visent la solidarité d'Israël avec les autres peuples : v. 13-16), ces lois rejoignent le projet de Dieu de bénir les nations à travers l'élu.

Le code de l'alliance permet à Israël de vivre sa différence sur le fondement éthique et spirituel de ces lois (20,22–23,19). D'entrée de jeu, il devra construire un autel pour y exercer la médiation entre Dieu et l'humanité (20,24). Par ailleurs, en élargissant le précepte du sabbat, ce code relève une double attitude dans les rapports d'Israël avec les autres peuples. D'un côté, à cause de sa propre altérité, de la fragilité qu'elle entraîne, et surtout de son expérience douloureuse en Égypte, Israël n'exploitera ni n'opprimera l'« émigré » (גֵּר). Il ne maltraitera ni la veuve ni l'orphelin, il prendra soin du pauvre et du malheureux ainsi que du fils de la servante (22,20-26.30 ; 23,9-12). À l'imitation de YHWH qui veut que la liberté qu'il a donnée à Israël soit pour chacun, le peuple fera tomber des

[1152] P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, vol. 1, *Essai de lecture* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1990, p. 55.
[1153] Cf. A. WÉNIN, *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, Paris, Cerf, 2009, p. 127-130.

inégalités sociales, évitera de se réduire lui-même en esclavage et d'y réduire ceux qui sont habituellement à son service (22,17-30 ; 23,9-12 ; voir 20,10). C'est le caractère social de la loi du sabbat. De l'autre côté, dans le but de préserver son statut de peuple élu au milieu des nations, Israël devra écouter son Dieu qui le protégera face à elles, et il évitera toute compromission ou toute alliance avec elles (23,20-33 ; cf. Dt 7,2b-3). En respectant ces exigences, Israël s'engage à devenir saint, comme Dieu le lui a proposé en 19,6 (22,30). De ce point de vue, la loi n'est pas une contrainte arbitraire imposée à Israël par Dieu, elle est plutôt le lieu de la liberté et de la responsabilité du peuple libéré (cf. 20,2). Grâce à elle, Israël peut assumer l'alliance et assurer le statut qu'elle lui confère. La fonction de la loi consiste ainsi à formaliser la mise à part du peuple et à l'instruire sur la manière de vivre fidèlement sa différence au milieu des nations desquelles, par ailleurs, il continue à faire partie. Mais 23,23-24 annonce déjà la complexité du rapport d'Israël vis-à-vis des nations qui habitent le pays promis.

Toutes les lois divines sont en vue de l'alliance proposée au peuple qui l'a acceptée d'abord en principe en 19,3b-8, et qui est conclue en 24,1-11. Après que Moïse a proclamé les lois divines (24,1-2), en effet, Israël renouvelle son engagement en connaissance de cause (v. 3) et il le solennise suite à la lecture du « livre de l'alliance » (v. 7). Les sacrifices figurent le don qu'il offre à son Dieu en signe de reconnaissance et la communion que l'alliance instaure entre les deux partenaires (v. 5)[1154]. La ratification par Israël permet à YHWH de conclure avec lui son alliance que le médiateur accrédité a scellée dans le sang aspergé sur l'autel qui représente Dieu (v. 6), puis sur le peuple (v. 8). Cette double aspersion de sang, c'est précisent un rite de consécration des prêtres (voir Ex 29,20-21 ; Lv 8,22-24). Par ce rite, le peuple élu est formellement consacré et institué « royaume de prêtres et nation sainte » auprès de tous les peuples, conformément à l'offre faite en 19,6[1155]. À travers lui, la bénédiction liée à l'alliance abrahamique pourra atteindre les nations de la terre (cf. Gn 12,2-3 ; 22,18). Scellé dans le « livre de l'alliance » (סֵפֶר הַבְּרִית) et par le « sang de l'alliance » (דַּם־הַבְּרִית), l'accord l'est aussi par le repas d'alliance (Ex 24,9-11 rappelant ici בְּרִית מֶלַח « alliance de sel » de Nb 18,19). Le tout culmine en 24,9-11, dans ce repas sur la montagne, signe que le pacte ouvre à Israël un accès auprès de son Dieu. C'est ainsi que l'élection d'Israël se concrétise dans l'alliance avec les institutions

[1154]A. WÉNIN, *Pas seulement de pain*, p. 225-230.
[1155] E.W. NICHOLSON, *God and his People*, p. 172-173 ; B. RENAUD, *L'Alliance*, p. 35.

qui lui sont liées, ici la loi et l'autel[1156]. Voilà qui fait d'Israël un peuple participant de la sainteté de son Dieu et qui le consacre comme élu au service des autres peuples.

Au final, cet accord est en soi le déploiement du projet divin de rendre présente la bénédiction à l'humanité (cf. Gn 12,3 ; 22,18 ; Ex 20,24). Il est en outre l'extension de la promesse de l'alliance perpétuelle que Dieu a prévue d'établir avec la lignée d'Abraham, selon Gn 17,7-8.19b. Mais à ce stade, la promesse de la terre reste encore à réaliser (cf. Gn 12,7.15, 18b-21 ; 17,8). Aussi dès Ex 23,23-24, le statut spécial qui distingue Israël laisse présager une tension entre identité et altérité dans ses rapports aux autres peuples au service desquels il est consacré.

La troisième partie est focalisée sur quelques textes du Deutéronome. Dt 7 en particulier envisage la question que pose l'élection dans la relation du peuple avec les nations, l'alliance ayant formalisé un lien particulier que la nouvelle génération d'Israël devra vivre parmi celles-ci. Dt 4 rappelle les principales étapes constitutives de la mémoire identitaire du peuple comme elles apparaissent dans le récit de l'Exode (voir Ex 6,6-7 ; 19,4-6 ; etc.). Il affirme surtout son statut de « peuple de possession » (עַם נַחֲלָה) de Dieu, « pris » (לקח) du milieu des autres peuples (v. 20), une autre façon de dire qu'Israël est la « part personnelle » de Dieu (cf. Ex 19,5-6). Cette identité est enracinée dans l'alliance conclue avec les pères et que la génération actuellement en Moab est invitée à se réapproprier, assumant ainsi sa différence (Dt 4,10-14). Ce chapitre éclaire ce qui n'était pas explicitement énoncé à l'Horeb : le Dieu universel est en connexion avec toutes les nations qu'il a créés sur la terre (v. 19 et 32,8), mais il entretient une relation unique avec celle qu'il a choisie (4,20 et 32,9 ; cf. 7,6 ; 10,14-15). Pour Israël, renoncer à son Dieu pour adorer et servir les idoles, c'est trahir son élection et l'alliance (4,15-19) dont les « dix paroles » sont actualisées par Moïse (5,6-21//Ex 20,3-17) afin de solliciter l'implication du partenaire de Dieu dans cette relation (v. 1-3 ; cf. 11,2-7 et 29,13-14). La reprise du décalogue montre également comment l'alliance transcende le fossé générationnel en associant l'Israël présent dans les steppes de Moab aux générations du désert et de la Genèse. Aussi, l'acquisition du pays promis aux pères, la vie et le bonheur dans ce pays restent conditionnés par l'observance des lois divines et le souvenir de la délivrance d'Égypte visant la liberté de l'homme et le respect pour YHWH (v. 32b-33 ; cf. 4,1).

[1156] Voir COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le peuple juif*, p. 204.

L'évocation de la confrontation prévisible entre le peuple consacré dans l'alliance et les nations qui habitent le pays promis par serment aux pères se précise en Dt 7. Notre exégèse de ce discours complexe composé de trois parties a mis en lumière les rapports du « peuple [qui est la] part personnelle » de Dieu (עַם סְגֻלָּה, v. 6-16) avec sept autres peuples (v. 1-6.16-26). Dans la partie centrale, au ton positif, il est question de l'élection (בחר « choisir ») d'Israël, de ses raisons d'être (v. 6-8) et de ses conséquences (v. 13-16). La mise à part du peuple y est liée à la gratuité de Dieu, à son amour et à sa fidélité aux serments faits aux ancêtres d'une part, et d'autre part à la confiance d'Israël en YHWH, son seul Dieu (v. 7-12). Bien qu'étant un don divin, l'élection implique pour Israël la responsabilité de préserver son statut parmi les nations qui l'entourent. C'est ce qui est explicité dans les deux parties extrêmes que notre structure rhétorique a isolées. Ici, la coopération entre Dieu et son peuple apparaît comme un signe concret de l'alliance, lié également à l'élection (v. 1-5 ; 16-26). D'où, l'importance pour Israël de consentir à celle-ci en gardant les paroles divines (v. 9.11 ; cf. Ex 20,3-17//Dt 5,6-21) afin que YHWH maintienne son alliance et sa fidélité envers lui, que YHWH l'aime et le bénisse (v. 12-15). Résultat de l'amour électif de Dieu pour lui (v. 8a.13a), les bénédictions sont liées à la vie et à sa croissance puisqu'il s'agit de la fécondité humaine, de la fertilité du sol, de la croissance du bétail et de la santé. Elles prolongent celles d'Ex 23,25 en se rattachant aussi à celles de la création (« fructifiez, multipliez et emplissez la terre », Gn 1,22.28 ; 9,7) et à celles de la lignée des pères (12,2 ; 13,16 ; 15,1.5 ; 17,2-6 ; 48,3-4 ; etc.). Comme la sainteté et l'élection (Dt 7,6-8), la bénédiction issue de la fidélité à l'alliance (v. 9-13) singularisera Israël vis-à-vis des nations (v. 14a). Ce statut lui interdit de servir les dieux étrangers (v. 16) et de s'engager dans des pratiques contractuelles susceptibles de provoquer la rupture de la relation avec YHWH (voir v. 2b-3.16.25).

Le rôle de l'élu – médiateur des bénédictions divines auprès des nations – selon Gn 12,3 ; 22,18 ; Ex 19,5-6 est comme symbolisée par la place centrale qu'occupent les v. 6-16 dans le discours de Dt 7. Sauf qu'ici, il n'y a pas de bénédiction des sept nations, mais plutôt une tension, puisqu'en raison de l'identité particulière que lui confère l'alliance, Israël devra les « vouer à l'interdit » (חרם, v. 1-5.16-26). L'analyse innovante de ce chapitre et le contexte immédiat de ce terme pris au sens de « tabou » et « sacré » permettent de soutenir qu'en Dt 7, la loi du חרם ne suppose pas forcément l'extermination des peuples et de leurs rois. Il s'agit d'un langage métaphorique pour décrire leur expulsion du pays (v. 1.22). La lecture synchronique de la Torah permet par ailleurs de mettre en

évidence l'originalité du Deutéronome par rapport à deux concepts majeurs enregistrés pour la première fois en Dt 7. Il y a d'une part, l'usage du terme technique בחר « choisir » pour désigner l'acte divin de « prendre » (voir 4,20) un peuple parmi tous les peuples qui sont sur la terre où il devra se distinguer (v. 6 ; 14,2 ; 26,18 ; cf. Ex 19,5-6). D'autre part, mise en évidence aux v. 9 et 11, la réciprocité entre les deux partenaires comporte une mise en garde : Dieu agira avec chaque Israélite de la même manière qu'il aura lui-même agi (v. 10). Ici, l'innovation est la suppression de la punition corporative (cf. Nb 16,27.32 ; etc.) et la visite des torts des pères sur les générations futures (Ex 20,5 ; etc.), et l'introduction du châtiment personnel comme salaire immédiat du seul coupable.

En Dt 14, où la conception de l'élection est identique à celle de Dt 7, le peuple saint est à nouveau invité à préserver sa différence. Outre les formules exprimant leur choix par YHWH et leur appartenance à celui-ci – part personnelle, royaume de prêtres, peuple saint (Ex 19,5 ; Dt 7,6 ; 14,2) et peuple de possession (Dt 4,20) –, les fils d'Israël sont appelés « fils pour YHWH » (לַיהוָה ... בָּנִים, Dt 14,1a), une expression unique dans la Bible hébraïque. Leur sainteté est évoquée comme ce qui justifie l'interdiction de certains rites et nourritures, d'une part (v. 1b.3-21ac), et la nécessité de se montrer généreux envers les émigrés et les étrangers, d'autre part (v. 21b). Ce statut du peuple élu (v. 1-2.21) est ici actualisé au sein d'une longue exhortation à la pratique des lois (12,1–26,16). Israël connaît désormais toutes les paroles régulant son identité, ses relations internes, ses rapports avec Dieu et sa situation parmi les nations. Ces instructions l'amènent alors à renouveler les déclarations réciproques qui ont été prononcées à l'Horeb par les deux alliés (26,16-19 ; cf. Ex 19,3b-6.8 ; 24,3.7). Mais en Moab, chaque partenaire engage l'autre à entrer en alliance, et ces engagements sont orientés vers la prise de possession imminente du pays.

Le rappel de l'élection par l'alliance en Dt 4, 7, 14 et 26 ainsi que l'explicitation des conséquences du lien particulier qu'elles créent entre Israël et son Dieu (Dt 27–28) aboutissent aussitôt à une étape décisive de la conclusion de l'alliance jurée dans le serment fait aux pères (28,69 et 29,9-14). Même si le peuple peut la faire échouer, ce qu'évoque 29,17-28, cette alliance perpétuelle à portée universelle engage définitivement Dieu et toutes les générations d'Israël, y compris les étrangers résidant en Israël (29,9-10). Tout en englobant de nombreux nouveaux éléments, l'alliance que Dieu renouvelle avec son peuple en Moab est, pour l'essentiel, identique à celle de l'Horeb et est en continuité

avec la relation qu'il a instaurée avec Abraham. Ce qui y est visé, c'est l'entrée de la postérité du patriarche dans le plan initial de Dieu. Ce projet prend ici une tournure beaucoup plus concrète et complète, conditionnée par la fidélité du peuple élu.

