

STANISŁAW ŁACH

LE SACRIFICE *zebah šelāmîm* *

Nous constatons que l'expression *zebah šelāmîm*, employée 23 fois dans les livres de l'Ancien Testament, et indiquant une espèce particulière du sacrifice, apparaît, dans la majorité de cas, dans les parties les plus récentes du Pentateuque, notamment dans ce qu'on appelle le Code Sacerdotal (le P = Priesterkodex) et dans les écrits qui en dépendent¹, tandis que les parties plus anciennes de cet ouvrage (ce qu'on appelle la partie J = ahviste, la partie E = lohiste et la partie D = eutéronomiste) parlent plutôt du sacrifice *zebah*², ou du sacrifice *šelāmîm*³. Par conséquent se pose nécessairement la question si ces trois appellations indiquent un seul et même sacrifice, ou bien des sacrifices différents, c'est-à-dire si le terme *zebah šelāmîm* est le nom d'un sacrifice qui s'est constitué par la réunion de deux sacrifices différents, dont l'un s'appelait *zebah* et l'autre *šelāmîm*, ou bien si c'est le même sacrifice que *zebah* ou *šelāmîm*. Récemment, R. Rendtorff⁴ s'est prononcé pour la diversité des sacrifices indiqués par

* Pour la transcription des mots hébreux on a suivi les règles établies pour le nouveau commentaire polonais sur l'Ancien Testament. Cf. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu I, 1), Poznań 1962, 4.

¹ P; Lév 3, 1; 4, 10.26.31; 7, 11.18.29; 9, 18; 17, 5; 19, 5; 22, 1; Nomb 6, 17.18; 7, 88.

² J; Ex 10, 25; 34, 15.25; E; Gen 31, 54; 46, 1; Ex 18, 12; 23, 18; D; Deut 12, 6.11.27; 18, 3; 32, 28; 33, 19.

³ E; Ex 20, 24; 24, 5; 32, 6; cf Am 5, 22; Ez 43—46.

⁴ *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Testament*, Neukirchen 1967, 149: écrit: „Es kann also kein Zweifel daran bestehen, das zebach und schelamim ursprünglich verschiedene, voneinander unabhängige Opfer sind“.

ces trois noms, en s'appuyant principalement sur des textes plus anciens, où apparaissent certaines différences par rapport aux textes plus récents, ce qui semble provenir d'une évolution historique du même sacrifice. Par contre, pour l'identité du sacrifice indiqué par ces trois termes, se prononcent W. B. Stevenson⁵ et R. Schmid⁶, sans cependant donner des raisons de leur opinion. Afin d'élucider ce problème, il conviendrait de prendre en considération, en s'appuyant sur le témoignage des sources, ce qui est essentiel dans chaque sacrifice, à savoir son but, sa victime et ses cérémonies.

1. Le sacrifice *zebah* n'indique pas tous les sacrifices sanglants, comme on pourrait croire d'après l'étymologie du mot *zābah*, signifiant tuer, mais une espèce définie des sacrifices, différente d'un autre sacrifice sanglant s'appellant *'ōlāh*, c'est-à-dire un holocauste, et du sacrifice (expiatoire) *hattā't*, car il est nommé à la suite de ces sacrifices (cf. Ex 18, 12; 1 Sam 6, 15; 2 Rois 10, 18 etc.). Ce sacrifice avait son propre but, sa victime spéciale et ses cérémonies. Il avait pour fin, surtout dans les écrits plus anciens, de resserrer les liens de communauté familiale, tribale ou nationale. D'après Gen 31, 54 nous savons que Jacob, en concluant un pacte d'amitié, offre le sacrifice *zebah*. De même agit tous les ans Elqānāh de Rāmāh, en offrant le sacrifice *zebah* à Silo (1 Sam 1, 21). De même agissaient d'autres Israélites (1 Sam 2, 14). La même pratique était en vigueur au temps des Rois à Jérusalem. C'est pourquoi, Jéroboam interdit à ses sujets de pareils pèlerinages à Jérusalem, pour offrir le sacrifice *zebah* (1 Rois 12, 27). Parfois, en offrait ce sacrifice afin de rendre grâce pour des faveurs reçues (Jos 1, 16) et d'adorer la divinité (2 Rois 10, 24; Neh 12, 43).

