

L'ORIGINE DU CONCEPT PROPHÉTIQUE

DU « JOUR DE YAHVÉ » *

SUMMARIUM. - Froblema saepe propositum de origine thematis propheticum « Diei Domini » diversis theoriis locum dedit. In prima parte huius dissertationis exponuntur positiones trium auctorum, qui solutioni huius problematis profundius operam dederunt, scil., H. Gressmann, S. Mowinckel et G. von Rad. In secunda autem parte, vestigia prementes investigationis praepriis G. von Rad, necnon aliorum studiorum de origine cultuali aliquorum thematum propheticorum, ostendere intendimus « Diem Domini » provenire non tantum a traditione belli sacri, sed simul ab antiqua traditione cultuali foederis, in circulis propheticis potenter adhuc vigente.

Le Jour de Yahvé est un des thèmes prophétiques les plus importants et les plus fréquemment étudiés par l'exégèse moderne.¹ Il est souvent considéré comme le cœur même de l'eschatologie biblique, s'il n'est même pas identifié tout court avec elle. D'autre part, ses attaches avec les anciennes traditions historiques ou culturelles d'Israël sont affirmées par un nombre croissant d'auteurs. L'étude de ce thème présente, donc, un double intérêt: elle pose le problème général des liens qui rattachent le mouvement prophétique aux traditions historiques et culturelles, d'une part, et touche de près à la question très débattue de l'origine de l'eschatologie biblique, d'autre part.

Une profonde divergence de vues existe, toutefois, au sujet de l'origine du concept du Jour de Yahvé; et c'est à ce problème particulier que nous consacrons la présente étude.

Dans une première partie, nous exposerons les trois solutions proposées respectivement par H. GRESSMANN, S. MOWINCKEL et G. VON RAD, trois solutions qui représentent les trois manières les plus originales dont on a tenté de donner une réponse à la question si souvent posée: d'où vient le concept prophétique du Jour de Yahvé? Dans une seconde partie, nous tâcherons d'ouvrir de nouvelles perspectives, que nous croyons aptes à prolonger et à enrichir les résultats déjà obtenus dans ce domaine particulier.

* Les abréviations utilisées dans cette étude suivent le système employé par *l'elenchus bibliographicus de Biblica*.

¹ Voici une liste des principaux ouvrages et études qui se sont occupés entièrement ou en partie du thème biblique du Jour de Yahvé: H. GRESSMANN, *Ursprünge der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905; E. SELLIN, *Der alttestamentliche Prophetismus*, Leipzig 1912, pp. 102-193; S. MOWINCKEL, *Psalmstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania 1922; W. O. E. OESTERLEY, *Messianic prophecy and extra-israelite beliefs*, dans *ChQR* 119 (1934/5) 1-11; P. A. MUNCH, *The expression bajjôm hâhû'*, Oslo 1936; G. M. RINALDI, *Il libro di Joele*, Rapallo 1938;

I

TROIS SOLUTIONS AU PROBLEME DE L'ORIGINE DU CONCEPT DU JOUR DE YAHWE

I - Mythologisme pan-oriental de H. Gressmann

H. GRESSMANN a le mérite d'avoir été le premier exégète qui chercha une solution scientifique au problème de l'origine de l'eschatologie prophétique dans son ensemble. Avant lui, les études consacrées à ce problème n'étaient que des monographies limitées, qui ne visaient que l'un ou l'autre des prophètes, que l'un ou l'autre des éléments particuliers dont se compose l'eschatologie biblique. H. Gressmann s'engagea dans sa nouvelle voie de recherche eschatologique en 1905 dans son ouvrage bien connu *Ursprünge der israelitisch-jüdischen Eschatologie*.² Dans l'histoire de l'exégèse, ce livre représente aussi la première tentative de résoudre systématiquement le problème de l'origine du Jour de Yahvé. Pour l'Auteur, en effet, le Jour de Yahvé s'identifie, sinon avec l'eschatologie biblique dans sa totalité matérielle, du moins avec la partie

A. S. KAPELRUD, *Joel Studies*, Uppsala/Leipzig 1948; L. CERNY, *The Day of Yahweh and some relevant problems*, Prague 1948; G. VON RAD, « Der Tag » im AT, dans *TWbNT* 2 (1950) 945-949; A. S. KAPELRUD, *God as Destroyer in the Preaching of Amos and in the Ancient Near East*, dans *JBL* 71 (1952) 33-38; N. H. SNAITH, *Amos, Hosea and Micah* (Epworth Preachers Commentaries), London 1953, pp. 34-35; A. GELIN, *Jours de Yahwé et Jour de Yahwé* dans *LumVi* 9 (1953) 39-52; F. COUTURIER, *Le « Jour de Yahvé » dans l'Ancien Testament*, dans *RUnOtt* 24 (1954) 193-217; E. FLORIVAL, *Le jour du jugement (Amos 9, 7-15)*, dans *BiViChrét* 8 (1954/55) 61-75; J. A. THOMPSON, *Joel's Locusts in the Light of Near Eastern Parallels*, dans *JNES* 14 (1955) 52-55; A. S. KAPELRUD, *Central Ideas in Amos*, Oslo 1956, pp. 47 ss; S. MOWINCKEL, *He that cometh*, Oxford 1956 (*passim*); S. GRILL, *Der Schlachttag Yahwes*, dans *BZ N. F.* 2 (1958) 278-283; S. MOWINCKEL, *Jahves Dag*, dans *Norsk teologisk Tidsskrift*, 1958, pp. 1-56; J. D. W. WATTS, *Vision and Prophecy in Amos*, Leiden 1958; O. PLÜGER, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen 1959, pp. 117-128; J. BOURKE, *Le jour de Yahvé dans Joël*, dans *RB* 66 (1959) 5-31 et 191-212; A. GELIN, *L'annonce de la Pentecôte*, dans *BiViChrét* 27 (1959) 15-19; G. VON RAD, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*, dans *JSS* 4 (1959) 97-108; R. LARGEMENT - H. LEMAÎTRE, *Le Jour de Yahweh dans le contexte oriental*, dans *Sacra Pagina I*, Gembloux 1959, pp. 259-266; G. J. BOTTERWECK *Die Sonne der Gerechtigkeit am Tage Yahwes. Auslegung von Mal. 3, 13-21*, dans *Bibel und Leben*, 1960, pp. 253-260; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments II*, München 1960. *Der Tag Yahwes*: pp. 133-137; F. C. FENSHAM, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament*, dans *ZAW* 74 (1962) 1-9; id., *Common Trends in Curses of Near Eastern Treaties and kudurru-Inscriptions compared with Maledictions of Amos and Isaiah*, dans *ZAW* 75 (1963) 155-175.

² Dans *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Heft 6.

la plus essentielle de celle-ci,³ de sorte que l'un et l'autre sont unis dans une seule et même origine.

L'apport le plus original de Gressmann et ce par quoi il influença durablement les auteurs qui s'occupèrent d'eschatologie après lui, fut d'avoir conçu l'eschatologie biblique comme un tout ordonné et structuré, comme un complexe cohérent d'idées, comme un ensemble préexistant d'éléments d'attente cosmico-mythologique, auquel les prophètes auraient puisé. D'où ce complexe grandiose et ordonné, qui existait en Israël avant les prophètes⁴ et que ceux-ci n'ont pas exprimé totalement, d'où tire-t-il son origine? Il la tire des conceptions mythologiques concernant une catastrophe cosmique — l'anéantissement de ce monde et l'apparition d'un monde nouveau —, conceptions acclimatées en Canaan bien avant l'établissement d'Israël, mais qui sont communes aux religions du Proche-Orient Ancien et qui proviennent, en dernière analyse, de la mythologie mésopotaméenne.⁵

Comme on le voit, Gressmann assigne à l'eschatologie biblique une origine non-israélite et la rattache aux complexes mythologiques pan-orientaux.⁶ La couleur palestinienne qu'elle revêt dans la Bible est dûe au fait qu'avant son insertion dans la religion

³ Dans § 15: *Der Tag Yahwes* (pp. 141-158) de son ouvrage précité, l'Auteur parle de l'origine du Jour de Yahvé comme s'il s'agissait de l'origine de l'eschatologie biblique tout court.

⁴ « Als das wichtigste Ergebnis unserer ganzen Untersuchung dürfen wir die These bezeichnen, dass die Eschatologie der Vorläufer der Prophetie ist, nicht umgekehrt, wie Wellhausen und seine Anhänger behaupten.. Die Prophetie beruht von Anfang an auf einer... längst fertigen Eschatologie. Das Schema war bereits vor Amos vorhanden und konnte bald so bald anders ausgefüllt werden » (*ibid.*, pp. 151-152).

⁵ Dans son exposition de cette mythologie pan-orientale, Gressmann dépend directement de H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895.

⁶ Cette conception est diamétralement opposée à la théorie exposée par D. E. SELIN dans son ouvrage connu *Der alttestamentliche Prophetismus. II. - Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentliche Eschatologie*, pp. 102-193, Leipzig 1912. Selon l'Auteur l'eschatologie biblique s'est développée essentiellement à partir de germes déjà présents dans « l'expérience du Sinaï » (*Sinaierlebnis*). Cette expérience primordiale a éveillé dans l'âme d'Israël le désir et l'espoir d'une autre venue de Yahvé, dans laquelle Celui-ci fondera définitivement sa domination universelle et établira pour jamais sa demeure au milieu de son peuple. De cette espérance, devenue attente vive, l'eschatologie biblique, avec le secours d'éléments mythologiques palestiniens et extra-palestiniens, a pris graduellement naissance. Comme on le voit, Selin donne à l'eschatologie biblique une origine essentiellement israélite; les données mythologiques y sont présentes, certes, mais n'affectent que des détails. « Gewiss bewegt sich die ganze alttestamentliche Eschatologie auch in altorientalischen Vorstellungen und ist in ihren Einzelheiten mit vorisraelitischen dem Mythos entstammenden Zügen und Bildern ausgeschmückt. Aber der Kern wurzelt anderswo: in der göttlichen Offenbarungstat vom Sinaï » (p. 191).

israélite, cette mythologie avait subi une profonde transformation locale au contact de la religion et de la culture cananéennes.⁷

Evidemment, tout ce qui précède a sa répercussion dans la manière dont Gressmann conçoit l'origine du Jour de Yahvé. Ce thème, constituant le noyau même de l'eschatologie biblique, est lui aussi rattaché dans ses origines à la mythologie non-israélite en question.⁸ De fait, selon l'Auteur, l'ancien Israël connaissait deux catastrophes cosmiques : l'une au commencement du temps et c'est le Déluge, l'autre — vrai décalque eschatologique de la première — à la fin du temps et c'est justement le Jour de Yahvé.⁹ Or, l'une et l'autre catastrophe, dans leur expression biblique, incorporent essentiellement des éléments de mythologie pan-orientale.

II - Cultualisme de S. Mowinckel

Dans l'exégèse biblique, le nom de S. MOWINCKEL évoque inmanquablement la théorie du festival royal de l'intronisation de Yahvé, dont il est le principal artisan. Dans ses monumentales *Psalmenstudien* et dans d'innombrables études postérieures, Mowinckel a toujours affirmé l'existence de ce festival, en a donné une description extrêmement détaillée et l'a présenté comme le foyer original d'où émanent les éléments essentiels de la religion de l'Ancien Testament. Il n'est pas étonnant, donc, qu'il ait rattaché au contexte cultuel de ce même festival les origines aussi

⁷ « Die Israeliten haben sie (l'idée d'une catastrophe cosmique) von irgend woher entlehnt, nicht direkt, sondern indirekt durch die Vermittlung der Kanaaniter. Denn der Mythos muss in Palästina uralt und dort längst bekannt gewesen sein, ehe die Israeliten einwanderten, weil er fast ganz und gar aklimatisiert und in ein durchaus palästinische Kolorit getaucht ist » (*Ursprünge der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, p. 160).

⁸ L'Auteur distingue plusieurs stades successifs dans l'histoire du concept du Jour de Yahvé. Le premier stade est *mythique* (*Die mythische Stufe des Tages Yahwes*, pp. 144-148) et conditionne essentiellement l'évolution successive ; il est caractérisé par « die Erwartung einer grossen Weltkatastrophe » (p. 144). - Le second stade est *populaire* (*Die volkstümliche Stufe des Tages Yahwes*, pp. 149-152) ; lui aussi est substantiellement « naturmythologischer Art » et se distingue du stade précédent « deshalb, weil die Art der Weltkatastrophe mannigfach variiert wird » (p. 149). - Le troisième stade est *prophétique* et comporte un approfondissement éthique de l'attente eschatologique présente dans les deux premiers stades (pp. 153-157). - Le quatrième et dernier stade est *apocalyptique* et l'Auteur en marque avant tout le caractère compilatoire (pp. 157-158).

⁹ Cette catastrophe finale se réalisera suivant le modèle de la catastrophe initiale, étant donné que l'eschatologie n'est que la répétition définitive des réalités mythiques survenues au début des temps. Le chaos final répétera le chaos primordial, le Jour de Yahvé répétera le Déluge. En cela, Gressmann dépend encore de Gunkel, lequel base toute sa conception de l'eschatologie sur l'équation mythologique : *Urzeit* = *Endzeit*.

de l'eschatologie biblique, en général, et du concept du Jour de Yahvé, en particulier.

Comme Gressmann, Mowinckel conçoit l'eschatologie comme un « corpus » d'idées bien agencées, auquel il faudrait assigner une origine qui l'expliquerait comme tel. Comme son prédécesseur aussi, Mowinckel élargit démesurément le concept du Jour de Yahvé, jusqu'à l'identifier avec l'essentiel de l'eschatologie biblique.

