

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Aideen BRADLEY

Sainteté et présence.

(Le Dieu d'Israël selon la tradition sacerdotale)

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1971, tome 67, p. 224-238

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

Sainteté et présence

Le Dieu d'Israël selon la tradition sacerdotale

Plusieurs d'entre nous ont sans doute grandi avec l'idée que la Bible est une œuvre homogène, le récit unique de la conduite de Yahwéh envers son peuple choisi. En fait cependant, l'œuvre complexe que nous possédons maintenant a été élaborée pendant de nombreux siècles ; elle est le fruit d'une lente et souvent difficile croissance dans la connaissance de Dieu. Née dans la réflexion et la prière, la Bible fut soumise à d'innombrables influences sociales et littéraires.

Loin d'être une source d'appauvrissement, cette variété d'apports et de traditions nous aide à mieux saisir, en le présentant sous plusieurs aspects différents, le mystère de la relation entre Dieu et l'homme. C'est ainsi que l'on a, par exemple, le style vif et concret de l'auteur nommé « Yahviste » (cf. Gen. 18), les récits pleins de couleur et de poésie des plus anciennes sections de l'Ancien Testament, mais aussi la présentation majestueuse, presque austère, du groupe d'écrivains appartenant à la Tradition sacerdotale. C'est de ce dernier groupe qu'il sera question dans les pages qui suivent.

La période durant laquelle furent composés les écrits de l'Ancien Testament couvre en gros les dix siècles précédant l'ère chrétienne et les critiques ont divisé les différentes traditions intégrées dans le Pentateuque en quatre groupes distincts : couche yahviste, élohiste, deutéronomique et sacerdotale. Le travail de rédaction de ce groupe d'écrivains sacerdotaux se situe chronologiquement en dernière place. Pour comprendre ses principales orientations de pensée, il ne sera pas inutile de donner un bref aperçu de la situation historique dans laquelle ces auteurs ont écrit.

Les tentations de l'Exil

Au sixième siècle avant Jésus-Christ, Israël eut à subir ce qui, à l'époque, parut être la plus terrible catastrophe de son histoire : l'exil babylonien. La nation d'Israël était au bord de l'abîme. La promesse faite à David

que ses descendants régneraient à jamais (2 Sam. 7) paraissait rompue. L'identité même de la nation comme peuple choisi de Dieu paraissait gravement menacée. Exilé dans un pays étranger dont le dieu n'était pas Yahwéh, en contact avec une culture et des coutumes qui fascinaient par leur splendeur et leur nouveauté, spectateur de fastes liturgiques ignorées jusqu'alors, Israël était assailli par des tentations et des problèmes qu'il n'avait pas encore connus, menacé d'un effondrement complet dans sa foi et dans la conscience de toute identité nationale.

C'est cette situation dramatique qui suscita un renouveau du mouvement prophétique, grâce auquel tous les espoirs d'Israël s'orientèrent vers la grande restauration à venir, redonnant ainsi confiance dans les antiques promesses (cf. Is. 51 : 7-8).

A la fin de ce mouvement et puisant une large part de leur inspiration chez le grand prophète Ezéchiel, se situe la lignée des écrivains sacerdotaux. Plusieurs d'entre eux avaient dû servir naguère dans le Temple ; aujourd'hui ces hommes sont qualifiés pour rassembler le grand héritage littéraire (oral ou déjà fixé par écrit) de leur nation, le reformulant en langage contemporain. C'est ce que nous appelons le Code ou **Tradition sacerdotale**.

Ces écrivains avaient sous la main des sources et documents très anciens et comme ils avaient un sens aigu de la valeur permanente de ces richesses traditionnelles, ils avaient la conviction que le peuple retrouverait son identité et le sens de sa vocation originale par une méditation renouvelée de son passé et par une meilleure compréhension du culte légitime. En l'absence d'une structure politique et sociale bien définie, c'étaient là les seuls facteurs capables d'assurer à la communauté dispersée cohérence et stabilité. C'est ce qui explique qu'un bon nombre des traditions les plus anciennes aient été conservées avec la plus grande fidélité dans ces écrits sacerdotaux fixés tardivement.

Il y a dans ces écrits un réel amour du passé, une exaltation du temps où Israël, jeune encore, errait au désert, car la nation avait besoin de redécouvrir que son Dieu est le Dieu unique, le Créateur transcendant et saint, celui qui préside aux destinées de l'humanité tout entière mais se manifeste d'une manière spéciale à Israël, parce qu'il dirige en tout son peuple.

Ces espoirs et ces orientations se sont concrétisés dans une théologie fortement structurée ; sans crainte de trop schématiser, nous pouvons dire que l'attention de ces auteurs s'est orientée vers la mise en évidence de la **sainteté** de Dieu mais aussi de sa **présence**. La **sainteté** de Yahwéh qui le situe dans une sphère différente de la sphère humaine et profane. Sa **présence** universelle qui donne sens, chaleur et joie à l'attitude adoratrice d'Israël devant un tel Dieu.