Il est plus difficile de déterminer la victime d'un sacrifice que de définir son but. Car dans les livres de la Bible nous ne trouvons aucunes prescriptions à cet égard. Nous pouvons seulement ob-

⁵ *Hebrew 'ola and zebah sacrifices*, dans: „Festschrift für A. Bertholet“, Tübingen 1950, 488—497.

⁶ *Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Schelamim*, München 1964, 41 écrit: „Im Vergleich der Wortgruppen, in denen šelāmim oder zebah šelāmim vorkommen, mit den entsprechenden von zebah lässt sich müheles feststellen, dass šelāmim oder zebah šelāmim an der Stelle zebah steht“.

tenir quelques détails relatifs à la victime d'après les récits concernant le sacrifice *zebah*. D'après le récit relatif au sacrifice *zebah*, offert par Samuel à Bethléem, chez 1 Sam 16, 2, on apprend que Samuel a sacrifié une génisse (*'eglat bāqār*). Dans les magnifiques sacrifices de Salomon, à l'occasion de la consécration du Temple de Jérusalem (1 Rois 8,5), on offrait le gros bétail (*bāqār*) et le petit bétail (*šō'n*).

Nous possédons un plus grand nombre d'informations sur le but, et sur la victime, grâce aux sources relatives au rituel accompagnant le sacrifice *zebah*. Le rite le plus caractéristique fut le repas religieux. Il y a des textes qui disent explicitement que l'on consommait la victime offerte⁷, d'autres qui disent que l'on consommait des mets (*lehem*), sans donner d'autres précisions⁸; certains textes disent seulement qu'on mangeait et qu'on buvait, aussi sans autres indications⁹, et, enfin, il y a des textes qui disent qu'on faisait cuire les chairs provenant du sacrifice *zebah*¹⁰, ou bien qu'on invitait les proches parents à participer à la célébration du sacrifice *zebah*¹¹.

Il en va de soi que le repas religieux devait se faire après l'immolation de la victime. Cette dernière action est indiquée par le terme *zābah*, qui équivaut au terme *šāhat*, par lequel le rituel sacerdotal définit le rite de l'immolation de la victime. Ceci est attesté par le précepte dans Ex 23, 18, où est employé une fois le mot *zābah*, et une autre fois, dans Ex 34, 25 où est employé le mot *šāhat*.

Après l'immolation de la victime on procédait à l'effusion cultuelle du sang sur le pourtour de l'autel (Deut 12, 27). Cette effusion est indiquée ici par le terme *šāfak*, au lieu de *zāraq*, qui eut lieu à l'occasion du sacrifice *šelāmim* (Ex 24, 6; 2 Rois 16, 13), ou à l'occasion de *zebah šelāmim* (Lév 3, 2. 8. 13). Mais, sans aucun doute, il s'agit ici de l'effusion cultuelle du sang, car le mot *šāfak*

⁷ Cf Ex 34, 15; Ps 106, 28; Lév 7, 16; 22, 29 (holocauste); et Deut 12, 27; Os 8, 13 (viande).

⁸ Gen 31, 54.

⁹ Nomb 25, 2; Deut 12, 7; 1 Sam 9, 13; 1 Chron 29, 4.

¹⁰ 1 Sam 2, 13; Ez 46, 24.

¹¹ Gen 31, 54; Ex 34, 15; Nomb 25, 2; Deut 33, 19; 1 Sam 9, 13; 16, 3.7; cf 2 Rois 10, 19.

dans Deut 12, 27 indique l'effusion du sang sur l'autel, et non pas sur le sol.

Un autre rite précédant le repas religieux, fait à l'occasion du sacrifice *zebah*, fut la combustion de la graisse. Chez 1 Sam 2, 13 on trouve la désapprobation à l'égard des fils d'Éli en raison de ce qu'ils mangeaient les chairs du sacrifice *zebah* avant que ne fût brûlée la graisse.

