

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 10 (1877)
Rubrik: Variétés

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

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

VARIÉTÉS

Le nom de Dieu Iahvéh-cebaôth.

Il s'est déjà écrit bien des pages sur la « vraie signification » de ce nom de Dieu et de ses variantes, et cependant on peut se demander si nous en sommes beaucoup plus avancés que ne l'étaient les traducteurs grecs de l'Ancien Testament. Pour se faire une idée de l'indécision et du désaccord qui règnent encore à l'heure qu'il est sur ce sujet, il suffit de jeter les yeux sur quelques-uns des derniers ouvrages qui s'en occupent avec plus ou moins de détail. Je me borne à citer les théologies bibliques de Herm. Schultz, Kuenen, Œhler, et Ewald¹; les commentaires de Keil sur les livres de Samuel, de Hupfeld sur les Psaumes, de Reuss sur les Prophètes²; les récentes monographies de Schrader et de Delitzsch³. Parmi ces auteurs à peine en est-il deux qui soient parfaitement d'accord sur l'origine, le sens et la portée de la formule en question. Il y aurait lieu, assurément, de s'étonner de ce qu'on est encore si peu au clair sur une épithète divine qui ne revient pas moins de deux cent quatre-vingts fois dans l'Ancien Testament, si l'on ne savait que le nom de Dieu lui-même, le célèbre « tétragramme, » est loin d'être entendu de la même façon par tous ceux qui peuvent faire autorité en ces matières.

¹ *Schultz*, tom. I, 295; II, 96 suiv. — Pour *Kuenen*, voy. le compte rendu de M. Carrière dans la Revue de Strasbourg, 3^e série, vol. VII (1869), pag. 90 et suiv. — *Œhler*, tom. II, §§ 195 à 198. — *Ewald*, Lehre der Bibel von Gott, tom. II, 285, 339 et suiv., comp. Gesch. Isr. III, 87 note (3^e édit.).

² *Keil* ad 1 Sam. I, 3. — *Hupfeld*, passim, par exemple, ad Ps. XXIV, 10. — *Reuss*, Proph. I, pag. 32 et suiv.

³ *Delitzsch* dans Zeitschr. für luther. Theol. 1874, pag. 217 et suiv, voir aussi son Commentaire sur les Psaumes. — *Schrader* dans le Bibel-Lexicon de Schenkel, tom. V, 702, et dans Jahrb. für prot. Theol. 1875, pag. 316 et suiv.

Le sujet mériterait d'être examiné à fond et sous toutes ses faces. Ce n'est pas ce que nous prétendons faire dans ces pages. Elles ont simplement pour but d'appeler l'attention sur certains points, d'insister sur une face de la question qu'à notre avis on a trop généralement laissés dans l'ombre jusqu'ici.

I. Quelques mots, d'abord, sur la forme de ce nom composé. La formule complète, *Iahvéh* [le] *dieu des armées* יהוה אלהי צבאות, n'est pas très fréquente. En dehors du livre d'Amos, qui l'emploie habituellement, elle ne se rencontre que dans Osée (XII, 6)¹ et dans quelques passages isolés de 2 Sam., 1 Rois, Jér. et dans Ps. LXXXIX, 9². Dans l'immense majorité des cas, on trouve la forme raccourcie יהוה צבאות (une seule fois, Es. X, 16, אֲדֹנֵי צָבָאֵם)³. Les grammairiens ne sont pas d'accord sur le rapport syntactique des deux mots. Les uns, et c'est entre autres le cas de M. Reuss, font de Cebaôth un *nom propre* juxtaposé. Ils peuvent en appeler à l'exemple et à l'autorité des LXX, qui dans 1 Sam. et dans le livre d'Esaïe rendent le terme hébreu par κύριος Σαβαώθ. Il est cependant fort douteux que, du vivant de la langue, le mot *cebaôth* ait jamais perdu pour la conscience israélite sa valeur de nom commun. (Voy. Amos IX, 5, *Iahvéh haç-cebaôth*.) S'il a fini par être considéré comme un nom propre, ce n'a pu être que bien tardivement. Remarquons, d'ailleurs, que dans les LXX Σαβαώθ n'est jamais employé tout seul sans être accompagné de Κύριος, et que, une fois au moins (1 Sam. I, 11), il est même précédé de Ἐλωι. C'est dans les oracles sibyllins seulement que Σαβαώθ tout court commence à figurer comme nom propre de la divinité⁴, pour devenir en-

¹ Ici, de même que dans Amos III, 13, *cebaôth* est précédé de l'article.

² Nous ne faisons pas entrer en ligne de compte les formules *Iahvéh élohîm cebaôth* (Ps. LIX, 6; LXXX, 5, 20; LXXXIV, 9) et *Elohîm cebaôth* (Ps. LXXX, 8, 15), qui sont le fait d'un rédacteur élohiste postérieur. L'original portait sans aucun doute *Adonaï Iahvéh cebaôth* et *Iahvéh cebaôth*.

³ Assez souvent, principalement dans Esaïe et Jérémie, *Iahvéh cebaôth* est précédé de *Adonaï*, ou de *ham-mélék*, et dans Esaïe de *hâ-Adôn*.

⁴ Voy. *Æhler*, Théol. de l'A. T., § 195, note 5.

suite chez les Ophites le nom de l'un de leurs sept génies planétaires, à côté de Ialdabaoth, Iao, Adoneus, Eloeus, etc., et pour servir enfin de formule magique sur les amulettes connues sous le nom d'abraxas¹.

D'autres considèrent les mots *Iahvéh-cebaôth* comme une locution elliptique. Le génitif *des armées* dépendrait de l'idée générale de Dieu (*Elohé*) qui est impliquée dans le nom de Iahvéh et qu'il faudrait suppléer mentalement. Mais est-il réellement nécessaire de recourir à ce terme sous-entendu? Pourquoi le nom propre *Iahvéh* ne serait-il pas directement déterminé par le génitif *cebaôth*? L'impossibilité de la chose n'est rien moins que démontrée. Si l'on a pu dire *Our-Kasdîm*, *Gath-Pelishtim*, *'Ashteroth-Karnayim*², pourquoi n'aurait-on pas pu dire aussi, sans brachylogie, יְהוָה צְבָאוֹת³? Mais c'est assez s'arrêter à une question secondaire. Passons à la question plus importante du sens que les Israélites attachaient à ce nom de Dieu.

II. L'opinion la plus accréditée, l'opinion courante, c'est que Iahvéh est désigné par là comme le dieu ou le maître des armées célestes, et que ces armées célestes comprennent à la fois les *astres* et les *anges*. Les avis diffèrent sur la question de savoir à qui, des astres ou des anges, appartenait la priorité ou la prédominance dans la pensée des écrivains israélites. Pour les uns⁴, Iahvéh-cebaôth est avant tout le *Dieu des anges*; pour d'autres⁵, il est en premier lieu le *Dieu des astres*, et si

¹ Voy. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch., pag. 185 et suiv.