Nous nous proposons dans cet article d'étudier ces deux thèmes tels qu'ils se dégagent d'une lecture des textes essentiels de la Genèse et de l'Exode appartenant à cette tradition. Car derrière la terminologie technique, les répétitions et les termes légalistes des écrivains sacerdotaux, on est frappé de découvrir une vision théologique très riche et profonde, qui n'est pas sans importance pour l'homme moderne. Un tel message est en effet une réponse à l'angoisse d'un homme en quête d'un sens à l'existence, homme qu'évoquent tant d'écrits contemporains depuis l'horreur étouffante de « Huis Clos » de Sartre jusqu'à la dignité humaine retrouvée des œuvres de Soljenitsyne.

I SAINTETE

Quand Israël réfléchissait à la nature de son Dieu, l'attribut qui lui paraissait le plus fondamental était celui de Sainteté. Ce mot (peut-on d'ailleurs parler d'attribut ?) prend toutes sortes de nuances selon l'usage qu'en font les différents auteurs ; il acquiert sa plénitude de sens lorsque la sainteté de Yahwéh s'identifie avec son amour, comme on le voit en particulier chez Osée (11 : 8). Mais quelles que soient ces nuances, une note de base caractérise cette sainteté divine : la sainteté de Yahwéh, c'est ce qui le met à part de la sphère du profane, du créé, de tout ce qui est au pouvoir de l'homme.

L'étymologie du mot (dérivé d'un verbe hébreu signifiant « couper ») semble d'ailleurs orienter dans ce sens ; elle indique que l'on comprenait le « Saint » essentiellement comme ce qui est retiré de l'usage profane.

Cette séparation n'est pas négative car la Sainteté implique la puissance, la transcendance, le « tout autre ». Elle inspire révérence et crainte, et, dans les religions dites « primitives », elle ne va pas sans danger pour l'homme qui ose l'affronter sans discernement, sans s'astreindre aux indispensables rites de purification.

Quelque chose de ce fond commun se retrouve dans la religion d'Israël, mais la notion est profondément transformée par le fait même qu'elle s'applique à Yahwéh. Elle est alors prégnante de tout ce qu'Israël a appris de son Dieu grâce à ses interventions historiques. C'est Yahwéh le seul saint, transcendant, c'est lui dont la puissance est illimitée, au-delà de toute compréhension humaine. L'attitude de l'Israélite devant

cette majesté divine, c'est l'adoration, la joie, la confiance sereine et l'optimisme malgré les apparentes contradictions du monde, parce que ce monde est celui de Dieu, non celui de l'homme, et que « Dieu dit que cela était bon » (Gen. 1 : 4,12,18).

Une Puissance créatrice

Telle est, dès l'origine, la conception de la sainteté divine qui inspire toute l'attitude des auteurs de la Tradition sacerdotale et qui est magnifiquement illustrée par le récit de la création dans Genèse 1. Toute l'atmosphère de ce récit est imprégnée du sens d'une puissance sacrée. La toute-puissance divine est à la source de tous les êtres. Un thème capital est celui de l'ordre, du plan merveilleux selon lequel Dieu ordonne l'univers. Il y a une gradation dans la liturgie des créatures, jusqu'à l'homme qui les couronne. Ce sens de la pensée organisatrice de Dieu qui gouverne le monde est à la base de l'histoire telle que la conçoit la tradition sacerdotale. Le drame de la vie humaine, avec toute son agitation et ses convulsions, est compris dans cette perspective, toujours subordonné au plan éternel du salut de l'homme, et la vie est perçue dans sa véritable et pleine signification lorsqu'elle reflète parfaitement la majesté, la puissance et la beauté de Dieu. Ce qui se réalise à coup sûr dans le culte. C'est pourquoi toute l'atmosphère de ce récit de la création est fortement liturgique et contemplative. Ce n'est pas sans doute la célébration spontanée, joyeuse, pleine de reconnaissance et d'adoration si caractéristique de tant de psaumes (cf. ps. 104). Mais médité dans le même esprit de paix et de réflexion qui a présidé à sa rédaction, ce récit dévoile, sous son style sobre et stylisé, une réalité vibrante, la grandeur et la sainteté du Dieu vivant.

Un Dieu « tout autre »

D'une telle évocation de la sainteté de Yahwéh découle immédiatement le fait qu'il est totalement inaccessible à l'effort humain. Cette affirmation doit être évidemment nuancée, puisque Yahwéh est aussi le Dieu qui se révèle, qui se rend éminemment présent à son peuple ; il n'y en a pas moins dans la tradition sacerdotale un accent très fortement marqué sur le fait qu'il est le « tout autre » ; c'est là un trait spécifique de cette tradition vétero-testamentaire. Les écrivains (sacerdotaux) sont avant tout frappés par la transcendance de Dieu qui, dès qu'elle se manifeste visiblement, entraîne toujours une destruction de ce qui est impur, non saint. C'est cette perspective qui nous permet de pénétrer jusqu'en leur profondeur des textes comme Exode 28 : 31-35 ; 40 : 34-35. Nous trouvons le même sentiment de faiblesse et souvent d'infidélité devant Dieu dans

les chapitres qui ouvrent le livre d'Ezéchiel ou dans la vision de la gloire de Dieu manifestée à Isaïe, avec la réaction caractéristique du prophète (cf. Is. 6 : 5).