Notre travail a suffisamment permis « de penser ensemble l'universel et le particulier […], d'affirmer sa spécificité tout en habitant avec d'autres qui ne partagent pas forcément ses convictions »[1157]. Elle confirme ainsi l'idée que l'élection que l'alliance vient sceller définitivement ne constitue en rien une supériorité qui donnerait à un peuple des droits particuliers ou lui imposerait d'ignorer voire de supprimer d'autres humains. La clé, c'est de reconnaître aussi aux autres le droit de faire appel à l'élection sous une autre forme[1158].

PERSPECTIVE D'AVENIR

Au terme de notre lecture synchronique de la Torah, l'investigation en ce qui concerne le lien indissoluble entre alliance et élection n'est pas terminée. Une étude de ce type devrait être menée en deux sens. [1] Poursuivre le travail dans la Bible pour affronter les questions que pose le livre de Josué (et Juges ou encore 1 S 15 ; etc.) à propos du חרם ; ce que les prophètes disent de l'élection, de l'alliance et ce que cela implique pour Israël ; ainsi que l'apport de la littérature sapientielle à cette thématique apparemment peu présente dans un corpus qui suppose pourtant un rapport assez différent aux nations.

[2] Notre travail s'insère dans les problématiques ouvertes par l'altérité et l'identité. Ainsi, pour continuer la recherche, une relecture des sources sur les points qui peuvent diviser ou créer des oppositions dans les débats judéo-chrétiens, interreligieux, voire sociétaux s'avère indispensable. Ce serait cependant une autre thèse.

[1157] T. RÖMER, *« Par amour et pour garder le serment fait à vos pères » (Dt 7,8)*, p. 133-134.

[1158] Cf. D. LANGTON, *Relations between Christians and Jews*, c. 1914–c. 2000, dans H. MCLEOD (éd.), *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1914-c. 2000*, vol. 9, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 483-493 (p. 489).

Bibliographie

Plan

A. Éditions critiques et traductions

B. Outils de travail et méthodologie

C. Commentaires sur les livres de la Genèse, Exode et Deutéronome

D. Études générales sur les deux notions :

- Élection
- Alliance

E. Études thématiques :

- Dans la Genèse (11,26-32 ; 12,1–13,1 ; 15,1-21 ; 17,1-27)
- Dans l'Exode (19,1–24,11)
- Dans le Deutéronome (4,40-23.31-40 ; 5,6-21 ; 7,1-26 ; 14,1-2.21 ; 26,16-19 ; 28,69 et 29,8-14)

F. Autres articles et ouvrages

A. ÉDITIONS CRITIQUES ET TRADUCTIONS

ABERBACH M. et GROSSFELD B., *Targum Onkelos to Genesis*, New York, Ktav Publishing House, Inc., Center for Judaic Studies University of Denver, 1982.

CHEVALIER J. (éd.), *La Sainte Bible* (Le Trésor spirituel de l'humanité), vol. 1, Paris, Planète, 1965.

CHOURAQUI A., *La Bible traduite et commentée par André Chouraqui. Entête* (*Genèse*), Paris, Desclée de Brouwer, 1992.

____, *La Bible traduite et commentée par André Chouraqui. Paroles* (*Deutéronome*), Paris, Desclée de Brouwer, 1974.

CLAMER A., *Le Deutéronome*, dans *La Sainte Bible*, vol. 2, *Lévitique–Nombres–Deutéronome*, Paris, Letouzey et Ané, 1946.

MCCARTHY C. (éd.), *Biblia Hebraica Quinta. Deuteronomy*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

HARL M. *et alii*, *La Bible d'Alexandrie,* 5 vols., Paris, Cerf, 1986-1992.

La Bible de Jérusalem, Sainte Bible traduite sous la direction de l'école de Jérusalem (Nouvelle édition entièrement revue et augmentée), Paris, Cerf, 2016.

OSTY E. et TRINQUET J., *La Bible*, Paris, Seuil, 1973.

PIROT L. (éd.), *La Sainte Bible. Texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique*, vol. 2, Paris, Letouzey et Ané, 1940.

RAHLFS A., *Septuaginta. Duo volumina in una*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

TAL A. (éd.), *Biblia Hebraica Quinta. Genesis*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2015.

Traduction Œcuménique de la Bible, Paris, Cerf - Société Biblique française, 2010 (édition intégrale).

B. OUTILS DE TRAVAIL ET MÉTHODOLOGIE

ALEXANDER T.D. et BAKER D.W. (éd.), *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, Downers Grove, Intervarsity, 2003.

ALTER R., *L'art du récit biblique* (LiRou, 4), Bruxelles, Lessius, 1999.

ARNOLD B.T. et CHOI J.H., *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, New York, Cambridge University Press, 2003.

AVISHUR Y., *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Languages* (AOAT, 210), Neukirchen-Vluyn, Neukirchen Verlag, 1984.

BARTHÉLEMY D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. 3 (OBO, 50) Fribourg, 1992, p. 707-710.

BOGAERT P.-M. *et alii* (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 2002 (3è éd.).

BOSMAN T.A., *Critical Review of the Translation of the Hebrew Lexeme 'hb*, dans *OTE* 18 (2005), p. 22-34.

BOTTERWECK G.J. *et alii* (éd), *Theological Dictionary of the Old Testament,* 15 vols., Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1977-2006.

BRICHTO H.C., *Towards a Grammar of Biblical Poetics*, New York, Oxford University Press, 1992.

BROMILEY G.W. (éd.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, 4 vols., Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1979-1988.

BROTZMAN E., *Old Testament Textual Criticism. A Practical Introduction*, Grand Rapids, Baker, 1994.

BROWN F. *et alii*, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon, 1972.

____, *The New Brown - Driver - Briggs - Gesenius Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2000 (5è éd.).

BUTTRICK G.A. (éd.), *The Interpreter's Bible. The Holy Scriptures in the King James and Revised Standard Versions with General Articles and Introduction, Exegesis, Exposition for Each Book of the Bible*, 12 vols., Nashville, Abingdon Press, 1951-1957.

CALLAHAM S.N., *Modality and the Biblical Hebrew Infinitive Absolute*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2010.

CLINES D.J.A. (éd.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, 8 vols., Sheffield, Sheffield Academic press, 1993-2011.

DOOB SAKENFELD K. *et alii* (éd.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, 5 vols., Nashville, Abingdon Press, 2006-2009.

DRIVER G.R., *Forgotten Hebrew Idioms*, dans *ZAW* 78 (1966), p. 1-7.

ELWELL W.A. et BEITZEL B.J. (éd.), *Baker Encyclopedia of the Bible*, 4 vols., Grand Rapids, Baker Book House, 1988.

FREEDMAN D.N. *et alii* (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols., New York, Doubleday, 1992.

GENETTE G., *Figures III*, Paris, Seuil, 2007.

GESENIUS W., *Gesenius' Hebrew Grammar. As edited and enlarged by the late Kautzsch E. (éd.) in Accordance with the twenty-eight German éd. (1909) by Cowley A.E.*, Oxford, Clarendon, 1985 (2è éd.)

GROSSMAN M. (éd.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

HEPPER F.N., *Baker Encyclopedia of Bible Plants*, Grand Rapids, Baker Book House, 1992.

HOWARD M.D., *An Introduction to the Old Testament Historical Books*, Chicago, Moody Press, 2007.

HUSSER J.-M., *La typologie comme procédé de composition dans les textes de l'Ancien Testament*, dans KUNTZMANN R. (éd.), *Typologie biblique. De quelques figures vives* (LD, H.S.), Paris, Cerf, 2002, p. 11-32.

JENNI E *et alii* (éd.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, 3 vols., Peabody, Hendrickson Publishers, 1994 -2004

JOBLING D., *The Sense of Biblical Narrative. Structural Analyses in the Hebrew Bible* (JSOTS, 7), Sheffield, JSOT Press, 1986 (2è éd.).

JOÜON P., *Grammaire de l'hébreu biblique,* Rome, Institut Biblique Pontifical, 2007 (3è réimpression).

JOÜON P. et MURAOKA T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia biblica, 27), Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2006 (2è éd.).

KITTEL G. *et alii*, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1985.

KLOOSTER F.H., *The Biblical Method of Salvation. A Case for Continuity*, dans FEINBERG J.S. (éd.), *Continuity and Discontinuity*, Westchester, Crossway, 1988.

KOEHLER L. et BAUMGARTNER W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 5 vols., Leiden, Brill, 1994-2001.

MARGUERAT D. (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible, 48), Genève, Labor et Fides, 2003.

MARGUERAT D. et BOURQUIN Y., *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris - Genève - Montréal, Labor et Fides - Cerf, 2002, 2è éd.

MARGUERAT D. *et alii*, *Autour des récits bibliques* (CÉv, 127), Paris, Cerf - Évangile et Vie, 2004.

MIQUEL P. *et alii*, *Les Mots-Clés de la Bible. Révélation à Israël* (Les classiques bibliques, 5), Paris, Beauchesne, 1996.

MEYNET R., *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, dans *NRT* 116 (1994), p. 641-657.

____, *Appelés à la liberté* (RhSem, 5), Lethielleux, Paris 2008.

____, *Traité de rhétorique biblique* (RhSem, 11), Paris, Gabalda, 2013 (2è éd. revue et corrigée), Paris, Lethielleux, 2007.

PASQUIER A. *et alii* (éd.), *L'intrigue dans le récit biblique. Quatrième colloque international du RRENAB* (BETL, 237), Leuven, Peeters, 2010.

PIROT L. et ROBERT A. (éd.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 12 vols., Paris, Letouzey et Ané, 1996.

POLAK F.H., *Speaker, Addressee, and Positioning. Dialogue Structure and Pragmatics in Biblical Narrative*, dans AITKEN J.K. *et alii* (éd.), *Interested Readers. Essays on the*

Hebrew Bible in Honor of David J. A. Clines, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, p. 359-372.

RENDSBURG G.A., *Word Play in Biblical Hebrew. An Eclectic Collection*, dans NOEGEL B.S. (éd.), *Puns and Pundits. Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature*, Bethesda, CDL Press, 2000.

SKA J.-L., *De quelques ellipses dans les récits bibliques*, dans *Bib* 76 (1995), p. 63-71.

____, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible* (LiRou, 5), Bruxelles, Lessius, 2000.

____, *Le livre de Ruth ou l'art narratif biblique dans l'Ancien Testament*, dans MARGUERAT D. (éd.), *La Bible en récits* (Le Monde de la Bible, 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 41-72.

____, *« Nos pères nous ont raconté ». Introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament* (CÉv, 155), Paris, Cerf, 2011.

SKA J.-L. *et alii*, *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament* (CÉv, 107), Paris, Cerf, 1999.

SONNET J.-P., *Du personnage de Dieu comme être de parole*, dans MIES F. (éd.), *Bible et théologie. L'intelligence de la foi* (LiRou, 26), Bruxelles, Lessius, 2006, p. 15-36.

TENNY M.C. (éd.), *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, vol. 3, Grand Rapids, Zondervan, 1976.

TOV E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress, 2001 (2è éd.).

VAN GEMEREN W.A. (éd.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 5 vols., Grand Rapids, Zondervan, 1997-2012.

WALSH J.T., *Style and Structure in Biblical Hebrew Narrative*, Collegeville, The Liturgical Press, 2001.

WALTKE B.K. et O'CONNOR M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990.

WASLER G.A., *Old Testament Quotations in Hebrews* (WUNT, 2), Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.

WÉNIN A., *Analyse rhétorique et analyse narrative*, dans MEYNET R. et ONISZCZUK J. (éd.), *Retorica biblica e semitica 2. Atti del secondo convegno ABS* (Retorica biblica), Bologna, EDB, 2011, p. 195-214.

____, *Le récit et le lecteur*, dans *Gregorianum* 94 (2013), p. 503-523.

____, *De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques*, dans *RTL* 39 (2008), p. 369-393.

____, *Les effets narratifs de la position supérieure du lecteur en Josué 7*, dans *ZAW* 128 (2016), p. 612-625.

ZORELL F., *Lexicon in Veteris Testamenti*, Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1984.

C. COMMENTAIRES SUR LES LIVRES DE LA GENÈSE, EXODE ET DEUTÉRONOME

ALTER R., *The Five Books of Moses. A Translation with Commentary*, New York, W.W. Norton, 2004.

ARNOLD B.T., *Genesis* (NCBC), Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

ARTUS O., *Le Pentateuque* (CÉv, 106), Paris, Cerf - Évangile et Vie, 1998.

ARTUS O. et NOËL D., *Les livres de la loi. Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome, commentaire pastoral*, Paris, Bayard, 1998.

BARTON J. et MUDDIMAN J. (éd.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

BRETT M.G., *Genesis. Procreation and the Politics of Identity* (OTR), London, Routledge, 2000.

BRODIE T.L., *Genesis as Dialogue. A Literary, Historical and Theological Commentary*, New York, Oxford University Press, 2001.

BRUCKNER J.K., *Exodus* (NIBC), Peabody, Hendrickson Publisher, 2008.

BRUEGGEMANN W., *Genesis* (IBCTP), Louisville, Westminster John Knox Press, 1982.