² Je ne cite pas les noms de *Ba'al-berîth*, *Ba'al-zeboub*, etc., parce que Ba'al, bien que devenu nom propre et alternant même avec Iahvéh dans certains noms d'hommes, ne paraît pas, du moins d'après l'Ancien Testament, avoir jamais complètement perdu sa valeur appellative (*le Maître*). En revanche, on pourrait en appeler au nom de Dieu araméen *Adar-she-mayin*, cp. *Belsamîn*.

³ Etat construit, avec *céré*. De même Esa. X, 16, *adoné* et non *adonai*.

⁴ Ainsi Calvin, et parmi les modernes Ewald, Keil, Eehler.

⁵ Ainsi Hupfeld, Delitzsch, Reuss et plus anciennement Vatke, *die Religion des Alten Test.*, pag. 449 et suiv. et Hengstenberg, *Commentaire sur les Psaumes*, ad Ps. XXIV, 10.

l'armée des *corps* célestes est coordonnée à celle des *esprits* célestes, c'est que, disent quelques-uns, les anges sont des « génies planétaires¹, » tandis que d'autres leur assignent les astres pour demeures², et que d'autres encore pensent que l'armée sidérale était considérée comme un type, comme une image visible de l'armée angélique³, etc. Quant à la signification théologique de ce nom de Dieu, on s'accorde généralement à y voir une affirmation de la puissance infinie, de l'absolue souveraineté du Dieu d'Israël, de son irrésistible empire sur le monde de la nature et de l'histoire. Iahvéh-Cebaôth impliquerait, si l'on peut ainsi dire, un raisonnement *a fortiori* : si Iahvéh est le maître des astres et des anges, à combien plus forte raison ne sera-t-il pas celui des créatures terrestres ! Plusieurs y voient en outre une intention *polémique* en face du polythéisme et en particulier de l'astrolâtrie⁴. Quelques-uns, enfin, reconnaissent que l'épithète en question a souvent une signification *guerrière*⁵, et que cette signification guerrière pourrait bien avoir été la signification primitive⁶.

Que les anges soient appelés çà et là dans l'Ancien Testament *l'armée des cieux* ou *l'armée de Iahvéh*, c'est chose incontestable⁷. Ce qui n'est pas moins certain, c'est que plus

¹ *E. Haag*, Théol. bibl. (1870), pag. 339 et suiv. « Souvent même ils (les Hébreux) ne distinguaient pas la planète du génie qui l'animait. »

² *Gesenius*, Thesaurus s. v. *çaba*. — *J.-H. Kurtz*, Bibel und Astronomie, etc.

³ *Ewald*, Lehre der Bibel, l. I. — *J. Tob Beck*, Christl. Lehr-Wissensch. I, 2^e éd., pag. 77 et suiv., etc.

⁴ Voy. entre autres *Hengstenberg*, ad Ps. XXIV. — *Neumann*, Sakharjah, pag. 67 et suiv. — *Reuss*, Proph., pag. 33.

⁵ Beck, Keil, Ehlert, Hupfeld, Reuss.

⁶ Voy. surtout *Herder*, Esprit de la poésie des Hébreux, pag. 325 de la trad. Carlowitz, et *Ewald*, l. I. : c'est Dieu venant au secours d'Israël avec ses légions célestes. — Dans un autre sens *Vatke*, Relig. de l'Ancien Testament, pag. 450 : Iahvéh, principe de la lumière, combattant avec ses troupes célestes (les astres conçus comme êtres animés) contre les puissances ténébreuses.

⁷ 1 Rois XXII, 19. — [Ps. CIII, 21 ; Jos. V, 14 sont douteux.] — Conf. Gen. XXXII, 3, le *camp de Dieu* (v. 2, anges de Dieu) ; Deut. XXXIII, 2, les *saintes myriades* ; Ps. LXVIII, 18, *rékeb Elohim*, « la gendarmerie de Dieu »

souvent encore ce sont les astres qui sont représentés comme formant l'*armée des cieux*¹ ou l'*armée d'en haut*², et que dans tel passage les deux notions semblent se fondre l'une dans l'autre³. Mais n'y a-t-il donc que les étoiles et les anges qui soient appelés dans l'Ancien Testament l'armée de Dieu ? Cette comparaison avec une armée aux ordres de Dieu n'est-elle pas appliquée également à d'autres créatures et à d'autres « puissances, » qui pourraient être comprises dans le génitif *cebaôth* tout aussi bien que les puissances lumineuses, tant visibles qu'invisibles, qui peuplent le ciel ?

L'*armée de Jéhova*⁴ dans Ps. CIII, 21, de même que les innombrables troupes (*ghedoudim*) de Dieu dans Job XXV, 3, ce ne sont pas seulement les anges, ni les anges et les astres, comme on le pense généralement ; elles comprennent encore les phénomènes météorologiques, les forces élémentaires, ces vents dont Dieu fait ses anges, ces feux flamboyants dont il fait ses ministres, cette grêle qu'il tient en réserve dans ses arsenaux pour le jour de la guerre et du combat⁵. L'armée (*çaba*), les troupes (*ghedoudim*) du Tout-Puissant, c'est aussi

(Calvin); Joël IV, 11, les *ghibborim* de Dieu. — Luc II, 13, στρατιὰ οὐράνιος; Math. XXVI, 53, douze légions d'anges; Apoc. XIX, 14.

¹ Ps. XXXIII, 6; Jér. XXXIII, 22; Esa. XL, 26; XLV, 12. Comme objet de culte païen : Deut. IV, 19; XVII, 3; 2 Rois XVII, 16; XXI, 3-5; XXIII, 4; Soph. I, 5; Jér. VIII, 2; XIX, 13; Esa. XXXIV, 4. Comme image du « peuple des saints, » c'est-à-dire des Israélites : Dan. VIII, 10 et suiv.; cp. v. 24.

² *Cebâ ham-marôm*, Esa. XXIV, 21, par où il faut entendre les astres (cp. v. 23) et non les anges. Voy. Baudissin, Studien I, pag. 118-130.

³ Ps. CXLVIII, 2, cp. v. 3; Néh. IX, 6; Dan. IV, 32. — Comp. Job XXXVIII, 7, les étoiles du matin, en parallélisme avec les *bené Elohîm*.

⁴ Ou les armées, si l'on s'en tient au texte reçu. Cependant cette forme *cebaûv* est suspecte, parce qu'un pluriel masculin *cebaïm* est sans exemple dans tout l'Ancien Testament. Il est probable qu'il faut lire *cebaô*. (Comp. Ps. CXLVIII, 2 Ktib.) Voy. Schrader, art. cité, pag. 320.