Des précédentes considérations sur le but et sur les cérémonies du sacrifice *zebah*, il s'ensuit que c'était un sacrifice destiné à approfondir l'union par la consommation en commun de la même victime. Aussi semble-t-il juste de définir ce sacrifice comme un sacrifice de communion, ou comme un sacrifice du repas religieux¹².

2. Il est plus difficile de définir le but du sacrifice *šēlāmîm*. Le prétendu pluriel du nom du sacrifice *šēlāmîm* est le résultat d'une mauvaise interprétation du mot *š-l-m-m* c'est-à-dire *šalamum*, correspondant au mot akkadien *šalamu* auquel on a donné une fausse vocalisation du pluriel¹³. Le sacrifice *šēlāmîm*, dans les sources qui subsistent, est lié toujours avec une autre espèce de sacrifice *ʿōlāh*, à savoir avec l'holocauste. On peut seulement établir quand le sacrifice *šēlāmîm* est lié avec l'holocauste. Ainsi est-il offert par David, à l'occasion du retour de l'arche à Jérusalem (S Sam 6, 17), ou après la construction de l'autel sur l'aire d'Araunāh (2 Sam 24, 25), ou par Salomon pendant la consécration du Temple (1 Rois 8, 64). Chez Jug 20, 26 l'holocauste et *šēlāmîm* furent offerts par les tribus d'Israël avant l'expédition punitive contre la tribu de Benjamin.

Tout comme il est difficile de définir le but du sacrifice *šēlāmîm*, de même, il est difficile d'établir sa victime. Am 5, 22 parle seule-

¹² M. Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, Göttingen 1954 l'appelle: Gemeinschaftopfer, et R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964, 41 l'appelle aussi le sacrifice de communion. D'autres auteurs appellent le sacrifice *zebah*, le sacrifice du repas religieux (Mahlopfen): R. Kittel, *Die Religion des Volkes Israel*, 3 Bände, Leipzig² 1929; W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, ATD, Göttingen² 1959; H. Ringgren, *Sprüche*, ATD 16, 1, Göttingen 1962; J. H. Hertz, *Pentateuch and Haftarah*, Berlin 1934—38.

¹³ A. Jirku, *Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelitischen Mantik*, „Biblica“, 34 (1953), 78—80.

ment, en général, de *šelem meri'ekem*, c'est-à-dire du sacrifice *šelem*, fait d'animaux gras, et Is 1, 11 mentionne cette graisse des victimes en parallèle à la graisse des holocaustes faits des taurillons. Il est par conséquent probable que le sacrifice *šēlāmîm* était offert, tout comme le sacrifice *zebah*, avec le gros bétail et le petit bétail.

De même il est difficile de reconstituer le rituel accompagnant le sacrifice *šēlāmîm*. Encore ici, comme dans le cas du sacrifice *zebah*, avait lieu l'immolation de la victime, indiquée elle aussi par le terme *zābah*, comme il s'ensuit du Deut 27, 7: „Et tu immolera (*wēzābahtā šēlāmîm...*)“. Ensuite avait lieu la cérémonie de l'effusion du sang sur le pourtour de l'autel (2 Rois 16, 13), la combustion de la graisse (1 Rois 8, 64; 2 Chron 7, 7) et le repas religieux. Dans le récit du veau d'or nous lisons: „Ils se levèrent le lendemain matin, offrirent des holocaustes et présentèrent des sacrifices de communion (*šēlāmîm*), le peuple s'assit pour manger et pour boire...“ (Ex 32, 6; cf Deut 27, 7).

Ainsi donc le sacrifice *šēlāmîm* ressemble à celui de *zebah*, aussi bien par la même victime que par le repas qui l'accompagne. Par conséquent il peut être défini, lui aussi, comme le sacrifice du repas ou le sacrifice de communion. À cette dernière détermination du sacrifice *šēlāmîm* équivaut sa définition comme le sacrifice salvifique¹⁴ ou le sacrifice pacifique¹⁵. Il est moins convenable de définir le sacrifice *šēlāmîm* comme le sacrifice de réconciliation¹⁶, car pour réconcilier l'homme avec la divinité les prescriptions rituelles ordonnaient d'offrir un sacrifice expiatoire spécial (*ḥaṭ-ṭā't* ou *ʿāšām*). La détermination du sacrifice *šēlāmîm* comme un sacrifice salvifique ou comme un sacrifice pacifique est en accord avec la Septante, qui dans le Pentateuque, dans les livres de Josué, des Juges, d'Ézéchiel et dans les livres des Chroniques, les

¹⁴ Par exemple W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testament I*, Göttingen⁶ 1959; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München³ 1961 déterminent le sacrifice *šēlāmîm* comme Heilsoffer.