Mowinckel, toutefois, pense que l'ouvrage de Gressmann ignore l'essentiel du problème concernant l'origine de l'eschatologie biblique. Ce que ce dernier établit, c'est l'origine plus ou moins vraisemblable des idées et conceptions particulières dont se compose l'ensemble eschatologique. Or, le problème n'est pas de savoir d'où les éléments particuliers tirent leur origine et par quelle voie ils ont pu s'insérer dans le « corpus » eschatologique; et d'autres termes, il ne s'agit pas de savoir de quelle eschatologie primitive (*Ureschatologie*) les diverses conceptions bibliques tirent leur origine. Pour Mowinckel, le problème essentiel est le suivant: comment Israël — seul parmi les anciens sémites, l'Égypte comprise — est arrivé à mettre sur pied une eschatologie qui ne fût pas n'importe quelle spéculation sur l'avenir, mais qui représentât un fait religieux vital et formât une partie essentielle de la religion vécue par l'âme populaire. C'est, avant tout, l'impulsion vitale de la religiosité israélite comme telle vers la pensée et l'attente eschatologiques qu'il faut tâcher d'expliquer.

Au problème ainsi posé, Mowinckel donna une réponse en 1922 dans le second volume de ses *Psalmenstudien, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*.¹⁰ Comme l'indique le titre même de l'ouvrage, l'Auteur assigne comme origine à l'eschatologie d'Israël le contexte idéologique et culturel de la fête de l'intronisation de Yahvé.

La thèse proposée est double:¹¹

1) Le contenu de l'eschatologie biblique provient du complexe idéologique et culturel de la fête de l'intronisation de Yahvé.¹²

2) L'eschatologie est née en Israël lorsqu'on a commencé à projeter dans un avenir indéterminé l'attente annuelle des réalités culturelles qui se vérifiaient dans la fête de l'intronisation de Yahvé.

Mowinckel prouve cette double thèse en montrant la correspondance étroite qui existe entre le complexe eschatologique

¹⁰ Première partie: *Die Thronbesteigungspsalmen und das Thronbesteigungsfest Jahwäs* (pp. 1-209); deuxième partie: *Der Ursprung der israelitischen Eschatologie* (pp. 211-324).

¹¹ *Op. cit.*, pp. 226-227.

¹² Pour Mowinckel, donc, la fête de l'intronisation de Yahvé n'a pas servi de réservoir à une eschatologie antérieure aux prophètes, réservoir dans lequel celle-ci aurait puisé des éléments plus ou moins essentiels. C'est dans la fête même que se trouve la racine première de l'attente eschatologique en Israël.

d'Israël et le contenu des réalités culturellement attendues dans la fête de l'intronisation de Yahvé.¹³

Evidemment, ce qui précède concerne aussi l'origine du concept du Jour de Yahvé. L'Auteur, en effet, distingue deux Jours de Yahvé, strictement symétriques :

a) Le premier Jour de Yahvé est purement cultuel et n'est autre que la fête elle-même de l'intronisation de Yahvé, avec toutes les réalités idéologiques et culturelles qu'elle contient.¹⁴

b) Le second Jour de Yahvé, vrai décalque du premier, est eschatologique et représente la projection dans l'avenir des réalités annuellement répétées dans le drame cultuel de la fête en question.¹⁵

Cette signification double et symétrique du Jour de Yahvé est selon Mowinckel, la clé de toute l'eschatologie biblique. Sur elle, l'Auteur base toute sa théorie concernant l'origine et le contenu de l'attente eschatologique en Israël.

Comme il ressort des indications précédentes, Mowinckel élargit d'une manière extraordinaire le domaine du Jour de Yahvé et l'étend à l'ensemble de l'eschatologie.¹⁶ En cela, il s'insère dans la voie ouverte par Gressmann. Avec celui-ci, il est d'accord aussi pour donner au contenu des Jours de Yahvé cultuel et eschatologique une saveur fortement mythologique : l'intronisation culturelle de la divinité, dont le festival en Israël a donné naissance et contenu à l'eschatologie biblique, n'est pas d'origine israélite, mais

¹³ De fait, la structure symétrique que Mowinckel a donnée aux deux parties de son ouvrage précité, ne fait que reproduire la correspondance que l'Auteur découvre entre les réalités culturelles de la fête de l'intronisation de Yahvé et les attentes eschatologiques d'Israël. Trente ans plus tard, Mowinckel est resté fidèle à cette conception de l'origine de l'eschatologie biblique : « Point by point all the elements in the future hope and in eschatology can be traced back to corresponding conceptions in the enthronement festival » (*He that cometh*, p. 143).

¹⁴ « 'The day of Yahweh' originally means the day of Yahweh's manifestation in the festal cult at the New Year festival » (*He that cometh*, p. 132).

¹⁵ « 'Der (eschatologische) Tag Yahwä's' ist der künftige, abschliessende, alle anderen überstrahlende Thronbesteigungstag des Gottes » (*Das Thronbesteigungsfest...* p. 230)

¹⁶ « The whole picture of the future can... be summed up in the expression, the day of Yahweh. Its original meaning is really the day of His manifestation or epiphany, the day of His festival, and particularly that festal day which was also the day of His enthronement, His royal day, the festival of Yahweh, the day when as king He came and 'wrought salvation for His people'. As the people hoped for the realisation of the ideal kingship, particularly when reality fell furthest short of it, so, from a quite early period, whenever they were in distress and oppressed by misfortune, they hoped for and expected a glorious 'day of Yahweh'..., when Yahweh must remember His covenant, and appear as the mighty king and deliverer, bringing a 'day' upon His own and His people's enemies..., condemning them to destruction, and 'acquitting' and 'executing justice' for His own people » (*He that cometh*, p. 145).

appartient, dans les divers éléments qui la composent, au patrimoine religieux et mythique de l'Ancien Orient.¹⁷ De plus, avec Gressmann, Mowinckel accepte la définition essentiellement mythologique de l'eschatologie donnée par H. GUNKEL: *Endgeschichte* = *Urgeschichte*.¹⁸

Le point qui sépare essentiellement la position du professeur norvégien de celle de son prédécesseur allemand est le culte. C'est dans le culte et par le culte que celui-là explique l'origine de l'attente eschatologique en Israël. Les éléments dont se compose la fête de l'intronisation de Yahvé sont d'origine mythique, certes, mais appliqués à Yahvé dans une perspective historique, ils ont été à tel point assimilés et transformés, qu'il ont pu constituer un contexte culturel et idéologique tellement autochtone, qu'il permit à la religion de l'Ancien Israël de s'y exprimer dans tout ce qu'elle avait de plus pur et de plus authentique. En d'autres mots, malgré l'origine mythique et étrangère des éléments particuliers dont elle se composait, la fête du Nouvel An ou de l'intronisation de Yahvé exprimait le suc même de la religion d'Israël. Etant donné ce caractère authentiquement israélite que cette fête centrale réussit à assumer, Mowinckel croit pouvoir assigner au Jour de Yahvé — qui en est une pure émanation eschatologique — une origine israélite et non étrangère.¹⁹ Le raisonnement de l'Auteur peut donc être résumé de la manière suivante: la fête de l'intronisation de Yahvé est authentiquement israélite; or, c'est au sein de cette fête qu'est né le concept eschatologique du Jour de Yahvé; le concept eschatologique du Jour de Yahvé a donc une origine authentiquement israélite. Cette conclusion rapproche Mowinckel de la position de Sellin et le met — au moins intentionnellement — en contraste patent avec l'opinion de Gressmann.²⁰

¹⁷ Pour Mowinckel, la fête de l'intronisation de Yahvé — comme toute assemblée culturelle — est structurée autour d'un certain nombre d'éléments mythiques, qui se retrouvent surtout dans le culte babylonien et qui, appliqués à Yahvé, ont subi un processus très intense d'historisation. Leur origine mythique et non-israélite n'en reste pas moins évidente.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 229.

¹⁹ *Op. cit.*, pp. 324-325.

²⁰ Les études de Mowinckel sur les Psaumes et sur le festival du Nouvel An ou de l'intronisation de Yahvé ont profondément influencé un courant exégétique fort à la mode aujourd'hui. Nous voulons parler de la théorie du « schéma culturel » (« cult-pattern ») surtout développée en Angleterre (Ecole « Myth and Ritual ») et en Suède (Ecole d'Uppsala). Beaucoup plus extrémiste que Mowinckel lui-même, cette école anglo-scandinave croit pouvoir reconstruire un schéma culturel bâti autour de l'idéologie de la royauté sacrale et de la fête du Nouvel An, qui aurait existé chez la totalité des populations de l'Ancien Proche-Orient. Evidemment, on n'a pas hésité à étendre aux Hébreux eux-mêmes ce schéma culturel commun. Trois études récentes, appartenant à cette même école, ont touché de près au problème de l'origine du Jour de Yahvé: A. S. KAPELRUD, *Joel Studies*, Uppsala/Leipzig 1948; id., *Central Ideas in Amos*, Oslo 1956; J. D. W. WATTS, *Vision and Prophecy in Amos*,

III - Traditionalisme de G. von Rad²¹

Dans son expression biblique, le concept du Jour de Yahvé est un thème prophétique. Tout le monde admet qu'il pousse ses racines très loin dans l'histoire religieuse d'Israël et que les prophètes eux-mêmes ne l'ont pas inventé. Il reste, cependant, que la première apparition de l'expression « Jour de Yahvé » se trouve dans Am. 5, 18-20 et que les apparitions successives de celle-ci se limitent exclusivement aux contextes prophétiques. Etudier donc le problème de l'origine du concept du Jour de Yahvé, tel que celui-ci se présente à nous, c'est étudier le problème de l'origine d'un thème authentiquement prophétique. Et quand cette étude est effectuée par un auteur aussi systématique et aussi profond que G. VON RAD, elle met nécessairement en cause l'idée que celui-ci se fait de l'origine du message prophétique dans son ensemble.

Dans le second volume de sa *Theologie des Alten Testaments*²² G. von Rad s'est révélé comme un chef de file d'une des tendances modernes les plus répandues dans l'étude du phénomène prophétique en Israël. Cette tendance est caractérisée par un souci primordial de rattacher le prophétisme biblique — fonction et message — aux anciennes institutions et traditions historiques du yahvisme, celles-ci étant l'origine de tout ce qui donne à la religion d'Israël son essence propre. On se place ainsi, tout d'abord, contre la méthode qui voudrait expliquer la naissance du prophétisme et de son message à partir surtout de l'expérience religieuse personnelle du prophète lui-même. Celui-ci est un innovateur, dont le message est essentiellement l'affirmation des rapports personnels de l'individu avec la divinité.²³ La tendance sus-mentionnée est aussi une réaction contre la méthode de Mowinckel, de l'école anglaise « Myth and Ritual » et de l'école scandinave d'Uppsala, qui entendent tout rattacher dans le message prophétique au do-

Leiden 1958. Ces trois études ont ceci de commun qu'elles rattachent l'origine du concept du Jour de Yahvé au contexte culturel de la fête du Nouvel An, telle que la conçoit l'école anglo-scandinave sus-mentionnée.

²¹ Nous n'avons pas pu prendre directement connaissance de l'ouvrage de L. CERNY, *The Day of Yahweh and some Relevant Problems*, Prague 1948. Le lecteur qui voudrait avoir une idée du contenu de ce livre très difficile à trouver est invité à lire les recensions qu'en ont faites H. H. ROWLEY dans *ExpTim* 61 (1949-50) 316s et G. FOHRER dans *TRu* 20 (1952) 325.

²² *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* (1960).

²³ Les deux chefs de file de cette école furent G. HÖLSCHER (*Die Propheten*, Leipzig 1914) et B. DUHM (*Israels Propheten*, Tübingen 1916, 2ème éd., 1922). On objecte surtout à cette méthode — et avec raison, croyons-nous — qu'elle néglige le milieu religieux de la communauté israélite et les traditions religieuses de l'ancien Israël, qui ont certainement influencé le message prophétique. Contre cette même école on fait observer aussi que les livres prophétiques n'évoquent que très indirectement l'expérience intime des prophètes et ne donnent que rarement — à l'exception du Livre de Jérémie — des indications suffisamment claires au sujet des aventures personnelles de ceux-ci.

maine du culte et croient discerner partout dans les livres prophétiques des traces plus ou moins évidentes de schémas cultuels pan-orientaux.²⁴

Contre ces deux méthodes, G. von Rad affirme avec force les liens qui rattachent les prophètes aux anciennes institutions et traditions d'Israël.²⁵ Loin d'être avant tout innovatrice, ou dépendante de schémas cultuel étrangers, la pensée prophétique, à l'instar des autres courants religieux israélites, évoluait dans un monde conceptionnel imprégné par les données des anciennes traditions yahvistes. Tous les prophètes ont incluí dans leurs messages un élément de nouveauté. Mais tous aussi ont eu la certitude que ce « nouveau » par eux attendu et annoncé, est déjà préfiguré dans l'ancien ordre des choses. Ce que Yahvé a déjà commencé en Israël ne sera pas liquidé par lui, mais sera porté à une nouvelle perfection. La nouveauté que les prophètes ont portée n'est pas absolue; elle consiste dans une actualisation et une interprétation hardie des anciennes traditions, dans une application des anciennes données traditionnelles aux réalités contingentes du présent.²⁶

Même l'eschatologie, qui forme, selon G. von Rad, l'apport le plus original des grands prophètes, est ancrée dans les traditions historiques. Il est vrai qu'elle implique une négation de celles-ci; mais cette négation est conçue dans le sens d'un *renouvellement radical* du passé. Pour se donner une représentation de sa vision eschatologique, le prophète israélite n'a qu'une ressource: se reporter, pour les nier et les dépasser, aux anciennes interventions de Dieu, aux données des anciennes traditions.

Il est nécessaire de tenir compte de cette orientation de l'exégèse prophétique de G. von Rad, pour comprendre la conception qu'il se fait de l'origine du thème du Jour de Yahvé. L'Auteur s'est occupé expressément de ce problème à deux reprises et d'une manière presque identique. Les deux études qui en sont résultées,²⁷ par la méthode qu'elles emploient et par les conclu-

²⁴ Les indications précédentes concernant la manière dont ces écoles conçoivent l'origine du Jour de Yahvé est un exemple convaincant de leur exégèse prophétique.

²⁵ La division que G. von Rad donne à sa *Theologie des Alten Testaments* est significative à cet égard: le premier volume présente la foi contenue dans les traditions historiques, le second met en lumière la réinterprétation de ces traditions par la foi des prophètes.