⁵ Ps. CIV, 4; Job XXXVIII, 22, 23, 35; v. Dillmann, ad Job XXV, 3. Cette interprétation plus large de *çabâ* dans Ps. CIII, 21 est indiquée par l'économie et la disposition de toute la strophe finale, v. 19-22, notamment par la place que vous, toute son armée occupe entre vous, ses anges, v. 20, et vous, toutes ses œuvres, v. 22.

ce bataillon de maux physiques et de souffrances morales, ce sont ces songes effrayants et ces doutes cruels qui se réunissent pour assaillir Job, qui se fraient un chemin jusqu'à lui et mettent le siège autour de sa tente ¹. C'est encore une *armée de Jéhova*, un camp de Dieu, que ce peuple nombreux et puissant des sauterelles qui envahit le pays et, par ses ravages, plonge la population entière dans la consternation et dans le deuil ². Et n'est-ce pas au nom de celui « qui a nom *Iahvéh élohé-cebaôth* » que le prophète Amos (IV, 6-13) rappelle aux Israélites que ce Dieu leur a envoyé successivement la famine, la sécheresse, la rouille et la nielle, les sauterelles, la peste, l'épée et la ruine, afin de les ramener à lui ? N'est-ce pas *Iahvéh-cebaôth* qui, par Jérémie, menace son peuple rebelle de faire fondre sur lui tous les malheurs, d'envoyer à sa poursuite l'épée, la famine et la peste, et qui ouvrira son arsenal pour détruire Babylone ³ ? Ce sont là tout autant de *δυνάμεις* que Dieu envoie, qu'il fait marcher et qui obéissent à ses ordres ⁴.

Une fois qu'on admet que le mot *cebaôth* a un sens métaphorique et que le nom de *Dieu des armées* a essentiellement pour but d'affirmer la souveraine puissance de Jéhova, de le désigner comme le *παντοκράτωρ* ⁵, de quel droit restreindrait-on la notion d'armées aux seules légions angéliques et astrales et en exclurait-on ces autres « troupes » dont nous venons de parler ? En vérité, je ne vois pas trop pourquoi on n'adopterait pas plutôt l'idée de Hævernick qui, se fondant sur Gen. II, 1 : « ainsi furent achevés les cieux et la terre, et toute leur armée, » traduit *Iahvéh-cebaôth* par : le Seigneur de toutes les créatures, celles-ci formant dans leur ensemble la grande armée de Jéhova ⁶.

¹ Job X, 17; XIX, 12; cp. VII, 13, 14; XXX, 12-15.

² Joël II, 2-11 : « *Iahvéh* fait entendre sa voix devant son armée; car immense est son camp, puissants sont les exécuteurs de ses ordres. » Cp. v. 20 et 25 : « Ma grande armée que j'ai envoyée contre vous. »

³ Jér. XXIX, 17; XXXV, 17; L, 25.

⁴ *Κύριος τῶν δυνάμεων* est une des manières dont *Iahvéh-cebaôth* est rendu dans les LXX.

⁵ C'est par *κύριος παντοκράτωρ* que les LXX rendent la formule hébraïque dans certains livres; cp. aussi Apoc. IV, 8; XXI, 22.

⁶ Vorlesungen über die Theol. des Alten Testaments, 2^e édit., pag. 48.

Mais il y a plus. Les passages sur lesquels on peut s'appuyer pour établir que par les *armées* dont Jéhova est dit être le Dieu il faut entendre les armées *célestes*, appartiennent à une époque relativement moderne de la littérature israélite. Cela est vrai tout particulièrement de ceux, de beaucoup les plus nombreux, où le terme d'*armée des cieux* désigne les astres ; aucun d'eux ne nous reporte au delà du VIII^e siècle. Et il n'y a rien là d'étonnant, puisque c'est sous l'influence assyrienne seulement que les derniers rois d'Israël, et quelques-uns de ceux de Juda, Achaz, Manassé, ont favorisé l'introduction du culte de l'armée des cieux. Si, ensuite, nous recherchons les passages où le *nom* de Iahvéh-cebaôth lui-même est employé plus ou moins intentionnellement en rapport avec l'armée des êtres célestes ou avec celle des astres, nous sommes amenés à un résultat semblable. Les passages où cette intention est le plus transparente sont au nombre de trois. Le plus ancien en date se trouve dans le récit de la vision d'Esaïe, chap. VI, 3, quand les *serafim* qui entourent le trône de Jéhova se disent l'un à l'autre : « Saint, saint, saint est Iahvéh-cebaôth, toute la terre est pleine de sa gloire¹. » Ensuite, au Ps. LXXXIX (qui date au plus tôt des derniers temps avant l'exil), le poète, voulant exalter l'incomparable majesté de Jéhova, s'écrie, vers. 7-9 :

Qui dans les lieux éthérés peut se comparer à Iahvéh ?

Qui lui est semblable parmi les *filz de Dieu* ?

Dieu est très redoutable dans le conseil des *saints*,

Il est à craindre pour tous *ceux qui l'entourent*.

Iahvéh, Dieu *des armées*, qui est comme toi puissant ?

Enfin Dieu est appelé avec emphase Iahvéh-cebaôth dans ce

¹ Bien que les *serafim* soient différents des anges (*mal'akim*), et quelle que fût d'ailleurs la conception primitive (mythologique ?) de ces êtres, il ne saurait être douteux que dans la pensée du prophète et de ses contemporains ils font partie de l'assemblée des esprits célestes, et qu'ils jouent en quelque sorte le rôle de prêtres dans le céleste sanctuaire, comme ailleurs (Ps. XXIX, 1 ; LXXXIX, 7) les *bené-Elîm*. Voy. Schultz, Alttest. Theol. I, 344 et suiv. ; Dillmann, Bibel-Lexicon, tom. V, pag. 283 et suiv.

passage déjà cité d'un prophète de l'exil (Esa. XXIV, 21-23) où il est dit que Jéhova visitera l'armée d'en haut là-haut, et les rois de la terre sur la terre. Ceux-ci seront jetés en prison, tandis que la *lune* rougira et que le *soleil* sera tout confus. Les corps célestes, — car c'est d'eux qu'il s'agit ici, — auront honte des honneurs divins qui leur avaient été rendus par les Gentils. Or si, dans ce contexte, le vrai Dieu est appelé le Dieu *des armées*, c'est que, sans doute, le prophète voulait donner à entendre que Iahvéh était le maître de ceux que les Gentils adoraient comme des dieux¹.