____, *Deuteronomy* (AOTC), Nashville, Abingdon Press, 2001.

____, *The Book of Exodus* (NIBC, 1), Nashville, Abingdon, 1994.

BUIS P., *Le Deutéronome* (Verbum Salutis, Ancien Testament, 4), Paris, Beauchesne, 1969.

BUIS P. et LECLERCQ J., *Le Deutéronome* (Sources Bibliques), Paris, Gabalda, 1963.

CASSUTO U., *A Commentary on the Book of Exodus* (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem), Jerusalem, Hebrew University - Magnes Press, 2003.

CHILDS B.S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL), Philadelphia, Westminster, 1974.

CHRISTENSEN D.L., *Deuteronomy 1–11* (WBC, 6), Dallas, Word, 1991.

____, *Deuteronomy 1–21,9* (WBC, 6a), Dallas, Thomas Nelson, 2001 (2è éd.).

____, *The Book of Deuteronomy*, dans BIRCH B.C. *et alii* (éd.), *The Interpreter's Bible*, vol. 2, Nashville, Abingdon Press, 1998.

COATS G.W., *Genesis with an Introduction to Narrative Literature* I (The Forms of the O.T. Literature, 1), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1983.

COHEN C., *Jewish Medieval Commentary on the Book of Genesis and Modern Biblical Philology*, dans *JQR* 81 (1990).

COLE R.D., *Numbers* (NAC, 3b), Nashville, Broadman - Holman, 2000.

CURRID J.D., *Exodus 19–40* (EPSC), Darlington, Evangelical Press, 2001.

____, *Deuteronomy* (EPSC), Darlington, Evangelical Press, 2006.

DOHMEN C., *Exodus 19–40* (HTKAT), Freiburg, Herder, 2004.

DOZEMAN T.B., *Exodus* (ECC), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2009.

DRIVER, S.R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1965.

____, *The Book of Exodus*, Cambridge, Kessinger Publishing, 2006 (réimpression).

DURHAM J.I., *Exodus* (WBC, 3), Waco, Word, 1987.

ESKENAZI T.C. et WEISS A.L. (éd.), *The Torah. A Women's Commentary,* New York, Women of Reformed Judaism, 2008.

FRETHEIM T.E., *Exodus. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Interpretation), Louisville, John Knox Press, 1991.

FRIEDMAN R.E., *The Bible with Sources Revealed. A New View into the Five Books of Moses*, New York, Harper San Francisco, 2003.

GAEBELEIN E.F. *et alii* (éd.), *The Expositor's Bible Commentary,* vol. 2, Grand Rapids, Zondervan, 1990.

GAEBELEIN E.F. et POLCYN P.R. (éd.), *The Expositor's Bible Commentary with The New International Verse of the Holy Bible,* vol. 3, *Deuteronomy – 2 Samuel*, Grand Rapids, Zondervan, 1992.

GARCÍA-LÓPEZ F., *Le Deutéronome. Une Loi prêchée* (CÉv, 63), Paris, Cerf, 1988.

GRAY G.B., *A critical and exegetical commentary on Numbers* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1965.

GREENBERG M., *Understanding Exodus*, New York, Behrman House, 2013 (2è éd.).

HAMILTON V.P., *The Book of Genesis 1-17* (NICOT), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1990.

____, *Exodus. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011.

HARTLEY J.E., *Genesis* (NIBC), Peabody, Hendrickson Publisher, 2000.

HOUTMAN C., *Exodus* (HCOT), 4 vols., Kampen - Leuven, Kok - Peeters, 1993-2002.

JACOB B., *The Second Book of the Bible. Exodus*, Ktav Publishing Inc., Center for Judaic Studies University of Denver, 1992.

JANZEN J.G., *Abraham and All the Families of the Earth. A Commentary on the Book of Genesis 12–50* (ITC), Grand Rapids - Edinburgh, William B. Eerdmans, 1993.

____, *Exodus* (Westminster Bible Commentary), Louisville, Westminster John Knox Press, 1997.

JOHNSTONE W., *Exodus* (OTG), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990.

____, *Exodus 1–19* (SHBC, 2a), Macon, Smyth - Helwys, 2014.

___, *Exodus 20–40* (SHBC, 2b), Macon, Smyth - Helwys, 2014.

LEVINE B.A., *Numbers* (AB, 2), New York, Doubleday, 2000.

LUNDBOM J.R., *Deuteronomy. A Commentary*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2013.

MARUANI B. et COHEN-ARAZI A., *Midrach Rabba*. *Genèse Rabba* (Les Dix Paroles), vol. 1, Lagrasse, Verdier, 1986.

MEYERS C., *Exodus* (NCBC), Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

MICHAELI F., *Le livre de l'Exode* (CAT, 2), Neuchâtel - Paris, Delachaux et Niestlé, 1974.

NELSON R.D., *Deuteronomy. A Commentary* (OTL), Louisville-London, Westminster John Knox Press, 2002.

PROPP W.H.C., *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 2A), New York, Doubleday, 2006.

ROGERSON J.W. (éd.), *Genesis and Exodus*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001.

ROSENBAUM M. et SILBERMANN A.M. (éd.), *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Prayers for Sabbath and Rashi's Commentary. Exodus*, London, Shapiro Vallentine, 1946.

SAILHAMER J.H., *The Pentateuch as Narrative. A Biblical-Theological Commentary* (LBI), Grand Rapids, Zondervan, 1992.

SARNA N.M. (éd.), *Genesis* בראשית : *The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPSTC), Philadelphia - New York - Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1989.

____, *Exodus*. *The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPSTC), Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1991.

SCOFIELD C.I., *Reference Bible. Genesis 3*, Oxford, Oxford University Press, 1967.

SKINNER J., *Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1969 (2è éd.).

SPEISER E.A., *Genesis* (AB, 1), New York, Doubleday, 1964.

THOMPSON J.A., *Deuteronomy. An Introduction and Commentary* (TOTC, 5), Downers Grove, Intervarsity, 2008.

TURNER L.A., *Genesis* (Readings), Sheffield, Academic Press, 2000.

TIGAY J.H., *Deuteronomy* דברים. *The Traditional Hebrew with the New JPS Translation Commentary* (JPSTC), Philadelphia - Jerusalem, Jewish Publication Society, 2003.

VON RAD G., *Deuteronomy. A Commentary*, Londres, SCM, 1973.

WEITZMAN M.P., *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction* (University of Cambridge Oriental Publications, 56), Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

WENHAM G.J., *Genesis 1–15* (WBC, 1), Waco, Word, 1987.

____, *Genesis 16–50* (WBC, 2), Dallas, Word, 1994.

WESTERMANN C., *Genesis* 2 (BKAT, 1b), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1981.

WEINFELD M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992.

____, *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 5), New York, Doubleday, 1991.

WRIGHT C.J.H., *Deuteronomy* (NIBC), Peabody, Hendrickson Publisher, 1996.

D. ÉTUDES GÉNÉRALES SUR LES DEUX NOTIONS

1. Élection

BEAUCHAMP P., *Élection et universalité dans la Bible*, dans ID., *Testament biblique*, Paris, Bayard, 2001, p. 95-112.

____, *Le récit, la lettre et le corps* (Cogitatio Fidei, 114), Paris, Cerf, 1992 (2è éd.).

BRIEND J., *Élection et universalisme*, dans *Enracinement et universalité* (*CahISPC,* 7), Paris, Desclée, 1991, p. 143-157.

BÜHLMANN W., *Les peuples élus. Pour une approche de l'élection*, Paris, Médiaspaul, 1986.

CIMOSA M., *La elezione divina nell'Antico Testamento*, dans PANIMOLLE S.A. (éd.), *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, vol. 15, Roma, Borla, 1997, p. 16-50.

DION P.-E., *Dieu universel et peuple élu. L'universalisme religieux en Israël depuis les origines jusqu'à la veille des luttes maccabéennes* (LD, 83), Paris, Cerf, 1975.

GUILLÉN TORRALBA J., *La Fuerza oculta de Dios. La elección en el Antiguo Testamento* (Institucion San Jeronimo, 15), Valencia, Cordoba, 1983.

KAMINSKY J.S., *Yet I Loved Jacob. Reclaiming the Biblical Concept of Election*, Nashville, Abingdon, 2007.

LOHR J.N., *Chosen and Unchosen. Conceptions of Election in the Pentateuch and Jewish-Christian Interpretation*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2009.

MACDONALD N. (éd.), *Covenant and Election in Exilic and Post-Exilic Judaism. Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism* (FAT, 2), vol. 5, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

MARTIN-ACHARD R., *La signification théologique de l'élection d'Israël*, dans ID., *Permanence de l'Ancien Testament. Recherches d'exégèse et de théologie* (CahRThPh, 11), Genève - Lausanne - Neuchâtel, Faculté de Théologie de Lausanne, 1984, p. 81-89.

NOVAK D., *The Election of Israel. The Idea of the Chosen People*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2007.

SOHN S.-T., *The Divine Election of Israel*, Grand Rapids, William B. Eerdman, 1991.

WIDMER M., *Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer. A Study of Exodus 32–34 and Numbers 13–14* (FAT, 2), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

2. Alliance

AUBAILE-SALLENAVE F., *Le sel d'alliance*, dans *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée* 35 (1988), p. 303-323.

DE BOER P.A.H., *Quelques remarques sur l'Arc dans la Nuée (Genèse 9,8-17). Méthode et Théologie*, dans BREKELMANS C. *et alii* (éd.), *Questions disputées d'Ancien Testament* (BETL, 33), Leuven, Leuven University Press, 1974, p. 105-114.

DAMROSCH D., *The Narrative Covenant*, San Francisco, Harper - Row, 1987.

DUMBRELL W.J., *Covenant and Creation. A Theology of Old Testament Covenants* (BTCL, 12), Londres, Paternoster Press, 2002 (2è éd.).

EISING H., מֶלַח *melaḥ*, dans *TDOT*, vol. 8, p. 331-333.

ELWELL W.A. et BEITZEL B.J., « *Covenant of Salt* », dans *BEB*, p. 538.

HAFEMANN S.J., *The Covenant Relationship*, dans HAFEMANN S.J. et HOUSE P.R. (éd.), *Central Themes in Biblical Theology. Mapping Unity in Diversity*, Grand Rapids, Baker Academic 2007, p. 40-42.

HAFEMANN S.J., *The God of Promise and the Life of Faith*, Wheaton, Crossway, 2001.

HUGENBERGER G.P., *Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi*, Leiden, Brill, 1994.

KUTSCH E., *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten « Bund » im Alten Testament* (BZAW, 131), Berlin, de Gruyter, 1973.

L'HOUR J., *La morale de l'Alliance* (CahRB, 5), Paris, Cerf, 1968.

____, *L'alliance de Sichem*, dans *RB* 69 (1962), p. 5-36.

MASON S.D., *« Eternal Covenant » in the Pentateuch. The Contours of the Elusive Phrase* (LHBOTS, 494), Londres, T&T Clark, 2008.

MCCARTHY D.J., *Treaty and Covenant. A study in form in the Ancient Oriental documents and in the Old Testament* (AnBib, 21), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1981 (3è éd.).

____, *Berît and Covenant in the Deuteronomic History. Studies in the Religion of Ancient Israel* (VTS, 23), Leiden, Brill, 1972.

MURRAY R., *The Cosmic Covenant. Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation*, Piscataway, Gorgias Press, 2007.

NIEHAUS J.J., *An Argument against Theologically Constructed Covenants*, dans *JETS* 50 (2007) 259-273

____, *Covenant. An Idea in the Mind of God*, dans *JETS* 52 (2009), p. 225-246.

____, *Covenant and Narrative, God and Time*, dans *JETS* 53 (2010), p. 535-559.

PINÇON B., *Du nouveau dans l'ancien. Essai sur la notion d'alliance nouvelle dans le Livre de Jérémie et dans quelques relectures au cours de l'Exil*, Lyon, Profac, 2001.

PAUL S.M., *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (VTS, 18), Leiden, Brill, 1970.

RENAUD B., *L'Alliance au cœur de la Torah* (CÉv, 106), Paris, Cerf - Évangile et Vie, 2008.

RENDTORFF R., *« Covenant » as a Structuring Concept in Genesis and Exodus*, dans ID., *Canon and Theology. Overture to an Old Testament Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

____, *The Covenant Formula. An Exegetical and Theological Investigation* (Old Testament Studies), Edinburgh, T&T Clark, 1998.

VERMEYLEN J., *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance. Le dialogue des grandes intuitions théologiques de l'Ancien Testament* (LD, 126), Paris, Cerf, 1986.

WÉNIN A., *Pas seulement de pain… Violence et alliance dans la Bible* (LD, 171), Paris, Cerf, 2002.

WILLIAMSON P.R., *Sealed with an Oath. Covenant in God's Unfolding Purpose* (NSBT, 23), Nottingham - Downers Grove, Apollos - Intervarsity, 2007.

____, *Covenant. The Beginning of a Biblical Idea*, dans *RTR* 65 (2006), p. 1-14.

ZENGER E., *Die Bundestheologie - ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel – Kirche*, dans ID. (éd.), *Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente*, Freiburg, Herder, 1993.

E. ÉTUDES THÉMATIQUES

1. Dans la Genèse (11,26-32 ; 12,1–13,1 ; 15,1-21 ; 17,1-27)

ABELA A., *The Themes of the Abraham Narrative. Thematic Coherence within the Abraham Literary Unit of Genesis 11,27–25,18*, Malta, Studia Editions, 1989.

ALEXANDRE M., *Commencement du livre de la Genèse I-IV. La version grecque de la Septante et sa réception* (Christianisme antique, 3), Paris, Beauchesne, 1988.