En fait, cette réaction de la créature devant Dieu est une attitude si naturelle, si spontanée, qu'on la trouve maintenue dans le Nouveau Testament, ainsi l'effroi subit de Pierre après la pêche miraculeuse, où se dévoile la puissance de Jésus (Luc 5 : 8-9) ; le trouble des apôtres à la Transfiguration, et, plus encore, la scène du jardin des oliviers rapportée par S. Jean, où la majesté du Christ, devant qui s'effondrent ses ennemis atterrés, est présentée en contraste violent avec son humiliation extérieure et sa défaite (Jean 18 : 6).

Un Dieu reconnu dans le culte

Pour les auteurs de la tradition sacerdotale, la sphère propre où est reconnue la sainteté de Yahwéh est naturellement le culte. C'est pourquoi dans les derniers chapitres de l'Exode, on nous donne des instructions détaillées sur la manière d'adorer Dieu (Ex. 25-30). Le culte est à la vérité si sacré qu'il ne peut procéder d'aucune initiative humaine, il est l'objet d'une révélation spéciale de Yahwéh lui-même. Pour le lecteur moderne, les descriptions détaillées de ces chapitres peuvent paraître quelque peu fastidieuses, mais, comme nous le verrons, l'important n'est pas ici le détail des objets ou des rites, mais l'amour et la révérence avec lesquels ces écrivains se penchent sur tout ce qui concerne la célébration festive de leur Dieu.

A la sainteté du culte est naturellement liée celle de ses ministres. Israël a toujours été conscient du caractère sacré de son sacerdoce. Cette sainteté ne s'expliquait aucunement par les qualités morales du prêtre lui-même, mais bien par son élection et sa consécration à Yahwéh. De même qu'Israël, peuple sacerdotal, avait été séparé du reste des nations en vue d'offrir à Dieu un sacrifice digne de lui (cf. Ex. 3 : 12), ainsi, au sein même du peuple juif, un certain nombre d'hommes étaient mis à part, non de leur propre initiative, mais par un libre choix divin pour être les ministres du culte au nom du peuple (cf. Ex. 28 : 40-41 ; 28 : 36-38). Peut-être cette reconnaissance de la valeur d'une totale consécration à Dieu, d'abord comme expression de l'entière appartenance des créatures vis-à-vis de Dieu, et ensuite, comme un moyen de médiation entre Dieu et l'homme, est-elle l'un des enseignements les plus actuels que la tradition sacerdotale ait à nous donner. Nulle part ailleurs la nature spécifique du sacerdoce n'est présentée aussi clairement, nulle part ailleurs elle n'est aussi explicitement rapportée à la sainteté de Dieu lui-même et au culte qui est la raison d'être de la vocation des prêtres.

Le Saint se donne

Il est évident que la notion de sainteté, dans la tradition sacerdotale, est centrée sur Dieu et non sur l'homme. C'est essentiellement Yahwéh qui est le « tout autre », le séparé, le Saint. Le Dieu d'Israël n'en est pas pour autant une divinité distante, dont l'existence laisse l'homme indifférent ; au contraire, il est le Dieu qui précisément se révèle, qui entre en relation avec son peuple. La conséquence alors s'impose : si l'homme veut vivre dans l'amitié de Dieu, s'il veut lui être uni, il doit, lui aussi, avoir cette qualité qui seule permet la relation réciproque. Mais il faut reconnaître à nouveau que la sainteté de l'homme ne peut lui venir que d'un don de Dieu, amenant à sa perfection l'image divine que l'homme a reçue par la création : « Soyez-moi consacrés puisque moi, Yahwéh, je suis Saint » et « je vous mettrai à part de tous ces peuples pour que vous soyez à moi » (Lév. 20 : 26).

Cet aspect de la sainteté de l'homme comme don en vue d'une réponse est particulièrement marqué dans les textes sacerdotaux concernant l'Alliance ; par exemple ceux de la Genèse relatant l'alliance avec Abraham (17 : 1-9). On saisit mieux tout ce qu'a de caractéristique dans la tradition sacerdotale cette attitude à l'égard de Dieu en comparant ce texte avec le récit parallèle de Gen. 15. Dans ce dernier texte (de J et E), nous trouvons un vivant dialogue entre Dieu et son serviteur, nous voyons Abraham interroger Dieu sans crainte et Dieu se révéler en répondant à ces questions. Dans Gen. 17 au contraire, c'est Yahwéh lui-même qui parle, qui se révèle avec une souveraine gratuité, indépendamment de toute recherche humaine. Il n'y a pas de dialogue ; l'attitude de l'homme, c'est l'écoute attentive, l'adoration, la contemplation (ce qui n'exclut nullement une extrême activité pour exécuter la mission confiée). Ici encore, nous reconnaissons le sens du mystère divin si prononcé dans la tradition sacerdotale. Il y a une certaine note d'absolu dans la révélation que Yahwéh fait de lui-même et de son dessein, et l'attitude qui lui correspond est la crainte amoureuse et révérencielle. Abraham est dit « marcher » devant le Seigneur — un verbe que l'on rencontre fréquemment tout au long de l'Ancien Testament, et qui désigne le comportement humain pris dans son ensemble. « Marcher dans les voies du Seigneur » résume la vie du juste ; de même, à l'opposé, « marcher dans les voies des nations » (Lév. 20 : 23) est l'expression technique désignant le grand péché d'Israël, l'idolâtrie qui consomme la rupture de l'Alliance et détruit toute amitié avec Yahwéh.

