

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 43 (1910)  
**Heft:** 4

**Artikel:** L'introduction à l'ancien testament : dans sa phase actuelle [suite]  
**Autor:** Trabaud, H.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379876>

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 08.02.2025

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

# L'INTRODUCTION A L'ANCIEN TESTAMENT

dans sa phase actuelle <sup>1</sup>

PAR

H. TRABAUD

---

II

**Les documents : étude comparative.**

La part de chacun des documents du Pentateuque étant déterminée par l'analyse qu'il en a faite, M. Gautier les étudie ensuite comparativement, afin d'arriver à donner de chacun d'eux une caractéristique aussi complète que possible. Il les envisage, à cet effet, successivement aux points de vue législatif, linguistique et littéraire, historique, enfin religieux et théologique.

Les *codes législatifs* les plus anciens présupposent déjà des codifications antérieures, et celles-ci un droit coutumier. Il en fut de même, en Babylonie, pour le code d'Hammourabi, dont les analogies avec le Livre de l'Alliance s'expliquent par une origine commune, mais un développement différent. « Certaines prescriptions de ce livre peuvent avoir été for-

<sup>1</sup> Voir la livraison de janvier-avril 1910, p. 123-164.— P. 141, 11<sup>e</sup> ligne, lire « les Lamentations » au lieu de « Esther. » P. 164, 10<sup>e</sup> ligne à partir du bas, ajouter après « stipulations » : « Lévi. 24 : 1-9 est un post-scriptum complétant Ex. 25-31 par des instructions relatives à l'huile du chandelier et aux pains de proposition. »

mulées avant l'époque mosaïque, d'autres à cette époque même, d'autres plus tard seulement encore. » Dès lors il a subi un travail continu de retouches et de remaniements.

Sur la base de la législation de J et de E, — qui est pour nous le point de départ, parce que nous ne possédons rien d'antérieur, — s'élève la législation plus étendue, plus complète et plus systématique du document deutéronomiste.

L'œuvre législative de P est plus étendue encore que celle de D; elle est plus complète sur le terrain des institutions religieuses, mais laisse de côté un grand nombre de sujets variés appartenant à la vie politique et sociale du peuple et qui trouvaient leur place marquée dans les lois antérieures. Elle s'adresse d'ailleurs de préférence, et d'une façon quelque peu exclusive, au sacerdoce; elle a, dans une large mesure, un caractère technique, professionnel, et a pu être, non sans raison, qualifiée d'ésotérique.

M. G. passe en revue un certain nombre de sujets à propos desquels il confronte les textes parallèles des trois codes : 1<sup>o</sup> la *loi sur les bêtes mortes*, dont la transformation est due à des causes inconnues; 2<sup>o</sup> la *loi sur les esclaves hébreux*, dont la dernière forme, dans P, s'explique par l'insuccès des dispositions prises par E, puis par D (cf. Jér. 34: 8-22), et, en accentuant profondément la distinction entre les ressortissants de la nation et les étrangers, porte le cachet particulier de l'époque postexilique; 3<sup>o</sup> la *loi sur les premiers-nés*, dont les données ne peuvent être contrôlées du dehors, l'histoire d'Israël ne fournissant aucun éclaircissement sur la question; 4<sup>o</sup> la *loi sur les prémices et les dîmes*, lesquelles au lieu d'être, comme c'est aussi le cas des premiers-nés dans la législation antérieure, une occasion de se rassembler devant l'Eternel, dans une fête et un repas de famille, sont intégralement absorbées, dans P, par le sacerdoce. M. G. donne de ces quatre lois d'intéressants tableaux synoptiques.