ANDERSON G.A. et KAMINSKY J.S. (éd.), *The call of Abraham. Essays on the Election of Israel in Honor of Jon D. Levenson* (Christian and Judaism in Antiquity, 19), Londres, University of Notre-Dame press, 2013.

AUFFRET P., *Essai sur la structure littéraire de Gn 12,1-4aa*, dans *BZ* 26 (1982), p. 143-148.

BEAUCHAMP P., *Abram et Saraï. La sœur-épouse, ou l'énigme du couple fondateur*, dans COULOT C. (éd.), *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible ?* (LD, 158), Paris, Cerf, 1994.

____, *Création et Séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (LD, 201), Paris, Cerf, 2005.

BERNART D.A., *Sign of the Covenant. Circumcision in the Priestly tradition* (SBL.AIL, 3), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009.

CAQUOT A., *Une contribution ougaritique à la préhistoire du titre divin Shadday*, dans EMERTON J.A. (éd.), *Congress Volume Paris 1992* (VTS, 61), Leiden, Brill, 1995, p. 1-12.

CAZELLES H., *Connexions et structure de Gn XV*, dans *RB* 69 (1962), p. 321-349.

COLLIN M., *Une tradition ancienne dans le cycle d'Abraham ? Don de la terre et promesse en Gn 12–13*, dans HAUDEBERT P. (éd.), *Le Pentateuque. Recherches et débats* (LD, 151), Cerf, Paris, 1992, p. 209-228.

CUVILLIER E., *Abram et Saraï, le long chemin de l'altérité*, dans *Réforme,* 2006.

DRAÏ R., *Abraham ou la recréation du monde*, Paris, Fayard, 2007.

EMERTON J., *The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis*, dans *VT* 32 (1982), p. 14-32.

FIDLER R., *Genesis XV. Sequence and Unity*, dans *VT* 57 (2007), p. 162-180.

FLEISHMAN J., *On the Significance of a Name Change and Circumcision in Genesis 17*, dans *JANES* 28 (2001), p. 19-32.

FRANKEL D., *The Land of Canaan and the Destiny of Israel. Theologies of Territory in the Hebrew Bible* (S.LTHS, 4), Winona Lake, Eisenbrauns, 2011.

GASTON L., *Abraham and the Righteousness of God*, dans *HBT* 2 (1980), p. 36-68.

GEOGHEGAN J.C., *The Abrahamic Passover*, dans FRIENDMAN R.E. et PROPP W.H.C. (éd.), *Le-David Maskil. A Birthday Tribute for David Noel Freedman* (Biblical and Judaic Studies, 9), Winone Lake, Eisenbrauns, 2004, p. 47-62.

GOLDINGAY J., *The Significance of Circumcision*, dans *JSOT* 88 (2000), p. 3-18.

GRUBER M., *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, Rome, Biblical Institute Press, 1980.

GRÜNEBERG K.N., *Abraham, Blessing and the Nations. A Philosophical and Exegetical Study of Genesis 12:3 in Its Narrative Context* (BZAW, 332), Berlin - New York, de Gruyter, 2003.

HASEL G.F., כרת *karat*, dans *TDOT*, vol. 7, p. 339-352.

____, *The Meaning of the Animal Rite in Gen 15*, dans *JSOT* 19 (1981), p. 61-78.

HORBURY W., *Extirpation and Excommunication*, *VT* 35 (1995), p. 13-38.

HUMPHREYS W.L., *The Character of God in the Book of Genesis. A Narrative Appraisal*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.

JOOSTEN J., *Abram et Saraï en Égypte. Composition et message de Genèse 12,10-20*, dans ARNOLD M. *et alii* (éd.), *La sœur-épouse (Genèse 12,10-20)* (LD, 237 - Études d'histoire de l'exégèse, 1), Paris, Cerf, 2010, p. 11-25.

L'HOUR J., *Genèse 1–11. Les pas de l'humanité sur la terre* (CÉv, 161), Paris, Cerf - Évangile et Vie, 2012.

MARCHADOUR A., *« La terre que je te ferai voir ». La terre dans la Bible* (CÉv, 162), Paris, Cerf - Évangile et Vie, 2012.

MARTIN-ACHARD R., *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969.

____, *Permanence de l'Ancien Testament. Recherches d'exégèse et de théologie* (CahRThPh, 11), Genève - Lausanne - Neuchâtel, Faculté de Théologie de Lausanne, 1984.

MCEVENUE S.E., *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib, 50), Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1971, p. 145-178.

MIRGUET F., *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque. Médiations syntaxiques et narratives* (VTS, 123), Leiden, Brill, 2009.

MISENGA DITUANYA M.-A., *« Et Saraï fut stérile ». Une étude de Gn 11,26–21,7*, dans AUSLOOS H., DERROITTE H., JACQUEMIN D. (éd.), *Fragilités, handicaps, capacitation et théologie. De l'importance de penser ces questions en théologie* (Études de théologie et d'éthique, 8), Zürich, Lit Verlag, 2015, p. 21-40.

NOHRNBERG J., *The Keeping of Nahor. The Etiology of Biblical Election*, dans SCHWARTZ R.H. (éd.), *The Book and the text. The Bible and Literary Story*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, p. 161-188.

OEMING M., *Ist Genesis 15:6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit ?*, dans *ZAW* 95 (1983), p. 182-187.

OLANISEBE S.O., *Change of Names In Gen.17,1-22 and Among Yoruba Pentecostals. A Comparative Investigation*, dans *AJTh* 25 (2011), p. 288-314.

POIRIER J.-M., « *De campement en campement, Abram alla au Négev » (Gen 12,9). Le thème de la marche dans le cycle d'Abraham*, dans AGUILAR CHIU J.E. *et alii* (éd.), *Bible et Terre sainte. Mélanges Marcel Beaudry*, New York, P. Lang, 2008, p. 31-45.

POLZIN R., *The Ancestress of Israel in Danger*, dans *Semeia* 3 (1975), p. 81-97.

RASHKOW I.N., *Intertextuality, Transference, and the Reader in/of Genesis 12 and 20*, dans FEWELL D.N. (éd.), *Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible* (LCBI), Louisville, Westminster John Knox Press, 1992, p. 57-73.

RENDSBURG G.A., *Notes on Genesis XXXV*, dans *VT* 34 (1984), p. 361-366.

ROTIZOLI D.U., *Gen 15,6 – ein Beleg für den Glauben als Werkgerechtigkeit*, dans *ZAW* 106 (1994), p. 21-25.

SCHMIDT L., *Genesis XV*, dans *VT* 56 (2006), p. 251-267.

SHANKS H. (éd.), *Abraham and Family. New Insights into the Patriarchal Narratives*, Washington, Biblical Archeology Society, 2000.

SKA J.-L., *L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël. Genèse 12,1-4a*, dans VERVENNE M. et LUST J. (éd.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BETL, 133), Leuven, Peeters, 1997, p. 367-389.

SPEISER E.A., *The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives*, dans ALTMAN A. (éd.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1963.

THAREKADAVIL A., *The Call of Abraham and Formation of the Chosen People*, dans *Bible Bhashyam* 30 (2003), p. 115-162.

VOGELS W., *Abraham et sa légende. Genèse 12,1–25,11* (Lire la Bible, 110), Paris, Cerf, 1996.

WARNING W., *Terminological Patterns and Genesis 17*, dans *HUCA* 70-71 (1999-2000), p. 93-107.

WEIMAR P., *Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamgeschichte*, dans *ZAW* 100 (1988), p. 22-60.

WÉNIN A., *Abraham : élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif*, dans *RTL* 27 (1996), p. 3-24.

____, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement. Lecture de Genèse 11,27–25,18* (Lire la Bible, 190), Paris, Cerf, 2016.

____, *Abram et Saraï en Égypte (Gn 12,10-20) ou la place de Saraï dans l'élection*, dans *RTL* 29 (1998), p. 433-456.

____, *Abram, fils de Tèrakh. Une interprétation de Genèse 11,26-32*, dans *CahEScPhR* 20 (1996), p. 135-151.

____, *Circoncision et alliance dans la Genèse. Essai d'interprétation*, dans BURNET R. et LUCIANI D. (éd.), *La circoncision. Parcours biblique* (LiRou, 40), Bruxelles, Lessius, 2003, p. 19-44.

____, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4* (Lire la Bible, 148), Paris, Cerf, 2007.

____, *L'alliance de la circoncision (Gn 17). Essai d'interprétation du signe*, dans *RTL* 42 (2011), p. 558-578.

____, *L'histoire d'Abraham dans la Genèse et dans les autres récits de l'A.T. Une approche narrative*, dans *Ricerche Storico Bibliche* 26 (2014), p. 49-73.

____, *Recherche sur la structure de Gn 17*, dans *BZ* 50 (2006), p. 196-211.

WESTERMANN C., *Genesis 17 und die Bedeutung von berit*, dans *TLZ* 3 (1976), p. 162-170.

WILFALL W., *El Shaddai or El of the fields*, dans *ZAW* 92 (1980), p. 24-32.

WILLIAMSON P.R., *Abraham, Israel and the Nations. The Patriarchal Promise and Its Covenantal Development in Genesis* (JSOTS, 315), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.

____, *Abraham, Israel and the Church*, dans *Evangelical Quarterly* 72 (2000), p. 99-118.

WRIGHT C.J.H., *God's People in God's Land. Family, Land, and Prosperity in the Old Testament*, Grand Rapids - Exeter, William B. Eerdmans - Paternoster, 1990.

2. Dans l'Exode (19,1–24,11)

ANDERSON G.W., *Israel. Amphictyony. 'Am, qahal, 'edah*, dans FRANK H.T. et REED W.L. (éd.), *Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of Herbert G. May*, Nashville, Abingdon, 1970, p. 135-151.

ARICHEA D.C. JR., *The Ups and Downs of Moses. Locating Moses in Exodus 19–33*, dans *BiTrans* 40 (1989), p. 244-246.

ALEXANDER T.D., *The Composition of the Sinai Narrative in Exodus 19,1–20,11*, dans *VT* 49 (1999), p. 2-20.

ALLIS O.T., *God Spoke by Moses. An Exposition of the Pentateuch*, Philipsburg, Presbyterian and Reformed, 1951.

ALTHANN R., *A Note on Exodus 19,12aB-13*, dans *Bib* 57 (1976), p. 242-246.

AMSLER S., *Les documents de la loi et la formation du Pentateuque*, dans DE PURY A. (éd.), *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et fides, 1989, p. 235-257.

ARTUS O., *Les deux Décalogues dans la Bible*, dans *Le Monde de la Bible* 117 (1999), p. 21-25.

____, *Les lois du Pentateuque. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique* (LD, 200), Paris, Cerf, 2005.

AUNEAU J., *Le sacerdoce dans la Bible* (CÉv, 70), Paris, Cerf - Évangile et Vie, 1990.

AUZOU G., *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode* (Connaissance de la Bile, 3), Paris, Éd. de l'Orante, 1961.

AVISHUR Y., *The Narrative of the Revelation at Sinai Ex 19–24. Study in Historical Geography and Biblical Historiography. Presented to Zechariah Kallai*, Leiden, Brill, 2000, p. 197-214.

____, *Studies in Biblical Narrative. Style, and the Ancient Near Eastern Literary Back*, Tel Aviv, Archaelogical Center Publication, 1999.

BAILEY W.A, *« You shall not kill » or « You shall not murder » ? The Assault on a Biblical Text*, Collegeville, Liturgical Press, 2005.

BAKER D.I, *Last but not Least. The Tenth Commandment*, dans *Horizons in Biblical Theology* 27 (2005), p. 3-24.

BARBIERO G., *« Mamleket kohanîm (Es 19,6a). I sacerdoti al potere ? »*, dans *RB* 37 (1989), p. 427-446.

BARTOR A., *Reading Law as Narrative. A Study in the Casuistic Law of the Pentateuch* (SBL, 5), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010.

BEAUCHAMP P., *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999.

____, *La loi du décalogue et l'image de Dieu*, dans *Croire aujourd'hui*, 186 (1987), p. 397-406.

BIANCHI E., *J'étais étranger et vous m'avez accueilli* ((LiRou, 31), Bruxelles, Lessius, 2006.

BLOCK D.I., *« You shall not cover your Neighbor's Wife ». A Study in Deuteronomic Domestic Ideology*, dans *JETS* 53 (2010), p. 449-474.

BLUM E., *Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24 ; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition*, dans DE PURY A. *et alii* (éd.), *Le Pentateuque en question* (Le monde de la Bible, 19), Genève, Labor et Fides, 2002, p. 271-300 (3è éd.).

BOOIJ T., *Mountain and Theophany in the Sinai Narrative*, dans *Bib* 65 (1984), p. 1-26.

BOTTERWECK G.J., *גּוֹי, gôj*, dans *TDOT*, vol. 1, p. 965-971.

BRIEND J., *Sabbat*, dans *DBS*, vol. 10, c. 1132-1170.

BROWN W.P. (ed.), *The Ten Commandments. The Reciprocity of Faithfulness*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2004.

CARMICHAEL C.M., *Law and Narrative in the Bible. The Evidence of the Deuteronomic Law and the Decalogue*, Eugene, Wipf - Stock Publishers, 2008.

____, *On Separating Life and Death. An Explanation of Some Biblical Laws*, dans *HTR* 69 (1976), p. 1-7.

CAZELLES H., *Alliance du Sinaï, Alliance de l'Horeb et renouvellement de l'alliance*, dans DONNER H. *et alii* (éd.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, Festschrift W. Zimmerli, Göttingen, Vandenhoeck, 1977, p. 69-79.

