

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 19 (1969)
Heft: 4

Artikel: Les deux sources de la théologie de l'histoire dans l'Ancien Testament
Autor: Amsler, Samuel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380925>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LES DEUX SOURCES DE LA THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Il est devenu courant d'affirmer que la théologie biblique est, foncièrement, une théologie de l'histoire ¹. Si courant même qu'il est temps de se mettre à en douter, je veux dire à soumettre cette affirmation à quelques questions :

Rend-on ainsi vraiment compte de la structure fondamentale de la pensée biblique, alors que le canon de l'Ancien Testament a agrégé des textes aussi peu « historiques » que l'Ecclésiaste, Job, le Lévitique ou les Psaumes ? Récupérer l'« histoire » en rappelant que ces livres aussi sont issus d'un certain milieu historique n'avance à rien, car c'est un trait que la littérature biblique a en commun avec n'importe quelle littérature.

Par ailleurs, que recouvre, dans cette affirmation, le concept d'« histoire », puisque la critique historique montre abondamment le caractère schématique et souvent artificiel de la présentation biblique des événements en cause ? Qu'on songe ici aux premières pages de la Genèse, au récit des plaies d'Egypte, au cycle d'Elie et d'Elisée, ou encore, de manière plus générale, à la place que tiennent dans les récits bibliques les paroles des personnages en scène, ces « paroles historiques » qui ont justement peu de chances de l'être. La « Geschichte » peut-elle se passer de l'« Historie » ?

Enfin — et pour me limiter à ce qui me paraît être les lignes de force de cette mise en question à laquelle, après bien d'autres, J. Barr

¹ Par exemple ED. JACOB : *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1955, p. 153 : « Ce qui fait la particularité de la révélation biblique, c'est que Dieu se lie aux événements de l'histoire pour en faire la manifestation de son plan. » Plus récemment, O. CULLMANN : *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel 1966, p. 19 : « L'adoption de l'Ancien Testament par les auteurs des Evangiles et des Epîtres est d'une portée exceptionnelle puisqu'elle souligne le caractère particulier de la foi chrétienne qui est foi en l'action divine sur le plan de l'histoire humaine ».

vient de prêter main-forte ¹ — s'il est bien vrai que les témoins bibliques insistent spécialement sur le caractère événementiel de la communication de Dieu aux hommes, quelle est en ce faisant leur intention profonde ? Il est clair qu'ils cherchent à faire entendre une parole actuelle et non à procéder à une simple reconstitution du passé. C'est d'ailleurs le propre de toute « histoire ». Mais encore : cherchent-ils à rattacher ainsi leurs lecteurs à une sorte de processus historique objectif auquel Dieu préside en dehors d'eux et où ils ont à trouver leur place, comme le soutient avec ténacité O. Cullmann ², ou bien rassemblent-ils les faits de l'histoire pour mieux presser le lecteur de se comprendre et de se décider dans son existence d'homme historique, comme le pensent R. Bultmann et ses disciples ? Ces deux types de réponse logent dans le terme d'« histoire » des notions qui sentent si fort l'affrontement philosophique contemporain qu'on en vient à se demander si elles peuvent rendre compte de l'intention biblique. Dès lors, en quel sens ce fameux terme d'« histoire » peut-il être mis au service de la théologie biblique ?

Dans le foisonnement des questions soulevées par ce problème, je voudrais m'intéresser ici à un point d'origine, dans l'idée un peu prétentieuse que l'origine d'un mouvement de pensée a des chances de nous en révéler un aspect essentiel. Certes, la source n'explique pas encore le fleuve ; des apports latéraux et des pentes diverses en modifient la teneur et l'allure. Mais le fleuve ne garde son identité qu'en vertu du mince filet jailli de sa source. N'en tient-on pas une preuve dans le fait que l'intense discussion sur la théologie biblique de l'histoire, même au plan du Nouveau Testament, est une conséquence lointaine du trouble soulevé dans l'eau de la source par les travaux de Gressmann et de Gunkel sur les récits de la Genèse ?

Remonter le cours de ce fleuve n'est pas chose plus aisée dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Dans l'Ancien Testament, on repère sans peine, il est vrai, de grandes synthèses historiographiques :

Voici, presque à l'aboutissement de l'Ancien Testament, l'œuvre *sacerdotale*, charpente du Pentateuque actuel, allant de la création à la mort de Moïse et servant de fondement « historique » aux institutions civiles et religieuses de la communauté postexilique.