Ainsi, sur environ deux cent quatre-vingts passages où Jéhova est appelé le Dieu des armées, en voilà trois où ce nom est mis plus ou moins manifestement en relation avec l'armée des cieux, et tous trois sont relativement modernes². Est-ce là une raison suffisante pour admettre que dès l'origine, en appelant Jéhova le Dieu des armées, on ait entendu le désigner comme le Dieu des armées *célestes* et par là, indirectement, comme le Dieu de l'*univers*? A notre avis, l'interprétation traditionnelle a le défaut de partir d'une idée préconçue dont l'exactitude n'est rien moins que démontrée, c'est que le nom de Iahvéh-cebaôth aurait eu dans tous les temps la même signification et la même portée, et que le sens qui lui est attribué, l'application qui en est faite dans certains textes poétiques et prophétiques des siècles *postérieurs* est un indice décisif pour la détermination du sens propre et *primitif*. Le sujet spécial qui nous occupe nous paraît être un de ceux aux-

¹ Voy. Baudissin, ouvr. cité, pag. 119 et 123; Ehler, § 197.

² On pourrait y ajouter des passages tels que Soph. II, 10, 11, où il est dit que Jéhova, qui vient d'être appelé *Iahvéh-cebaôth*, fera disparaître tous les dieux païens (cp. I, 5, l'armée des cieux); Zach. XIII, 2: « En ce jour-là, déclare *Iahvéh-cebaôth*, j'exterminerai du pays les noms des idoles, pour qu'il n'en soit plus question. » — Jér. VIII, 2, 3, et IX, 11-13 où le prophète annonce, au nom de *Iahvéh-cebaôth*, que les os des habitants de Jérusalem resteront sans sépulture, que les maisons de Jérusalem seront impures comme Topheth, à cause du culte rendu au soleil, à la lune et à toute l'armée des cieux. — Cependant l'emploi intentionnel du nom de « Dieu des armées » dans ces passages est des plus problématiques; d'ailleurs il s'agit encore ici de prophètes d'une époque postérieure.

quels on n'a pas encore suffisamment appliqué le principe sur lequel repose toute la discipline connue sous le nom de théologie biblique de l'Ancien Testament, celui du développement historique. Selon toute apparence, nous avons affaire ici — non pas à une « doctrine », comme on l'a appelée assez mal à propos¹, — mais à une conception religieuse qui s'est élargie, agrandie, enrichie, en un mot transformée avec le temps, et ce développement s'est opéré sous l'influence de l'évolution progressive des idées, des croyances, des espérances théocratiques en Israël pendant le cours de la période prophétique. Le sens primitif du nom de *Dieu des armées* doit avoir été en rapport, soit avec le caractère dominant, avec l'esprit général de la nation au moment où il fait sa première apparition, soit avec le niveau religieux des Israélites de ce temps-là.

III. Ce nom surgit pour la première fois dans les livres de Samuel, tandis qu'il est inconnu aux livres dits de Moïse, de Josué et des Juges. Ceci est significatif. Le fait qu'il ne se trouvait employé dans aucune des trois sources principales de l'histoire de Moïse et de Josué, non plus que dans les documents qui ont servi à composer le livre des Juges, tandis qu'il se rencontre dans des morceaux tirés de l'une et de l'autre source principale de nos livres dits de Samuel, ce double fait atteste chez les narrateurs israélites le souvenir positif que ce nom, inconnu à l'époque mosaïque et pendant les premiers siècles après Moïse, avait fait son apparition vers la fin de l'époque des Juges ou au commencement de la période royale. Le témoignage des historiographes est confirmé, ainsi que le remarque Ewald², par celui de deux anciens documents poétiques. En effet, le nom de Iahvéh-cebaôth ne figure pas encore dans l'hymne triomphal de Débora (Jug. V), où il eût été fort à sa place, tandis qu'il est employé dans l'hymne (Ps XXIV, 7-10) composé par David et exécuté à l'occasion de l'installation de l'arche de Jéhova en Sion³. « Qui est, dit une voix venant des

¹ *Ehler*, § 198 parle d'une « Lehre vom Jehova Zebaoth » (!).

² *Lehre der Bibel von Gott*, II, pag. 339, note 2.

³ Les deux morceaux dont se compose le Psaume XXIV actuel étaient originairement étrangers l'un à l'autre. (Voy. le Commentaire de Reuss.)

portes de l'antique cité jébusienne devenue la cité de David, qui est-il ce roi glorieux qui demande à faire triomphalement son entrée? » — C'est, répond le chœur,

« Iahvéh, le puissant, le héros,
Iahvéh, un héros dans les combats ! »

— Mais encore, qui est-il ce roi glorieux ?

— « C'est Iahvéh-cebaôth,
C'est lui qui est ce roi glorieux ! »

On a l'impression, en lisant ce dialogue, qu'au moment où le psaume fut composé le nom par lequel Dieu y est célébré n'avait encore rien perdu de sa force native et de son antique fraîcheur.

Or que pouvait-il signifier, ce nom, pour David et pour les Israélites de son temps? Le Dieu des astres? des génies planétaires? des anges? le Dieu de l'univers?... Une chose, d'abord, ne peut souffrir l'ombre d'un doute, c'est que dans cet hymne l'épithète est prise dans un sens guerrier. Le parallélisme le prouve à l'évidence, et quoi de plus conforme à l'esprit du temps, au caractère dominant du peuple hébreu à cette époque? C'était l'époque la plus guerrière de l'histoire d'Israël, l'époque où les tribus, longtemps divisées et opprimées par leurs voisins, venaient de se rapprocher; où la conscience nationale, longtemps assoupie, venait de se réveiller de sa torpeur; où la nation israélite, qui n'était pas par nature une race guerrière, achevait de se constituer au milieu de luttres héroïques sous la conduite d'un Samuel, d'un Saül, d'un David. Le peuple avait repris confiance en lui-même, après avoir repris confiance au Dieu national, en Iahvéh, ce puissant

Quant à l'origine davidique des v. 7-10, il n'y a aucune raison suffisante pour en douter : il n'est aucun fait historique à nous connu auquel ils s'appliquent mieux et par lequel ils s'expliquent d'une manière plus satisfaisante que celui de l'arrivée de l'arche en Sion. (2 Sam. VI.) Il ne s'agit pas, en effet, d'une *rentrée* de l'arche au retour d'une guerre, et les portes *antiques* ne sont pas nécessairement celles du temple. Pourquoi ne seraient-ce pas les portes basses et étroites de la ville? Voy. sur les portes des villes en Orient *F. Bovet*, Voyage en Terre-Sainte, 1^{re} édit., pag. 235, note.

guerrier (Ex. XV, 3) qui avait fait sortir les aïeux de la servitude de l'Égypte pour en faire son peuple, sa propriété, son royaume à lui.