²⁶ Voir *Theologie des Alten Testaments* II, pp. 310-313. G. von Rad rattache le message prophétique à trois courants principaux de traditions, qui constituent ensemble la grande tradition de l'élection (*Erwählungstradition*): l'Exode, David, Sion. A ceux-ci, le Deutero-Isaïe ajoute la tradition de la Création. — Contre cette tendance d'expliquer les prophètes à partir des anciennes traditions d'Israël, G. FOHRER s'est prononcé d'une manière catégorique: *Remarks on Modern Interpretation of the Prophets*, dans *JBL* 80 (1961) 309-319; *Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie (1951-1960)*, dans *TRu* 28 (1962/63) 334-335.

²⁷ *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*, dans *JSS* 4 (1959)

sions auxquelles elles arrivent, ouvrent une nouvelle voie — et des plus fécondes — dans l'exégèse du Jour de Yahvé.

L'Auteur fait deux observations de méthode :

1) Jusqu'à maintenant, l'étude du Jour de Yahvé a adopté une base littéraire trop large pour ses recherches et a incorporé un grand nombre d'idées, dont la relation avec le thème en question reste encore problématique.²⁸ Ce défaut de méthode est d'autant plus regrettable que le problème est encore très obscur et a besoin, pour être résolu, de toute la rigueur scientifique dont nous disposons. Aussi, G. von Rad pense-t-il devoir limiter la recherche aux passages qui mentionnent *expressis verbis* le Jour de Yahvé.²⁹

2) De même, on a eu trop tendance à séparer le concept du Jour de Yahvé du contexte littéraire dans lequel il apparaît. Il en est résulté qu'on a négligé d'étudier la phraséologie traditionnelle attachée avec consistance à l'apparition de ce concept, ainsi que le cercle d'idées particulières que cette phraséologie contient et manifeste. Pour remédier à ce second défaut, G. von Rad se propose d'étudier le Jour de Yahvé du point de vue de la *Formgeschichte* et de la *Überlieferungsgeschichte*, afin de voir si ce concept n'est pas lié à un genre littéraire (*Gattung*) particulier. De cette manière, et l'origine et le contenu du concept du Jour de Yahvé pourront être éclairés d'une façon plus rigoureusement scientifique...

Fort de ces deux observations de méthode — que nous croyons pleinement justifiées — G. von Rad attaque énergiquement une habitude qui a dominé constamment l'étude du Jour de Yahvé: il contexte à Am. 5,18 le droit de servir de point de départ et de *locus classicus* pour toute l'investigation.³⁰ La mention du Jour de Yahvé dans Am. 5,18, en effet, présente avec évidence un aspect casuel, fortuit: Amos n'a pas l'intention de parler *in extenso* du Jour de Yahvé, mais seulement dans la mesure où le demandait la situation particulière dans laquelle l'oracle a été prononcé.³¹ Le

97-108; *Theologie des Alten Testaments* II, pp. 133-137: *Der Tag Yahwes*. Dans son étude « *Der Tag* » im AT, dans *TWbNT* 2 (1950) 945-949, l'Auteur ne s'occupe pas du problème de l'origine du Jour de Yahvé. De plus, du point de vue de la méthode, cette étude est beaucoup moins explicite et mûre que les deux autres qui l'ont suivie.

²⁸ Il suffit de se reporter aux ouvrages analysés plus haut de H. Gressmann et de S. Mowinkel pour se convaincre de la vérité de cette observation.

²⁹ Ces passages sont les suivants: Is. 2,12; 13,6-9; 22,5; 34,8; Jer. 46,10; Ez. 7,19; 13,5; 30,3; Joel 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am. 5,18-20; Ob. 15; So. 1,7.8.14-18; Za. 14,1.

³⁰ Dans les pages précitées qu'il a contribuées au *TWbNT* en 1950, G. von Rad semble considérer encore Am. 5,18ss comme le « *locus classicus* aller Erörterung über den *yôm yahweh* » (p. 947).

³¹ Le contexte conduit à penser que les contemporains d'Amos attendaient indûment un Jour de Yahvé qui signerait la destruction de leurs ennemis: « Malheur à ceux qui soupirent après le Jour de Yahvé! » (v. 18a). En ré-

prophète choisit tout simplement un détail — les ténèbres — dans le très riche complexe traditionnel d'idées qui gravitait autour du Jour de Yahvé. Etant donné ce caractère occasionnel et incomplet, Am. 5,18 ne semble pas pouvoir offrir un point de départ et une base suffisamment solide pour l'ensemble des recherches sur le Jour de Yahvé.³²

Cette base et ce point de départ, G. von Rad les trouve dans Is. 13; 34; Ez. 7; 30; Joel 2. A l'encontre d'Am. 5,18, ces contextes offrent des unités littéraires closes, d'une longueur non indifférente, où le Jour de Yahvé est exposé pour lui-même, amplement, librement et sans constriction aucune de circonstances contingentes. Pour une étude basée sur la *Formgeschichte* et sur la *Überlieferungsgeschichte*, ce sont là des avantages incontestables.³³ Appliquant cette double méthode aux contextes précités, G. von Rad arrive à découvrir que le Jour de Yahvé y est uniformément décrit à l'instar d'un événement guerrier, dans lequel Yahvé se lève contre ses ennemis, engage le combat et remporte personnellement la victoire.³⁴ *C'est donc une guerre sainte*, dans le sens donné par le même G. von Rad à cette expression dans sa monographie *Der heilige Krieg im alten Israel*.³⁵ De fait, ces contextes décrivent le Jour de Yahvé à l'aide de motifs littéraires et d'images empruntés,

ponse à cette confiance indûe, le prophète leur fait savoir que le Jour de Yahvé viendra, certes, mais qu'il revêtira un aspect diamétralement opposé à l'attente commune: « Il sera ténèbre, et non pas lumière » (v. 18c).

³² Am. 5,18-20, étant la plus ancienne expression prophétique du Jour de Yahvé, a exercé une influence normative sur les études consacrées à ce thème: les autres contextes du Jour de Yahvé sont d'habitude expliqués en dépendance de lui. Cette procédure implique, à notre avis, une confusion entre la chronologie du *texte* biblique comme tel, et la chronologie *réelle* de la vie et des conceptions religieuses d'Israël. Ces deux chronologies ne sont pas nécessairement synchroniques: un concept peut bien s'exprimer partiellement et présenter des contaminations dans un texte ancien, tandis que dans un texte plus récent, il se présente dans toute sa pureté originale. D'où la nécessité de recourir à la *Formgeschichte* et à la *Überlieferungsgeschichte* pour dépasser la suggestion chronologique des textes bibliques et déterminer la forme authentique et originale des thèmes à étudier.

³³ G. FOHRER (*Theologische Rundschau* 28 (1962/63) 333) critique cette préférence donnée à ces contextes relativement récents: « methodisch nicht gerade glücklich ». Nous pensons, toutefois, qu'un auteur qui se base sur l'histoire des formes et des traditions est tenu, en premier lieu, à considérer la *forme* dans laquelle se présentent les textes à étudier. Et dans cette perspective, les textes qui présentent la forme la plus pleine et la plus pure doivent nécessairement former la base de toute la recherche, même s'ils sont postérieurs à d'autres dans le temps.

³⁴ Aussi bien H. Gressmann que S. Mowinkel ont reconnu l'existence d'un aspect guerrier dans le concept du Jour de Yahvé. A l'encontre de G. von Rad, cependant, ces deux auteurs assignent aux éléments guerriers du Jour de Yahvé une origine mythique et non-israélite. S. Mowinkel parle de « Schöpfungs- und Drachenkampfmythus », de « Götteskampfmythus », de « Völkerkampfmythus », etc...

³⁵ Dans *AbhTANT* 20, Zürich 1951. Voir surtout pp. 6-14.

sans l'ombre d'un doute, au patrimoine traditionnel de l'ancienne guerre sainte yahviste.³⁶

Ayant établi l'origine du concept du Jour de Yahvé dans l'ancienne tradition de la guerre sainte, G. von Rad n'a pas de peine à individuer dans d'autres contextes aussi du Jour de Yahvé des éléments typiques de la même tradition: la prophétie de Sophonie, Jer. 46; Ez. 13,5; Mal. 3,24; Ob. 15 ss; Joel 3,4.14 ss... Même le fameux texte d'Amos, 5,18, révèle l'influence de cette tradition: la ténèbre qui caractérisera le Jour de Yahvé est un thème traditionnel des anciens contextes de la guerre sainte (Jos. 24,7; Ex. 14,20). Seulement, cette ténèbre ne constituera pas un élément favorable pour Israël, comme dans les guerres saintes de l'Histoire du Salut, mais sera un instrument de la colère de Yahvé contre son peuple même.³⁷

L'investigation de G. von Rad est très digne d'attention, tant à cause de la méthode utilisée qu'à cause des conclusions données:

— La base de l'investigation est limitée aux textes qui mentionnent *expressis verbis* le Jour de Yahvé. Une plus grande rigueur scientifique est ainsi obtenue et le défaut méthodique contraire, qui a sévi dans les études antérieures, est heureusement évité.

— Pour la première fois sont appliquées à l'étude du Jour de Yahvé les méthodes complémentaires de la *Formgeschichte* et de la *Überlieferungsgeschichte*. Une plus grande attention est ainsi donnée au contexte littéraire immédiat du Jour de Yahvé, ainsi qu'aux formulations traditionnelles qui expriment ce thème.

— Am. 5,18 perd sa position privilégiée de point de départ obligatoire et de base littéraire pour la compréhension du Jour

³⁶ La mesure de cette insertion du concept du Jour de Yahvé dans l'ancienne tradition de la guerre sainte est révélée par Joel 2,1-11. L'on admet communément aujourd'hui que le contexte concerne une plaie actuelle de sauterelles. Joel conçoit et décrit cette invasion de sauterelles comme le Jour de Yahvé. Or, il est intéressant de noter comment ce thème, rattaché à l'événement qui occupe l'attention du prophète, entraîne avec lui tout un cortège d'éléments stéréotypés provenant de l'ancienne tradition yahviste de la guerre sainte. Ce qui frappe le plus, c'est le peu de connexion qui existe entre une plaie de sauterelles et certains des éléments de guerre sainte employés pour la décrire. Il semble que le thème lui-même du Jour de Yahvé enlève au prophète le libre choix des éléments descriptifs. C'est un thème qui a déjà reçu un visage inaltérable de la part de la tradition guerrière à laquelle il appartient.

³⁷ Se basant sur l'appartenance du Jour de Yahvé à la tradition de la guerre sainte, G. von Rad pense que la conception d'un Jour de Yahvé dirigé contre Israël même doit être considérée « as an interlude in the history of the concept, since the later prophets have returned to the concept that Yahweh's Day of war will mean salvation for Israel » (*The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*, p. 105). Dans la conclusion de cette étude, nous dirons pourquoi nous ne sommes pas d'accord avec cette opinion...

de Yahvé. L'exégèse est ainsi libérée de la suggestion qui tenait prisonnière l'étude de ce thème important : le Jour de Yahvé n'est plus nécessairement l'expression unilatérale de la *Unheilseschatologie* (H. Gressmann), d'une part, et gagne une certaine indépendance vis-à-vis des contextes culturels auxquels on croyait devoir rattacher le texte particulier d'Am. 5,18,³⁸ d'autre part.

Dans ses conclusions, l'investigation de G. von Rad n'est pas moins remarquable :

— Le Jour de Yahvé encadre un pur événement guerrier, dans lequel Yahvé se lève pour combattre ses ennemis et remporte la victoire. C'est une guerre sainte.

— Tous les éléments essentiels qui entourent et expriment le Jour de Yahvé sont d'origine israélite ancienne : ils appartiennent à l'ancienne tradition des guerres saintes de Yahvé. Comme dans l'annonce d'un nouvel Exode, d'une nouvelle alliance, d'un nouveau David, d'une nouvelle Sion, ici encore, les prophètes n'ont pas créé une nouvelle idée, mais ont actualisé une ancienne tradition yahviste, celle de la guerre sainte.

— Il en résulte que le Jour de Yahvé appartient originellement à l'annonce prophétique du salut d'Israël, et n'a été inséré dans des oracles de « malheur » que par extension occasionnelle.

— Loin d'être le centre de l'eschatologie biblique ou de s'identifier tout court avec elle, le Jour de Yahvé n'appartient même pas originellement à ce domaine.³⁹ Bien sûr, les prophètes ont exprimé la certitude que la venue définitive de Yahvé revêtira les mêmes signes qui ont caractérisé ses guerres saintes dans le passé ; et à cette fin, ils ont utilisé le thème traditionnel du Jour de Yahvé, lui donnant une extension universelle et même cosmique. Dans l'histoire du concept, cependant, cette utilisation reste secondaire.

— Enfin, étant donné cet enracinement profond du concept du Jour de Yahvé dans l'ancienne tradition yahviste de la guerre sainte, l'apport des éléments mythiques ne doit nullement être exagéré ; il convient de le réduire au rôle de simple revêtement littéraire et imaginaire — même quand le Jour de Yahvé apparaît dans une utilisation eschatologique.⁴⁰

³⁸ Voir S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien II* ; A. S. KAPELRUD, *Central Ideas in Amos* ; J. D. W. WATTS, *Vision and Prophecy in Amos*. Voir aussi note 20.

³⁹ G. von Rad fait remarquer que le Jour de Yahvé, loin de se référer essentiellement au futur eschatologique, désigne même, dans certains cas, des événements du passé : Ez. 13,5 ; 34,12 ; voir aussi Lam. 1,22 ; 2,22.

⁴⁰ De plus, ces éléments mythiques — nuées, tonnerre, tremblement de terre, ténèbres, etc... — appartiennent déjà à la description traditionnelle et yahviste de la théophanie guerrière de Yahvé. Ils existent, donc, dès le début et ne sont nullement une création spécifiquement eschatologique. Voir, à cet effet, Ex. 14, 20 ; Jos. 24,7 ; Jug. 5,4 ; 1 Sam. 7,10 ; 14,15.