Abraham donc est appelé à un nouveau mode de vie, qui consiste à vivre en présence de Yahwéh. Et l'Alliance (qui consacre cette vie nouvelle) n'est pas un simple contrat légal, elle exige une transformation de toute la vie qui est désormais comme une liturgie sacrée se déroulant devant la face de Dieu. Il y a là quelque chose de paradoxal. En effet,

nous avons vu qu'il n'y a pas de sainteté sans séparation : Yahwéh est saint parce qu'il est « autre » ; les prêtres sont saints parce qu'ils sont mis à part ; les objets du culte sont saints parce qu'ils sont retirés de l'usage profane. En un sens, il y a donc une nette distinction entre le Sacré et le profane. Pourtant, dans un autre sens, tout est sacré pour l'homme qui vit la relation d'alliance avec Dieu. C'est la vie elle-même, dans tous ses détails, qui est maintenant « Sainte ». Dans la tradition sacerdotale, il y a donc, me semble-t-il, une attitude d'amoureuse attention à la présence de Dieu.

Cette tradition nous aide à comprendre la vie comme entièrement consacrée à Dieu, vécue avec Lui jusque dans ses moindres détails, une vie de prière telle que le Christ certainement la comprenait lorsqu'il nous disait de toujours prier. N'aurions-nous pas là en germe la solution au problème actuel de la relation entre le sacré et le profane ? Personne n'est saint sinon Dieu seul, et pourtant, vue dans la lumière de Dieu, source de tout être, la création entière est sacrée.

L'homme « sans reproche »

Une analyse détaillée serait nécessaire pour dévoiler toutes les richesses de ce texte de l'Alliance (Gen. 17). Nous ne pouvons ici qu'indiquer l'une ou l'autre ligne de recherche. Abraham est appelé à être « sans reproche » (ou « parfait »). L'idée sous-jacente à cette notion est celle d'accomplissement, d'achèvement intégral. L'homme parfait, c'est celui dont la vie est totalement unifiée ; il n'y a en lui aucun élément qui ne soit assumé dans sa communion avec Dieu. Il est clair que ce qui est envisagé par ce terme c'est l'expression de l'être profond devant Dieu, une attitude qui normalement se traduira en termes concrets de conduite morale ; mais cet aspect extérieur découle de l'attitude intérieure, et n'entre pas dans la signification directe du mot. On en comprend mieux le sens profondément religieux si l'on se rappelle que ce terme est employé pour désigner la perfection de la victime sans tache, celle de l'agneau pascal dans Ex. 12 : 5. Il serait difficile de trouver une expression plus claire pour désigner la sainteté de l'homme, impliquant l'intégralité de sa soumission, de sa réponse de foi à une vocation. Cet appel à la sainteté est donné à chaque individu aussi bien qu'à la nation tout entière, et chaque individu n'y répond vraiment que dans la mesure où, pour lui, exister revient à « marcher en présence de Dieu ».

Cette existence devant Dieu est assumée en plénitude dans la liturgie. C'est pourquoi, pour les écrivains de la tradition sacerdotale, le moment le plus haut de la vie, c'est lorsque Israël laisse ses occupations « ordinaires » pour concentrer tout son être dans la jubilante adoration de Dieu. De sorte que le culte n'est pas vain formalisme, mais authentique expression de cette volonté de vivre en présence de Dieu.

II PRESENCE

En étudiant la sainteté de Dieu, nous avons déjà fait allusion à sa présence ; il est impossible en effet de séparer ces deux notions, elles sont plutôt deux aspects complémentaires d'une unique approche de Dieu. Ce qui importe au plus haut point, c'est de réaliser que cette notion de la présence de Dieu comporte une intensité unique, qui lui vient de ce qu'elle est précisément la présence du Dieu d'absolue sainteté. Dès que l'on perd de vue cet aspect, la présence de Dieu — et pour nous, celle du Dieu incarné — se vide de tout mystère. Elle n'est plus qu'un événement parmi d'autres, et demande de nous, moins une réponse de foi, d'adoration et de reconnaissance, qu'un jugement purement humain et historique porté sur un événement, remarquable sans doute, mais qui n'affecte en rien notre vie.

Les textes (sacerdotaux) mentionnés plus haut ont attiré notre attention sur la transcendance de Dieu, sur la distance infinie qui le sépare de la créature ; mais il est apparu évident, en même temps, que ce Dieu saint se révèle à son peuple. Les considérations suivantes ne feront qu'expliquer ce thème, en montrant par quelques exemples comment Israël (en particulier les écrivains de la tradition sacerdotale) a vécu cette présence dans la réalité concrète de la vie.