____, *Autour de l'Exode* (Sources bibliques), Paris, Lecoffre, 1987.

____, *Etudes sur le code de l'Alliance*, Paris, Cerf, 1946.

____, *La théophanie au désert. Montagne de Dieu, Sinaï, Horeb*, dans *Scripta et documenta - Abadía de Montserrat* 47 (1993), p. 19-32.

____, *Royaume de prêtres et nation consacrée*, dans KANNENGIESSER C. et MARCHASSON Y. (éd.), *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 541-545.

CHIRICHIGNO G.C., *The narrative Structure of Exodus 19–24*, dans *Bib* 68 (1987), p. 457-479.

CHOURAQUI A., *Les dix commandements aujourd'hui. Dix Paroles pour réconcilier l'Homme avec l'humain*, Paris, éd. Robert Laffont, 2000.

CLARK G., *The Word Ḥesed in the Hebrew Bible* (JSOTS, 157), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.

____, *Ḥesed as obligation. A Re-Examination*, dans *TB* 46 (1995), p. 179-196.

COPPENS J., *Exode XIX,6. Un royaume ou une royauté de prêtres ?*, dans *ETL* 53 (1977), p. 185-186.

COSTECALDE C.B., *Sacré/Sainteté*, dans *DBS*, vol. 10, c. 1342-1483.

COTHENET É., *Des sacrifices de l'Ancien Testament à l'eucharistie*, dans *Esprit et Vie* 14 (2000), p. 14-17.

DAVIES J., *A Royal Priesthood. Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19: 6* (JSOTS, 395), London, T&T Clark, 2004.

DEROUSSEAUX L., *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament. Royauté, alliance, sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda. Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine Yârê*' (LD, 63), Paris, Cerf, 1970.

DE VAUX R., *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (CahRB, 1), Paris, Gabalda, 1964.

DI PEDE E., *C'est par un prophète qu'Adonaï a fait monter Israël d'Égypte. Moïse « prophète » dans le livre de l'Exode*, dans AUSLOOS H. et LEMMELIJN B. (éd.), *A Pillar of Cloud to Guide. Text-critical, Redactional, and Linguistic Perspectives on the Old Testament in Honour of Marc Vervenne* (BETL, 269), Peeters, Leuven, 2014, p. 55-71.

DORÉ D., *Un repas « d'alliance » ? Ex 24,1-2.9-11*, dans BLAQUART J.L. *et alii* (éd.), *L'Ancien Testament. Approches et lectures. Des procédures de travail à la théologie* (Le point théologique, 24), Paris, Beauchesne, 1977, p. 147-171.

DOZEMAN T.B., *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19–24* (ABS, 37), Atlanta, Scholars Press, 1989.

____, *Spatial form in Exodus 19,1-8a and in the Larger Sinai Narrative*, dans *Semeia* 46 (1989), p. 87-101.

DRAÏ R., *L'Alliance du Sinaï. Topiques sinaïtiques*, vol. 1, Paris, Hermann, 2013.

EICHRODT W., *Darf man heute noch von einem Gottesbund mit Israel reden ?*, dans *TZ* 30 (1974), p. 193-206.

FABRY H.J., מֶלֶךְ *melek* ; מָלַךְ *mālak* ; מְלוּכָה *m^{e}lûkâ* ; etc., dans *TDOT*, vol. 8, p. 346-375.

FENSHAM F.C., *The Role of the Lord in the Legal Sections of the Covenant Code*, dans *VT* 26 (1976), p. 262-274.

GARCÍA-LÓPEZ F., *Le Décalogue* (CÉv, 81), Paris, Cerf - Évangile et Vie, 1992.

____, נגד *ngd*, dans *TDOT*, vol. 9, p. 174-186.

GELIO R., *Osservazioni critiche su uno ḥāzāh* « *gioire* » *usato per lo più in contesto liturgico (Is 28,15 ; Es 24,11 ; Sal 63,3 ; 27,4 ; Gb 8,17)*, dans *Ephemerides Liturgicae* 100 (1986), p. 73-95.

GENTRY J.P. et WELLUM S.J. (éd.), *Kingdom through Covenant. A Biblical-Theological Understanding of the Covenant*, Wheaton, Crossway, 2012.

GOLDINGAY J., *Kayyôm Hazzeh « On this Very Day » ; Kayyôm « On the Very Day » ; Kā'ēt « At the Very Time »*, dans *VT* 43 (1993), p. 112-115.

GOUNELLE R. et NOBLESSE-ROCHER A., *Le Décalogue* (CÉv. S, 144), Paris, Cerf, 2008.

GOSSE B., *Ex 3,7 et la dépendance de l'alliance du Sinaï par rapport à l'alliance avec les patriarches dans la rédaction du Pentateuque*, dans *Science et Esprit* 50 (1998), p. 45-55.

GRABRIEL F. *et alii*, *Élection, Loi et communauté. De l'Alliance à la cité chrétienne* (*RHR*, 229), Paris, Colin, 2012.

GRAUPNER A., « *Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein* ». *Erwägungen zur Funktion von Ex 19,3b-8 innerhalb der Sinaiperikope*, dans GRAUPNER A. et WOLTER M. (éd.), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions* (BZAW, 372), Berlin - New York, de Gruyter, 2007, p. 33-49.

GREENBERG M., *'nsh' in Exodus 20,20 and the Purpose of the Sinaïtic Theophany*, dans *JBL* 79 (1960), p. 273-276.

GUIBERT G., *YHWH descend. Je suis celui qui tombera. Enquête linguistique dans les textes bibliques*, Paris, L'Harmattan, 2013.

HAELVOET M., *La théophanie du Sinaï. Analyse littéraire des récits d'Ex XIX–XXIV*, dans *ETL* 29 (1953), p. 374-397.

HARRINGTON K.H., *Holiness. Rabbinic Judaism and the Greco-Roman World*, London - New York, Routledge, 2001.

HARRISON R.K., *Law in the OT*, dans *ISBE*, vol. 3, p. 76-85.

HARSEL G.F., *The Sabbath in Pentateuch*, dans STRAND K.A. (éd.), *The Sabbath in the Scripture and History* (*RHPA*), Washington, Dutton, 1982.

HAUGE M.R., *The Descent from the Mountain. Narrative Patterns in Exodus 19–40* (JSOTS, 323), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001.

HEGER P., *The Three Biblical Altar Law* (BZAW, 279), Berlin - New York, de Gruyter, 1999.

HENDEL R.S., *Sacrifice as a Cultural System. The Ritual Symbolism of Ex 24,3*-8, dans *ZAW* 101 (1989), p. 366-390.

HOUTMAN A., *A Shocking Event. Targumic References to the Theophany of the Mount Sinai*, dans ROUKEMA R. (éd.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman* (BET, 44), Leuven, Peeters, 2006, p. 190-205.

HULST A.R., *'am/gôj, Volk*, dans *TLOT*, vol. 1, p. 290-325.

HUMBERT P., *Étendre la main (Note de lexicographie hébraïque)*, dans *VT* 12 (1962), p. 383-395.

KALLUVEETTIL P., *Declaration and Covenant. A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East* (AnBib, 88), Rome. Biblical Institute Press, 1982.

KIM S.-J., *Se reposer pour la terre, se reposer pour Dieu. L'année sabbatique en Lv 25,1-7* (BZAW, 430), Berlin, de Gruyter, 2012.

KÜRLE S., *The Appeal of Exodus. The Characters God, Moses and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus* (PBM), Milton Keynes, Paternoster, 2013.

KLEINIG J.W., *« On Eagles » Wing. An Exegetical Study of Exodus 19,2-8* (JSOTS, 56), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987.

KOENIG J., Recension de ZENGER E., *Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk*, Würzburg, Echter Verlag, 1971, dans *RHR* 196 (1979), p. 79-86.

KORNFELD W.et RINGGREN H., קדשׁ *qdš*; קֹדֶשׁ *qōḏeš*; קָדוֹשׁ *qāḏoš ;* קָדֵשׁ *qāḏeš* ; קְדֻשָּׁה *qᵉḏešâ* ; מִקְדָּשׁ *miqdāš* ; קֶדֶשׁ *qeḏeš*, dans *TDOT*, vol 12, p. 521-545.

KUSCH E.J., בְּרִית *bᵉrîth* obligation, dans *TLOT*, vol. 1, p. 256-266.

KUNIN S.D., *Israel and the Nations. A Structuralist Review*, dans *JSOT* 82 (1999), p. 12-43.

LEBRUN J.-P. et WÉNIN A., *Des lois pour être humain* (Humus), Toulouse, Érès, 2010.

LEDER A., *The Coherence of Exodus. Narrative Unity and Meaning*, dans *JTC* 36 (2001), p. 251-269.

LE ROUX J.H., *A Holy nation was elected. The Election Theology of Exodus 19,5-6*, dans VAN WICK WOUTER C. (éd.), *The Exilic Period. Aspects of Apocalypticism* (OTS), Pretoria, OTWSA, 1984, p. 58-79.

LESTIENNE P.M., *Les « dix Paroles » et le décalogue*, dans *RB* 79 (1972), p. 484-510.

LIOY D., *The Decalogue in the Sermon on the Mount* (StBL, 66), New York, Lang, 2004.

LIPINSKI E., סְגֻלָּה *s*^{e}*gullāh*, dans *TDOT*, vol. 10, p. 144-148.

____, עַם *ʿam*, dans *TDOT*, vol. 6, p. 177-194.

LOEWENSTAMM S.E., *Sinai-Revelation of Sinai*, dans *AB* 5 (1968), p. 1027-1033.

LOHFINK N., *Der Begriff « Bund » in der biblischen Theologie*, dans *TP* 66 (1991), p. 161-176.

MANN T.W., *The Pillar of Cloud in the Reed See Narrative*, dans *JBL* 90 (1971), p. 15-30.

MARTIN-ACHARD R., *Moïse, figure du Médiateur selon l'Ancien Testament*, dans ID., *Permanence de l'Ancien Testament. Recherches d'exégèse et de théologie* (CahRThPh, 11), Genève, Lausanne - Neuchâtel, Faculté de Théologie de Lausanne, 1984, p. 107-128.

____, *Brèves remarques sur la signification théologique de la Loi selon l'Ancien Testament*, dans ID., *Permanence*, p. 90-106.

MARX A., *Le sacrifice dans l'AT*, dans *Bib* 46 (1996), p. 3-10.

MCCONVILLE J.G., בְּרִית, dans *NIDOTTE*, vol. 1, p. 747-755.

MAIER W.A., *The Analysis of Exodus 24 According to Modern Literary, Form, and Redaction Critical Methodology*, dans *Springfielder* 37 (1973), p. 35-52.

MILLER P.D., *The Place of the Decalogue in the Old Testament and Its Law*, dans *Interpretation* 43 (1989).

MEYNET R., *Les dix commandements, loi de liberté. Analyse rhétorique d'Ex 20,2-17 et de Dt 5,6-21*, dans *MUSJ* 50 (1984), p. 405-421.

____, *Les deux décalogues, loi de liberté*, dans *StRh* 8 (2005), p. 1-31.

MORAN W.L., *The Kingdom of Priests*, dans MCKENZIE J.L. (éd.), *The Bible in Current Catholic Thought*, New York, 1962, p. 7-20.

MOSIS R., *Ex 19,5b-6a. Syntaktische Aufbau und lexicalische Semantik*, dans *BZ NF* 22 (1978), p. 1-25.

MÜLLER H.-P., קדשׁ *qdš* holy, dans *TLOT*, vol. 3, p. 1102-1118.

NEGRETTI N., *Il settimo giorno* (AnBib, 55), Roma, Biblical Institute Press, 1973, p. 273 (2è éd.).

NEUFELD E., *The Prohibition against Loans at Interest in the Old Testament*, dans *HUCA* 26 (1955), p. 355-412.

NEWING E.G., *Up and Down - In and Out. Moses on Mount Sinai*, dans *ABR* 41 (1993), p. 18-34.

NICHOLSON E.W., *Decalogue as the Direct Address of God*, dans *VT* 27 (1977), p. 422-433.

____, *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament* (Clarendon Paperbacks), Oxford, Oxford University Press, 1988.

____, *The Covenant Ritual in Exodus XXIV 3-8*, dans *VT* 32 (1982), p. 74-86.

____, *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11*, dans *VT* 24 (1974), p. 77-97.

____, *The Antiquity of the Tradition in Exodus XXIV 9-11*, dans *VT* 25 (1975), p. 69-79.

NIELSEN E., *Moses and the Law*, dans *VT* 32 (1982), p. 87-98.

____, *The Ten Commandments in New Perspective* (SBT), London, SCM Press, 2012.

NIEHAUS J., *God at Sinai. Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East* (SOTBT), Grand Rapids, Zondervan, 1995.

NOCQUET D., *Les « dix paroles », patrimoine universel. Réflexions sur le Décalogue et la Loi dans l'Ancien Testament*, dans *Mélanges de Science Religieuse* 60 (2003), p. 21-33.

OSWALD W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der Vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund* (OBO, 156), Freiburg - Göttingen, Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, 1998.

PREISKER H., περιούσιος, dans *TDNT*, vol. 6, p. 57-58.

POLAK F.H., *Theophany and Mediator. The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus*, dans VERVENNE M. (éd.), *Studies in the Book of Exodus* (BETL, 126), Leuven, Leuven University Press - Peeters, 1996, p. 113-147.