II

NOUVELLES PERSPECTIVES

G. von Rad insiste sur les liens étroits qui unissent le prophétisme aux anciennes traditions yahvistes. Ces liens se manifestent non seulement dans le domaine des idées, mais encore dans la formulation même du message prophétique; la manière dont celui-ci annonce le Jour de Yahvé en est un témoignage très clair. Ce fait implique dans ces anciennes traditions une capacité impressionnante de fidélité à elles-mêmes et une vitalité qui a résisté au passage du temps. Or, cette vitalité prolongée — idéologique et littéraire — ne peut s'expliquer que par l'existence dans la religion israélite d'une réalité capable de transmettre, sans trop les altérer, ces mêmes traditions de génération en génération. Cette réalité est le culte. De fait, l'existence chez les prophètes de formes littéraires déterminées pour exprimer telle ou telle idée, telle ou telle réalité religieuse traditionnelle, ne peut s'expliquer que par la fréquente répétition de cette idée ou de cette réalité religieuse dans la vie du peuple.⁴¹ Et aucun lieu vital n'assure mieux cette répétition que le culte liturgique: de par sa nature même, celui-ci est répétitif. Bien sûr, il est juste de faire appel au sens de l'histoire qu'eut Israël et au caractère historique de sa religion pour expliquer la survie étonnante des anciennes traditions. Mais il faut ajouter qu'Israël n'a pas acquis ce sens de l'histoire et n'a pas pris conscience du caractère historique de sa religion indépendamment du culte. C'est dans le culte et par le culte qu'Israël effectuait le plus souvent ce retour au passé qui jetait la lumière des origines sur les réalités du présent et qui est tellement caractéristique de la piété israélite. De cette fonction « historique » du culte en Israël, les contextes liturgiques de l'alliance, avec leur parénèse à base d'évocation historique, sont un argument décisif.⁴²

⁴¹ C'est l'idée, devenue classique, de A. ALT: « ...nur im Zusammenhang mit häufig wiederkehrenden Situationen des Volkslebens kann eine Gattung nach Form und Inhalt die Konsistenz gewinnen, ohne die ihre Ausprägung in immer neuen Gestalten nicht denkbar wäre (*Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934 = *Kleine Schriften I*, München 1959, p. 325).

⁴² La structure assignée au Deutéronome par G. VON RAD est instructive à cet égard: « 1) Geschichtliche Darstellung der Sinaivorgänge und Parenese: 1-11; 2) Gesetzesvortrag: 12-26,15 3) Bundesverpflichtung: 26, 16-19; 4) Segen und Fluch: 27 ff ». (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938 = *Gesammelte Studien*, München 1958, p. 34). Le même auteur assigne comme origine à cette quadruple structure la liturgie d'une fête de renouvellement de l'alliance, qu'il identifie avec la fête des Tentes (pp. 42-43). En plus, il fait remonter cette tradition liturgique au temps de la Fédération des Douze Tribus d'Israël et la rattache au culte qui se célébrait au sanctuaire amphithyonique de Sichem (pp. 43-48). Voir aussi G. VON RAD, *Theologie des Alten*

La nécessité d'affirmer le rôle indispensable qu'eut le culte dans la transmission des données et des formes traditionnelles de la religion israélite pose un problème précis, auquel les exégètes de nos jours ne se sont pas dérobes : le problème de la relation du prophétisme avec les institutions cultuelles du Yahvisme. Il ne fait pas de doute que le courant de l'exégèse moderne se meut vers une affirmation toujours plus nette de cette relation. On marque toujours davantage le caractère institutionnel du prophétisme biblique, son rapport avec les traditions yahvistes, telles qu'elles se sont actuées et transmises dans le culte;⁴³ on parle

Testaments I, pp. 194. 218-230 et H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes*, München 1954, pp. 43-66. — Le rôle joué par les contextes liturgiques de l'alliance dans la transmission des traditions historiques en Israël est mis en évidence par la place essentielle qu'occupe le « prologue historique » dans la structure de l'alliance biblique. Sur cette structure, en général, et sur le « prologue historique », en particulier, voir G. E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg 1955; J. MUILENBURG, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*, dans *VT* 9 (1959) 347-365; K. BALTZER, *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960; W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaïtraditionen*, Tübingen 1961; W. MORAN, *De Foederis Mosaici Traditione*, dans *VD* 40 (1962) pp. 1 ss. — Au sujet de la place qu'occupe l'évocation de l'histoire dans la structure de l'alliance, G. E. MENDENHALL a formulé une observation qui nous intéresse ici au plus haut point: « The point which is to be made here, is the fact that the covenant form itself furnished at least the nucleus about which the historical traditions crystallized in early Israel. It was the source of the 'feeling of History' which is such an enigma in Israelite literature. And perhaps even more important is the fact that what we now call 'history' and 'law' were bound up into an organic unit from the very beginnings of Israel itself » (*op. cit.*, p. 44).

⁴³ Parmi ceux qui se sont occupés *ex professo* de cet aspect du phénomène prophétique, citons: S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien III. — Kultprophetie und prophetische Psalmen*, Kristiania 1922; H. JUNKER, *Prophet und Seher in Israel*, Trier 1927; A. R. JOHNSON, *The Prophet in Israelite Worship*, dans *ExpTim* 47 (1935/6) 312-319; id., *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1944; A. HALDAR, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala 1945; O. PLÖGER, *Priester und Prophet*, dans *ZAW* 63 (1951) 157-192; S. C. CARPENTER, *Priest and Prophet*, London 1953; F. HESSE, *Das Kultprophetentum in Israel*, dans *Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung* 7 (1953) 129-131; H.-H. ROWLEY, *Ritual and the Hebrew Prophets*, dans *JSS* 1 (1956) 338-360; W. BEYERLIN, *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha*, Göttingen 1959; A. GONZALES, *Liturgias Proféticas (Observaciones metodológicas in torno a un genero literario)* dans *EstBib* 18 (1959) 253-283; A. H. J. GUNNEWEG, *Mündliche und Schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher, als Problem der neueren Prophetenforschung*, (*FRLANT* 73), Göttingen 1959. Ce dernier Auteur est particulièrement assertif dans ses conclusions: « Die Nabis sind Kultpropheten und auch die Schriftpropheten sind ursprünglich Nabis und als solche Inhaber eines offiziellen Amtes im Kult am Heiligtum » (p. 122). Avec cette théorie, il est utile de comparer la position très nuancée de G. VON RAD, formulée dans sa *Theologie des Alten Testaments II*, pp. 62-65. Dans ces quatre pages, l'Auteur introduit beaucoup de modération dans un chapitre de l'exégèse prophétique où les excès sont faciles et nombreux. Au sujet de ces mêmes excès, voir la mise

même d'une fonction cultuelle du prophète (*Amt*) qui ferait de celui-ci une espèce de « Moïse prolongé », en tant que médiateur de l'alliance entre Yahvé et le peuple.⁴⁴

Il se peut qu'on ne doive pas aller jusque là. L'existence de cette fonction reste, en effet, très hypothétique. Mais on ne peut plus nier la profondeur des rapports qui lient les prophètes au culte et, à travers celui-ci, aux anciennes traditions yahvistes. Or, parmi ces traditions conservées et transmises dans le culte, celle de l'alliance occupe certainement une place centrale.⁴⁵

A - Pour ce qui regarde de plus près notre thème, commençons par signaler qu'une des formes littéraires qui manifestent le plus clairement les rapports du prophétisme avec l'institution cultuelle de l'alliance est le « *rib* » (*Gerichtsrede, lawsuit*) prophétique.

H. GUNKEL et J. BEGRICH avaient déjà étudié ce genre littéraire et établi d'une manière encore valable sa structure interne.⁴⁶ Cependant, ils n'ont considéré ce *Gattung* prophétique que comme un simple revêtement littéraire et lui ont assigné comme origine la pratique judiciaire profane de l'ancien Israël.⁴⁷

En 1952, la question de l'origine du *rib* prophétique a été reprise par E. WÜRTHEIN.⁴⁸ Celui-ci refusa l'explication Gunkel-Begrich, selon laquelle le *rib* ne serait qu'un reflet de la vie judiciaire profane et qu'un revêtement littéraire; il le considéra comme un genre littéraire original, né dans le contexte institutionnel du culte. Il fit remarquer aussi la place centrale qu'y occupent les manquement au Décalogue et conclut, en conséquence, que l'origine de ce *Gattung* ne s'explique qu'à la lumière d'une assemblée cul-

en garde que J. LINDBLOM avait déjà formulé en 1950 dans sa contribution au *Bertholet-Festschrift* (pp. 325-337) sur *Einige Grundfragen der alttestamentlichen Wissenschaft*.

⁴⁴ H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel*; id., *Prophetische Verkündigung des Rechts in Israel*, (Theol. Stud. 51), Zollikon 1957. — M. NOTH, toutefois, n'admet pas que la prophétie soit un « *Amt* » (*Amt und Berufung im Alten Testament*, Bonn 1958).

⁴⁵ Voir note 42. Nier les rapports cultuels des prophètes avec l'alliance serait rejeter *en bloc* tous les résultats de l'exégèse moderne concernant le rapport du prophétisme avec le culte, ce qu'à mon avis aucun savant ne peut se permettre.

⁴⁶ H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen 1926, p. 215; H. GUNKEL-J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiöser Lyrik Israels*, Göttingen 1933, pp. 364-365.

⁴⁷ Cette théorie fut de nouveau proposée par le même J. BEGRICH, dans *Studien zu Deuterocesaja* (BWANT 77), Stuttgart 1938. Elle avait été aussi admise par L. KÖHLER, *Deuterocesaja stilkritisch untersucht*, Giessen 1923, et trouve encore aujourd'hui des défenseurs dans C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede* (Beiträge z. ev. Theol., 31) München 1960 et dans H. J. BOCKER, *Anklagereden und Verteidigungsreden im Alten Testament*, dans *EvTh* 20 (1960) 398-412.

⁴⁸ *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*, dans *ZTK* 49 (1952) 1-16.

tuelle centrée sur la relecture publique de la Loi. Dans ce contexte, le *rib* lui apparut comme un réquisitoire cultuel de Yahvé contre le peuple infidèle à la Loi, réquisitoire prononcé par le prophète lui-même.⁴⁹

E. Würthein ne précise pas davantage. Mais il est important de noter que les travaux de A. ALT, G. VON RAD, A. WEISER et H. J. KRAUS se sont accordés pour assigner à cette relecture publique de la Loi, avec une précision toujours croissante, une place essentielle dans le cadre d'une liturgie festive de l'alliance.⁵⁰ Ce fait mérite une attention spéciale et rejoint les conclusions de trois études récentes sur l'origine institutionnelle du *rib* prophétique. Ce qui est remarquable aussi, c'est que toutes les trois utilisent, à des degrés différents, la lumière que jette sur l'exégèse de l'alliance le parallélisme des traités hittites de vassalité.⁵¹

1) La première étude est celle de H. B. HUFFMON.⁵² A la suite de H. Gunkel et de J. Begrich, l'Auteur retrace deux schémas très fermes du *rib*, le premier (Ps. 50; Is. 1, 2 s; 3, 13-15; Jer. 2, 4 ss; Mi. 6, 1-8; Dt. 32, 1-25) où Yahvé est le plaignant, Israël l'accusé, le ciel et la terre juges; le second (Ps. 82; Is. 41, 21-28; 44, 6 ss) où Yahvé est juge, les dieux étrangers étant les accusés. Il montre le lien intime du premier schéma avec l'alliance brisée. S'appuyant sur les travaux de G. E. Mendenhall, l'Auteur indique deux points de contact décisifs entre le *rib* et l'alliance:

— l'appel au ciel et à la terre comme témoins dans le procès que Yahvé établit contre son peuple, appel qui, dans tout l'Ancien Testament, ne se trouve que dans les contextes précités du *rib*;

— le rôle que joue le récit des actes historiques sauveurs de Yahvé dans l'argumentation du procès contre Israël.⁵³

⁴⁹ E. WÜRTHEIN s'appuie surtout sur une série de psaumes d'intronisation (Ps. 96, 11-13; 98, 2-9; 76, 8-10; 50, 1-7). Sa démonstration fut critiquée par F. HESSE, *Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?*, dans ZAW 65 (1953) 45-53. Celui-ci distingue une *Gerichtsrede* contre les nations et une *Gerichtsrede* contre Israël et pense que seule la première présente des liens d'origine avec le culte israélite.

⁵⁰ A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*; G. VON RAD, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch*; A. WEISER, *Die Psalmen, ATD*, 3ème éd., Göttingen 1950, pp. 13 s; id., *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult. Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult*, dans *Bertholet-Festschrift*, Tübingen 1950, pp. 513 ss; H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel*; id., *Psalmen, Bibl. Komm. AT 15*, 1958, pp. 373 s (au sujet de Ps. 50).

⁵¹ La structure des traités hittites de vassalité a été analysée par V. KOROŠEC dans son étude fondamentale *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*, dans *Leipziger rechtswissenschaftliche Studien*, Heft, 60, 1931. Sur cette étude s'appuient G. E. Mendenhall, K. Baltzer, J. Muilenburg, W. Beyerlin (*opera citata*).

⁵² *The Covenant Lawsuit in the Prophets*, dans JBL 78 (1959) 285-295.

⁵³ S'appuyant en partie sur l'étude de Huffmon, un récent article de G. E. WRIGHT, consacré au Cantique de Moïse, Dt. 32, doit être ici mentionné:

2) L'examen auquel H. B. Huffmon avait soumis le *rib* prophétique a été repris tout récemment par J. HARVEY.⁵⁴ Celui-ci se base sur presque les mêmes textes que l'auteur précédent (Dt. 32, 1-25; Is. 1, 2-3. 10-20; Mi. 6, 1-8; Jer. 2, 2-37; Ps. 50) et ne considère que le *rib* où c'est Israël qui est l'accusé. Il accepte aussi le schéma de ce *rib* proposé par H. Gunkel et J. Begrich, mais tient surtout compte du dernier élément de ce schéma, c'est-à-dire de la déclaration finale du plaignant. Suivant que celle-ci constitue une sentence ou un simple avertissement, l'Auteur divise le *rib* respectivement en *rib* à condamnation et en *rib* à avertissement. La thèse de l'Auteur, qui rejoint quant à l'essentiel celle de H. B. Huffmon et la complète, est la suivante :

— l'origine du *Gattung* est à rechercher dans le droit international du deuxième millénaire, c'est-à-dire dans le même droit international qui a fourni le schéma de l'alliance biblique. Dans ce contexte,

— le *rib* à condamnation correspond au formulaire de la *déclaration de guerre* du suzerain au vassal infidèle;

— et le *rib* à avertissement correspond à celui d'un *ultimatum* au vassal qui a commencé à s'écarter des stipulations fondamentales du traité.