Après avoir rapproché, à titre d'exemples, les trois types législatifs à propos d'objets plutôt secondaires, M. G. poursuit son examen comparatif en envisageant quelques points de plus grande importance, à savoir le *sanctuaire*, les *sacrifices*,

les *fêtes* et le *sacerdoce*, ou si l'on préfère, les *lieux*, les *actes*, les *temps* et les *hommes sacrés*. Pour chacun d'eux, il s'applique à éclairer la loi par l'histoire et nous donne ainsi, en passant, une vue d'ensemble des transformations subies par le culte en Israël. M. Westphal s'était déjà livré, sur ces points, à une étude comparée des sources du Pentateuque<sup>1</sup>, et ses développements sont intéressants à relire après ceux de M. G., avec lequel il est parfaitement d'accord. Ce dernier arrive, comme M. Westphal, aux conclusions suivantes :

*Sanctuaire.* JE suppose l'existence du culte patriarcal et consacre la pluralité des autels. E connaît pourtant bien l'existence du tabernacle (ou tente) d'assignation; mais la mention n'en est pas mise en corrélation avec les autels et les sacrifices, et le fait de son existence ne prouve aucunement que, pour ce vieux document, le principe de l'unité du sanctuaire fût déjà posé. L'unification des lieux de culte était cependant déjà préparée par l'existence de l'arche, qui a toujours été seule de son espèce; de plus elle était réclamée par le devoir de réagir contre un risque résultant de leur pluralité : celui du dédoublement de la divinité et de la multiplication indéfinie des dieux au prorata du nombre des sanctuaires. La description de l'arche dans P semble avoir supplanté celle qu'en donnait JE.

D suppose la pluralité des lieux de culte, mais réclame le sanctuaire unique. Il est à noter qu'il ne parle jamais du tabernacle, dont il devait pourtant connaître l'existence. Son silence à cet égard tendrait à prouver que, pour lui, il n'y avait pas de corrélation entre le sanctuaire en tant que lieu de consultation de l'Eternel et le temple envisagé comme seul endroit propre aux sacrifices. P a pour point de départ de son organisation religieuse ce qui, pour le Deutéronomiste, était le but à atteindre. Jamais, sous sa plume, aucun patriarche ne dresse d'autel en un lieu quelconque et n'y offre de sacrifice. Il faut attendre que tous les ordres relatifs à la construction du tabernacle aient été ponctuellement

<sup>1</sup> *Les sources du Pentateuque*, t. II, Paris 1892, p. 137-226.



exécutés pour que la célébration régulière du culte cérémoniel commence (sous Moïse) et se poursuive désormais sans interruption. P reflète les conditions d'existence de la communauté postexilique.

*Sacrifices.* J et E consacrent l'antique tradition des sacrifices d'adoration et d'actions de grâces, en en faisant remonter l'usage aux patriarches. Ils stipulent dans leurs éléments législatifs qu'on ne se présentera point à vide devant Iahvé. D parle souvent des sacrifices, mais n'insiste nulle part sur le rituel et ne fournit presque aucune donnée positive sur le sens et la raison d'être des divers termes usités. P, au contraire, établit avec un soin minutieux et le classement des sacrifices, et le programme rituel de chacun d'eux. Il institue ou introduit dans la nomenclature législative des cérémonies nouvelles, et chez lui, les rites compliqués et méticuleux enlèvent aux sacrifices leur caractère spontané et leur simplicité patriarcale.

*Fêtes.* J et E mentionnent les trois fêtes populaires annuelles et en recommandent l'observation. Il en est de même de D, qui reproduit avec plus de détails et d'explications, mais exactement dans les mêmes termes, les prescriptions de ces deux documents. Tandis que la Thorâ d'Ezéchiël omet totalement la fête des semaines, P remplace les trois fêtes de JED par un cycle annuel de sept assemblées solennelles ou « saintes convocations ».

*Sacerdoce.* Le contraste des trois législations du Pentateuque sur ce sujet est particulièrement accentué et frappant : JE ignore à peu près complètement les prêtres et ses textes narratifs nous montrent, aux temps patriarcaux, le chef de famille exerçant au milieu des siens les fonctions sacerdotales. D'après M. G., il est cependant exagéré de prétendre que, dans l'ancien Israël, chacun pouvait être prêtre : la qualité de lévite constituait un privilège, Lévi est le nom d'une tribu non sacerdotale, mais c'est aussi la dénomination collective des hommes voués à une profession déterminée<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nous ne voulons pas chicaner M. G. sur des détails trop infimes. Nous ferons cependant remarquer que le texte Jug. 19 : 18, qu'il cite p. 134, doit être rec-