____, *The Covenant at Mount Sinai in the Light of Texts from Mari*, dans COHEN C. *et alii* (éd.), *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2004, p. 119-134.

PRUDKÝ M., *The Two Versions of the Sabbath-Commandment. Structural Similarities, Stimulation from Leiden*, dans NIEMANN H.M. et AUGUSTIN M. (éd.), *Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leiden 2004*, Frankfurt, Lang, 2006, p. 239-255.

RENAUD B., *La Théophanie du Sinaï Ex 19-24. Exégèse et Théologie* (CahRB, 30), Paris, Gabalda, 1991.

____, *Un Dieu jaloux. Entre colère et amour* (CÉv, 149), Paris, Cerf - Évangile et Vie, 2009.

RENDSBURG G.A., *Alliteration in the Exodus Narrative*, dans COHEN C. *et alii* (éd.), *Birkat Shalom. Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*, vol. 1, Winona Lake, Eisenbrauns, 2008, p. 83-100.

RÖMER T., *Les deux « décalogues » et la loi de Moïse*, dans ABADIE P. (éd.), *Mémoires d'Écriture. Hommage à Pierre Gibert* (LiRou, 25), Bruxelles, Lessius, 2006, p. 47-67.

____, *Moïse. « Lui que Yahvé a connu face à face »* (Découvertes Gallimard. Religions, 424) Paris, Gallimard, 2002.

____, *Moïse, médiateur par excellence*, dans *Le Monde de la Bible* 156 (2004), p. 14-21.

ROBINSON B.P., *The Theophany and Meal of Exodus 24*, dans *SJOT* 25 (2011), p. 155-173.

ROBINSON G., *The Idea of Rest in the OT and the Search for the Basic Character of Sabbath*, dans *ZAW* 92 (1980).

____, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath,* New York, Peter Lang, 1988.

ROUKEMA R., *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelius Houtman*, Leuven, Peeters, 2006.

RUPRECHT E., *Exodus 24,9-11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils*, dans ALBERTZ R. *et alii* (éd.), *Werden und Wirken des Alten Testaments. FS C. Westermann*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, p. 138-173.

SANZ GIMÉNEZ-RICO E., *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo* (Serie I Estudios, 84), Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2002.

SAVRAN G., *Seeing is Believing. On the Relative Priority of Visual and Verbal Perception of the Divine*, dans *BiblInterp* 17 (2009), p. 320-36.

SAWYER J.F.A., *A Note on the Etymology of « Ṣara'at »*, dans *VT* 26 (1976), p. 241-245.

SCHENKER A., *Les sacrifices d'alliance, Ex XXIV, 3-8, dans leur portée narrative et religieuse. Contribution à l'étude de la berît dans l'Ancien Testament*, dans *RB* 101 (1994), p. 481-494.

SCHMIDT W.H., *Israel und das Gesetz. Ex 19,3b-8 und 24,3-8 als literarischer und theologischer Rahmen für das Bundesbuch,* dans *ZAW* 113 (2001), p. 167-185.

SCHARBERT J., ברך *brk* ; בְּרָכָה *berākhāh*, dans *TDOT*, vol. 2, p. 279-308.

SKA J.-L., *Ex 19,3-8 et les parénèses deutéronomiques*, dans BRAULIK G. *et alii* (éd.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Fs. N. Lohfink*, Freiburg, Herder, 1993, p. 307-314.

____, *Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique*, dans VERVENNE M. (éd.), *Studies in the Book of Exodus* (BETL, 126), Leuven, Leuven University Press - Peeters, 1996, p. 289-317.

____, *Le repas d'Ex 24,11*, dans *Bib* 74 (1993), p. 305-327.

SKALAR J., *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement. The Priestly Concepts* (HBM, 2), Sheffield, Phoenix Press, 2005.

STRAND K.A. (éd.), *The Sabbath in the Scripture and History* (*RHPA*), Washington, Dutton, 1982.

SOHN S.-T., « *I will be your God and you will be My People* ». *The Origin and Background of the Covenant Formula*, dans CHAZAN R. *et alii* (éd.), *Ki Baruch Hu. Ancien Near Eastern, Biblical and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1999, p. 355-372.

SONNET J.-P., *Le Sinaï dans l'événement de sa lecture. La dimension pragmatique d'Exode 19–24*, dans *NRT* 111 (1989), p. 321-344.

SPRINKLE J.M., *Law and Narrative in Exodus 19–24*, dans *JETS*, 47 (2004), p. 235-252.

TIGAY J.H., *The Presence of God and the Coherence of Exodus 20,22-26*, dans CHAIM C. *et alii* (éd.), *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume. Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-biblical Judaism*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2004, p. 195-211.

TIMMER D.C., *Creation, Tabernacle, and Sabbath. The Sabbath frame of Exodus 31,12-17; 35,1-3 in Exegetical and Theological Perspective* (FRLANT, 227), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2009.

TOEG A., *Lawgiving at Sinai*, Jerusalem, Magnes, 1977.

VAN DER KOOIJ A., *A Kingdom of Priests. Comment on Exodus 19,6*, dans ROUKEMA R. (éd.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman* (BET, 44), Leuven, Peeters, 2006, p. 171-179.

VAN SETERS J., *A Law Book for the Diaspora. Revision in the Study of the Covenant Code*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2003.

VAN ZYL D.C., *Exodus 19,3-6 and the Kerygmatic Perspective of the Pentateuch*, dans *OTE* 5 (1992), p. 264-271.

VASHOLZ R., *« You shall not covet Your Neighbor's Wife »*, dans *WTJ* 49 (1989), p. 397-403.

VERMEYLEN J., *Moïse. La Libération d'Israël et la révélation du Dieu de l'Alliance dans le livre de l'Exode*, Bruxelles, CETEP, 1988.

____, *Les sections narratives de Deut 5–11 et leur relation à Ex 19–34*, dans LOHFINK N. (éd.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL, 68), Leuven, Peeters, 1985, p. 174-207.

____, *Théophanie, purification et liturgie. À propos de Ex 19,10-25*, dans KUNTZMANN R. (éd.), *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire* (LD, 159), Paris, Cerf, 1995, p. 113-130.

VETTER D., שׁמד *šmd* hi. to exterminate, dans *TLOT*, vol. 3, p. 1367-1368.

VOGELS W., *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome* (Lire la Bible, 114), Montréal - Paris, Médiaspaul - Cerf, 1997.

WATTS J.W., *Reading Law. The Rhetorical Shaping of the Pentateuch*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.

____, *Infinitive Absolute as Imperative and the Interpretation of Exodus 20,8*, dans *ZAW* 74 (1962), p. 141-147.

WEINFELD M., ברית *b^{e}rît*, dans *TDOT*, vol. 2, p. 256-262.

____, *The Decalogue. Its Significance, Uniqueness, and Place in Israel's Tradition*, dans FIRMAGE E.B. *et alii* (éd.), *Religion and Law. Biblical Judaic and Islamic Perspectives*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990.

WELLS J.B., *God's Holy People. A Theme in Biblical Theology* (JSOTS, 305), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.

WÉNIN A., « *Dieu qui visite la faute des pères sur les fils » (Ex 20,5). En marge d'un livre récent de B.M. Levinson*, dans *RTL* 38 (2007), p. 67-77.

____ (2008), *La théophanie d'alliance et le don de la loi (Ex 19–24)*. Retrieved December 8, 2014 from Université Catholique de Louvain : http://www.segec.be/Documents/Fescec/Secteurs/religion/WeninTheeophanieAlliance.pdf

____, *La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21). Une approche narrative*, dans DUNAND F. et BOESPFLUG F. (éd.), *Voir les Dieux, voir Dieu* (Sciences de l'histoire), Strasbourg, Presses Universitaires, 2002, p. 57-77.

____, *Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie*, dans FOCANT C. (éd.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament* (LD, 168), Paris, Cerf, 1997, p. 9-43.

____, *Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur*, dans *RTL* 25 (1994), p. 145-182.

____, *Le Sabbat dans la Bible* (Connaître la Bible, 38), Bruxelles, Lumen Vitæ, 2005.

____, *La théophanie au Sinaï. Structures littéraires et narration en Exode 19,10–20,21*, dans VERVENNE M. (éd.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETL, 126), Leuven, Peeters, 1996, p. 471-480.

WESTERMANN C., *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2011 (5è éd. augmentée).

WILLIAMSON P., *Promises with Strings Attached. Covenant and Law in Exodus 19–24*, dans ROSNER B.S. et WILLIAMSON P.R. (éd.), *Exploring Exodus. Literary, Theological and Contemporary Approaches*, Nottingham, Apollos, 2008, p. 89-122.

WRIGHT D.P., *The Fallacies of Chiasmus. A Critique of Structures Proposed for the Covenant Collection (Exodus 20,23–23,19)*, dans *ZAR* 10 (2004), p. 143-168.

____, *Chiasmus in the Covenant Code Reconsidered. The Final Apodictic Laws*, dans *ZAR* 13 (2009), p. 171-181.

ZENGER E., *Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk*, Würzburg, Echter Verlag, 1971.

3. Dans le Deutéronome (4,40-23.31-40 ; 5,6-21 ; 7,1-26 ; 14,1-2.21 ; 26,16-19 ; 28,69 et 29,8-14)

BARTELMUS G., שָׁמַיִם *šāmayim*, dans *TDOT*, vol. 15, p. 204-236.

BEAR D.A.P. et GORDON R., *Chesed*, dans *NIDOTTE*, vol. 2, p. 211-218.

BOTTERWECK G.J., יָדַע *yāḏa'* ; דַּעַת *da'aṯ* ; דֵּעַ *dēa'* ; etc., dans *TDOT*, vol. 5, p. 448-481.

BORNAPÉ A., *El Problema del* חֵרֶם *en el Pentateuco y su Dimensión Ritual*, dans *Davar Logos* 4 (2005), p. 1-16.

BREKELMANS C., חֵרֶם *ḥrm* ban, dans *TLOT*, vol. 2, p. 474-477.

CLEMENTS R.E., *God's Chosen People. A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy*, London, SCM, 1968.

CODY A., *When is the Chosen People called a* גּוֹי *?*, dans *VT* 14 (1964), p. 6.

DAY J., *Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature*, dans *JBL* 105 (1986), p. 385-408.

ELS P.J.J.S., *'hb*, dans *NIDOTTE*, vol. 1, p. 277-299.

FABRIS R., *Élection - Vocation d'Israël et de Jérémie. Deutéronome VII et Jérémie I*, dans *VT* 35 (1985), p. 1-12.

FABRY H.-J., נָבֵל *nāb̲ēl I* ; נְבֵלָה *nᵉb̲ēlâ* ; נֹבֶלֶת *nôb̲eleṯ*, dans *TDOT*, vol. 9, p. 151-157.

FUHRMANN J.M., *Deuteronomy 6–8 and the History of Interpretation. An Exposition on The First Two Commandments*, dans *JETS* 53 (2010) 37-63.

GARCÍA-LÓPEZ F., *Analyse littéraire de Deutéronome V-XI*, Jérusalem, Franciscans Printing Press, 1978.

____, « *Un peuple consacré* ». *Analyse critique de Dt VII*, dans *VT* 32 (1982), p 439-463.

____, שָׁמַר *šāmar* ; אַשְׁמֻרֶת/ ʾa*šmûrâ/ ašmōreṯ* ; etc., dans *TDOT*, vol. 15, p. 279-305.

GEVIRTZ S., *On Hebrew šēbeṭ = « Judge »*, dans RENDSBURG G.A. *et alii* (éd.), *The Bible World. Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*, New York, Ktav, 1980, p. 61-66.

GOLDINGAY J.E. et WRIGHT C.J.H., *Yahweh our God, Yahweh One. The Oneness of God in the Old Testament*, dans CLARKE A.D. et WINTER B.W. (éd.), *One God, One Lord. Christianity in a World of Religious Pluralism*, Grand Rapids, Baker, 1992 (2è éd.), p. 85-100.

HARAN M., *Seething a Kid in its Mother's Milk*, dans *JJS* 30 (1979), p. 23-35.

HOFFMAN Y., *The Deuteronomistic Concept of the Herem*, dans *ZAW* 11 (1999), p. 196-210.

JENNI E., אהב ʾ*hb* to love, *TLOT*, vol. 1, p. 45-54.

KABASELE MUKENGE A., *Des lois pour être libre. Apprendre à lire le Deutéronome*, Kinshasa, Médiaspaul, 2006.

KEEL O. et UEHLINGER C., *God, Goddesses, and Images of God*, Minneapolis, Fortress Press, 1998, p. 327-336.

KELLER C.A., אָלָה *ʾālāh* curse, dans *TLOT*, vol. 1, p. 113-115.

LENCHAK T.A., *Choose Life ! A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28,69-30,20* (AnBib, 129), Rome, Biblical Institute Press, 1993.

LEVINSON B.M., *« You must not add anything to what I command you ». Paradoxes of Canon and Authorship in Ancient Israel*, dans *Numen* 50 (2003), p. 1-51.

LOHFINK N., *Die huqqîm ûmishpatîm im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1*, dans ID., *Studien zum Deuteronomium und zur*

deuteronomistischen Literatur II (SBAB, 12), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1991.

____, *Dtn 28,69 – Überschrift oder Kolophon*, dans *BN* 64 (1992), p. 40-52.

____, חָרַם *ḥāram* ; חֵרֶם *ḥērem*, dans *TDOT*, vol. 5, p. 180-199.

LOHFINK N. et BRAULIK G., *Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12–16 und der Dekalog*, dans LOHFINK N. (éd.), *Das Deuteronomium. Entstehung Gestalt und Botschaft* (BTEL, 58), Leuven, Leuven University Press, 1985, p. 252-272.