— Etant donnée la survivance des caractéristiques principales de ce droit international dans les contextes bibliques de l'alliance, il n'est pas difficile de considérer ceux-ci comme l'origine culturelle du *rib* prophétique contre Israël.⁵⁵

The Lawsuit of God: A form-critical Study of Deuteronomy 32, dans B. W. ANDERSON et W. HARRELSON, *Israel's Prophetic Heritage*, Essays in honor of James Muilenburg, New York 1962, pp. 26-67. Cet article confirme les conclusions de Huffmon et de Harvey concernant le rattachement du *rib* prophétique à la tradition culturelle de l'alliance.

⁵⁴ Le « *Rib-Pattern* », *réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance*, dans *Biblica* 43 (1962) 172-196.

⁵⁵ L'Auteur est conscient de l'appui que ses conclusions offrent à la thèse de H. J. KRAUS (*opera citata*) concernant l'existence d'une fonction « mosaïque » de médiation de l'alliance, fonction qui part de Moïse même et passe par Josué, les Juges, Samuel, les prophètes, jusqu'au 'Ebed Yahvé et au Maître de Justice de Qumran. Les principaux appuis textuels de la thèse de Kraus sont: Ex. 19, 3; 20, 18-21; Nb. 12, 6-8; Dt. 18, 15-18; 1 Sam. 3, 20; Ps. 50; 81; Os. 6, 4-6; 9, 7-8; 12, 8-15. — Nous n'avons pas pu prendre directement connaissance de l'étude toute récente de E. VON WALDOW, *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden*, (Beihefte zur ZAW, 85) Berlin 1963. D'après la recension qui en fut faite par R. Tournay dans *RB* 70 (1963) 461-462, cette étude situe l'origine première de la *Gerichtsrede* dans la pratique judiciaire des tribunaux profanes, conformément à la théorie défendue par Gunkel, Begrich, Köhler, Bocker et Westermann. Toutefois, l'Auteur affirme que cette forme littéraire, dans son expression prophétique, a toujours pour arrière-plan la théologie de l'alliance, celle-ci étant considérée à la lumière des traités hittites de vassalité — et, en cela, il s'inscrit dans la ligne tracée par Huffmon et Harvey.

3) Entre les deux études précédentes, est apparu un travail de A. GUNNEWEG,⁵⁶ lequel, à l'occasion du problème Nabi-Prophète soulevé par Am. 7,14, s'est occupé de l'origine culturelle de la *Gerichtsrede* ou *rib* prophétique. Lui aussi rattache ce genre littéraire au contexte culturel de l'alliance, mais il le fait d'une manière qui intéresse le problème de l'origine du Jour de Yahvé au plus haut point. Avec F. Hesse (*art. cit.*), il remarque tout d'abord que le *rib* est impensable sans *Urteilsverkundigung*,⁵⁷ mais contre le même Hesse il raisonne que si nous devons donner au *rib* une place dans la fonction culturelle du prophète — comme le veut E. Würthein —, celle-ci doit englober le *rib* dans son ensemble, c'est-à-dire, avec la sentence condamnatrice qui le termine. Pour l'Auteur, ce fait, loin d'affaiblir les liens de la fonction prophétique avec l'institution culturelle de l'alliance, les complète en un point très important. Vu sous cette lumière, en effet, le *rib* prophétique, en plus des points de contact signalés par Huffmon et par Harvey, se rattache à la liturgie de l'alliance à travers un élément structural de celle-ci, à savoir, les bénédictions et malédictions de l'alliance. Ainsi, la sentence condamnatrice finale du *rib* correspondrait aux malédictions conditionnelles de la liturgie de l'alliance, lesquelles s'adressent au peuple en cas d'infidélité à la Loi proclamée.

Les idées proposées par A. Gunneweg marquent certainement un nouvel approfondissement dans l'étude de l'origine culturelle du *rib* prophétique. Leur mérite est d'avoir indiqué la correspondance qui existe entre la sentence condamnatrice finale du *rib* et les malédictions conditionnelles qui terminent la liturgie de l'alliance. Elles confirment aussi, à partir d'un aspect complémentaire, les conclusions de Huffmon, Harvey et Würthein, concernant les liens du *rib* prophétique avec la tradition de l'alliance.⁵⁸

La nouvelle problématique instaurée par A. Gunneweg — le rattachement d'une partie des prophéties du malheur aux malédictions conditionnelles de l'alliance — trouve une prolongation dans une étude récente de C. FENSHAM.⁵⁹ G. E. Mendenhall (*op. cit.* p. 34) avait déjà attiré l'attention sur les formules de béné-

⁵⁶ *Erwägungen zu Amos 7, 14*, dans *ZTK* 57 (1960) 1-16.

⁵⁷ « Ein Gerichtsverfahren, in dem nur Anklage erhoben, nicht aber ein Urteil gesprochen wird, wäre in dieser Unvollständigkeit ein Torso... » (p. 9)

⁵⁸ Notons, au passage, que cette même *Gerichtsrede*, que les auteurs susmentionnés rattachent à l'idéologie et à l'institution de l'alliance, est expliquée par S. MOWINCKEL (*Psalmenstudien II*) en dépendance d'un *Gerichtsmythos*, qui aurait fait partie de la fête de l'intronisation de Yahvé et qui aurait appartenu aussi au patrimoine mythologique de l'Ancien Orient. Il est, toutefois, intéressant de se rappeler qu'à l'intérieur de la structure culturelle de la fête de l'intronisation de Yahvé, le même Mowinckel réserve une place importante à la tradition de l'alliance.

⁵⁹ *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament*, dans *ZAW* 74 (1962) 1-9.

diction et de malédiction contenues dans les traités hittites de vassalité et en avait indiqué un parallèle biblique dans Dt. 28. K. Baltzer aussi (*op. cit.*, pp. 24-26) n'avait pas manqué d'étudier cette partie du formulaire des pactes hittites et d'en indiquer l'importance pour l'exégèse biblique. Mais aussi bien Mendenhall que Baltzer s'étaient basés uniquement sur les pactes hittites des 14^{ème} et 13^{ème} siècles av. J.-C.⁶⁰ Dans son article, C. Fensham reprend l'étude de ce phénomène dans l'Ancien Testament à la lumière non seulement des traités hittites, mais d'autres documents politiques internationaux du Proche-Orient, récemment publiés.⁶¹ Il indique qu'à l'instar des traités internationaux de l'Ancien Proche-Orient, et en dépendance d'eux, les contextes bibliques de l'alliance prévoient les malédictions de Yahvé contre ceux qui rompent son alliance, et les bénédictions de Yahvé en faveur de ceux qui obéissent aux exigences de cette même alliance. Et l'Auteur conclut que ce « pattern » bénédiction-malédiction en fonction de l'alliance est, selon toute probabilité, l'origine première des prophéties « *Heil-Unheil* ». Or, parmi ces prophéties, il mentionne expressément les prophéties du Jour de Yahvé, soit contre Israël, soit contre les nations.⁶²

B - Les travaux exposés ci-dessus sont de nature à orienter décisivement les recherches auxquelles nous soumettrons le problème de l'origine du Jour de Yahvé. En effet, ils montrent tous, d'une manière générale, la profondeur des liens qui rattachent le phénomène prophétique en Israël à l'ancienne tradition cultuelle de l'alliance et indiquent, en particulier, le rapport étroit des prophéties du bonheur et du malheur avec cette même tradition. Ceci étant, nous voyons dans les résultats auxquels ces travaux sont arrivés une invitation à nous engager dans la même voie. A leur

⁶⁰ Le gros de ces pactes est publié en accadien et en hittite, respectivement par E. F. WEIDNER, *Politische Dokumente aus Kleinasien. Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv von Boghasköi*, dans *Boghasköi-Studien* 8 et 9, Leipzig 1923 et par J. FRIEDRICH, *Die Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache*, dans *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft*, Leipzig, I: 1926; II: 1930.

⁶¹ J. NOUGAYROL, *Mission de Ras Shamra IX: Le Palais Royal d'Ugarit IV. Textes accadiens des Archives Sud (Archives Internationales)*, Paris 1956; D. J. WISEMAN, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, dans *Iraq* 20 (1958) 1-99; A. DUPONT-SOMMER, *Les inscriptions araméennes de Sfiré*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 15 (1958) 197-351; F. ROSENTHAL, *Notes on the third Aramaic Inscription from Sefire-Sûyûm*, dans *BASOR* 158 (1960) pp. 28 ss.

⁶² L'auteur vient de confirmer sa thèse à l'aide d'un travail comparatif patient, où il indique quantité d'expressions et d'idées parallèles dans les malédictions bibliques (Is. 1-39 et Amos), d'une part, et dans les inscriptions *kudurru* et les traités de vassalité extra-bibliques, d'autre part: *Common Trends in Curses of Near Eastern Treaties and kudurru-Inscriptions compared with Maledictions of Amos and Isaiah*, dans *ZAW* 75 (1963) 155-175.

lumière, nous croyons que la thèse de G. von Rad concernant l'origine du concept du Jour de Yahvé peut et doit être enrichie par l'insertion de ce problème dans la perspective culturelle de l'alliance. Le Jour de Yahvé n'est-il pas un thème prophétique et n'appartient-il pas, conceptionnellement au moins, aux prophéties du bonheur et du malheur? La suite nous fera savoir jusqu'à quel point notre persuasion et notre attente étaient légitimes.

1) Il ne fait pas de doute que les contextes du Jour de Yahvé appartiennent à la tradition de la guerre sainte. Les indices littéraires relevés par G. von Rad sont absolument concluants à cet égard. Mais cette même appartenance à la tradition de la guerre sainte est précisément un indice, à notre avis, de l'appartenance simultanée du Jour de Yahvé à la tradition de l'alliance. A première vue, les attaches du Jour de Yahvé à la tradition de la guerre sainte sont plus frappantes dans les contextes dirigés contre les nations: la guerre sainte authentique, en effet, telle qu'elle s'est vérifiée dans l'Histoire du Salut, est un événement guerrier dans lequel Yahvé, le Dieu d'Israël, combat personnellement et remporte la victoire sur les ennemis de son peuple. Par contre, à première vue, l'appartenance du Jour de Yahvé à la tradition de l'alliance est plus évidente dans les contextes où c'est Israël qui est menacé: Israël sera puni parce qu'il s'est montré infidèle à l'alliance. Un examen plus approfondi du « pattern » bénédiction-malédiction de l'alliance, cependant, montre qu'aussi bien le Jour de Yahvé contre Israël, que le Jour de Yahvé contre les nations, accusent des relations intimes et simultanées et avec la guerre sainte et avec l'alliance.

Nous trouvons les premiers éléments de notre démonstration dans le chapitre 28 du Deutéronome. Il est certain, à la lumière comparative des traités hittites de vassalité, que ce chapitre fait partie de la structure même de l'alliance biblique: les bénédictions et les malédictions qui y sont exprimées en séries parallèles correspondent à la partie conclusive du formulaire typique de l'alliance.⁶³ Or, dans ces bénédictions et malédictions, la tradition de la guerre sainte est présente avec évidence:

⁶³ Ce formulaire, tel qu'il se vérifie dans les traités hittites de vassalité, a reçu la structuration suivante de la part de K. BALTZER (*op. cit.*, p. 20): « 1) Die Präambel, 2) Die Vorgeschichte, 3) Die Grundsatzklärung über das zukünftige Verhältnis, 4) Die Einzelbestimmungen, 5) Die Anrufung der Götter als Zeugen, 6) Fluch und Segen ». Il est certain qu'après le travail de K. Baltzer, on ne peut plus accepter comme allant de soi le caractère secondaire du ch. 28 dans la structure générale du Deutéronome. A propos de l'appartenance de ce chapitre à la structure originale du Deutéronome et de sa relation avec les malédictions du ch. 27, voir aussi J. L'HOIR, *L'Alliance de Sichem*, dans *RB* 69 (1962) 161-184.

« Si tu obéis vraiment à la voix de Yahvé ton Dieu, en gardant et pratiquant tous ses commandements que je te prescris aujourd'hui... Bénies seront tes entrées et bénies seront tes sorties.⁶⁴ Des ennemis qui se dresseront contre toi, Yahvé fera (tes) vaincus; sortis par un chemin à ta rencontre, par sept chemins ils fuieront devant toi... Tous les peuples de la terre verront que tu portes le nom de Yahvé et ils te craindront » (vv. 1.6-7.10).

« Mais si tu n'obéis pas à la voix de Yahvé ton Dieu, ne gardant pas ses commandements et ses lois que je te prescris aujourd'hui... Maudites seront tes entrées et maudites tes sorties.⁶⁵ Yahvé fera de toi un vaincu en face de tes ennemis; sorti à leur rencontre par un chemin, par sept chemins tu fuieras devant eux, et tu deviendras un objet d'horreur pour tous les royaumes de la terre » (vv. 15.19.25).⁶⁶

Ce qui frappe avant tout dans ses deux séries, c'est la symétrie presque parfaite de l'opposition. Cette symétrie antithétique se rencontre dans un grand nombre d'autres éléments faisant l'objet des bénédictions et des malédictions. Ce fait est une constante caractéristique de l'idéologie de l'alliance⁶⁷ et revêt pour nous une importance capitale. Les bienfaits que l'alliance est destinée à porter à un Israël fidèle se changeront en malheurs — et en malheurs opposés — au cas où Israël cessera de respecter l'engagement pris. Non seulement la fertilité du sol se changera en aridité, la santé en épidémie, la paix et la prospérité en guerre et calamités de toutes sortes, mais Israël se verra obligé de parcourir une voie diamétralement opposée à celle qu'il suivit naguère à l'aube de son histoire: « Yahvé te renverra en Egypte par terre et par mer, alors que je t'avais dit: 'Tu ne la verras plus!' Et là vous irez vous vendre à tes ennemis comme serviteurs et servantes, sans trouver d'acheteur » (v. 68). Les malédictions de l'alliance prévoient donc un *renversement* complet des réalités de l'Histoire du Salut, un annullement total de tout ce que Yahvé, au temps de grâce, a fait en faveur de son peuple.