Mais tout en reconnaissant que, dans ce passage et dans plusieurs autres, Dieu est représenté comme le Dieu des combats et de la victoire, on veut que, dès l'origine, le nom de Iahvéh-cebaôth ait servi à le désigner comme le Dieu de l'univers. On est même allé jusqu'à dire¹ que ce titre avait été créé, non-seulement dans le but d'empêcher que la royauté du Dieu invisible ne fût éclipsée par la royauté terrestre, mais pour combattre l'illusion païenne que le Dieu d'Israël ne serait que le Dieu national de ce peuple. Nous avons peine à croire que de pareilles préoccupations aient présidé à sa naissance, qu'il soit le fruit d'une intention prophylactique, polémique ou didactique, comme celle qu'on prête ici à celui ou à ceux qui en ont enrichi le vocabulaire religieux d'Israël. Ce qui nous paraît surtout inadmissible c'est de vouloir en faire, pour ainsi dire, l'adversaire né de la conception de Jéhova comme Dieu *national* d'Israël. Comme si ce n'était pas de préférence en sa qualité de *Dieu d'Israël* que Jéhova est appelé le Dieu des armées! Il suffit de rappeler combien de fois des formules telles que *le Dieu d'Israël*², *leur Dieu*³, *le Puissant d'Israël*⁴, *le Saint d'Israël*⁵, *son rédempteur* ou *vengeur*⁶, *son roi*⁷, *son époux* et *créateur*⁸, *Celui qui est la part de Jacob*⁹, sont en apposition ou en parallélisme avec Iahvéh-cebaôth, ou bien

¹ Keil, ad 1 Sam. I, 3.

² Non-seulement dans Jérémie où elle se rencontre le plus fréquemment, mais ailleurs, 1 Sam. I, 17, cp. 11; 2 Sam. VII, 27; Esa. XVII, 6, cp. 3; XXI, 10; XXXVII, 16; XLVIII, 2; Soph. II, 9; Ps. LIX, 6; LXIX, 7; comp. Ps. XLVI, 8, 12: *le Dieu de Jacob*; Esa. VIII, 18 (XVIII, 7), *qui réside en la montagne de Sion*.

³ Zach. IX, 16; Agg. I, 14; Ps. XLVIII, 9; Jér. XXIII, 36.

⁴ *Abîr-Israël*. Esa. I, 24.

⁵ Dans le livre d'Esa. V, 24; X, 17, cp. 16; XLVII 4; Jér. LI, 5.

⁶ *Goël*. Esa. XLIV, 6; XLVII, 4; LIV, 5; Jér. L, 34.

⁷ Esa. XLIV, 6; comp. Zach. XIV, 16, cf. 9; Ps. LXXXIV, 4; Soph. II, 10, Israël le peuple de Iahvéh-cebaôth; cp. III, 15.

⁸ Esa. LIV, 5.

⁹ Jér. X, 16; LI, 19, *et dont Israël est l'héritage*,

lui servent tour à tour d'attribut ou de sujet. Et si, du temps des grands prophètes, d'un Amos, d'un Jérémie, certains représentants d'un particularisme inintelligent, d'un patriotisme myope ou fanatique aimaient à se réclamer du nom de Iahvéh-cebaôth ¹, n'est-ce pas parce qu'ils étaient habitués d'ancienne date à y voir avant tout un titre sonore du Dieu national? Et pourquoi ce nom disparaît-il entièrement chez Ezéchiel? Est-ce uniquement, comme le pense Oehler, parce que ce prophète s'efforçait d'imiter le langage du Pentateuque? Ne serait-ce pas tout autant une conséquence de ce que pour ce prophète Israël n'existait plus comme nation, et qu'il fut en un sens le plus individualiste des prophètes ². Ce qui le ferait croire, c'est que, vers la fin de l'exil, les espérances de restauration nationale ne se sont pas plutôt ranimées au bruit des exploits de Cyrus, qu'on voit aussi reparaître chez les prophètes le nom de Iahvéh-cebaôth ³.

Bien loin d'avoir été conçue et introduite *par opposition* à la conception de Jéhova comme Dieu national d'Israël, l'épithète de Dieu des armées paraît au contraire avoir servi *dans l'origine* à exalter Jéhova comme le puissant et victorieux défenseur de son peuple, comme son Dieu tutélaire. Autant le caractère *guerrier* de cette épithète répondait à l'esprit militant qui animait alors les tribus israélites, autant son caractère essentiellement *national* était-il en rapport avec le niveau et l'horizon religieux des générations d'alors. Rien de plus inexact, en effet, rien de plus contraire à l'histoire réelle, que de prêter aux Israélites du XI^e siècle, sans en excepter les plus croyants et les plus éclairés, fût-ce même un David, les conceptions universalistes, le monothéisme raisonné et absolu d'un prophète du VII^e ou du VI^e. Pour se faire une juste idée du développement religieux ou, *sit venia verbo*, de la théologie de David

¹ Amos V, 14, cp. VI, 8; Jér. XXVIII.

² Voy. *Duhm*, Die Theol. der Propheten (1875), pag. 216, 255, 261. Comp. *P. Chapuis*, L'exil des Juifs à Babylone (Lausanne 1874), pag. 74 et suiv.

³ Esa. XIII-XIV, 23; XXI, 1-10; XL-LXVI (surtout dans la première partie, chap. XL-XLVIII, qui s'occupe principalement de la délivrance nationale et de la restauration politique d'Israël).

et de ses contemporains, il ne faut pas aller puiser ses renseignements indistinctement et sans critique dans tous les psau-
mes que la tradition attribue au « Roi-prophète. » On se laissera
instruire avant tout par les données les plus anciennes et les
plus authentiques des livres de Samuel, et l'on prendra en con-
sidération particulièrement sérieuse celles de ces données qui
cadrent le moins avec la représentation idéale qu'on s'était
peut-être faite du *credo* davidique ¹. En suivant cette méthode,
on se convaincra que c'est une illusion si l'on s' imagine que dès
sa première apparition le nom de Iahvéh-cebaôth ait eu dans la
pensée israélite le sens de *Pantokrator*, et que l'emploi de ce
nom ait impliqué la profession du néant des divinités adorées
par les autres nations. Iahvéh est bien le plus puissant des
dieux. Son pouvoir en faveur d'Israël s'étend sur les peuples
voisins et même, s'il le faut, sur les nations plus lointaines.
Les dieux de l'Egypte, des Cananéens, des Philistins, ont dû
fléchir devant lui, et le temps viendra où les rois et les peuples
du monde connu devront reconnaître et la suprématie de
Iahvéh et la suzeraineté du roi qu'il a établi en Sion pour être
son représentant visible, son oint, « son fils ². » L'universalisme
des siècles postérieurs est sans doute en germe dans cette con-
ception de la puissance de Iahvéh. Il n'en demeure pas moins
que Iahvéh est en première ligne, dans cette période ancienne,
le Dieu national des Bené-Israël, et que c'est comme tel, pour
défendre et venger son peuple, qu'il humilie les autres nations
et se montre supérieur à leurs dieux nationaux ³.