LUNDBOM J.R., *The Inclusio and Other Framing Devices in Deuteronomy i-xxvii*, dans *VT* 46 (1996), p. 296-315.

MAFICO T.L.J., *Just, Justice,* dans *ABD* 3, p. 1127-1129.

MCCARTHY C., *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*, Gottingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1981.

MCCONVILLE J.G., *Grace in the End. A Study in Deuteronomic Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1993.

MILLER P.D., *The Human Sabbath. A Study in Deuteronomic Theology*, dans *Princeton Seminary Bulletin* 6 (1985), p. 81-97.

MINETTE DE TILLESSE G., *Sections « tu » et sections « vous » dans le Deutéronome*, dans KRATZ R.G. et SPIECKERMANN H. (éd.), *Liebe und Gebot. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2000, p. 156-163.

NAIWELD R., *Au commencement était la pratique. Les commandements comme exercices spirituels - la subjectivation pratique rabbinique*, dans *Yod* 15 (2010), p. 13-41.

NEL P.J., חֶסֶד, dans *NIDOTTE*, vol. 2, p. 210-211.

NELSON R.D., *Ḥerem and the Deuteronomic Social Conscience*, dans VERVENNE M. et LUST J. (éd.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BETL, 133), Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 41-49.

NICOLE E., בחר *bahar*, dans *NIDOTTE*, vol. 1, p. 638-642.

O'CONNELL R.H., *Deuteronomy 7,1-26. Asymmetrical Concentricity and the Rhetoric of Conquest*, dans *VT* 42 (1992), p. 248-265.

PEELS H. G.L., *On the Wings of the Eagle (Dtn 32,11). An Old Misunderstanding ?*, dans *ZAW* 106 (1994), p. 300-303.

RABATEL A., *L'alternance des « tu » et des « vous » dans le Deutéronome. Deux points de vue sur le rapport des fils d'Israël à l'alliance*, dans *ETR* 82 (2007), p. 567-593.

RATNER R. et ZUCKERMAN B., *A Kid in Milk*, dans *HUCA* 57 (1986), p 15-60.

RIAUD J. (éd.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures* (LD, 213), Paris, Cerf, 2007.

RÖMER T., *Le Dieu de la Bible est-il le Dieu d'un peuple ou le Dieu de tous?*, dans BOSS M. et PICON R. (éd.), *Penser le Dieu vivant. Mélanges offerts à André Gounelle*, Paris, Van Dieren, 2003, p. 299-313.

____, *Les enjeux exégétiques et théologiques du discours sur l'élection dans l'Ancien Testament*, dans *ETR* 72 (1997), p. 209-218.

____, *« Par amour et pour garder le serment fait à vos pères » (Dt 7,8). Les notions de peuple de YHWH et d'élection dans le livre du Deutéronome et la tradition deutéronomiste*, dans LESTANG F. *et alii* (éd.), *«Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu ». Réalisations et promesse. Actes du XXV*ème *Congrès de l'ACFEB* (LiRou, 51), Namur, Lessius, 2016, p. 112-134.

RENDTORFF R., *Die Erwählung Israels als Thema der deuteronomischen Theologie*, in JEREMIAS J. et PERLITT L. (éd.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Bonn, Neukirchener Verlag, 1981, p. 75-86.

RÜTERSWÖRDEN U., שָׁמַע *šāma'* ; שֵׁמַע *šēma'* ; etc., dans *TDOT*, vol. 15, p. 253-279.

SAKENFELD K.D., *Love*, dans *ABD*, vol. 4, p. 375-381.

SCHÄFER-LICHTENBERGER C., *JHWH, Israel und die Völker aus der Perspektive von Dtr 7*, dans *BZ* 40 (1996), p. 194-218.

SEEBASS H., בָּחַר, *bāchar*, dans *TDOT*, vol. 2, p. 73-87.

SHAFER B.E., *The Root bhr and Pre-Exilic Concepts of Chosenness in the Hebrew Bible*, *ZAW* 89 (1977), p. 20-42.

SCHARBERT J., אֱלָה *'ālāh* ; etc., dans *TDOT*, vol. 1, p. 261-266.

SHULT H., שׁמע *šm'* to hear ; etc., dans *TLOT*, vol. 3, p. 1375-1380.

SNAITH N.H., *Covenant-Love of God*, dans ID., *Distinctive Ideas on the Old Testament*, Eugene, Wipf - Stock Publishers, 2009.

SONNET J.-P., *La construction narrative de la figure de Moïse comme prophète dans le Deutéronome*, dans *RThPh* 142 (2010), p. 1-20.

STAMM J.J., פדה *pdh* to redeem, liberate, dans *TLOT*, vol. 2, p. 964-976.

STERN P.D., *The Biblical Ḥerem. A Window on Israel's Religious Experience* (BJS, 211), Atlanta, Scholars Press, 1991.

STEVENS D.E., *Does Deuteronomy 32,8 Refer to* « *Sons of God* » *or* « *Sons of Israel* » ?, dans *BS* 154 (1997), p. 131-141.

STOEBE H.J., חֶסֶד *ḥesed* kindness, dans *TLOT*, vol. 2, p. 449-464.

SUZUKI Y., *A New Aspect of ḥrm in Deuteronomy in View of an Assimilation Policy of King Josiah*, dans *AJBI* 21 (1995), p. 11-19.

TALLEY D., חשׁק, dans *NIDOTTE, v*ol. 1, p. 167-169.

VANHOOMISSEN A., *Dieu, son peuple et l'étranger* (Connaître la Bible, 20), Bruxelles, Lumen Vitae, 2000.

VAN HOUTEN C., *The Alien in Isrelite Law* (JSOTS, 107), Sheffield, JSOT Press, 1991.

VAN ROOY H.F., *Deuteronomy 28,69 - Superscript or Subscript ?*, dans *JNSL* (1988), p. 215-222.

VRIEZEN T.C., *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament* (AThANT, 24), 1953.

WALLIS G., אָהֵב *'āhabh* ; אַהֲבָה *'ah^{a}bhāh* ; etc., dans *TDOT*, vol. 1, p. 101-118.

____, חָשַׂק *ḥāšaq* ; חשׁק *ḥēšeq* ; etc., dans *TDOT*, vol. 5, p. 261-263.

WILDBERGER H., בחר *bḥr* to choose, dans *TLOT*, vol. 1, p. 209-226.

ZOBEL H.-J., חֶסֶד *Ḥesed*, dans *TDOT*, vol. 5, p. 44-64.

F. AUTRES ARTICLES ET OUVRAGES

ACHENBACH R. (éd.), *The Story of the Pentateuch. An Encounter Between Europe and Africa* (ATM, 20), Münster, Lit Verlag, 2005.

ALONSO SCHÖKEL L., *La parole inspirée. L'Écriture sainte à la lumière du langage et de la littérature* (LD, 64), Paris, Cerf, 1971.

ASTOUR M., *Some Divine Names from Ugarit*, dans *JAOS* 86 (1966), p. 277-284.

BAKER C.F., *A Dispensational Theology*, Grand Rapids, Grace Bible College, 1971.

BALMARY M., *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme* (Biblio Essais), Paris, Le Livre de Poche, 1993.

BEAUCHAMP P., *L'un et l'autre Testament*, vol. 1, *Essai de lecture* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1990.

____, *L'un et l'autre Testament,* vol. 2, *Accomplir les Ecritures* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1990.

____, *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987.

BÉRÉ P., *Le Second serviteur de Yhwh. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme*, Fribourg - Göttingen, Academic Press - Vandenhoeck und Ruprecht, 2012.

BOVATI P., *Ristabilire la giustizia. Procedure vocabolario orientamenti* (AnBib, 110), Rome, Biblical Institute Press, 2005 (2^{è} éd.).

BRICHTO H.C., *The Names of God. Poetic Readings in Biblical Beginnings*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1998.

BRIEND J., *Les sources de l'historiographie deutéronomiste. Recherches sur Jos 1-12*, dans DE PURY A. *et alii* (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible, 34), Genève, Labor et Fides, 1996.

BROWNING C.G., *Salt* [מֶלַח, ἅλας, halas], dans *NIDB*, vol. 5, p. 44-45.

BRUEGGEMANN W., *Theology of the Old Testament*, Minneapolis, Fortress, 2005.

CAQUOT A., Recension de HAULOTTE E., *Symbolique du vêtement selon la Bible*, dans *RHR* 172 (1967), p. 92-93.

CAZELLES H., *La Bible et son Dieu* (Jésus et Jésus-Christ, 40), Paris, Desclée, 1999 (Nouvelle éd. revue et augmentée).

COATS G.W., *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable. Narrative Forms in O.T. Literature* (JSOTS, 35), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1985.

CUVILLIER E., *Filiation humaine et filiation divine. Jésus fils dans l'Évangile de Matthieu*, dans *RETM.S* 225 (2003), p. 63-86.

DAHAN G., *Réécrire les saintes Écritures* (CÉvSup, 158), Paris, Cerf, 2012.

DENEKEN M., *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui* (Théologies), Paris, Cerf, 2002.

DE VAUX R., *Histoire ancienne d'Israël* (EBib), 2 vols., Paris, Gabalda *et alii*, 1971-1973.

DOUGLAS M., *Purity and Danger*, London, Routledge and K. Paul, 1970.

EISENBERG J. et STEINSALTZ A.**,** *Le chandelier d'or. Les fêtes juives dans l'enseignement de Rabbi Chnéour Zalman de Lady* (Les dix paroles), Paris, Verdier, 2002.

HEISER M.S., *Deuteronomy 32,8 and the Sons of God*, dans *BS* 158 (2001), p. 52-74.

GAON S., *The Book of Beliefs and Opinions* (Yale Judaica Series), New York, Yale University Press, 1989.

GOLDINGAY J.E., *Daniel* (WBC, 30), Dallas, Word, 1989.

HOEKEMA A.A., *Created in God's Image,* Grand Rapids, Eerdmans, 1986.

KAMINSKY J., *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible* (JSOTSup, 196), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 67-95.

KITCHEN K.A., *Ancient Orient and Old Testament,* Chicago, Intervarsity, 1973.

KLAWANS J., *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2000, p. 31-36.

____, *Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2006.

GIRARD M., *Les symboles dans la Bible. Essaie de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle* (Recherches, N.S., 26), Montréal - Paris, Bellarmin - Cerf, 1991.

HAMILTON V.P., *Handbook on the Historical Books. Joshua, Judges, Ruth, Samuel, Kings, Chronicles, Ezra-Nehemiah, Esther*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008.

LANGTON D., *Relations between Christians and Jews*, c. 1914–c. 2000, dans MCLEOD H. (éd.), *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1914-c. 2000*, vol. 9, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 483-493.

LEVINSON B.M., *L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique* (LiRou, 24), Bruxelles, Lessius, 2005.

LOEWENSTAMN S.E., *Comparative Studies in Biblical an Ancient Oriental Literatures* (AOAT, 204), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1980, p. 179-189.

LOHFINK N., *Zur Fabel des Deuteronomiums*, dans BRAULIK G. (éd.), *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium* (HBS, 4), Freiburg, Herder, 1995.

MARGUERAT D., *Le père des trois religions du Livre*, dans *Historia* 770 (2011), p. 29-30.

MCDONALD N., *Not Bread Alone. The Uses of Food in the Old Testament*, Oxford, University Press, 2008.

____, *Deuteronomy and the Meaning of « Monotheism »*, dans *Bib* 86 (2005), p. 558-560.

MILGROM J., *Cult and Conscience*, Leiden, Brill, 1976.

MILLER L.D., *Fire in the Mythology of Canaan and Israel*, dans *CBQ* 27 (1965), p. 256-260.

MOI J., *Collective and Individual Responsibility. A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 and 20*, Leiden, Brill, 2009.

MONLOUBOU L., *Nom*, dans *DEB*, p. 903-904.

NIDITCH S., *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York, Oxford University Press, 1993.

NOTH M., *The Deuteronomistic History* (JSOTSup, 15), vol. 2, Sheffield, JSOT Press, 1991 (2è éd.).

PORTER J., *The Legal Aspects or the Concepts of « Corporate Personality » in the Old Testament*, dans *VT* 15 (1965), p. 361-380.

SÉNÉCHAL V., *Rétribution et intercession dans le Deutéronome* (BZAW, 408), Berlin - New York, de Gruyter, 2009.

ROWLEY H.H., *The Faith of Israel*, Londres, SCM, 1956.

SCHNEIDER T.J., *Mothers of Promise. Women in the Book of Genesis*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008.

SKA J.-L., *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib, 109), Rome, Biblical Institute Press, 1986.

SNAITH N.H., *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, New York, Shocken, 2009 (2è éd.).

VANHOOZER K.J., *From Speech Acts to Scripture Acts*, dans GREENE C. et MÖLLER K. (éd.), *After Pentecost. Language and Biblical Interpretation* (SHP, 2), Carlisle, Paternoster, 2001, p. 1-49.

WÉNIN A., *Des pères et des fils. En traversant le livre de la Genèse*, dans *RETM.S* 225 (2003), p. 11-34.

____, *Joseph ou l'invention de la fraternité. Lecture narrative et anthropologique de Genèse 37-50* (LiRou, 21), Bruxelles, Lessius, 2005

____, *La création séparation comme œuvre de l'origine*, dans MIES F. (éd.), *Que soit ! L'idée de création comme don à la pensée* (Donner raison, 41), Bruxelles, Lessius, 2013, p. 27-39.