Issue d'un autre milieu théologique, l'œuvre du *Chroniste*, dans les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie, va de David à

¹ Dans son ouvrage *Old and New in Interpretation*, Londres-New York 1966, en particulier son chapitre 3 intitulé « The Concepts of History and Revelation », p. 65-102.

² *Op. cit.*, par exemple p. 171 : « Le Nouveau Testament appelle à la décision, c'est entendu, mais il ne demande pas une vague « démondanisation » ; il exige que j'entre dans une action du salut commencée avant moi, destinée à se poursuivre après moi et qui est arrivée maintenant au point où je me trouve. »

Esdras avec une préhistoire très significative — quoique en forme de squelette généalogique — d'Adam à David : c'est l'histoire de la « Malkout-Jahweh » universelle, liée à Jérusalem, au temple et au fils de David.

Identifiée par M. Moth ¹, l'œuvre du *Deutéronomiste* s'ouvre par le premier discours-préface de Moïse dans le Deutéronome et englobe les livres de Josué, Juges, Samuel et Rois pour s'achever, épisode très significatif, avec le rétablissement royal du Davidide Jehojakin. C'est l'historiographie de la repentance et de l'espérance de la communauté de l'exil.

En remontant encore dans le temps, voici l'œuvre de l'*Elohiste*. Elle est plus difficile à séparer ², et ne semble pas complète puisqu'elle surgit inopinément au milieu de l'histoire patriarcale, en Gen. 20. Cette histoire du Dieu qui parle et qui fait alliance avec son peuple reflète probablement la tradition orale propre au royaume d'Israël du Nord.

Voici enfin l'œuvre du *Jahviste*, celle en laquelle on s'accorde à reconnaître la première synthèse historiographique de l'Ancien Testament. Elle s'ouvre avec les récits des origines — création, chute, déluge, et tour de Babel — comprend des traditions sur les patriarches, la sortie d'Égypte, l'alliance au Sinaï et la marche au désert jusqu'à la mort de Moïse, et pointe par plusieurs allusions significatives — la bénédiction de Jacob sur Juda en Gen. 49 : 8-12, le quatrième oracle de Balaam en Nomb. 25 : 15-19, et déjà la promesse à Abraham d'une bénédiction pour toutes les nations de la terre, en Gen. 12 : 1-3 — vers l'accomplissement universel qui se profile derrière l'empire de David ³. Œuvre magistrale, écrite probablement sous le coup de la réussite politique de l'empire davidique par un théologien proche de la cour, et qui donne à la théologie biblique de l'histoire ses structures fondamentales : la relation promesse-accomplissement, la tension péché-salut, la portée universelle d'une série d'événements particuliers. Œuvre qui manifeste le génie propre d'Israël dans un monde où, à cette époque, aucun des peuples voisins n'avait encore donné naissance à une historiographie de pareille envergure.

Avec le Jahviste, on atteint donc un seuil dans la réflexion d'Israël sur l'histoire. Les traditions particulières charriées jusqu'ici par la tradition orale apparaissent pour la première fois en relation les unes avec les autres dans le cadre d'une synthèse théologique. Plongé

¹ *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, 1943.

² Au point que certains ont mis en doute son existence, ainsi, après P. VOLZ et W. RUDOLPH, ED. JACOB : *La tradition historique en Israël*, Montpellier 1946 (E. Th. R. 21, 1946, N° 1) p. 116 s.

³ H. W. WOLFF : « Das Kerygma des Jahwisten », *Ev. Th.* 24 (1964), p. 73-98.

dans un contexte de prétention universelle, le fait isolé auquel se rattachait telle ou telle tradition particulière est promu au rang de « fait historique », partie intégrante d'un ensemble qui en montre la portée proche et lointaine, et à la signification duquel il fournit un élément indispensable.

Peut-on remonter le fleuve au-delà du Jahviste, dans l'espoir de découvrir une source, plus modeste probablement mais qui nous aide à mieux saisir le nerf moteur du phénomène de synthèse historique si particulier à Israël ?