D attribue un rôle important aux « prêtres lévitiqes, » mais sans aucune distinction hiérarchique. La seule distinction établie par D entre les lévites est purement occasionnelle; les uns sont attachés au sanctuaire unique, les autres répandus dans le reste du pays. Enfin P présente une organisation savante et compliquée du lévitisme; sa législation sacerdotale représente seule l'état de choses qui a longtemps été considéré comme ayant de tout temps existé en Israël et qui ne date que de l'époque postexilique, avec son grand prêtre, ses prêtres et ses lévites, par conséquent avec une hiérarchie nettement marquée.

D'autres lois, ou articles de loi, sont répétés textuellement ou à peu près, ce qui montre que les trois législations, quoique indépendantes l'une de l'autre, en un sens, ont cependant entre elles certains rapports de dépendance par le fait que le Deutéronomiste s'est très largement et fidèlement inspiré de la législation antérieure et que P, à son tour, n'a point ignoré ses devanciers, mais les a utilisés sans s'astreindre à les reproduire servilement. L'étude des lois spéciales à l'un ou l'autre document, et qui ne se retrouvent pas ailleurs, contribue à dégager la physionomie de chacun des types législatifs et doit ainsi servir à compléter les recherches poursuivies sur les points communs.

M. G. s'occupe, en dernier lieu, des deux recensions du *Décalogue*, dont il donne un tableau synoptique. Un seul commandement, le dixième, n'a pas de parallèle dans le reste de la Thorâ.

Passant au point de vue *linguistique et littéraire*, M. G. examine d'abord le *vocabulaire* et la *terminologie* des quatre documents et relève à ce propos qu'à côté du premier criterium tifié d'après le verset 29 et les Septante, en ce sens que le lévite de la montagne d'Ephraïm se rend tout simplement « chez lui » en venant de Bethléhem, et non « à la maison de l'Éternel », qui n'a aucun sens dans le texte.

Ensuite, p. 137, M. G. parle, sans doute d'après 2 Sam. 8 : 17, d'un Achimélec qui aurait été fils d'Abiathar. Or il doit y avoir dans ce texte une interversion de ces deux noms; il faut lire : Abiathar, fils d'Achimélec (cf. 1 Sam. 22 : 20; 2 Sam. 20 : 25).

de distinction qui fut découvert — l'alternance des termes de Iahvé et d'Elohim — il y a beaucoup d'autres indices similaires.

Les expressions caractéristiques de P, qui a sa terminologie à lui, sont en très grand nombre, et plusieurs termes que J, E et même D emploient encore dans leur sens primitif et général, sont devenus dans P des termes techniques, affectés à des usages déterminés. La terminologie de D est également caractéristique; certaines expressions qui reviennent fréquemment lui donnent une physionomie bien déterminée. J et E, étant d'origine populaire et non d'origine lettrée, sont moins sujets à avoir un langage nettement déterminé, riche en termes techniques et en formules consacrées, plus ou moins stéréotypes. Il est pourtant possible de signaler un certain nombre d'expressions qui leur sont propres. E fournit toutefois beaucoup moins d'exemples d'emploi exclusif que J, encore que sa langue ait elle aussi son cachet à part. Mais le style et l'allure de ce document ont quelque chose de plus original que son vocabulaire proprement dit. J et E présentent, ainsi qu'on peut s'y attendre, un très grand nombre de traits qui leur sont communs, et D devant être considéré comme s'étant en bonne partie formé à l'école de J et de E, pénétré de leur esprit et inspiré de leur langage, il n'y a pas lieu de s'étonner si maintes particularités des deux plus anciens documents trouvent un écho dans le Deutéronomiste.

M. G. illustre ces considérations d'un riche choix d'exemples de locutions et tournures de phrases caractérisant les quatre sources. A côté de cela, dit-il en terminant ce qui concerne leur langue, il y aurait à faire toute une série de remarques utiles et intéressantes se rapportant à des détails de lexicologie et de syntaxe qui, pour impondérables et infinitésimaux qu'ils puissent paraître, n'en ont pas moins une importance réelle et contribuent à donner à un écrivain sa physionomie individuelle.