Un Dieu présent à l'histoire

Pour Israël, la manifestation exemplaire de Dieu a toujours été la libération de la captivité d'Égypte, libération qui fit de la nation le peuple choisi, consacré à Dieu. Toute l'histoire ultérieure a été lue à la lumière de cet événement primordial ; en particulier, pour la période qui nous occupe, le retour de l'exil de Babylone a été compris comme un renouvellement de l'action salvifique de Dieu acheminant son peuple vers la liberté. Pour Israël, cet événement tenait la place du « il y avait une fois... » des religions mythologiques. Mais ce rappel d'événements anciens est-il un simple souvenir de jours glorieux pour la nation ? La réponse à cette question est d'importance vitale non seulement pour une juste compréhension d'Israël, mais encore pour toute notre vie chrétienne. Dans la perspective des écrivains sacrés, la clé d'une lecture théologique de l'histoire de leur nation, ce n'est pas seulement l'espérance, la tension vers un avenir eschatologique ; elle est aussi dans le principe de répétition. Du moment que Yahwéh avait une fois agi de telle manière, il poursuivrait son action libératrice, il continuerait à délivrer le peuple de ses ennemis. Mais il y a plus : grâce au mémorial de la célébration,

l'événement passé revit, il est renouvelé, d'une façon mystérieuse mais bien réelle pour les générations nouvelles.

Un exemple concret de cette étroite connexion entre l'événement historique et son renouvellement dans la liturgie, nous est donné dans le récit de la Pâque, dans Exode 12. Toute la vie religieuse d'Israël s'enracine dans son histoire, et l'action de Yahwéh ne concerne pas seulement ceux qui bénéficièrent de la première libération, elle s'étend à tous les vrais Israélites jusqu'à la fin des temps (cf. Ex. 12 : 14 ; Dr 5 : 2-3). Cette libération, l'expérience fondamentale du salut, est tout aussi actuelle pour les juifs du V^e siècle qu'elle l'était pour Moïse et ses compagnons ; et c'est cette même expérience, trouvant son accomplissement dans la rédemption du Christ, qu'éprouve aujourd'hui le chrétien.

Il est primordial de se rappeler cette constante présence de Yahwéh dans la vie d'Israël si l'on veut comprendre quelque chose à l'histoire du salut. Yahwéh est le **Dieu Vivant**, c'est par son action qu'il manifeste sa grandeur. Mais le but de cette action, c'est de réaliser sa présence au sein de son peuple, c'est de demeurer au milieu de lui. Tel est le sens dernier de la formule d'Alliance « je serai leur Dieu ».

Un Dieu présent dans le culte

La certitude qu'a Israël de l'action de Yahwéh dans l'histoire est aussi la base de sa croyance en une présence plus concrète encore, plus « localisée » : la présence de Dieu dans le culte. Ce second aspect de la proximité divine est particulièrement développé chez nos écrivains. Dieu révèle à Moïse, avec un grand luxe de détails, toute l'ordonnance du sanctuaire et du culte, mais en le faisant, il n'a qu'un but : « Que je puisse demeurer au milieu d'eux » (Ex. 25 : 8). Au cœur de chaque sacrifice vétero-testamentaire, il y a la conviction qu'une véritable relation est ainsi établie avec Yahwéh. En fait, cette communauté de vie est liée à l'essence même de la notion de sacrifice, si bien que le culte, lorsqu'il est célébré authentiquement est comme l'expression condensée de toute la vie d'Israël faite de constante union à Dieu. Le culte n'est donc pas l'objet premier de la religion d'Israël ; il ne fait que découler de la révélation de Dieu et de son action d'amour envers son peuple. Il découle de la grande promesse que Dieu serait toujours « avec » son peuple. Du côté de celui qui célèbre, il doit donc exprimer la reconnaissance pour ces faveurs divines, l'adoration et la volonté de consacrer à Dieu toute sa vie dans l'obéissance (holocauste, Ex. 29 : 18). Le culte exprime la consécration de ceux qui sont choisis pour le Service de Dieu (Ex. 29 : 21), le repentir sincère des fautes contre la loi (Ex. 29 : 14), et finalement la prière d'intercession du prêtre pour ceux qui ont péché (Ex. 28 : 38).

Il y a deux objets, à la fois intimement liés au culte et rattachés par la tradition sacerdotale aux errements dans le désert, qui sont le lieu privilégié de la présence de Dieu : la tente de réunion et l'arche. Dans un texte capital relatif à la tente (Ex. 29 : 42-46), nous trouvons tous les éléments caractéristiques de cette conception de la présence de Dieu.

Yahwéh veut entrer en contact avec son peuple ; aussi se manifesta-t-il personnellement à lui. On comprend l'intimité toute spéciale qui existe dès lors entre Israël et un Dieu qui prend intérêt à toutes ses affaires (voir à ce propos Ex. 33 : 7 ; 29 : 42 ; 30 : 6, 36 ; Num. 11 : 14 ; 12 : 5 ; 14 : 10 ; 16 : 19 ; 20 : 6). Le texte yahwiste de Ex. 33 : 9-11 décrit cette intimité en nous disant que, à l'entrée de la tente, « Yahwéh conversait avec Moïse face à face, comme un homme converse avec un ami ». La signification même de la tente où Dieu parle était de rappeler constamment au peuple que Yahwéh demeure au milieu de lui, qu'il sera toujours son Dieu.