Il est évident que les matériaux utilisés par le Jahviste lui viennent de la tradition orale : ce sont les traditions des sanctuaires du pays : Mamré, Béer-Shéba, Béthel ; des traditions véhiculées dans le cadre des fêtes annuelles : la sortie d'Égypte, la marche au désert ; ou encore dans certaines cérémonies de la ligue sacrée : l'alliance au Sinaï, les bénédictions sur les douze tribus dites « bénédiction de Jacob ». Il hérite même, semble-t-il, de certaines traditions cananéennes, comme dans les récits des « origines ». Il accueille enfin un récit typiquement sapientiel dont il fait l'une des articulations de son œuvre : la légende de Joseph, petit chef-d'œuvre de la production littéraire des milieux de sages à la cour de Salomon ¹. Le Jahviste est grand collectionneur de traditions. Or les sources multiples auxquelles il puise semblent avoir conservé jusqu'alors une relative indépendance. Chaque tradition est, à l'origine, revêtue par elle-même d'une actualité qui lui permet de remplir son rôle sans avoir besoin de se joindre à d'autres traditions : à Mamré, le pèlerin apprend par la tradition locale qu'il est fils de la promesse ; à Béthel, qu'il reçoit le pays et qu'il en doit la dîme, etc. Ainsi les diverses traditions se contenteraient-elles de coexister dans la tradition orale sans qu'aucune d'elles ne forme encore à proprement parler une « histoire ». L'entreprise synthétique du Jahviste nous paraît bel et bien être une nouveauté en son genre, une œuvre originale au-delà de laquelle nous ne pouvons pas remonter sans constater l'absence d'un des facteurs caractéristiques d'une théologie de l'histoire : le facteur de cohérence entre une suite de faits apparemment incohérents, le facteur de l'unité à travers la succession apparemment désordonnée du vécu.

D'où le Jahviste tient-il cette notion de la cohérence du devenir historique ? De la foi en l'unité du Dieu d'Israël dont témoignent les diverses traditions isolées, certes. Mais avant lui, cette même foi n'avait pas conduit à une pareille synthèse littéraire.

Quel que soit son génie théologique — ou plutôt son inspiration — l'historien jahviste ne me paraît pourtant pas devoir être considéré comme un novateur absolu. D'une part, son œuvre a aisément pris une

¹ Cf. G. VON RAD : *Die Josephgeschichte*, Neukirchen 1956 ² (Bibl. St. 5).

place autorisée dans le royaume de Juda, où elle ne fit donc pas figure de révolution, à tel point que lors de la combinaison littéraire avec l'historiographie élohiste du royaume d'Israël, pourtant meilleure héritière des traditions de la ligue sacrée, c'est le Jahviste qui l'emporte systématiquement sur l'Elohiste. D'autre part et d'une manière générale en « Formgeschichte », une œuvre littéraire de cette ampleur a toutes les chances de représenter plutôt un aboutissement qu'une première tentative.

En 1938 déjà, G. von Rad ¹ avait proposé de reconnaître à la base de l'historiographie du Jahviste une confession de foi, « das kleine geschichtliche Credo », dont il retrouvait le libellé dans la parénèse du père à son fils au sujet de la loi en Deut. 6 : 21-23, dans la liturgie des prémices de Deut. 26 : 5-9 et, en sa forme la plus développée, dans la liturgie de l'alliance à Sichem, en Jos. 24. Ce « credo » réunit en une seule confession les grands thèmes de la tradition : d'abord les deux faits fondamentaux, la sortie d'Égypte et l'installation dans le pays promis, puis, groupées autour d'eux, l'élection des patriarches, la descente en Égypte, la marche au désert sous la conduite de Jahweh. Telle serait la source de la synthèse du Jahviste, laquelle serait tout entière une confession de foi bien plus qu'une historiographie. Von Rad soulignait ainsi un caractère très important de toute présentation biblique de l'histoire : il n'y a d'« histoire » que reconnue et confessée par la foi.