⁶⁴ L'expression « entrer-sortir » a une connotation militaire dans l'Ancien Testament. Voir les textes suivants, où elle constitue une formule technique pour désigner l'activité caractéristique d'un chef militaire: Nb. 27, 17; Dt. 31, 2; Jos. 14 11; 1 Sam. 18, 16; 1 Reg. 3, 7; 2 Chr. 1, 10; etc...

⁶⁵ Voir note précédente.

⁶⁶ C'est Yahvé qui sera l'auteur de la victoire et c'est lui qui amènera la défaite. Cette concentration exclusive sur l'activité divine dans l'événement guerrier est caractéristique de l'idéologie de la guerre sainte: voir G. VON RAD, *Der heilige Krieg im alten Israel*, pp. 6-14 et R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament II*, Paris, 1960, pp. 74-75.

⁶⁷ Voir aussi Lev. 26, 3-45. Cette même symétrie est présente dans les malédictions et bénédictions des traités hittites de vassalité: voir, à cet effet, le traité de Muršiliš II avec Manapa-Dattaš du pays du fleuve Šeḫa (J. FRIEDRICH, *op. cit.* II, pp. 17-19, § 19, 29-46) et le traité de Muwattališ avec Alakšanduš de Wiluša (*ibid.*, p. 81, § 21, 31-44).

Cet élément idéologique de l'alliance concerne aussi l'*attitude de Yahvé vis-à-vis d'Israël*. Les étapes parcourues par le Hébreux dans l'Histoire du Salut — Exode, marche au désert, conquête de Canaan — sont signées par autant d'interventions guerrières de Yahvé contre les ennemis de son peuple; l'Exode, la marche au désert, la conquête sont conçus comme autant de guerres saintes, dans lesquelles Yahvé, intervenant personnellement dans le combat, a donné la victoire à son peuple.⁶⁸ Fruit d'une bienveillance spéciale, cette protection active de Yahvé est comme le moteur même qui mit en branle l'Histoire du Salut, depuis la libération d'Égypte jusqu'à la conquête de la Terre Promise. Or, cette attitude de Yahvé envers Israël, qui fait le noyau de l'idéologie de la guerre sainte, subira un renversement complet à cause de l'infidélité du peuple aux exigences de l'alliance: non seulement Yahvé ne combattra plus aux côtés d'Israël, non seulement il n'assurera plus à son peuple la victoire, mais ce sera lui-même, Yahvé, qui se lèvera contre Israël, qui interviendra en faveur des ennemis de celui-ci, qui se fera l'artisan principal de sa défaite et de sa destruction (vv. 25-26).⁶⁹ Du point de vue de l'Histoire du Salut, on ne peut imaginer réalité plus monstrueuse: la guerre sainte sera dirigée contre Israël même pour sa destruction et l'exaltation de ses ennemis. Mais cette « monstruosité » est expressément prévue par les malédictions de l'alliance et fait partie, donc, de l'idéologie propre de celle-ci.⁷⁰

Cette présence antithétique de la guerre sainte dans le « pattern » bénédiction-malédiction de l'alliance donne la raison la plus profonde pour laquelle aussi bien le Jour de Yahvé contre Israël que le Jour de Yahvé contre les nations ont pu également être conçus et exprimés à l'instar de véritables guerres saintes:

⁶⁸ Exode: Ex. 14; 15; Nb. 23, 22 = 24, 8; Marche au désert: Ex. 17, 8-16; Nb. 14, 39-45; 21, 34; 31, 1 ss; Dt. 2-3; Conquête: Jos. 3-6; Jug. 1, 1-2, 4. Voir aussi les récapitulations historiques suivantes: Jos. 24, 2-13; Dt. 6, 21-23; 11, 2-7; 26, 5-9; 29, 1-7; 1 Sam. 12,7-13; Neh. 9, ainsi que J. HÉLÉWA, *L'institution de la Guerre Sainte au Désert à la lumière de l'Alliance mosaïque*, dans *EphCarm* 14 (1963) 13-46.

⁶⁹ Voir N. LOHFINK, *Darstellungskunst und Theologie in Dtn. 1*, 6-3, 29, dans *Biblica* 41 (1960) 105-134. L'Auteur montre que Dt. 1, 19-45 conçoit les événements de Cadès comme une guerre sainte renversée, dirigée contre Israël même en punition de sa transgression. Voir aussi, comme continuation et confirmation de l'étude précédente, W. L. MORAN, *The End of the Unholy War and the Anti-Exodus*, dans *Biblica* 44 (1963) 333-342.

⁷⁰ « Certes, si tu oublies Yahvé ton Dieu, si tu suis d'autres dieux, si tu les sers et te prosternes devant eux, j'en témoigne aujourd'hui contre vous, il vous faudra périr. *Telles les nations que Yahvé aura fait périr devant vous, tels vous-mêmes périrez*, pour n'avoir pas écouté la voix de Yahvé ton Dieu » (Dt. 8, 19-20). Le même traitement exterminateur réservé aux nations de la part de Yahvé sera le triste lot d'Israël en cas d'infidélité. L'appartenance de cette malédiction conditionnelle à la tradition de l'alliance est affirmée par N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, *Analecta Biblica* 20, Rome 1963, pp. 110-111 et 189-199.

a) Que le Jour de Yahvé *contre les nations* soit conçu comme une guerre sainte, il n'y a rien là qui devrait étonner : l'histoire du salut abonde en épisodes où Yahvé est intervenu dans le combat contre les ennemis de son peuple. Toutefois, plus d'un indice montre que cette guerre sainte prophétique contre les nations est conçue en dépendance de catégories idéologiques appartenant à l'alliance. Ce Jour sera pour Yahvé un Jour de vengeance contre Edom (Is. 34,8) et contre l'Égypte (Jer. 46,10), ce qui indique que Yahvé frappera ces deux pays à cause des torts qu'ils ont infligés à Israël. Et la même idée est fortement exprimée dans deux autres contextes du Jour de Yahvé : Joel 4,19 et Abd 10 ss. Les ennemis d'Israël sont les ennemis de Yahvé et cette unité d'intérêt entre Yahvé et Israël a son origine dans l'alliance : Ex. 23, 20 ss, qui est certainement un contexte d'alliance,⁷¹ ne comporte-t-il pas cette promesse conditionnelle : « Je serai l'ennemi de tes ennemis et l'adversaire de tes adversaires » (v. 22).⁷² Et l'alliance elle-même ne s'exprime-t-elle pas dans la tradition constante d'Israël par cette formule aux résonnances infinies : « Vous êtes mon peuple et je suis votre Dieu » ?⁷³ De fait, dans la seconde section de Joel, ch. 3-4,⁷⁴ où il s'agit du Jour de Yahvé contre les nations, Yahvé entre en jugement avec les Gentils (*gôîm*), « au sujet d'Israël, mon peuple et mon héritage (' *al- 'ammî w'naḥalātî israel*). Car ils l'ont dispersé parmi les nations (*baggôîm*), et ils ont partagé mon pays (*w'et 'aršî ḥillēqû*)... » (4,2). On ne peut exprimer avec plus de force l'idée que la perte des nations sera en fonction des relations spéciales qui existent entre Yahvé et Israël, relations instaurées justement par l'alliance.⁷⁵

⁷¹ Voir N. LOHFINK, *op. cit.*, pp. 176-180 et 309-310.

⁷² Le traité de vassalité entre Muwattališ, roi hittite et Alakšanduš, roi de Wiluša comporte une provision semblable : « Wie er dir Feind (ist), ebenso er auch der Sonne Feind. Wie er der Sonne Feind (ist), so soll er dir Feind sein » (Trad. J. FRIEDRICH, *Die Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitisch-er Sprache*, 1930, pp. 58-59 et 66-67). Cet élément juridique des traités de vassalité de l'Ancien Proche-Orient et ses parallèles bibliques viennent d'être étudiés par F. G. FENSHAM, *Clauses of protection in Hittite vassal-treaties and the Old Testament*, dans *VT* 13 (1963) 133-143.

⁷³ Voir, entre autres textes, Dt. 26, 16-19; 29, 11-12; Lev. 26, 12; Jer. 31, 33.

⁷⁴ Sur l'unité de cette seconde section et sur sa structuration autour du concept du Jour de Yahvé, voir J. BOURKE, *Le jour de Yahvé dans Joel*, dans *RB* 66 (1959) 5-18.

⁷⁵ La même idée est manifestée d'ailleurs plus d'une fois dans le même contexte : Joel 4, 4-8, 16-17. Dans son article précité (voir note 62), Fensham rattache directement les malédictions prophétiques *contre Israël* à la tradition de l'alliance. Quant aux malédictions *contre les nations*, peut-être parce qu'il n'en rencontre pas de parallèles précis dans la littérature extra-biblique, l'Auteur ne semble leur accorder qu'une relation assez faible et bien indirecte avec cette même tradition : elles ne représenteraient qu'une extension et une application secondaires des malédictions de l'alliance originaires dirigées contre Israël en cas d'infidélité. Et l'Auteur de poursuivre :

b) Mais c'est surtout dans les contextes du Jour de Yahvé *contre Israël* que l'influence de la tradition de l'alliance se montre décisive. Seule cette tradition peut expliquer la manière dont ces Jours de Yahvé sont conçus et exprimés : des guerres saintes de Yahvé contre Israël même. Seule une tradition aussi fondamentale et aussi normative que l'alliance, tradition qui forme la base même des relations entre Yahvé et Israël, pouvait prévoir un tel renversement de ces mêmes relations. A chaque effet, cause suffisante. Les malédictions de l'alliance, qui prévoient l'intervention guerrière et destructrice de Yahvé contre un Israël infidèle, sont un élément traditionnel indispensable pour la compréhension des Jours de Yahvé contre Israël.⁷⁶ De plus, à part cette raison de caractère général, nombre d'indices particuliers montrent la dépendance du Jour de Yahvé contre Israël vis-à-vis de la tradition de l'alliance. Les contextes d'Is. 2, 6-22, d'Am. 5, 18-20 et d'Ez. 7 reposent sur une base *éthique* évidente. De même, l'insertion de la prédication du Jour de Yahvé chez Joel dans une liturgie de pénitence (1,13-2,17) implique une relation de causalité entre le fléau destructeur et le péché d'Israël.⁷⁷ Chez Sophonie, ce péché est apertement exprimé : il s'agit du culte des dieux étrangers, c'est-à-dire, de la transgression du premier commandement du Décalogue, l'instrument de l'alliance entre Yahvé et Israël (1, 4-7).⁷⁸

« This may explain the double character of the concept Day of the Lord which is a day of doom to both Israel and foreign nations » (*ibid.*, p. 173). A notre avis, Fensham semble méconnaître le fait que dans la conception prophétique du Jour de Yahvé le malheur atteindra les nations, non pas tant parce que celles-ci sont mauvaises en soi qu'en raison du tort qu'elles ont fait à Israël, le peuple de Yahvé. Or, Israël est le peuple de Yahvé en vertu de l'alliance. Dans cette perspective, il serait plus juste d'affirmer qu'il n'y a aucune priorité littéraire ou idéologique entre les malédictions dirigées contre Israël et celles prononcées contre les nations ; les unes et les autres, en Israël, se présentent également liées à la tradition de l'alliance, comme à leur origine première. Etant données la relation très spéciale que l'alliance biblique introduisit entre Israël et son Dieu, d'une part, et la conception israélite de l'universelle seigneurie de Yahvé, d'autre part, les malédictions contre les nations appartiennent tout aussi légitimement que les malédictions contre Israël au fond le plus authentique de la tradition de l'alliance.

⁷⁶ Dans une note intéressante, A. SOGGINS (*Der prophetische Gedanke über den Heiligen Krieg, als Gericht gegen Israel*, dans VT 10 (1960) 79-83) a attiré l'attention sur le fait, fréquemment attesté dans le texte biblique, que les prophètes ont compris la guerre sainte, non seulement comme une intervention de Yahvé en faveur d'Israël et contre les nations, mais aussi comme l'expression de la colère et du jugement de Yahvé contre son peuple. L'Auteur, cependant, n'explique pas l'origine *traditionnelle* de cette inversion prophétique de l'idéologie de la guerre sainte. Cette origine, nous croyons la trouver dans la tradition de l'alliance.

⁷⁷ De plus, dans ce même contexte liturgique, Israël est considéré comme 'am et *nahalâh* de Yahvé, en contraste avec l'appellatif *gôim* réservé aux nations étrangères (2, 17).

⁷⁸ Sur la place du Décalogue dans la tradition de l'alliance, voir surtout W. BEYERLIN, *op. cit.*, pp. 59-78.

2) En plus de l'argument précédent, tiré du « pattern » bénédiction-malédiction de l'alliance, un autre argument, fondé sur la présence constante d'éléments *théophaniques* dans les contextes du Jour de Yahvé, montre aussi la relation de ce thème prophétique avec la tradition culturelle de l'alliance et, par le fait même, prolonge et rend plus contraignants les résultats auxquels nous sommes déjà arrivés.