L'arche du témoignage

Ce sens de la présence de Dieu s'applique de même à l'arche, à quelques nuances près. L'arche, semble-t-il, figurait le trône d'un roi invisible, ou son piédestal (cf. I Ch. 28 : 2 ; Is. 66 : 1 ; ps. 99 : 5 ; 132 : 7). La Tradition sacerdotale parle toujours d'elle comme de l'arche du « témoignage ». Ce « témoignage », ce sont les Tables de la Loi (Ex. 31 : 18) ; l'arche est ainsi en étroite relation avec l'Alliance et la loi divine. Elle indique donc la présence du Dieu de l'Alliance, dont la Loi a fait d'Israël une nation. Cette idée avait une importance capitale pendant l'exil et durant la période post-exilienne, lorsque l'arche elle-même avait disparu, et que l'unité de la nation dépendait de la seule Loi. Dans des textes antérieurs comme I Sam. 4 : 3, l'arche apparaît comme le moyen par lequel Yahwéh conduisit son peuple à la guerre, et nous savons le rôle important qu'elle joua dans la conquête du pays par Josué (cf. Jos. 3 : 3, 6, 11, 14). Dans la tradition sacerdotale, cette fonction de guider le peuple est attribuée à la nuée, tandis que l'arche signifie plutôt la proximité et le séjour permanent de Yahwéh au milieu de son peuple. L'arche devait être placée dans le « saint des saints », séparée même du « saint » par un voile (Ex. 27 : 33-34) ; cela montre bien à quel point cette présence était sacrée, unique, « séparée ». Seul Aaron pouvait pénétrer dans ce lieu saint entre tous, et il ne le pouvait qu'après s'être astreint à des rites de purification, et revêtu de tout l'apparat de ses vêtements sacerdotaux, (« ainsi il ne mourra pas » Ex. 28 : 35).

Pourtant cette crainte est indissociable de la joyeuse certitude que Yahwéh est véritablement « là », (« là présent »), plein d'une attentive bonté, prêt à accepter la louange et les demandes de son peuple. Ces

textes, me semble-t-il, font toucher du doigt la nature paradoxale, ou mieux divinement logique, du Dieu d'Israël telle que l'a comprise la tradition sacerdotale : un Dieu de toute sainteté, suprêmement transcendant, inaccessible et qui pourtant condescend à se révéler à la fois par ses interventions historiques et par sa présence permanente dans son peuple. Les attitudes correspondantes de crainte révérencielle, d'adoration, de reconnaissance, d'amour et même d'audacieuse intimité se fondent dans une réponse existentielle qui embrasse toute la vie humaine. Plénitude de vie qui trouve son expression dans la poésie religieuse du psautier et la liturgie du Temple.

III LE DIEU SAINT ET L'HOMME MODERNE

Après cette brève étude des deux thèmes majeurs de la littérature sacerdotale, il nous reste à voir jusqu'à quel point ces textes gardent pour nous aujourd'hui une signification ; ils ne sont en effet pour nous vraiment la Parole de Dieu qu'à condition d'être vitalement assimilés. A une époque dominée par la technique, la conquête de l'espace, les recherches atomiques, alors que la machine, la vitesse et le bruit envahissent tout et que la recherche de l'efficacité nuit aux contacts personnels, on peut raisonnablement se poser la question : le culte d'Israël, avec sa beauté, son hiératisme, son sens de la gratuité, avec sa « naïve » conception de l'histoire, et l'accent qu'il met sur la sainteté de Dieu, ce culte peut-il encore trouver un écho chez l'homme du XX^e siècle ? Pour qu'il y ait message réel, il faut tenir compte de cette mentalité contemporaine, tout en étant fidèle aux textes, en dépit de ce qu'ils ont d'étrange pour nos modes de pensée. Les exposés hautement stylisés, souvent pleins de longueurs des écrivains sacerdotaux, peuvent-ils donner sens et valeur à notre vie moderne si complexe ; une lumière qui ne soit pas prétexte à nous évader du monde actuel, mais moyen de nous y insérer pleinement, le transformant de l'intérieur.

Sens du mystère

Un des éléments les plus importants qui caractérise la notion de Dieu et de l'homme de la tradition sacerdotale, c'est la conviction de la petitesse de l'homme devant son Créateur, de son incapacité à comprendre la grandeur et la puissance divines.

Tous ces écrits sont imprégnés du sens du mystère et de l'adoration. Il y a là, me semble-t-il, quelque chose d'extrêmement nécessaire pour comprendre non seulement le véritable culte, mais la vie elle-même. La tendance dominante de la science moderne a certainement conduit à un rationalisme excessif et au scepticisme par rapport à tout ce qui n'est pas strictement vérifié par l'analyse et l'expérimentation. Cette attitude finit par éliminer de la vie toute transcendance. Une telle approche, bien loin d'être réaliste, néglige de prendre en considération toute une dimension de la vie, elle l'élimine au risque de déshumaniser l'homme. La recherche du sens de la vie, au-delà de ce qui est directement visible, ne cessera pourtant pas de tourmenter l'homme qui réfléchit. En fin de compte, il faut inévitablement choisir entre l'acceptation d'un Dieu transcendant et le nihilisme horizontal de certains contemporains. Sans aller jusqu'à ce refus extrême, le chrétien, plongé dans un milieu matérialiste, éprouve souvent lui aussi une certaine difficulté à garder ce sens d'une réalité qui dépasse l'expérience et le pouvoir de l'homme.