Donnant ensuite la *caractéristique littéraire* des quatre documents, M. G. qualifie J de narrateur, E d'anecdotier, D de prédicateur et P de légiste. Il y a dans les récits de J quel-

que chose d'extrêmement vivant ; ses personnages ont des traits nettement dessinés ; leurs faits et gestes sont dépeints avec animation, d'une façon colorée et pittoresque. Quoique ses transitions n'aient rien de très logique, il sait fort bien établir un lien entre les faits rapportés et rattache étroitement les effets aux causes. Les récits de E sont plus épisodiques, moins suivis que ceux de J : les détails y sont donnés comme ayant leur valeur propre, sans grande préoccupation de l'ensemble. Le plan général, tracé d'une façon si magistrale et si claire dans J, apparaît moins nettement dans l'œuvre de l'Elohiste. Nous ajouterons que si J se distingue par sa naïve simplicité, il y a de la recherche et de l'art dans le style de E<sup>1</sup> ; il donne des récits qui sont d'entre les plus colorés et les plus poétiques de l'Ancien Testament.

D a une allure oratoire tant dans les lois et la narration que dans les pages proprement parénétiqes. Sa phraséologie a quelque chose de très spécial : il y a un « style deutéronomistique », qu'on peut apprendre à reconnaître jusque dans les traductions. Certains mots, certaines phrases, certaines périodes même reviennent fréquemment et constituent comme une sorte de refrain. Autant il y a chez D de chaleur, d'ampleur, d'exubérance, autant P se distingue par son caractère mesuré, correct, méthodique. Le désir qu'il a d'être complet l'entraîne à se répéter ; à force d'être minutieux, il devient méticuleux ; il n'échappe pas au reproche d'être diffus dans ses descriptions et monotone dans ses longues énumérations.

En résumé, nous trouvons dans les quatre documents du Pentateuque quatre types littéraires bien marqués et nettement différents l'un de l'autre.

Au point de vue *historique* ils ont aussi chacun leur physionomie : E trahit son origine éphraïmite par sa prédilection pour des lieux tels que Sichem et Béthel, ainsi que pour tout ce qui concerne la maison de Joseph. En revanche, les environs d'Hébron et de Mamré ne figurent pas dans ses ré-

<sup>1</sup> Selon Staerk E « ist mehr der gesucht poetische Erzählungstypus. » Cet auteur le qualifie de « kunstvolle Zusammensetzung der alten Sagenkreise. »

cits. Ceux de J, par contre, ont volontiers pour théâtre la région méridionale du pays, Hébron et ses alentours ; Juda aussi est mis en relief par lui d'une façon très accentuée<sup>1</sup>. La nature spéciale de l'épisode de Juda et de Thamar (Gen. 38), dont les détails n'avaient pas, pour des lecteurs ou des auditeurs orientaux des temps anciens, le caractère répugnant qu'ils ont pour nous, ne doit pas empêcher d'admettre la provenance judéenne de J, quoique certains auteurs, et non des moindres, aient soutenu que J devait, lui aussi, être assigné au royaume du Nord<sup>2</sup>. Ce récit, n'a, en effet, pas été écrit, comme l'ont cru Reuss et Renan, — qui l'attribue à E — pour conspuer Juda. Nous ajouterons qu'on a vu un indice de plus de l'origine judéenne de J dans le fait que la figure éphraïmite d'Aaron en est absente. Selon Ed. Meyer et Stade, il en serait de même de celle de Josué, qui appartient aussi à l'Israël du Nord ; cette dernière n'y apparaît, en tout cas, que fort à l'arrière-plan. L'étude que nous ferons des éléments qui sont entrés dans la composition de J nous aidera à mieux dominer et résoudre cette question. Notons encore, à titre de renseignement complémentaire, que, pour Staerk, il n'y a pas de preuve décisive à l'appui de l'hypothèse des origines judéenne de J et éphraïmite de E. Les traditions rapportées dans les deux groupes de récits étaient le bien commun de tout le peuple ou, du moins, celles d'un royaume avaient pénétré dans l'autre.