Le Jour de Yahvé, contre les nations et contre Israël, est conçu dans plus d'un contexte comme une théophanie; et cette théophanie est décrite à l'aide d'éléments et de catégories puisés au patrimoine traditionnel de la religion israélite. Lorsque son Jour arrivera, Yahvé sera présent personnellement pour sauver ou pour punir, et sa présence divine non seulement fera trembler les hommes,⁷⁹ mais provoquera des commotions violentes dans le ciel et sur la terre;⁸⁰ ce Jour sera ténébreux⁸¹ et chargé de nuages;⁸² le soleil, la lune et les étoiles n'y donneront plus leur lumière⁸³ et des signes apparaîtront dans le ciel et sur la terre, sang, feu et colonnes de fumée;⁸⁴ Yahvé, ce Jour-là, fera entendre sa voix,⁸⁵ laquelle, tel un rugissement formidable, prendra des proportions cosmiques.⁸⁶ G. von Rad est conscient de ce caractère théophanique du Jour de Yahvé;⁸⁷ et, bien qu'il ne les relève pas tous, il rattache dûment les éléments qui l'expriment à l'ancienne tradition de la guerre sainte. De fait, dans les vieilles narrations qui appartiennent à cette tradition, l'intervention personnelle de Yahvé jetait infailliblement la terreur, la panique dans les rangs ennemis.⁸⁸ Durant la bataille elle-même, des changements horribles se produisaient dans la nature: nuages,⁸⁹ tonnerre,⁹⁰ tremblement de terre,⁹¹ obscurcissement des étoiles.⁹² Nous souscrivons volontiers à ce rattachement des théophanies du Jour de Yahvé à la tradition de la guerre sainte: dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'une présence théophanique de Yahvé, décrite plus ou moins à l'aide des mêmes catégories traditionnelles.⁹³

⁷⁹ Is. 13, 7-8; 22, 5; Jer. 46, 5; Ez. 30, 4, 9; Joel 2,6; So. 1, 15.17; Za. 14,13.

⁸⁰ Is. 2, 10. 11. 19; 13, 3, Joel 2, 10; 4,16; Za. 14, 4-5.

⁸¹ Am. 5, 18. 20.

⁸² Ez. 30, 3. 18; Joel 2, 2; So.1, 15.

⁸³ Is. 13, 10; Joel 2, 10; 3, 4; 4, 15.

⁸⁴ Joel 3, 3-4.

⁸⁵ So. 1, 14; Joel 2, 11.

⁸⁶ Joel 4, 16.

⁸⁷ *Theologie des Alten Testaments II*, p. 136.

⁸⁸ Ex. 15 14-16; 23, 27; Jos. 2, 9. 24; 5, 1; 7, 5; 24, 12; voir aussi Dt. 2, 25; 11, 25; Jos. 10, 2; 1 Sam. 4, 7 s; 7, 10; 14, 15; Hab. 3, 6. 7.

⁸⁹ Jug. 5, 4; voir aussi Hab. 3, 3; Na. 1, 3.

⁹⁰ 1 Sam. 7, 10.

⁹¹ Jug. 5, 4; 1 Sam. 14, 15; Hab. 3, 6; Na. 1, 4s.

⁹² Ex. 14, 20; Jos. 24, 7.

⁹³ « Nach allem kann doch kein Zweifel sein, dass es sich im Grunde um einen und denselben Vorstellungskreis handelt, bei den alten Erzählungen

Mais il y a plus. Aussi bien la théophanie du Jour de Yahvé que la théophanie de la guerre sainte font partie d'une tradition israélite plus vaste, celle de la théophanie de Yahvé tout court. Que ce soit pour sauver son peuple ou pour châtier les nations, que ce soit pour s'entretenir avec ses serviteurs ou pour révéler et rappeler les exigences de son alliance, Yahvé se fait présent à ses créatures, dans l'Ancien Testament, d'une manière substantiellement identique. Les mêmes éléments littéraires et descriptifs, les mêmes catégories mentales et idéologiques expriment les diverses théophanies de Yahvé. D'où cette grande tradition tire-t-elle son origine? Etant donnée la grande diversité de genres littéraires et de situations vitales qu'ils encadrent, les psaumes peuvent bien nous fournir les éléments décisifs d'une réponse. Pour cette raison, nous nous reportons volontiers à l'étude profonde que A. WEISER a consacrée au problème de l'origine des théophanies présentes dans les psaumes.⁹⁴ Le point de départ que l'Auteur s'est choisi est constitué par les théophanies suivantes: Ps. 18, 8-16; 50, 2 ss; 68, 2 ss; 77, 17 ss; 97, 3-6. La diversité très marquée dont témoignent ces cinq psaumes — Yahvé y est tour à tour conçu comme sauveur des individus qui se fient en lui (Ps. 18), accusateur des infidèles à son alliance (Ps. 50), chef de la glorieuse épopée d'Israël (Ps. 68), objet de la méditation de l'Israélite inquiet par la situation présente de son peuple (Ps. 77), objet d'un hymne exaltant de louange (Ps. 97) — rend plus intéressante l'étude en question et plus significatives ses conclusions. Comment Weiser explique-t-il la présence de ces théophanies dans les psaumes? Il écarte tout d'abord les théories⁹⁵ selon lesquelles ces théophanies, dans leurs contextes actuels, ne représenteraient que de simples interpolations, ou ne témoigneraient que d'un souvenir littéraire de conceptions depuis longtemps mortes et durcies et dont personne n'en connaîtrait plus le sens exact.⁹⁶ La théophanie se présente avec des couleurs trop vives et revêt une importance et une signification trop actuelles et trop vitales pour les auteurs comme pour les auditeurs de ces psaumes, pour que nous puissions nous en

von zurückliegenden Kriegstheophanien ebenso wie bei den prophetischen Schilderungen des kommenden Tages Yahwes. Die Einzelelemente dieses Vorstellungskreises mit ihrer konventionellen Topik kehren in den Weissagungen der Propheten Zug um Zug wieder » (*op. cit.*, p. 136).

⁹⁴ *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult. Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult*, dans *Bertholet-Festschrift*, Tübingen 1950, pp. 513-531.

⁹⁵ Défendues naguère par Kittel, Duhm, Löhr, Staerk, Gunkel.

⁹⁶ Le problème « ist weder mit einer literarkritischen Operation zu lösen, dadurch dass man die Theophanieschilderungen als Interpolationen ausscheidet, noch mit der historisch-psychologischen Erklärung es handle sich um dichterische Ausschmückungen mit einem Vorstellungsmaterial, das, längst erstarrt und abgestorben, zwar noch mitgeführt werde, aber seine ursprüngliche Bedeutung verloren habe » (*art. cit.*, p. 513).

tenir à ces solutions simplistes.⁹⁷ De ce phénomène, une seule explication est possible: ces théophanies ont leur *Sitz im Leben* dans le culte festif et remontent, grâce à une répétition régulière et actualisatrice dans le cadre de ce même culte, à l'ancienne tradition théophanique du désert.⁹⁸ Quelle est cette tradition? Avec nombre d'auteurs, Weiser répond: c'est la tradition de l'alliance, conservée dans le complexe sinaïtique. Se basant tout d'abord sur Ps. 50, 5, l'Auteur affirme avec assurance:

« Die Theophanietradition ist im Bundesfest des sakralen Verbands der Stämme zu Hause, die unter dem Namen 'Israel' zusammengefasst sind ».⁹⁹

En plus de Ps. 50, 5,¹⁰⁰ Weiser fonde sa conclusion sur les éléments suivants:

- Dt. 33, 2.5.26; Ps. 80, 2; 68, 25 ss. 35 ss; Jug. 5, 2-5.31, où il s'agit d'un rassemblement des tribus d'Israel devant Yahvé dans un contexte théophanique;
- la dépendance que les contextes théophaniques de l'Ancien Testament accusent vis-à-vis de la narration sinaïtique d'Ex. 19, dont les relations avec le culte et avec l'alliance sont hors de doute;¹⁰¹
- le rôle simultané que joue l'arche dans les contextes culturels et théophaniques, d'une part, et dans la tradition de l'alliance, d'autre part.¹⁰²

⁹⁷ « Für diejenigen, von denen diese Psalmen verfasst und für die sie bestimmt waren, hat die Theophanie noch lebendige Aktualität besessen, denn nur so erklärt sich die Lebensfrische ihrer urtumlichen Farbigeit und der eindrucksgewaltige, begeisterungsweckende Schwung dieser alttestamentlichen Hymnen » (*art. cit.*, p. 514).

⁹⁸ *Art. cit.*, p. 516.

⁹⁹ *Art. cit.*, p. 518. Il ne serait pas superflu de rappeler ici la place qu'occupe Ps. 50 dans les études exposées plus haut concernant le *rib* prophétique et son appartenance à la tradition de l'alliance.

¹⁰⁰ Voir, au sujet de la théophanie de ce psaume, E. BEAUCAMP, *La Théophanie du Psaume 50* (49), dans *NRT* 81 (1959) 897-915.

¹⁰¹ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I*, pp. 188ss; W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, passim. Le même G. von Rad avait très bien exprimé la nécessité de situer dans le culte la tradition du Sinaï: « Wo hat diese so deutlich umgrenzte Überlieferung in der Zeit ihres Eigenlebens im religiösen Leben Israels eine Rolle gespielt? Es ist klar: solche Stoffe leben nicht in irgendeinem anonymen Bereich der Frömmigkeit, sind nicht Gegenstand mehr oder minder privater religiöser Liebhabereien, sondern sie gehören dem offiziellen Glaubensleben an; sie sind ja geradezu die Fundamente der Glaubensgemeinde, und deshalb spielen sie ihre Rolle da, wo sich die Glaubensgemeinde öffentlich religiös betätigt, das heisst im Kultus » (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, p. 28).

¹⁰² W. BEYERLIN, *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha*, pp. 30-42; id. *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, pp. 33-42; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament II*, pp. 127-133; id., *Les chérubins et l'arche d'alliance*, dans *Mélanges de l'Université*

Ce rattachement des théophanies du Psautier au culte et à l'alliance, affirmé par Weiser et auquel nous souscrivons,¹⁰³ dépasse évidemment le cadre des psaumes et s'étend, d'une manière générale, aux divers contextes théophaniques de l'Ancien Testament. Or, parmi ceux-ci, la théophanie du Jour de Yahvé et la théophanie de la guerre sainte occupent une place privilégiée. G. von Rad a raison de souligner les liens qui unissent ces deux théophanies; mais nous devons ajouter, dans la ligne de la thèse de Weiser, que l'une et l'autre accusent des relations de dépendance avec la théophanie du Sinaï, telle qu'elle fut perpétuée dans le culte.¹⁰⁴ Nous avons relevé plus d'un indice qui montre les liens qui unissent le concept du Jour de Yahvé aux sphères culturelles d'Israël, et nous

Saint-Joseph, 37 (1960-1961) 91-124; id., *Arche d'alliance et tente de réunion*, dans « *A la Rencontre de Dieu* », *Mémorial Albert Gelin*, Le Puy 1961, pp. 57-70.

¹⁰³ Au sujet des théophanies du Psautier et de leur origine commune, voir encore, du même Auteur, *Die Psalmen I*, ATD 14, pp. 18ss.

¹⁰⁴ Nous résistons, tout de même, à la tentation de concevoir d'une manière *univoque* cette relation entre la tradition culturelle du Sinaï et les nombreux et variés contextes théophaniques dont est parsemé l'Ancien Testament. Ceux-ci, en effet, à travers une uniformité littéraire générale, montrent une telle diversité de « situations vitales », qu'il serait trop hasardé de les référer tous à la théophanie primordiale du Sinaï suivant une ligne rigide et un critère unique. La tradition théophanique du Sinaï est restée une réalité vivante à travers les siècles grâce à son insertion dans le culte; et grâce à cette même insertion, elle a pu jouer un rôle de modèle primordial et original vis-à-vis des descriptions théophaniques vetero-testamentaires. Mais il ne s'ensuit pas que *tous* les contextes théophaniques, parce qu'ils reproduisent plus ou moins fidèlement ce modèle culturel, aient dû naître à l'intérieur des sphères culturelles mêmes. Le culte a imprimé profondément ses traces dans la mentalité et la littérature israélites, et c'est pour cette raison que certains contextes théophaniques peuvent bien ne montrer vis-à-vis de la tradition culturelle du Sinaï qu'une dépendance extérieure, faite de simples réminiscences littéraires et imaginatives. Nous pensons, par exemple, à la théophanie de la dernière partie du livre de Job: « Yahvé répondit à Job du sein de la tempête et dit... » (38, 1; 40, 6). Il est certain qu'ici la dépendance vis-à-vis de la tradition sinaïtique est purement littéraire et n'implique aucune action culturelle (voir Ex. 19, 16ss). A l'autre extrémité, il faut situer, par exemple, la théophanie de Ps. 50, laquelle offre tous les signes d'une appartenance actuelle à une liturgie, celle précisément de l'alliance. Entre ces deux extrémités, il faudrait placer les théophanies du Jour de Yahvé. Elles ne font pas partie d'une liturgie, mais ne sont pas non plus des réminiscences purement littéraires. Etant donné le contexte fortement éthique et de saveur très traditionnelle — guerre sainte, alliance — dans lequel elles sont organiquement insérées, ces théophanies appartiennent au culte dans le sens d'une dépendance idéologique profonde et doivent être référées à la tradition culturelle du Sinaï pour la raison qu'elles représentent — ensemble avec leurs contextes — des applications secondaires de réalités idéologiques et culturelles *vécues dans la liturgie festive de l'alliance*. Ce fait n'implique pas nécessairement une fonction culturelle précise chez les prophètes qui ont annoncé le Jour de Yahvé, ni ne l'exclue, *a priori*. Chaque cas particulier doit être examiné pour lui-même. Une seule conclusion générale est possible: les prophètes du Jour de Yahvé montrent un contact prolongé et profond avec les sphères culturelles d'Israël et, en particulier, avec la tradition culturelle de l'alliance.

en relèverons d'autres par la suite. Quant à l'institution de la guerre sainte, il convient de se rappeler ici l'affirmation fondamentale de G. von Rad :

« So darf also nun wirklich der heilige Krieg als eine eminent kultische, d. h. durch bestimmte traditionelle sakrale Riten und Vorstellungen konventionierte Begehung angesehen werden ». ¹⁰⁵

Cette dimension cultuelle du Jour de Yahvé et de la guerre sainte doit être certainement étendue aux théophanies ¹⁰⁶ que ces deux réalités encadrent avec une telle insistance. Or, des théophanies pareilles, développées en dépendance du culte, doivent avoir une origine cultuelle; et où chercher une telle origine avec plus de chance de la trouver que dans la tradition théophanique et cultuelle du Sinaï? Celle-ci ne présente-t-elle pas toutes les caractéristiques historiques, idéologiques et littéraires d'une tradition primordiale, normative et originelle?