Mais cette hypothèse féconde péchait sur deux points que von Rad n'a jamais pu élucider entièrement. D'une part, la tradition jahviste, du moins dans son état actuel, n'a pas de récit d'installation en Canaan, ce qui l'a contraint à en postuler un peu gratuitement la perte. D'autre part, aucune de ces trois confessions de foi ne mentionne l'alliance au Sinaï, lacune surprenante dans un « credo » du peuple de l'alliance. Ce point de la tradition serait-il vraiment resté indépendant jusqu'à une époque plus récente ? En tout cas le Jahviste l'intègre déjà dans sa fresque, même s'il ne lui donne pas une place capitale. Il faudrait enfin ajouter à ces deux objections la diversité de la forme littéraire de ces trois « credo » : alors que Deut. 6 et Deut. 26 sont en « nous », le « nous » de la communauté confessante, la récapitulation historique de Josué 24 : 2-13 est en « je », le « je » de Dieu qui interpelle son peuple. Cette seconde forme rappelle plus l'oracle prophétique que la confession de foi. Or, c'est aussi ce « je » divin, et non le « nous » d'Israël, qui jalonne l'historiographie jahviste, par exemple lors de l'appel à Abraham (Gen. 12 : 1-3), de la vocation de Moïse (Ex. 3 : 7-8), ou lors de l'alliance au Sinaï (Ex. 34 : 10 ss). Si

¹ *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart 1938 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich 1958, p. 9-86, en particulier p. 58-81.

donc le Jahviste reçoit de quelque part sa conception de la cohérence de l'histoire, il faut en chercher l'origine ailleurs.

Cette constatation de forme littéraire nous amène à prendre deux points de comparaison extrabibliques et à repérer, grâce à eux, ce que l'on peut considérer, à mon avis, comme les deux sources de la théologie biblique de l'histoire.

Examinons d'abord les textes diplomatiques dits « traités de vassalité », notamment les documents hittites découverts à Boghazkoï et à Ugarit ¹. A la suite de G. E. Mendenhall ², Kl. Baltzer ³ en a comparé la structure formelle aux liturgies d'alliance de l'Ancien Testament. Les traités de vassalité hittites sont en effet libellés selon un schéma bien déterminé.

Ils s'ouvrent par un *préambule* où le suzerain se présente :

Ainsi parle le Soleil Mursiliš, le Grand Roi, le roi du pays de Hatti, le Chéri du Dieu Orage, le fils de Suppililiuma, le Grand Roi, le roi du pays de Hatti, le Héros ⁴.

Puis vient, pièce qui nous intéresse particulièrement, le *rappel historique*, où sont récapitulés les événements qui ont marqué les relations entre le suzerain, qui parle en « je », et le vassal, qui est interpellé en « tu ». L'évocation passe en revue les traités anciens, les révoltes, les guerres, les démarches diplomatiques, en insistant sur les initiatives généreuses du suzerain à l'égard du vassal, initiatives qui fondent les droits du suzerain et obligent le vassal à respecter les clauses du présent traité. Parfois, le rappel couvre une période de plusieurs règnes successifs et commence en évoquant les relations entre le père ou même le grand-père du suzerain et ceux du vassal ⁵. L'un des traités couvre cinq générations, soit une période de trois siècles et demi ⁶.

¹ Publiés par E. F. Weidner, Leipzig 1923, et par J. Friedrich, Leipzig 1926 et 1930, analysés par V. Korosec : *Hethitische Staatsverträge*, Leipziger Rechtswiss. Studien 60, 1931. Textes d'Ugarit publiés par J. Nougayrol, Paris 1956. Je cite ces textes d'après G. MENDENHALL, voir ci-dessous note 2, et KL. BALTZER, voir note 3.

² *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg 1955 ; trad. allemande : *Recht und Bund in Israel und dem alten Vorderen Orient*, Zurich 1960 (Theol. St. 64).

³ *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960 (WMANT. 4). Sur les nombreux travaux qui ont suivi cette trace, cf. R. MARTIN-ACHARD, « La signification de l'alliance dans l'Ancien Testament d'après quelques récents travaux », *R. Th. Ph.* (1968) p. 88-102.

⁴ Préambule du traité de Mursiliš II avec Duppi-Tešup de Amarru, traduit d'après BALTZER, p. 186. Cf. ANET, p. 203.

⁵ C'est le cas du traité de Mursiliš II cité ci-dessus.

⁶ Cf. BALTZER, p. 21, note 6.