IV. Si l'on se place à ce point de vue historique, il ne peut
guère y avoir de doute sur le sens primitif du nom de Iahvéh-

¹ Voy. entre autres 1 Sam. XXVI, 17-20.

² Voy. surtout Ex. XV; 2 Sam. XXII (Ps. XVIII); Ps. II.

³ Le fait qu'on a souvent abusé du mot « particularisme » pour ra-
baisser la religion de l'Ancien Testament ne doit pas nous porter à mé-
connaître cet autre fait que le particularisme national a régné en effet,
et même fort longtemps, au sein du peuple israélite. Ce fut là le point de
départ du monothéisme hébreu, et il était dans la nature des choses
qu'il en fût ainsi. Voir, sur le développement graduel et le triomphe final
de l'universalisme, l'étude très complète de *Baudissin*, ouvrage cité,
pag. 47-177.

cebaôth. En sa qualité de Dieu-roi, Jéhova est le général en chef de son peuple, comme il en est le législateur et le juge¹ ; car, conformément au grand principe théocratique, tous les pouvoirs de l'état sont entre ses mains. Les rois, les juges, les législateurs, les généraux humains ne sont que ses mandataires et ses lieutenants, agissant en son nom et autorité et dans la force qui vient de lui. Dès lors, il est probable que par les *armées* dont il est le chef il ne faut pas entendre en première ligne, comme le pensent Herder et Ewald, les armées *célestes* avec lesquelles il vient *au secours* de son peuple, mais les armées *israélites* elles-mêmes, son peuple en armes².

Ce qui vient à l'appui de cette interprétation, c'est d'abord que le pluriel צבאות n'est jamais employé qu'en parlant d'armées *terrestres* et, à l'exception de Ps. LXVIII, 13³, seulement lorsqu'il est question des armées israélites. Israël est même expressément appelé יהוה צבאות, *les armées de Iahvéh*⁴. — De plus, dans un récit provenant d'une source ancienne (1 Sam. XVII, 45), nous rencontrons un propos de David où le nom est suivi de son commentaire : « Toi, dit David en allant au-devant de Goliath, tu marches contre moi avec l'épée, la lance et le javelot ; mais moi, je marche contre toi au nom de *Iahvéh-cebaôth*, le Dieu des bataillons (ou des rangs de bataille, *ma'arkoth*) d'Israël, que tu as insultés. »

¹ Comp. Esa. XXXIII, 22 : « Oui, Jéhova est notre juge, Jéhova est notre législateur, Jéhova est notre roi, c'est lui qui nous sauvera. » — L'office d'un roi, outre l'administration de la justice, c'est de marcher à la tête de son peuple et de conduire ses guerres. 1 Sam. VIII, 20; cp. IX, 16; XII, 12.

² Ainsi von Cölln, Theol. des Alten Testaments, pag. 104. Gust. Baur, 5^e édition du Commentaire de de Wette sur les Psaumes, pag. 171. Herm. Schultz, Alttest. Theol. II, 97. Grätz, Gesch. der Israeliten I, 259. Schrader, dans les art. cités. Voir aussi Tholuck, Uebers. u. Auslegung der Ps., 2^e éd. (1873), ad Ps. 24 et 80.

³ « Le Seigneur (le Dieu d'Israël) donne le mot d'ordre,... les rois des *cebaôth* (des armées ennemies) fuient, s'enfuient ! »

⁴ Ex. VII, 4 : « Je ferai sortir d'Egypte *mes cebaôth*, mon peuple, les Bené-Israël ; » XII, 41 : « Le jour même *toutes les cebaôth de Iahvéh* sortirent du pays d'Egypte ; » v. 51 ; ils sortirent « selon leurs *cebaôth*, » leurs divisions, c'est-à-dire, par corps d'armée ayant chacun sa bannière et formant des camps distincts ; de là le pluriel. XIII, 18 et Nomb. II.

Ainsi, pour en revenir au texte d'où nous sommes partis, le roi glorieux que les portes de Sion sont appelés à recevoir en triomphe, ce n'est pas le Dieu des astres et des anges, ce n'est pas le Dieu de l'univers, c'est Iahvéh *le commandant en chef des corps d'armée israélites*, c'est le Dieu-roi qui les conduit au combat et à la victoire. Est-il besoin de rappeler combien une pareille conception était en harmonie, non-seulement, comme nous le disions tout à l'heure, avec le point de vue théocratique en général, mais tout particulièrement avec la manière religieuse dont les Israélites envisageaient la guerre? Quelques mots suffiront à le montrer.

Israël est convaincu que les guerres qu'il soutient pour secouer le joug des « incirconcis, » pour se maintenir en possession du pays de Canaan, pour repousser les envahisseurs et se venger des affronts de l'étranger, sont des מלחמות יהוה, des guerres où la cause et l'honneur de Jéhova lui-même sont en jeu, et auxquelles il prend une part directe¹. Cette conviction s'exprime sous différentes formes. Tantôt les troupes israélites sont représentées comme les auxiliaires de leur Dieu, des « héros qui viennent au secours de Iahvéh². » Tantôt, — et c'est là l'expression la plus ordinaire, — Jéhova les accompagne, il marche à leur tête, il se tient auprès de celui qui les commande³. Et comme c'est en son nom qu'Israël prend les armes, c'est lui, par l'organe d'un prophète ou par l'oracle sacerdotal, qui donne le signal de l'entrée en campagne ou de l'attaque⁴,

¹ 1 Sam. XVII, 47; XVIII, 17; XXV, 28; cp. le « livre des guerres de Iahvéh, » Nomb. XXI, 14. Les ennemis d'Israël sont les siens, Jug. V, 31; 1 Sam. XXX, 26, etc.; Ex. XXIII, 22.

² Dans le chant de triomphe de Débora, Jug. V, 23.

³ Ps. XLIV, 10; LX, 12; CVIII, 12; Ps. LXVIII, 8; Jug. IV, 14; 2 Sam. V, 10, 24; VIII, 7, 14; Ps. CX, 5. Peut-être faut-il aussi ranger ici le v. 1 de ce psaume: « Assieds-toi à ma droite, » non pas sur le trône, mais dans le char où Iahvéh est monté pour marcher à l'ennemi. (Voy. Ewald, Psalmen, 3^e édit., pag. 42; Diestel, Die Idee des theokrat. Königs, Jahrb. f. deutsche Theol. VIII (1863), pag. 563.)