Il faut le dire, cette attitude de foi qui se confond en dernière analyse avec l'humilité et l'amour de la vérité n'est pas une atteinte à la grandeur de l'homme, elle est au contraire reconnaissance de la pleine dimension de la vie et des plus profondes aspirations du cœur humain. L'attitude opposée, si elle est prise en toute lucidité, conduit au désespoir, surtout à la vue de l'inexplicable mystère de la souffrance humaine. Aussi l'homme cherche-t-il toujours un absolu qui donne sens à sa vie. Cet absolu peut prendre la forme des pires aberrations sociales, de l'évasion par l'érotisme ou la drogue ; mais, quelles que soient les déviations de ce sens de l'absolu, elles sont pour le chrétien un défi : elles le provoquent à trouver dans sa foi une réponse à ce besoin fondamental de l'homme, elles le forcent à se demander si, dans la manière dont nous témoignons notre foi aujourd'hui, nous ne négligeons pas trop souvent cet élément essentiel. Le Dieu qui « demeure dans une lumière inaccessible » (I Tim. 6 : 16) ne saurait être confondu avec le « dessein ultime » de Paul Tillich, ni avec une vague philanthropie sociale ; il reste Yahwéh, l'Emmanuel, « Dieu avec nous ». Par ailleurs, il ne faudrait pas non plus adopter une position fidéiste, telle que celle de Karl Barth, et c'est précisément pour nous aider à éviter ces deux extrêmes, que je vois toute l'utilité d'une étude sérieuse de la tradition sacerdotale.

Sens du sacré

A cette attitude générale dont nous avons parlé se rattache étroitement un autre élément : **le sens du sacré**, qui se manifeste dans les domaines les plus variés, dans la liturgie et la prière, dans la consécration, etc.. Ce sens du sacré a sa source dans un sentiment de profonde révérence

envers le Créateur, qui a fait toutes choses « bonnes », et sur l'intuition que l'homme a été fait à l'image de Dieu, appelé, individuellement et communautairement, à la sainteté.

Innombrables sont les répercussions de cette conviction dans le culte, dans le travail, dans toutes les sphères de l'activité. Mais c'est dans le domaine des relations personnelles, semble-t-il, qu'il faut voir de nos jours son expression la plus précieuse.

Car ce domaine est le lieu privilégié de beaucoup de recherches contemporaines, qu'il s'agisse de théâtre, de littérature ou de cinéma, et même, en bonne partie, de réflexion théologique.

Les écrivains sacerdotaux ont fondé leur respect pour les autres, et pour la vie elle-même, sur le fait que tout est saint, parce que Dieu lui-même est saint. Nous pouvons aller plus loin, préciser et approfondir cette intuition à la lumière de l'enseignement du Christ et de notre intime union avec lui. Or ce sens du véritable amour humain, amour enraciné dans le sacré, découlant de l'humble reconnaissance du mystère qui embrasse tout être humain dont la vocation personnelle est unique, ce sens est terriblement étouffé par notre société moderne industrialisée.

Nous avons vu comment, en vertu de l'alliance entre Dieu et l'homme, cette notion du sacré embrasse en fait la vie tout entière. L'homme, déjà créé à l'image de Dieu, entre dans une relation spéciale d'amitié et de fidélité avec Yahwéh qui en retour promet à Israël ses bénédictions divines, ainsi que sa constante présence protectrice. Pour l'homme moderne, cela pose un problème qui n'existait guère pour l'homme de la Bible ou du Moyen-Age. Ce problème est ressenti de façon aiguë depuis que Bonhoeffer a proposé un « christianisme sans religion », et que Bultmann a travaillé à sa démythologisation.

Que les deux « sphères » du sacré et du profane soient distinctes et autonomes, cela paraît pour l'homme moderne une évidence, et toute tendance qui viserait à déprécier ce qui est « purement humain » a été à juste titre réfutée par « *Gaudium et Spes* ». Mais le danger de compartimenter, d'établir une cloison étanche entre ces deux « pôles » de la vie, perdant ainsi la vue du tout, de la synthèse, n'est que trop clair ; on le constate dans la vie de beaucoup de chrétiens, et plus d'un courant théologique n'y échappe pas. Il n'y a pas de solution facile ; mais il semble du moins possible d'affirmer que, tout en respectant la pleine autonomie du « séculier », la vie n'en est pas moins « sainte » pour l'homme qui voit en Dieu la source de tout être. La vie est dès lors pleine de richesse, de mystère, elle peut être douloureuse et déconcertante, mais jamais absurde.