Viennent ensuite les *stipulations particulières* fixant les devoirs du vassal, puis la prescription de déposer le document dans le temple et d'en faire périodiquement la lecture publique. Le traité s'achève par l'*invocation des dieux* comme témoins et garants de l'accord, et par une formule de *malédiction et bénédiction*.

Les chancelleries hittites devaient donc connaître des archivistes capables de faire œuvre d'historiens, c'est-à-dire de choisir un certain nombre d'événements clefs qui avaient affecté au cours des ans la relation entre le roi hittite et tel de ses vassaux puis de mettre ces événements en relation les uns avec les autres pour en montrer l'enchaînement et l'aboutissement dans le traité en question. Cette « histoire » diplomatique couvre un secteur délimité du passé, aussi bien dans l'espace que dans le temps, et n'a aucune prétention de synthèse universelle. Elle est tendancieuse en ce qu'elle sert toujours la gloire du suzerain, dont elle illustre la générosité et justifie les droits. Bref, c'est une *histoire de berith*, c'est-à-dire d'un rapport de suzeraineté : style en « je » et en « tu », rappel des noms propres des protagonistes, étapes marquées par le règne desdits souverains, événements qui sont tous de type relationnel ; soumission, révolte, appel au secours, donation, etc. On le voit, c'est la *berith* qui donne à ces événements leur cohérence, et c'est par elle que les événements cités sont en liaison les uns avec les autres. Inversement, il est permis d'affirmer qu'il ne saurait y avoir de *berith* sans une certaine « histoire », preuve en est le fait que tous les documents diplomatiques cités dont le texte est conservé intégralement, malgré certaines variantes de structure, possèdent un tel rappel historique.

On pourra toujours s'étonner qu'Israël ait eu l'audace de rendre compte de la relation de Jahweh avec lui par une notion aussi politique que celle de la *berith*. A la différence de la notion d'élection, courante dans la théologie royale mésopotamienne et égyptienne, la *berith* ne paraît pas connaître ailleurs qu'en Israël un usage théologique. Elle entraînera d'ailleurs derrière elle dans la foi d'Israël des sous-produits dangereux contre lesquels s'élèveront les prophètes. Mais à la lumière des traités de vassalité, on ne sera pas surpris que la notion de *berith* ait appelé celle d'*histoire* ¹.

¹ Cf. G. MENDENHALL : *op. cit.* trad. all. p. 46 : « Es kommt uns hier auf die Tatsache an, dass die Ordnung des Bundes den Kern darstellt, um den sich in frühem Israel die geschichtlichen Überlieferungen kristallisierten. Sie war die Quelle des « Geschichtsbewusstseins », das in der israelitischen Literatur ein nicht geringes Rätsel darstellt ».

Lors de la discussion de ce travail au colloque de Madrid, mon collègue R. Martin-Achard a contesté cette hypothèse, en s'appuyant notamment sur la critique de G. FOHRER, *ThLZ* 91 (1966) col. 893-904, qui nie tout contact entre les traités de vassalité et Israël avant l'époque du Deutéronome. On

La conjonction de ces deux réalités doit être apparue d'abord au niveau de la liturgie d'alliance : la cérémonie où était conclu — et probablement renouvelé périodiquement — le traité de vassalité entre Jahweh et Israël devait comporter ce « rappel historique » indispensable à tout traité de vassalité politique. Et de fait la récapitulation historique de Josué 24 : 2-13 joue exactement ce rôle. Il en est de même d'Ex. 19 : 4 lors de l'alliance au Sinaï :

Vous avez vu vous-mêmes ce que j'ai fait à l'Égypte, et comment je vous ai portés sur des ailes d'aigles pour vous amener vers moi.

Maintenant donc...

Il ne s'agit pas d'une confession de foi mais d'une déclaration personnelle du suzerain accordant le traité à son vassal et lui rappelant ses bienfaits.

Ce rappel historique a-t-il connu dans la liturgie des développements parénétiques plus libres de la part des lévites, gardiens et exégètes des clauses de la *berith* ? C'est ce que permettent d'imaginer les matériaux accumulés dans les discours d'introduction du Deutéronome. Par contre, l'ampleur de l'historiographie jahviste, et surtout son style qui n'a plus rien de liturgique, montrent que le « Sitz im Leben » liturgique est ici abandonné¹. La structure fondamentale reste cependant la même : c'est la réalité théologique de la *berith*, avec sa préhistoire, qui est à la source de la conception jahviste de la cohérence des étapes successives de l'histoire.