⁴ 1 Sam. XIII, 8; cp. X, 8; XIV, 36, 37; XXIII, 2 et suiv.; XXVIII, 6; XXX, 6-8; cp. 1 Rois XXII et 2 Rois III, 11 et suiv. (Remarquer qu'au v. 14 le prophète Elisée répond à la question des rois Joram et Josafat au nom de Iahvéh-cebaôth.)

parfois même prescrit la tactique à suivre¹, et c'est à lui, après la victoire, que l'on consacre les dépouilles de l'ennemi².

Le symbole et le gage de la présence personnelle de Jéhova à la tête de son peuple en armes, c'est l'arche, « à laquelle est attaché, comme nom, le nom de Iahvéh-cebaôth qui siège entre les Keroûbs ³. » On n'a pas assez remarqué le rôle guerrier qui est attribué à l'arche dans les anciens temps, jusqu'au moment où elle resta confinée dans l'*adyton* du temple de Salomon⁴. Ce caractère en quelque sorte martial ressort déjà de l'antique formule d'invocation qu'on prononçait au moment où l'arche s'ébranlait pour se mettre à la tête des colonnes :

Lève-toi, Iahvéh ! et que tes ennemis se dispersent !

Que tes adversaires fuient devant ta face ! ⁵.

C'est pour elle, vénérable emblème de la présence secourable du Dieu guerrier, symbole respecté et même redouté de sa puissance, gage précieux des nouvelles victoires, que le roi-poète demande aux portes de Sion de s'ouvrir toutes grandes, « afin que le roi glorieux puisse faire son entrée. »

A cette conception primitive de Jéhova marchant *en tête* des armées d'Israël et combattant *avec* elles ses ennemis et les leurs, était étroitement liée, dans la foi nationale, celle de Jéhova venant *en aide* aux armées israélites et combattant *pour* elles « avec le secours puissant de sa droite ⁶. » Plus d'une fois, dans des jours critiques, on avait fait l'expérience que Dieu, non content de ceindre son peuple de force pour le combat,

¹ 2 Sam. V, 23; cp. 1 Sam. XXII, 5.

² 1 Sam. XXI, 9; 2 Sam. VIII, 11.

³ 2 Sam. VI, 2; cp. 1 Sam. IV, 4-8, 21 suiv.; Esa. XXXVII, 16; Ps. LXXX, 2, 3.

⁴ La dernière trace certaine de la présence de l'arche à la guerre se trouve 2 Sam. XI, 11, où elle assiste au siège de Rabbah, la capitale des Ammonites. Lors de sa fuite devant Absalom, David la laisse à Jérusalem. (2 Sam. XV, 24-29.) Il est fort douteux que depuis son installation dans le temple (1 Rois VIII, 6) elle ait reparu à la tête de l'armée.

⁵ Nomb. X, 35; cp. Ps. LXVIII, 2.

⁶ Ps. XX, 7; Ex. XV, 6; Ps. XLIV, 4; Ex. XIV, 14; Jos. X, 14; XXIII, 3. Voir plus loin ce que nous dirons de l'Ange de Iahvéh.

avait « agi » en sa faveur d'une manière aussi décisive qu'inattendue. Israël avait conscience d'être redevable de plus d'une victoire, non pas à sa vaillance et au tranchant de ses épées, mais à l'intervention de son céleste allié, aux éléments déchaînés à sa voix¹, à la terreur panique répandue par lui dans le camp des ennemis², à la confusion ou à la discorde semée dans leurs rangs³. Aussi la victoire dépend-elle avant tout de la confiance en lui⁴. De là le sens plus général de défenseur, protecteur, sauveur d'Israël qui s'attache souvent au nom de Iavéh-cebaôth. De là aussi, chez certains prophètes surtout, cette grande et héroïque idée que *Iahvéh tient lieu d'armées* à son peuple⁵, et que si Israël croit réellement que ce Dieu est *avec lui*, cette foi doit se montrer, d'abord, en ce qu'il le craigne lui seul et non les ennemis, et ensuite qu'il renonce à mettre sa confiance dans des alliances humaines⁶.

V. La signification *guerrière* que le nom de Dieu (ou Eternel) des armées avait à l'origine reparait encore çà et là chez les prophètes et les psalmistes⁷. Mais il est incontestable que dans les siècles postérieurs, et déjà dans le livre d'Amos, l'idée que ce nom éveille n'est plus une idée essentiellement guerrière, du moins dans le sens ordinaire de ce mot. L'idée qui est de plus en plus au premier plan, c'est bien celle de *souveraine et universelle puissance*⁸. C'est que, depuis l'époque des grandes

¹ 1 Sam. VII, 10; 2 Sam. XXII, 15 (Ps. XVIII, 15); comp. Ex. XIV, 26 et suiv.; XV, 10 (Ps. LXXVII, 17-20); Jos. X, 10, 11; Jug. IV, 15. (Cp. V, 20: « Des cieus elles ont combattu, de leurs orbites les étoiles ont combattu contre Sisera, » allusion poétique à quelque phénomène physique, pluie torrentielle, grêle, etc., que l'on attribuait à l'influence des astres.)

² 1 Sam. XIV, 15; cp. Ex. XXIII, 27; 2 Rois VII, 6.

³ Ex. XIV, 24, 25; cp. 2 Chron. XX.

⁴ Ps. III, 9; XX, 7-9; 2 Sam. X, 12; XXII, 4, etc.; cp. 1 Sam. XIV, 6.

⁵ Zach. IX, 8; Esa. XXXVII, 36 cf. 32 et suiv.; comp. XXXIII, 21.

⁶ Voir surtout Esa. par exemple VIII, 12, 13; X, 24 et suiv.; XXXI, 1-6.

⁷ Zach. IX, 15; Esa. XXXI, 4, 5; Soph. II, 9, 10; Jér. XLVI, 10; L, 25, 34; LI, 58; Esa. XIII, 3, 4, etc.; Ps. XLVI; LIX, 6; LXXX.

⁸ Voir entre autres Amos IV, 13: « Celui qui a formé les montagnes et créé le vent, qui fait connaître à l'homme quelle est sa pensée, qui change l'aurore en ténèbres, et qui marche sur les hauteurs de la terre: son nom est Iahvéh le Dieu des armées. » — Jér. X, 10-16, surtout v. 10:

luttres d'où la nation était sortie unifiée et triomphante, les temps avaient bien changé, et avec les temps non-seulement les conjonctures politiques, mais le caractère national, et surtout le cercle des idées religieuses et morales. De nouveaux et de plus vastes horizons s'étaient ouverts aux yeux des voyants israélites, d'autant plus vastes que la théocratie nationale allait se resserrant dans de plus étroites limites et qu'elle touchait à sa fin tragique.