Grandeur de la liturgie

Depuis quelques décades, nous assistons à un puissant renouveau liturgique qui suscite partout un grand intérêt ; on multiplie les recherches pour trouver des formes liturgiques et des symboles plus expressifs, mieux adaptés à notre temps. Ce n'est pas dans cette direction qu'iront nos réflexions, car la tradition sacerdotale ne peut pas nous aider beaucoup dans cette recherche de formes liturgiques expressives de ce qu'il y a de meilleur dans notre culture moderne. Mais elle peut attirer notre attention sur la nécessité d'une liturgie pleine et vivante ; elle peut en outre nous suggérer toute l'importance que doit avoir dans cette liturgie le sens du sacré et du mystère.

Les écrivains sacerdotaux ont un sens profond du symbole, ils connaissent toute la force suggestive du signe extérieur qui, sans rien perdre de sa réalité visible, nous met en contact avec le monde de l'invisible. Gardant le souvenir de la splendeur du temple de Jérusalem antérieur à l'exil, ils proposent une réponse liturgique, sans doute plus idéaliste que réaliste, mais qui n'en exprime pas moins parfaitement la profondeur de leurs sentiments à l'égard de Dieu.

L'esprit et la lettre

Deux points spécialement nous paraissent utiles pour orienter nos réformes liturgiques actuelles : **l'esprit** qui inspire toutes les cérémonies, et la conviction profonde que la liturgie est une **réponse** au Seigneur, deux aspects différents d'une attitude unique émanant du cœur.

La liturgie telle que la décrivent les derniers chapitres de l'Exode est avant tout une joyeuse confession d'Israël reconnaissant tous ses liens avec Yahwéh. Le cérémonial a beau en être réglé avec minutie jusque dans les moindres détails, l'accent dominant, créant toute une atmosphère, n'est pas du tout celui du légalisme, mais bien celui d'une réponse pleine de joie et de liberté à la communication que Dieu fait de lui-même. Le vrai Israélite ne concevait pas le culte comme une onéreuse obligation, mais comme un privilège, comme une authentique fête où il donnait libre cours à sa gratitude, à son adoration, ou encore à son repentir. Les jeunes auraient peut-être moins de préventions contre leurs « obligations » religieuses, si on les leur avait toujours présentées dans cet esprit de liberté et d'amour, propre à des enfants qui répondent à l'amour infini de leur Père. Mais, à un niveau plus profond que celui des dispositions subjectives, la Tradition sacerdotale peut encore nous éclairer utilement sur la vie chrétienne, en nous montrant que la fête liturgique est un **mémorial**. Toute connaissance de Dieu, chez les Juifs, est fondée

sur l'histoire. Contrairement aux religions fondées sur les mythes, la religion juive est essentiellement historique. C'est ce caractère qui lui permet d'exprimer liturgiquement les grands événements de la vie d'Israël, et de concevoir cette vie à la fois comme tension dynamique vers un accomplissement futur, et comme répétition du passé.

Notre théologie

Notre théologie reconnaît-elle cette histoire du salut ? La tendance à dévaluer la perspective historique s'est accentuée de plus en plus fortement depuis les travaux de l'« école des formes ». Tout en mettant l'accent, ce qui est indéniablement nécessaire, sur les valeurs personnelles de foi, de liberté, d'intériorité, etc., on en vient facilement à minimiser l'enracinement historique de la personne du Christ, et par conséquent à ôter à la foi sa base objective. Notre approche de l'histoire du salut, sans être naïve (c'est d'ailleurs une erreur que de penser qu'elle l'était chez les écrivains bibliques), peut reconnaître la présence de Dieu dans les événements et surtout dans le Christ. C'est ici que la notion de mémorial peut nous aider à formuler la relation de notre foi aux événements du salut. La vie du Christ était un événement entièrement nouveau, et pourtant elle ne prenait vraiment tout son sens qu'à la lumière du passé - en particulier l'exode, avec sa célébration de la pâque (cf. Mt 26 : 2 ; 26 : 17-19 ; Marc 4 : 12-17 ; Luc 22 : 7-14 ; Jean 18 : 28 ; 19 : 14) de même encore notre cycle liturgique (et surtout l'Eucharistie qui en est le centre) ne fait que réaliser dans notre vie les mystères du Christ. Ce n'est que dans la lumière de sa vie que nous pouvons vraiment comprendre l'action de Dieu dans nos vies, notre vocation personnelle, nos efforts de sanctification, nos souffrances, et c'est en elle que nous avons l'espoir de la résurrection glorieuse.

La signification de notre vie comme relation personnelle avec Dieu trouve ainsi une expression concrète dans la liturgie, tout particulièrement dans l'Eucharistie, qui rassemble les chrétiens en une communauté unie dans le Christ. Mais ce qui est le centre le plus intime de notre foi doit aussi pénétrer et transformer l'existence tout entière, et faire d'elle une vivante manifestation de la présence de Dieu, une épiphanie de sa sainteté. Si tel n'est pas le sens de notre communauté, le monde la trouvera dénuée d'intérêt ; la tradition sacerdotale nous trace le chemin, celui d'une communauté intensément vivante et rayonnante, d'une communauté qui par toutes ses activités manifeste la sainteté et la présence de Dieu.

Aideen Bradley