Quant à D et à P, il ne peut y avoir de doute sur leur origine : l'un et l'autre émanent de Juda.

J et E ne sont pas des historiens au sens propre du terme, mais plutôt des narrateurs avides de conserver à leur peuple le souvenir de son passé et de faire circuler dans son sein,

<sup>1</sup> Voir plus haut, p. 154. Si, selon Budde, dans la version élohistique de l'histoire de Joseph, c'est Ruben, le premier-né de Jacob, qui est le porte-parole de ses frères, cela ne peut avoir d'autre raison que d'éviter de mentionner Juda, représentant du royaume rival. On ne comprend absolument pas sans cela pourquoi c'est justement Ruben qui est mis en avant. Joseph, en tant que héros patronymique de la principale tribu du royaume du Nord, ne pouvait être utilisé, parce qu'il jouait dans le récit le rôle de victime.

<sup>2</sup> Schrader, Reuss, Kuenen.



par le moyen de ces traditions, un courant de vie religieuse et nationale. L'un et l'autre ont voulu montrer, non pas tant ce qu'avaient fait leurs pères, mais bien plutôt ce que Dieu avait fait pour leurs pères<sup>1</sup>. La trame de leurs récits est empruntée à la tradition orale. Si M. G. ne va pas jusqu'à admettre, comme le fait Gunkel, que les histoires ayant cours dans cette tradition avaient déjà été, en bonne partie groupées par cycles avant d'être peu à peu rédigées et réunies dans deux grandes collections<sup>2</sup>, il estime cependant qu'il y a eu peut-être, sinon pour toutes les narrations, du moins pour quelques-unes d'entre elles, une rédaction antérieure; mais, selon lui, pour l'ensemble, J et E apparaissent comme ayant fixé d'une façon définitive ce qui, jusqu'à eux, était ondoyant et épars. Grâce à eux, la conception du Dieu vivant a trouvé son expression historique au moment même où la prédication des prophètes tendait à y ramener l'attention de leurs contemporains, et l'on a pu avec justesse appeler JE l'« écrit prophétique » du Pentateuque.

Dans E, on rencontre plus de renseignements spéciaux. La préoccupation étymologique est très évidente dans J et n'est point étrangère à E. En revanche, la préoccupation chronologique est absente des milieux où J et E ont vu le jour. D dépend de JE pour l'histoire comme pour les lois. Il renferme même des détails nouveaux tirés des textes primitifs de J et de E, qui étaient plus complets avant leur réunion, et que D paraît avoir consultés sous leur forme première, parallèlement au document mixte JE. D semble avoir eu une prédilection pour E. Au point de vue historique, il est le disciple fidèle de ses devanciers. Dans P, tout gravite autour des institutions, mais on trouve aussi des éléments narratifs qui ne

<sup>1</sup> Wildeboer dit à ce propos très justement que le thème commun à J et à E est l'élection d'Israël comme peuple de Iahvé.

<sup>2</sup> Voir, dans *Die Schriften des A. T. in Auswahl*, 1<sup>re</sup> partie: *Die Sagen des A. T.*, p. 7 s. et 42-44, les intéressants développements de Gunkel, qui discute et tranche dans un sens intermédiaire la question, actuellement controversée, de savoir si J et E sont de simples compilateurs ou de véritables auteurs, ayant le sachant et le voulant imprimé à leurs matériaux la marque de leur esprit et de leurs idées.

sont négligeables ni au point de vue de la quantité ni à celui de la qualité (?). P se distingue par son système chronologique, — qui ne s'accorde pas avec les données de J et de E, comme le montrent avec évidence plusieurs exemples cités par M. G., — et par des généalogies, qui ont un caractère particulier de rigidité, poursuivent un but défini et, en se reliant les unes aux autres, arrivent à former un ensemble ordonné et homogène. Ses narrations sont, en général, brèves et sèches : elles ne sont là que pour servir de cadre aux lois.