Indiquons sommairement, pour terminer, les principaux facteurs qu'il faut faire entrer en ligne de compte pour expliquer le changement survenu dans le sens de ce nom de Dieu.

Tout d'abord c'est l'idée même de Dieu qui s'est de plus en plus dégagée de son enveloppe particulariste. Iahvéh n'est plus seulement le plus grand, le plus puissant des dieux nationaux, qui ne fait éprouver la force de son bras aux autres nations que pour autant qu'il s'agit de protéger son peuple. Le monothéisme est devenu plus conscient, plus logique, et par là même plus absolu. Le pouvoir du Saint d'Israël s'étend sur *toutes les créatures* dans les cieux et sur la terre. Il est le Dieu de *toutes les nations*, car leurs prétendus dieux n'existent que dans leur imagination. *Tout*, dans la main de Iahvéh, devient un *instrument*, une arme pour l'exécution du plan qu'il a conçu, et ce plan embrasse l'univers¹.

En même temps, la conception d'Israël comme « peuple de

« *C'est Iahvéh qui est le vrai Dieu, le Dieu vivant, le roi éternel* » (v. 7, le roi des nations); v. 12: « C'est lui qui a fait la terre par sa puissance, qui a fondé le monde dans sa sagesse et étendu les cieux par son intelligence...; » v. 16: « *Iahvéh-cebaôth est son nom.* » Cp. XXXII, 17-19; Esa. XLV, 13: « C'est moi (le créateur de la terre et des cieux, v. 12) qui ai suscité Cyrus en [ma] justice, et j'aplanirai toutes ses voies... C'est Iahvéh-cebaôth qui le dit. » LIV, 5: « Ton époux, c'est ton créateur, *Iahvéh-cebaôth est son nom.* Ton rédempteur est le Saint d'Israël, *il s'appelle le Dieu de toute la terre.* »

¹ C'est dans le Deutéronome et dans Jérémie que l'universalisme, implicitement professé par les Amos et les Esaïe, est pour la première fois proclamé dans toute sa rigueur (voy. Baudissin, art. cité, pag. 167 et suiv.), et c'est dans Jérémie également que l'idée d'un plan divin de l'histoire trouve son expression la plus nette. (Voy. Duhm, Theol. der Proph., pag. 247.)

Iahvéh » s'est épurée. Sans que les prophètes aient cessé d'être de bons patriotes, le point de vue spirituel et moral l'emporte chez eux, du moins chez la plupart, sur le point de vue national. L'inévitable nécessité d'un jugement, d'un triage entre la masse qui n'est israélite que de nom et le véritable peuple de Iahvéh, est toujours plus clairement reconnue. Et ce triage, ce sont *les nations*, appelées du bout de monde, qui, sans le savoir, devront servir à l'opérer, jusqu'à ce que vienne aussi leur temps à elles, et que le Dieu d'Israël soit reconnu enfin par toute la terre comme le seul vrai Dieu.

A ces causes générales il faut ajouter l'influence qu'ont pu exercer quelques faits d'une nature plus particulière. En premier lieu, le développement que l'angélologie avait pris dans les croyances populaires et les conceptions poétiques. L'Ange de Dieu (ou de Iahvéh) qui figure presque seul dans les anciens temps, le plus souvent comme conducteur et auxiliaire du peuple¹, parfois aussi pour le châtier², cet Ange qui n'est en réalité que Iahvéh lui-même manifestant sa présence par un fait ou un acte visible, s'est en quelque sorte multiplié en une pluralité d'êtres célestes. Ceux-ci forment la famille, la cour, le conseil, l'*armée* du monde supérieur; ils servent d'organes à la volonté divine dans le monde visible, surtout auprès des hommes, et quand Iahvéh « descend du ciel » pour se manifester dans sa gloire royale, pour défendre son peuple, délivrer ses fidèles, procéder à un jugement contre ses ennemis, ils forment son cortège ou sa *milice*³.

¹ Ex. XIV, 19; Jos. V, 13-15. Le *Sar-cebâ-Iahvéh*, avec l'épée nue dans la main, qui apparaît à Josué au moment où il va attaquer Jéricho, passe généralement pour être un archange, un prince de l'armée *céleste* de Jéhova. Il est permis d'avoir des doutes sur l'exactitude de cette explication. Nous pensons plutôt que cet « homme » n'est autre que l'Ange de Jéhova qui se présente à Josué, le chef d'armée terrestre, en sa qualité de *chef d'armée* venu de Dieu pour combattre à la tête d'*Israël*. Cp. Ex. XXIII, 20-23 et 2 Sam. V, 24; — Jug. V, 23; 2 Rois XIX. 35.

² 2 Sam. XXIV, 16, 17; comp. Esa. LXIII, 9, 10.

³ Voy., par exemple, Deut. XXXIII, 2; Ps. LXVIII, 18; Joël IV, 11; Zach. XIV, 5; cp. Gen. XXXII, 2, 3; 2 Rois VI, 16, 17. Il est bon de remarquer que dans des morceaux incontestablement anciens, tels que

Ensuite, il faut sans doute tenir compte du fait que depuis l'époque assyrienne le culte de « l'armée des cieux » pénétra de l'Orient chez les Israélites. En ce temps-là, le nom de Dieu des armées avait presque perdu, dans la conscience générale, sa signification première. Il était assez naturel, dès lors, qu'on s'en servit, dans l'occasion, pour désigner le Dieu d'Israël, seul vrai et seul vivant, comme le créateur et le maître de ces soi-disant divinités astrales.

En résumé, il y a du vrai soit dans l'interprétation qui fait de Iahvéh-cebaôth le Dieu des anges ou des astres, ou des deux à la fois, soit dans l'opinion qui veut que les « armées » embrassent toutes les créatures. Mais ce ne sont là que des significations dérivées et accessoires. A l'origine, par les armées de Iahvéh, on entendait les corps d'armée israélites. — Il y aurait donc quelque analogie entre le **יהוה צבאות** et le *Zeὺς στρατίας*? Oui, sauf la différence radicale entre Zeus et Jéhova.

H. VUILLEUMIER.

l'hymne de Débora (Jug. V) et le *Te Deum* de David (2 Sam. XXII), les anges ne jouent pas encore le rôle qui leur est attribué dans la tradition populaire et la poésie des siècles suivants. Débora ne parle que de « l'Ange de Iahvéh, » v. 23, et dans la grandiose théophanie décrite par David il n'est question que du « Keroub » sur lequel Iahvéh était monté, v. 11; c'est Iahvéh lui-même, et Iahvéh seul, qui vient le délivrer de ses ennemis.