Ajoutons que les contextes théophaniques du Jour de Yahvé présentent des correspondances frappantes avec la tradition du Sinaï, telle qu'elle est préservée dans Ex. 19, 16ss; 24, 15-18; 34,5; Dt. 5, 19-24; ¹⁰⁷ Ps. 50. Comme dans les contextes du Jour de Yahvé, ¹⁰⁸ ici encore, lors de sa descente majestueuse sur la montagne sainte, Yahvé fit entendre sa voix terrible; ¹⁰⁹ cette théophanie fut accompagnée, elle aussi, de ténèbres, ¹¹⁰ de nuages épais, ¹¹¹ de fumée, ¹¹² de feu; ¹¹³ elle aussi eut, comme effet immédiat et naturel, de provoquer une peur insurmontable chez ceux qui y assistèrent, aussi loins qu'ils en fussent. ¹¹⁴

Les indications précédentes, tant générales que particulières, ne laissent pas de fournir une contribution valable en vue de la

¹⁰⁵ *Der heilige Krieg im alten Israel*, p. 14.

¹⁰⁶ Le Cantique de Débora (Jug. 5), considéré par G. von Rad comme un contexte de guerre sainte, comporte une théophanie qui dépend certainement de la tradition du Sinaï: « Yahvé, quand tu sortis de Séir... » Or, cet élément théophanique se retrouve dans Dt. 33, 2,4; Ps. 68, 8-9; Hab. 3, 3 et nous savons déjà que les deux premiers contextes ont été rattachée par A. Weiser à la tradition cultuelle du Sinaï. Au sujet de la théophanie du Cantique de Débora et de sa relation avec le Sinaï, voir G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, p. 27. Pour le caractère culturel du même Cantique, voir A. WEISER, *Das Deborahlied. Eine gattungs- und traditions-geschichtliche Studie*, dans ZAW 71 (1959) 67-97.

¹⁰⁷ L'appartenance de ce contexte théophanique au culte et à la tradition de l'alliance ne peut faire l'objet d'un doute. Voir, à ce sujet, N. LOHPINK, *Das Hauptgebot*, pp. 140-152.

¹⁰⁸ Voir plus haut les notes 79-86.

¹⁰⁹ Ex. 19, 19; Dt. 5, 22.23.25.26.

¹¹⁰ Ex. 20, 21; Dt. 5, 22.23.

¹¹¹ Ex. 19, 16; 24, 15.16.18; 34,5; Dt. 5, 22.

¹¹² Ex. 19, 18; 20, 18.

¹¹³ Ex. 24, 17; Dt. 5, 22.23.24.25.26; Ps. 50, 3.

¹¹⁴ Ex. 19, 16.18; 20, 18-20.

solution du problème de l'origine du concept du Jour de Yahvé; elles sont de nature, aussi, à prolonger les résultats auxquels nous étions arrivés, concernant la relation de ce thème prophétique avec la tradition de l'alliance. A cet effet, toutefois, il est important de remarquer que dans les contextes du Jour de Yahvé, tels qu'ils se présentent à nous, les éléments théophaniques font partie essentielle de la description et appartiennent solidement au noyau même du complexe idéologique qui entoure ce thème. De fait, le concept du Jour de Yahvé implique la présence et l'intervention personnelles de Yahvé pour sauver ou pour châtier. Or, dans le culte israélite, cette présence divine est exprimée uniformément au moyen de catégories empruntées à la vieille tradition théophanique du Sinai: sous l'influence normative de cette tradition, la descente de Yahvé au milieu des siens s'exprime, dans le culte, suivant le modèle de la révélation primitive du désert. Pour cette raison, les théophanies du Jour de Yahvé, loin d'être liées secondairement aux contextes qui les renferment, sont là pour exprimer traditionnellement le concept central autour duquel gravite l'ensemble de ce thème: la présence personnelle de Yahvé au milieu de son peuple pour sauver ou pour punir. De ce qui vient d'être dit, il s'ensuit que toute conclusion concernant l'origine de ces théophanies jette une lumière décisive sur l'origine du thème du Jour de Yahvé, comme tel. Dans ces conditions, il ne paraît nullement exagéré d'affirmer que le rattachement — opéré plus haut — de la théophanie du Jour de Yahvé à la tradition cultuelle de l'alliance implique nécessairement la dépendance, dans toute son ampleur, de ce thème prophétique vis-à-vis de cette même tradition.¹¹⁵

3) La relation du Jour de Yahvé avec la tradition de l'alliance est ultérieurement *confirmée* par la saveur *cultuelle* que manifestent certaines données appartenant à ce thème:

— Le rapport avec le culte du premier Jour de Yahvé chez Joel est évident.

— En plus d'un endroit, le Jour de Yahvé, aussi bien contre Israel que contre les nations, est décrit comme un *festival sacrificiel* arrangé par Yahvé pour ses invités: Is. 34, 6s; So. 1,7s; Jer. 46, 10.¹¹⁶ Il ne fait pas de doute que nous avons là une donnée caractéristique du thème du Jour de Yahvé et dont l'origine ne peut s'expliquer que par une référence étroite au culte.¹¹⁷

¹¹⁵ Pour la manière dont il faudrait concevoir cette dépendance, voir n. 104.

¹¹⁶ Voir aussi les contextes d'Ez. 39, 17ss et de Za. 9, 14s, qui offrent des affinités certaines avec le concept et la présentation du Jour de Yahvé.

¹¹⁷ Nous n'acceptons pas le raisonnement de G. VON RAD, formulé dans *Théologie des Alten Testaments II*, p. 135, n. 35. Il est vrai qu'il ne s'agit pas ici de sacrifice vrai, mais de l'utilisation d'une métaphore. Il ne s'ensuit pas, cependant, que nous ne pouvons pas y découvrir une référence du Jour

— L'expression elle-même *Jour de Yahvé* est significative à cet égard. Etant donné le caractère martial des contextes où elle apparaît, G. von Rad a pleinement raison de la rattacher à l'usage arabe de désigner les grandes dates guerrières de l'histoire par le substantif construit *yaum...* ou *'ayyâm...* Cet usage est certainement beaucoup plus ancien que les documents littéraires qui en témoignent, et il est tout à fait probable qu'il remonte au temps de l'Ancien Testament même.¹¹⁸ D'autre part, il est difficile de nier à cette même expression, comme telle, toute connotation liturgique. Des témoignages extra-bibliques nombreux attestent le caractère éminentement cultuel du « Jour du dieu ». ¹¹⁹ De plus, ces deux usages, guerrier et liturgique, d'une même expression ne s'excluent pas : la guerre, aussi bien en Israël que dans l'ensemble du Proche-Orient, avait un caractère sacré et rituel très marqué.¹²⁰

Les relations du Jour de Yahvé avec le culte sont donc indéniables. Ce fait confirme, à sa manière, l'insertion simultanée du Jour de Yahvé dans les deux grands courants traditionnels de l'alliance et de la guerre sainte. En effet, l'appartenance de la guerre sainte et de l'alliance au culte est généralement admise¹²¹ et ce n'est que dans le culte que ces deux anciennes traditions yahvistes ont pu survivre à travers les années et conserver intactes leurs caractéristiques jusque dans les manifestations littéraires les plus récentes du mouvement prophétique.

de Yahvé aux sphères cultuelles; seule, en effet, cette référence explique suffisamment le choix de cette métaphore particulière, de préférence à tant d'autres possibles...

¹¹⁸ Voir G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments II*, p. 136; W. CASSEL, *Ajjam al Arab. Studien zur altarabischen Epik*, dans *Islamica* 1930, pp. 1ss. Le même usage semble avoir été en vigueur en Israël: « jour de Madian » (Is. 9, 4); « jour de Yizreel » (Os. 2, 2); « jour de Massa » (Ps. 95, 8).

¹¹⁹ Voir E. F. WEIDNER, *Der Tag des Stadtgottes*, dans *AFO* 14 (1941-44) 340-342; R. LARGEMENT-H. LEMAÎTRE, *Le Jour de Yahweh dans le contexte oriental*, dans *Sacra Pagina I*, 1959, pp. 259-266.

¹²⁰ Pour Israël, voir G. VON RAD, *Der heilige Krieg im alten Israel* et R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament II* pp. 73-86. Pour l'Orient antique, voir, par exemple, H. LAMMENS, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, dans *BIFAO* 17 (1919) 39-101; J. M. MUNN-RANKIN, *Diplomacy in Western Asia in the Early Second Millennium B. C.*, dans *Iraq* 18 (1956) pp. 70ss; A. L. OPPENHEIM, *The City of Assur in 714 B. C.*, dans *JNES* 19 (1960) pp. 144ss; F. THUREAU-DANGIN, *Une relation de la huitième campagne de Sargon (714 av. J. C.)*, dans *Textes Cunéiformes*, Musée du Louvre III, Paris, 1912.

¹²¹ La relation simultanée que l'alliance et la guerre sainte ont avec les sphères cultuelles d'Israël est clairement connotée dans le contexte deutéronomique; et aucun auteur ne l'a mise en évidence avec autant de force persuasive que G. VON RAD. Celui-ci, après avoir, dans son étude *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, expliqué la structure du Deutéronome à la lumière de la liturgie du renouvellement de l'alliance, n'a pas hésité, dans *Deuteronomium-Studien* (Göttingen 1948), à considérer la guerre sainte comme une des caractéristiques principales du même livre.

C - Les indications que nous venons de donner n'ont nullement la prétention de fournir une réponse exhaustive au problème de l'origine du concept prophétique du Jour de Yahvé. Elles nous permettent, toutefois, de formuler quelques *conclusions* que nous croyons importantes :

— G. von Rad a raison d'affirmer que le concept prophétique du Jour de Yahvé est d'origine purement israélite et qu'il est né au sein des anciennes traditions yahvistes. Le même Auteur a vu juste aussi lorsqu'il rattacha l'origine de ce thème à l'ancienne tradition yahviste de la guerre sainte.

— De même qu'avec la tradition de la guerre sainte, le concept du Jour de Yahvé a des relations d'origine avec la tradition de l'alliance. Seule cette référence à l'alliance est capable d'expliquer la raison pour laquelle et le Jour de Yahvé contre les nations et le Jour de Yahvé contre *Israel même* sont conçus et exprimés comme des guerres saintes.

— Ce rattachement simultané à la guerre sainte et à l'alliance indique aussi que le Jour de Yahvé, dans son expression prophétique, n'implique pas premièrement le malheur contre *Israel*,¹²² ni de préférence le malheur contre les nations étrangères;¹²³ le Jour de Yahvé contre les nations et le Jour de Yahvé contre *Israel* sont des manifestations également authentiques, mais opposées, d'un même thème prophétique.

— L'appartenance du Jour de Yahvé à un festival déterminé est sans doute une exagération.¹²⁴ Toutefois, on ne peut nier tout rapport de ce concept avec le culte. Seul ce rapport — peut-être seulement indirect — rend suffisamment compte de la survivance, dans les contextes du Jour de Yahvé, d'un complexe étonnant d'éléments idéologiques, littéraires et imaginatifs appartenant au bien particulier des anciennes traditions yahvistes de l'alliance et de la guerre sainte. Ces traditions elles-mêmes, ne sont-elles pas déjà en partie cultuelles? De plus, ce rapport du Jour de Yahvé avec le culte rejoint les conclusions de toute une série d'études récentes concernant les attaches cultuelles du prophétisme biblique, en général, et du « *rit* » prophétique, en particulier.

— Enfin, l'enracinement simultané du concept du Jour de Yahvé dans les traditions de la guerre sainte et de l'alliance donne un poids supplémentaire à l'opinion exprimée par G. von Rad et selon laquelle ce thème n'est nullement eschatologique dans son origine; il n'acquiert cette qualité que par une extension secondaire, à l'instar d'autres thèmes traditionnels. Pour cette raison,

¹²² Comme le veulent A. Gressmann et nombre d'autres auteurs, sous l'influence d'Am. 5, 18-20.

¹²³ Comme le veut G. von Rad, se basant sur un rattachement exclusif du Jour de Yahvé à la tradition de la guerre sainte.

¹²⁴ S. Mowinckel et les tenants de l'Ecole anglo-scandinave « *Myth and Ritual* ».

on ne peut absolument pas considérer les contextes prophétiques du Jour de Yahvé, *en bloc*, comme eschatologiques; ¹²⁵ une telle généralisation aprioristique n'est pas permise et chaque contexte doit être examiné pour lui-même.

En somme, nous croyons que la voie inaugurée par G. von Rad dans l'étude de l'origine du concept du Jour de Yahvé a libéré l'exégèse de la généralisation facile et induite, du mythologisme exagéré, du cultualisme poussé aux extrêmes, qui avaient caractérisé les études antérieures consacrées à ce thème important. Nous croyons aussi que les conclusions du même Auteur sont susceptibles d'être complétées et, par le fait même, confirmées par le rattachement du Jour de Yahvé à la tradition de l'alliance: le Jour de Yahvé est une guerre sainte, mais une guerre sainte insérée dans la prédication éthique des prophètes et comprise à la lumière des relations particulières entre Yahvé et son peuple instaurées par l'alliance.

FR. JEAN HÉLÉWA, O. C. D.

¹²⁵ « Es darf... die Erwartung eines Tages Yahwes nicht ohne weiteres in das umfassende Problem der israelitischen Eschatologie einbezogen werden... So oft nun tatsächlich der Tag Yahwes in dieser Weise verstanden wurde, so muss doch von Fall zu Fall die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass die Erwartung eines Tages Yahwes einen gewiss höchst Wichtigen Ereignis in der Geschichte Israels gilt, das aber deshalb noch nicht den Anbruch der Endzeit bedeutet » (G. VON RAD, « *Der Tag* » im AT, dans *TWbNT* 2 (1950) p. 247.