¹⁵ Par exemple P. Heinisch, *Das Buch Leviticus*, Bonn 1935, 26; H. Schneider, *Leviticus*, Würzburg 1954, 7 traduisent *šēlāmîm* par le terme Friedopfer.

¹⁶ V. Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Leiden 1951, 254 le terme *šēlāmîm* traduit par le mot Beschwichtungsopfer.

a rendus par θυσία σωτηρίου ou par σωτήρια, tandis que dans les livres de Samuel, des Rois et dans le livre des Proverbes par εὐρηγική¹⁷.

3. Nos considérations précédentes montrent déjà que s'il n'y a pas de différence entre le sacrifice *zebah* et le sacrifice *šēlāmîm*, il ne peut y en avoir, conséquemment, entre ces deux sacrifices et le sacrifice *zebah šēlāmîm*. Ceci est confirmé par les textes non rituels, manifestant le but de ce sacrifice, comme aussi par les textes rituels renseignant non seulement sur le but, mais aussi sur la victime, et sur les cérémonies de ces sacrifices (Lév 3, 1—17; 7, 1—18. 28—34).

Le but du sacrifice *zebah šēlāmîm* était multiple. Parfois, comme à l'occasion de la conclusion de l'alliance dans Ex 24, 5, ce sacrifice avait pour but d'unir tous les Israélites à Jahvé. Une autre fois, il avait pour but d'adorer Jahvé, comme cela se voit à l'occasion des sacrifices *zibhē šēlāmîm*, que le roi Ézéchias ordonna d'offrir, lorsque fut achevée la réforme religieuse (2 Chron 30, 22). Enfin dans Lév 7, 11—21 se trouve le renseignement que le sacrifice *zebah šēlāmîm* avait pour but les actions de grâces (*tôdāh*) après l'accomplissement d'un vœu (*neder*) et les demandes (*neḏābāh*).

On en voit que le plus ancien but unifiant le sacrifice *zebah* a acquis encore le sens d'actions de grâces, ce qui se manifeste dans les textes traitant du sacrifice *šēlāmîm*, et, enfin, dans le rituel du sacrifice *zebah šēlāmîm*, en dehors du but d'union et d'actions de grâces, il a aussi le but d'adoration et de demande.

Dans le sacrifice *zebah šēlāmîm* la victime fut mieux déterminée. Les textes relatifs ne se bornent pas à indiquer la victime d'une façon très détaillée, comme ce fut dans le cas du sacrifice *zebah*, ou bien d'une façon très générale, comme dans le cas du sacrifice *šēlāmîm*, mais les déterminations générales sont précisées par les déterminations détaillées. À côté d'indications générales que la victime du sacrifice *zebah šēlāmîm* c'est le gros bétail (*bāqār*) et le petit bétail (*šō'n*), on y trouve aussi une énumé-

¹⁷ Am 5, 22 le mot *šelem* est traduit dans Septante par le seul mot θυσία. Cf S. Daniel, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris 1966, 273—297.

ration détaillée de différentes espèces du gros bétail, comme taureaux (*šōr*)¹⁸ et veaux (*pārîm*)¹⁹ ou de différentes espèces du petit bétail, comme agneaux (*kebeš*)²⁰, chèvres (*ēz*)²¹, bœufs (*ajil*)²² et brebis (*seh*)²³ etc.

Particulièrement dans le sacrifice *zebah šēlāmîm* les cérémonies qui l'accompagnaient furent enrichies. Ainsi, l'immolation de la victime par le sacrificateur fut précédée par la présentation de la victime devant Jahvé et par l'imposition des mains. Après l'immolation avait lieu l'aspersion et l'effusion du sang sur le pourtour de l'autel. Une partie déterminée de la victime était attribuée aux prêtres (Lév 7, 28—34) et le reste était destiné au repas religieux pour celui qui offrait la victime (Lév 7, 11—21). Le repas religieux devait avoir lieu dans un endroit pur, les convives devaient être purs et le repas devait se faire dans deux jours au plus tard.