____, *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, Paris, Cerf, 2009 (2è éd.).

____, *Vivre sa différence. À propos d'étranger dans le premier Testament*, dans *Cahiers de l'Atelier*, 469 (1996), p. 88-95.

ZIMMERLI W., *Esquisse d'une théologie de l'Ancien Testament* (LD, 141), Paris, Cerf - Labor et Fides, 1990.

Table des matières

Reconnaissance 1

Résumé de la thèse 5

Liste de sigles et abréviations 7

Introduction générale 11

- Problématique 12
- Méthodes 14
- Plan, originalité et intérêt de la dissertation 16

POINT DE LA QUESTION SUR LES DÉBATS ACTUELS CONCERNANT L'ALLIANCE ET L'ÉLECTION DANS LA TORAH 19

1. G.P. Hugenberger 19
2. J.J. Niehaus 22
   a. « Alliance adamique » (Gn 1,1–2,3 ou Gn 1,1–2,17 ?) 24
   b. Gn 9,1-17 : Alliance avec Noé 25
   c. Quelques aspects sur l'alliance avec Abraham : Gn 15 ; 17 et 22 28
   - Prolongements de l'alliance abrahamique 29
     a. Sinaï-Horeb (Exode et Deutéronome) 30
     b. Nb 18,19 : « Alliance de sel » (בְּרִית מֶלַח) 32
     c. Nb 25,10-13 : « Alliance de paix » (בְּרִיתִי שָׁלוֹם) 33
     d. *Excursus* au-delà de la Torah 34
3. W. Dumbrell, P.R. Williamson et S. Hafemann 34

PREMIÈRE PARTIE : LE CONTEXTE INITIAL DE L'ÉLECTION PAR L'ALLIANCE 39

Chapitre 1 : Mise à part et départ d'Abram 41

Introduction 41

1.1 Abram et la maison de son père (11,26-32) 41

Caractérisation des personnages 43

1.2 L'élection d'Abram (12,1–13,1) 47

1.2.1 Abram et YHWH (v. 1-4) 47

a. Composition des v. 1-4 48
b. Élection et rupture (v. 1) 50
c. Élection et bénédiction (v. 2-3) 53
   - Bénédiction pour Abram (v. 2) 53
   - Réception et refus de la bénédiction à travers Abram (v. 3) 55

d. Le départ d'Abram (v. 4) 59
Conclusion de 11,26–12,4 60
1.2.2 Abram et les autres humains (12,5–13,1) 61
a. Voyage en Canaan (v. 5-9) 62
b. Voyage en Égypte (12,10–13,1) 66
 Abram et Saraï 68
 Le couple et les Égyptiens 71
 L'intervention du personnage divin 73
Conclusion de 12,1–13,1 78
Chapitre 2 : L'alliance de YHWH avec Abram (Gn 15 et 17) 81
2.1 Que me donneras-tu ? À quoi saurai-je ? (15,1-21) 81
2.1.1 Confirmation de la promesse d'une descendance (v. 1-6) 82
a. « Ne crains pas, Abram » (v. 1a) 82
b. « Ton salaire multiplier beaucoup » (v. 1b) 83
c. « Et il eut foi en YHWH qui le lui compta comme justice » (v. 6) 86
2.1.2 L'assurance concernant le pays (v. 7-21) 88
a. Ordre et exécution : « Prends pour moi » (v. 9-11) 90
b. « Léthargie » d'Abram et omniscience du narrateur 91
c. Passage entre les morceaux et son sens (v. 17-18a) 93
2.2 L'engagement d'Abraham à l'alliance (17,1-27) 96
2.2.1 Proposition de YHWH et ses exigences (v. 1-14) 96
a. « Entre moi et toi » (v. 2) 97
b. « Entre moi et toi et ta descendance » (v. 7) 100
2.2.2 Sarah et Ismaël dans l'alliance (v. 15-21) 103
a. « Et d'elle aussi … » (v. 15-16) 103
b. Ismaël et le fils annoncé (v. 17-21) 104
2.2.3 La circoncision : Signe de l'alliance dans la chair (v. 23-27) 107
Conclusion de la première partie (Gn 11,26–13,1) 109
DEUXIÈME PARTIE : ÉLECTION D'ISRAËL DANS L'EXODE (EX 19,1–24,11) 113
Introduction et composition de l'intrigue d'Ex 19,1–24,11 115
a. Justification des bornes 115
b. Structure narrative d'ensemble 116
Chapitre 3 : L'alliance comme formalisation de l'élection d'Israël (19,1-8) 119
3.1 L'arrivée au Sinaï (v. 1-3a) 119

3.1.1 Temps et espace 119
3.1.2 Les protagonistes 121
3.2 L'offre de l'alliance au peuple (v. 3b-6) 122
3.2.1 Moïse, médiateur prophétique (v. 3b) 123
3.2.2 Une rétrospective historique et sa visée (v. 4) 124
3.2.3 Condition de l'alliance (v. 5a) 126
3.3.4 Proposition d'un statut particulier pour le peuple (v. 5b-6a) 127
a. « Part personnelle » (סְגֻלָּה, v. 5b) 128
b. « Royaume de prêtres » (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים, v. 6) 129
c. « Nation sainte » (גּוֹי קָדוֹשׁ, v. 6) 132
Composition de 19,5b-6a 134
3.3 Premier engagement solennel du peuple (v. 7-8) 135
3.3.1 Transmission de la parole par Moïse (v. 7) 135
3.3.2 Effet de la parole sur le personnage du peuple (v. 8) 136
3.4 Une annonce de l'accréditation du médiateur de l'alliance (v. 9) 138
Conclusion d'Ex 19,1-9 141
Chapitre 4 : Théophanie et rencontre de YHWH (19,10–20,21) 143
Introduction 143
4.1 Préparatifs (v. 10-15) 143
4.1.1 L'ordre divin (v. 10-13) 143
a. Temporalité et organisation spatiale 145
b. « Eux monteront » (v. 13b) 148
4.1.2 Exécution de l'ordre par Moïse (v. 14-15) 151
4.2 Accomplissement de l'annonce : Venue de Dieu et rencontre (v. 16-20) 154
4.2.1 Israël et son Dieu : proximité et distance 155
4.2.2 Effets de la présence divine sur le lieu de la rencontre 158
4.2.3 Brouillage narratif 161
4.2.4 Les v. 9 et 19 161
4.3 Nouveaux avertissements divins et l'objection de Moïse (v. 21-25) 163
4.3.1 Reprise de l'ordre (v. 21-25 et 10-13) 165
a. Ordre 1 : v. 21-22 et v. 23 166
b. Ordre 2 : v. 24-25 169
4.3.2 Structure rhétorique des v. 21-25 171
Une ouverture (19,1-25) 173

Chapitre 5 : Les lois : lieu de concrétisation de la différence d'Israël parmi les nations (Ex 20,1–23,19) 175
Introduction 175
Les dix paroles (20,1-17) 176
5.1 Partie 1 : L'expression divine de la mise à part d'Israël (20,2-7) 177
5.1.1 Sous-partie I (v. 2-3) 177
a. Identification des protagonistes (v. 2) 177
b. S'attacher à YHWH (v. 3) 179
5.1.2 Sous-partie II : Adoration et service de YHWH (v. 4-7) 180
Composition du texte 180
5.2 Partie 2 : Le « sabbat ». Signe de l'alliance dans le temps (v. 8-11) 186
Composition des v. 8-11 186
5.3 Partie 3 : Le peuple élu parmi les nations (v. 12-17) 190
5.3.1 Honorer père et mère (v. 12) 191
5.3.2 Les relations au « prochain » (v. 13-17) 192
5.4 La fonction du décalogue dans le récit de l'alliance 194
5.5 Réception des « dix paroles » et accréditation du médiateur par le peuple (v. 18-21) 195
Conclusion d'Ex 20,1-21 200
Chapitre 6 : Le « code de l'alliance » (Ex 20,22–23,19) 203
6.1 Peuple sacerdotal et « autel » (v. 24-26) 204
6.2 Israël, l'émigré, la veuve et l'orphelin (Ex 22,20-26.30 et 23,9-12) 206
6.3 Israël et le messager (v. 20-23a) 209
6.4 Israël et les nations (v. 23b-33) 211
Conclusion de 20,22–23,19 213
Chapitre 7 : Conclusion de l'alliance entre YHWH et Israël (Ex 24,1-11) 215
7.1 La montée vers YHWH (v. 1-2) 215
7.2 Ratification de l'alliance (v. 3-8) 217
7.1.1 Rituel de la parole et double engagement du peuple 218
7.1.2 Rituel du sang (v. 6 et 8) 224
7.3 Repas d'alliance et vie en Dieu (v. 9-11) 227
La structure de 24,1-11 232
Conclusion de la deuxième partie (Ex 19,1–24,11) 233
TROISIÈME PARTIE : LE DEVENIR DE L'ÉLECTION D'ISRAËL DANS LE DEUTÉRONOME 237

Introduction 239
Chapitre 8 : Les échos à l'Exode (surtout Ex 19,1–24,11) 241
8.1 En Dt 4,1-40 241
8.1.1 Un « peuple de possession » de YHWH (עַם נַחֲלָה, v. 10-23.31-40) 241
8.1.2 Le non-respect des engagements et ses conséquences (v. 23-24 et 31-40) 252
8.1.3 Structure de 4,31-40 255
8.2 La reprise des dix paroles en 5,2-33 257
Chapitre 9 : Dt 7 et la raison de la « mise à part » d'Israël d'entre les nations 263
Introduction 263
9.1 Structure rhétorique de 7,1-26 263
9.1.1 Les parties au ton négatif (v. 1-5//17-26) 265
a. Réécriture aux niveaux inférieurs et intermédiaires 265
 Réécriture de la partie 1 (v. 1-5) 266
- Le morceau I (v. 1-2b) 266
- Le morceau II (v. 2c-3) 266
- Le morceau III (v. 4) 267
- Le morceau IV (v. 5) 267
 Réécriture de l'ensemble de la partie 1 268
 Réécriture de la partie 3 (v. 17-26) 268
 Première sous-partie (v. 17-21) 268
- Le morceau I (v. 17-18a) 268
- Le morceau II (v. 18b-19a) 269
- Le morceau III (v. 19b-21) 269
 Deuxième sous-partie 270
- Le morceau IV (v. 22) 270
- Le morceau V (v. 23-24) 270
 Troisième sous-partie (v. 25-26) 271
 Réécriture de l'ensemble de la partie 3 272
b. Réécriture des parties extrêmes aux niveaux supérieurs 272
 Structure des parties 276
 Partie 1 (v. 1-5) 276
 Partie 3 (v. 17-26) 277
9.1.2 Analyse de la partie 2, au ton positif (v. 6-16) 278
a. Réécriture aux niveaux inférieurs et intermédiaires 278

a.1 Le présent et le passé (v. 6-10) 278
 1ère sous-partie (v. 6-7) 278
 2ème sous-partie (v. 8) 279
 3ème sous-partie (v. 9-10) 280
a.2 LE FUTUR (v. 11-16) 281
 4ème sous-partie (v. 11-12) 281
 5ème sous-partie (v. 13) 282
 6ème sous-partie (v. 14-16) 283
b. Réécriture aux niveaux supérieurs de l'ensemble de la partie centrale (v. 6-16) 284
 Structure de la partie 2 286
9.1.2 Réécriture des trois parties : rapport v. 1-5//17-26 et 6-16 287
9.2 Interprétation des éléments structurants du passage 289
9.2.1 « Vouer à l'interdit » : une lecture à partir du חרם en Dt 7 289
a. Un peuple parmi sept autres (v. 1-6) 289
b. « Un piège » (v. 16-26) 295
c. « Car tu es un peuple saint pour YHWH ton Dieu » (v. 6) 302
9.2.2 « C'est toi que YHWH ton Dieu a choisi » (v. 6-16) 305
a. Unité et cohérence de la partie 305
b. Peuple séparé et la base de sa différence (v. 6-8) 307
c. Obligations mutuelles au centre (v. 9-11) 311
d. Conséquence de la fidélité (v. 12-16) 316
Conclusion de 7,1-26 320
Chapitre 10 : Déploiement de l'élection et de l'alliance renouvelée en 14,1-2.21 ; 26,16-19 et 28,69–29,8-14 323
Introduction 323
10.1 La nourriture : autre signe distinctif d'Israël (14,1-2.21) 323
10.2 L'engagement réciproque des alliés (26,16-19) 329
10.3 Entre YHWH et les élus, Moïse pour renouveler l'alliance (28,69 et 29,8-14) 334
10.3.1 Passage dans l'alliance et dans le serment 337
10.3.2 Structure de 29,9-14 344
Conclusion de la troisième partie : Deutéronome 344
Conclusion générale 347
Perspective d'avenir 356
Bibliographie 357

A. Éditions critiques et traductions 357
B. Outils de travail et méthodologie 358
C. Commentaires sur les livres de la Genèse, Exode et Deutéronome 362
D. Études générales sur les deux notions 365
1. Élection 365
2. Alliance 366
E. Études thématiques 368
1. Dans la Genèse (11,26-32 ; 12,1–13,1 ; 15,1-21 ; 17,1-27) 368
2. Dans l'Exode (19,1–24,11) 372
3. Dans le Deutéronome (4,40-23.31-40 ; 5,6-21 ; 7,1-26 ; 14,1-2.21 ; 26,16-19 ; 28,69 et 29,8-14) 382
G. Autres articles et ouvrages 386
Table des matières 391