On notera l'ampleur tout à fait remarquable de cette préhistoire, qui a l'audace de commencer son rappel avec la création du monde. Le Jahviste fait éclater le cadre traditionnel de ce motif aussi bien dans le temps que dans l'espace. L'historiographie fait donc ici un pas nouveau et décisif vers une synthèse de portée universelle. Mais le

retrouve ce point de vue, avec des nuances, dans son article cité ci-dessus, note II.

Il est cependant significatif qu'en partant du même point de vue que FOHRER, l'analyse de E. KUTSCH, « Der Begriff *berith* in vordeuteronomischer Zeit », *Das ferne und nahe Wort*, Festschrift für L. Rost, Berlin 1967 (B. ZAW 105), p. 133-143, montre qu'avant le Deutéronome *berith* ne désigne pas une alliance bi-partite mais les prescriptions auxquelles le peuple doit obéissance, par ex. Ex. 19 : 5 ; 24 : 7 ; 34 : 28 ; Osée 8 : 1, etc. Car c'est précisément le sens qui convient au contenu des traités de vassalité dont les prescriptions ne concernent jamais les devoirs du suzerain mais exclusivement ceux du vassal. Le passage de la notion du milieu diplomatique international dans le milieu israélite peut s'être opéré de manière moins directe que par des relations officielles, par l'intermédiaire du milieu cananéen par exemple.

¹ BALTZER, *op. cit.*, p. 98, note 2, a suggéré, lui aussi, le rapport que je développe ici, mais sans tenir compte de ce changement de forme lié à l'abandon du *Sitz im Leben* primitif.

nerf de cette synthèse n'en reste pas moins la notion d'alliance ; son but est l'appel à la décision d'obéir aujourd'hui au suzerain :

Me voici, je traite avec toi alliance...

Prends garde à ce que je t'ordonne aujourd'hui... (Ex. 34 : 10 a, 11 a).

Telle me paraît donc être l'une des sources de la théologie biblique de l'histoire. En confessant la *berith* de Jahweh avec lui, Israël confesse du même coup l'existence d'une *histoire* faite des actes qui ont marqué cette relation, histoire ouverte sur l'avenir pour le peuple qui la prend aujourd'hui au sérieux. Inversement, on peut dire qu'il n'y a d'histoire, au sens biblique du terme, que pour ceux qui s'engagent aujourd'hui dans le cadre de cette alliance, par l'obéissance de la foi.

* * *

Deux caractères de l'historiographie jahviste nous obligent cependant à ne pas nous contenter de cette première analyse. D'abord le style de cette théologie de l'histoire n'est pas du tout celui d'une liturgie d'alliance ; et ensuite l'acte même de l'alliance au Sinaï joue dans cette fresque un rôle peu éminent. Visiblement, le Jahviste n'est ni un prédicateur ni un théologien de l'alliance sinaïtique, à la manière des lévites. Il apparaît plutôt comme un partisan de la royauté davidique, voire même comme un conseiller de la cour cherchant à influencer la politique du roi dans un sens humanitaire et universaliste, comme l'a montré avec bonheur H. W. Wolff¹. Notons encore que le Jahviste intègre dans sa fresque un récit typiquement sapientiel, la « nouvelle » de Joseph qui lui sert de pont entre l'histoire des patriarches et celle de l'exode. Relevons enfin les affinités stylistiques entre le Jahviste et les récits liés au règne de David : le récit de l'ascension de David (I Sam. 16 - II Rois 5) et le récit de la succession au trône de David (II Sam. 7 - I Rois 2). Ces affinités ont conduit certains critiques à reconnaître dans ces derniers récits la véritable conclusion de la fresque jahviste. C'est négliger des différences considérables, tant dans la forme que dans le fond, entre ces divers documents. Mais les affinités demeurent et nous conduisent vers un autre point de comparaison extrabiblique, la *nouvelle royale* telle qu'elle apparaît dans la littérature égyptienne.

S. Herrmann a caractérisé ce genre littéraire dans un article paru en 1954². Le récit obéit, avec quelques variantes, au schéma suivant :

¹ *Art. cit.* ci-dessus, page 237, note 3.

² « Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel. Ein Beitrag zur Gattungsgeschichte in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments ». *Wiss. Zeitsch. der Karl-Marx Univ. Leipzig* 3 (1953/54), Gesch. und Sprachwiss., Reihe 1, p. 51-62.

le roi se présente, entouré de sa cour ; il fait part à ses ministres de ses projets, notamment au sujet de la construction d'un temple et de l'institution du culte qui y sera célébré. Souvent ce projet est le fruit d'une révélation accordée au roi par le canal d'un songe. Les ministres accueillent favorablement le projet et acclament le roi. Vient alors le récit de la mise à exécution du projet royal. Des motifs secondaires s'ajoutent parfois à ce schéma fondamental : récits de guerre ou de décisions politiques, évocation de l'enfance du roi avant son accession au trône, intervention d'un prophète ¹.

L'intention de la nouvelle est certainement étiologique. Il s'agit de légitimer le sanctuaire édifié par tel roi — la nouvelle est en effet gravée sur les parois des temples dès le moyen-empire et jusqu'à une basse époque. Le motif caractéristique en est la relation entre le *projet* émis par le roi et sa *réalisation* dans une institution présente.

Il devait exister à la cour d'Égypte, au sein d'un personnel aussi nombreux que varié, des milieux qui cultivaient ce genre de littérature, milieux de sages plus encore que d'historiens, tout entiers dévoués à la cause du pharaon, élaborant des récits destinés à légitimer le souverain régnant et ses initiatives politico-religieuses.

On a de bonnes raisons de penser que la cour de David et surtout celle de Salomon prirent modèle sur la cour d'Égypte. Et de fait, c'est dans un milieu de cour ou tout au moins proche de la cour qu'apparaît à cette époque en Israël une littérature d'un genre nouveau qui rappelle par plus d'un trait la nouvelle royale égyptienne. Je pense au récit de la succession au trône de David, qui s'ouvre, à mon avis, avec l'oracle de Nathan sur la dynastie davidique et s'achève avec le récit de la montée de Salomon sur le trône en I Rois 2, « nouvelle » qui relate les péripéties de cette succession mouvementée avec une vivacité et une objectivité qui trahissent, pense-t-on, le témoin oculaire ². Le genre a donc déjà un peu changé, mais c'est toujours la même intention étiologique : il s'agit pour l'auteur de ce petit chef-d'œuvre littéraire de légitimer le règne de Salomon en y montrant la réalisation providentielle d'une décision dont Dieu lui-même avait fait part à son serviteur David. Même schéma fondamental que dans la nouvelle royale égyptienne, mais transposé ici au plan théologique : le roi qui fait part de son projet et qui le met à exécution, c'est Dieu lui-même, un Dieu qui parle par le prophète, mais surtout un Dieu qui travaille secrètement le cours de l'histoire pour mener à bien sa décision. C'est là une vision très « moderne » de l'histoire, propre aux milieux sapientiaux de la cour de Jérusalem. Pour eux, Dieu

¹ Cf. le texte de Nepher-Rehu, *ANET*, p. 444 ss.

² Pour la justification de cette hypothèse, cf. mon *David, Roi et Messie*, Neuchâtel 1963, p. 32 ss.

n'intervient pas ouvertement dans le cours des événements. L'épopée de David est, sous leur plume, celle d'un héros humain, avec sa psychologie, ses faiblesses et sa bravoure. L'homme tient ici le devant de la scène — et de fait, il faut le reconnaître, jamais homme en Israël n'a changé, comme David, la destinée politique de son peuple. Mais cet « humanisme salomonien » des Sages, comme l'a appelé G. von Rad ¹, va de pair avec un approfondissement du témoignage théologique : Dieu se sert mystérieusement du libre jeu des décisions humaines pour faire avancer l'histoire, comme le montre si bien la nouvelle de Joseph en Égypte, issue des mêmes milieux sapientiaux :

Le mal que vous aviez dessein de me faire, le dessein de Dieu l'a tourné en bien, afin d'accomplir ce qui se réalise aujourd'hui : sauver la vie à un peuple nombreux (Gen. 50 : 20).