C'est ainsi que le même but, la même victime et les mêmes rites essentiels indiquent l'identité du sacrifice *zebah šēlāmîm* avec le sacrifice *zebah* et le sacrifice *šēlāmîm*.

Cette identité est d'ailleurs attestée aussi par le passage du Lév 7, 11—21. Il porte le nom de Tora, c'est-à-dire de l'enseignement sur le sacrifice *zebah šēlāmîm*, (v. 11) et traite tantôt du seul sacrifice *zebah* (dans v. 12. 16. 17), tantôt du seul sacrifice *šēlāmîm* (v. 14). De même, nous avons des traces de l'identification du sacrifice *šēlāmîm*, (Lév 7, 28—34), ou du sacrifice *zebah*, (Lév 17, 5—7), avec le sacrifice *zebah šēlāmîm*. Probablement, cette identification eut lieu après la concentration des cultes locaux dans un seul endroit, au Temple de Jérusalem, sous Josias (en 621 avant J. Ch.). En ce temps — là, l'ancien nom du sacrifice *zebah*, commun aux Israélites et aux Arabes²⁴, et le nom du sacrifice

¹⁸ Lév 7, 23.

¹⁹ Lév 9, 4.

²⁰ Nomb 7, 23.

²¹ Lév 3, 3.6.12.

²² Nomb 7, 17.

²³ Lév 22, 23.

²⁴ Cf G. Ryckmans, *Le sacrifice D B H dans les inscriptions saïtiques*, dans „Hebrew Union College Annual“ 28, 1 (1950—51), 431. 435; J. Henniger, *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leur implications historiques*, dans „Revista de Museu Paulista“, IV, Sao Paulo 1950, 398.

šelāmîm, emprunté par les Israélites aux Cananéens²⁵, après leur entrée dans la terre de Canaan, se fondirent en un seul nom, indiquant, à cause du repas qui les accompagnait, la communion des convives entre eux, et avec l'autel, c'est-à-dire avec la divinité. C'est à ce sacrifice que songeait Paul de Tarse, quand il écrivait aux Corinthiens: „Ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas en communion avec l'autel?“ (1 Cor 10, 18).

²⁵ R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris 1941, 326 ss.; D. M. Urie, *Affinities between Israel and Ras Shamra Ugaritic Texts*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ 62 (1950), 207—220; A. De Guglielmo, *Sacrifice in the Ugaritic Texts*, „Catholic Biblical Quarterly“ 17 (1955), 196—216; J. Gray, *The Legacy of Canaan*, dans *Supplement to the VT* 5 (1957), 140—152.

ALICJA MAŁECKA

ELLIPSIS IN THE SWAHILI LANGUAGE

Ellipsis occurs quite frequently in Swahili, especially in certain specified grammatical categories, phrase-groups and expressions. In considering this phenomenon we must however bear in mind, that sometimes in a given sentence what may appear to be an ellipsis is often the result of lax colloquial pronunciation, an incorrect recording, a chance mistake, dialect form or perhaps the transformation process of a particular grammatical category. Nevertheless such cases arise only rarely — generally it is easily possible to recognize an elliptical form from another, and what is more, we may even discover an ellipsis where one was not previously noticed.

By comparing the results of previous observations, it may be ascertained that in Swahili, within the nominal group, we most frequently encounter ellipsis in the possessive construction (this mostly concerns the possessive particle, though sometimes the first element of the construction too); also, we find it in the attributive construction, which has much in common with the former; ellipsis takes place here in a similar way. On examining examples of ellipsis in the possessive construction, it may be noticed that we are dealing precisely with this phenomenon and not, as was formerly supposed, with a nominal group containing a substantival qualifying member. In fact this is one of the most recent findings. In the nominal predicate ellipsis most frequently affects the copula. This kind of elliptical sentence containing a nominal predicate gives the impression of being a nominal group. Moreover, in the nominal predicate the