Projet — réalisation, promesse — accomplissement, telle est la relation fondamentale dont se sert justement l'historiographie jahviste pour articuler entre elles les diverses étapes du devenir de son peuple. Certes, le détail de sa narration est beaucoup moins marqué de cette retenue sapientiale à l'égard des interventions directes de Dieu sur la scène de l'histoire. Le Jahviste montre ici son respect des formes traditionnelles des récits qu'il utilise. Mais sa visée personnelle d'historien apparaît dans la structure générale de son œuvre : une triple promesse est faite à Abraham, en Gen. 12 : 1-3, texte clef de son œuvre. C'est la promesse d'un pays, la promesse d'une postérité nombreuse et la promesse d'une bénédiction se répercutant sur tous les peuples de la terre. L'histoire dont il raconte le déroulement en est la mise à exécution, par des cheminements d'ailleurs très déroutants. Quoiqu'elle s'achève probablement avec la mort de Moïse, l'œuvre jahviste pointe sur le règne de David et de Salomon, dont l'envergure internationale s'inscrit dans l'accomplissement de la troisième promesse faite au patriarche.

Cette analyse suffit, me semble-t-il, à fonder l'hypothèse que le Jahviste, en rapport étroit avec le milieu sapiential de la cour, brosse sa fresque selon la perspective générale de la « nouvelle royale ». C'est une historiographie de la décision royale de Jahweh lui-même, de sa parole souveraine qui travaille secrètement les événements humains pour accomplir son dessein universel, parole qui doit donc être aujourd'hui écoutée, crue, vécue, afin que l'histoire aille à son achèvement.

* * *

¹ *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, Munich 1957, p. 63 ; trad. fr. Genève 1963, p. 57.

La *berith* d'une part, le *dabar* royal d'autre part, telles me paraissent être les deux notions-sources de l'historiographie jahviste, partant les deux sources de la théologie de l'histoire dans l'Ancien Testament. Ce pourrait bien être les deux composantes de la théologie biblique de l'histoire. Il serait satisfaisant pour l'esprit de chercher à réduire ces deux données de l'analyse à un commun dénominateur. Mais cela ne me paraît pas possible, parce que chacun de ces deux éléments porte en lui un facteur constitutif de l'« histoire ». La notion de *berith* souligne la continuité entre le passé et le présent : il s'agit toujours de la même relation entre suzerain et vassal. La notion de *dabar* souligne la progression entre le passé et le présent : ce que le roi a dit auparavant, il l'a fait maintenant. Par son historiographie, le Jahviste me paraît se tenir assez précisément au confluent de ces deux sources, les combinant l'une avec l'autre et les corrigeant l'une par l'autre pour rendre compte avec plus de relief du mystère de l'histoire ¹.

* * *

Pour conclure, je voudrais répondre à une objection : l'analyse des formes littéraires, telle que je l'ai tentée en comparant l'œuvre jahviste au traité de vassalité hittite et à la nouvelle royale égyptienne, permet-elle vraiment les conclusions que j'en ai tirées ? L'imitation d'une forme littéraire, voire son adoption, n'entraîne pas nécessairement une reprise des idées que tel ou tel milieu culturel y exprime. La méthode de comparaison des genres a ses limites, au plan de contenu surtout. Je le concède volontiers, le repérage de ces deux sources est une hypothèse à vérifier par d'autres critères. Mais, il faut l'avouer, d'autres critères ne sont guère disponibles pour remonter au-delà de cette œuvre jahviste, la première qui, dans l'Ancien Testament, mérite d'être appelée « histoire » au sens synthétique du terme. Et surtout, cette parenté formelle avec des documents littéraires extrabibliques met en évidence tout à la fois la parenté des structures de la pensée historique et l'originalité de la foi d'Israël, qui transpose au plan théologique des notions du monde politique et religieux ambiant. Il m'a paru possible de prendre au sérieux cette parenté sans rien enlever à cette originalité.

SAMUEL AMSLER.

¹ A l'écoute de la contribution de M. CARREZ qui suivit mon exposé, et qu'on lira ci-dessous, la dualité repérée ici m'est apparue significative de l'herméneutique des auteurs bibliques, qui puisent leurs moyens d'expression simultanément dans des domaines assez différents, afin de les corriger les uns par les autres et d'empêcher les malentendus que suscitent inévitablement les emprunts de notions appartenant à tel langage particulier.