Abordant la question délicate de la *crédibilité des documents du Pentateuque*, M. G. constate que les plus anciens dépendent de la tradition orale qui a, à sa base, des faits réels à partir de la période patriarcale. Dans quelle mesure convient-il d'employer l'interprétation ethnique des traditions de la Genèse ? Elle se légitime dans certains cas : la table généalogique du chapitre 10 est là pour l'attester. Nous croyons que cette interprétation se justifie dans la généralité des cas, les récits qui concernent les patriarches reposant sur l'idée que les peuples ou tribus étaient des familles ou de grands clans. Plus les Israélites remontaient dans le passé, plus ils se figuraient le clan diminué jusqu'à ce qu'ils parvinssent, en fin de compte, au père de la tribu ou du peuple tout entier, auquel père, le plus naturellement du monde, ils conféraient les mêmes particularités de caractère qu'ils avaient remarquées dans ses descendants. Les Israélites étaient tellement habitués à cette conception de l'origine des peuples et des tribus, qu'un grand nombre de listes généalogiques de l'Ancien Testament présentent des noms de pays ou de villes comme étant des noms de personnes. Or c'est là une conception enfantine et antihistorique qui ne tient pas debout devant les données de l'ethnologie. Il est donc permis, sans tomber dans l'hypercritique, de révoquer en doute d'une manière générale la réalité historique des ancêtres d'Israël.

Même le professeur G.-A. Smith, de Glasgow, qui admet comme probable, quoique impossible à démontrer, la base

historique et le fond d'histoire personnelle des vieilles traditions nationales d'Israël, reconnaît tout ce qui, dans la forme actuelle des récits qui nous les ont transmises, chefs-d'œuvres littéraires autant que pages pénétrées d'un puissant souffle monothéiste et religieux, est le fruit du développement postérieur d'Israël et le reflet de l'âge où furent moulées, ou de celui où furent rédigées les légendes de la Genèse. Nos plus anciennes sources écrites sur l'histoire patriarcale, dit-il en substance, soit J et E, sont de neuf à onze cents ans postérieures aux événements qu'elles relatent. D'autre part l'archéologie a fait revivre à nos yeux l'époque même d'Abraham ; elle nous a révélé sans doute comme possibles des migrations de tribus semi-nomades de Mésopotamie en Canaan, et de Canaan en Egypte ; mais, tout en illustrant richement les récits de la Genèse, elle n'a rien prouvé pour l'existence personnelle ou le caractère des patriarches eux-mêmes. Il faut, selon Smith, reconnaître que beaucoup de *noms* de personnes sont en même temps des noms de tribus ; que les *caractères décrits* comme ceux d'individus sont souvent des caractères manifestés par le développement historique des tribus correspondantes ; enfin que les *transactions* entre ces individus s'expliquent en bien des cas très naturellement comme des arrangements entre tribus. A cela s'ajoutent les traits indubitablement tardifs que l'on rencontre dans nos récits, et les recensions parallèles du même thème, dont chacune porte la marque du document auquel elle appartient. « D'une manière générale, l'atmosphère religieuse des récits de J et de E, à travers la Genèse, est celle des anciens âges du royaume israélite. Certainement ceci rend décisive la démonstration que les histoires des patriarches nous sont parvenues telles que les racontaient les générations postérieures, qui y ont projeté le reflet de leurs conditions sociales, de leurs espérances et de leurs croyances propres. »

De là à conclure que ces récits sont, non de l'histoire, mais le résultat de ce que, peu à peu, les Hébreux en étaient venus à croire et à se raconter sur les origines et les premiers jours



de leur nation, à la lumière de leur vie de peuple adulte, il n'y avait qu'un pas. Ce pas, il a paru légitime et même obligatoire à nombre de savants actuels de le franchir, et nous croyons qu'ils ont eu raison de le faire. Même un Gunkel, qui s'attache à montrer que, *des siècles durant* avant leur mise par écrit, ces récits ont été le patrimoine *oral* d'Israël, sur le fond des choses conclut en ces termes : « Quant à ce que représentaient à l'origine des noms comme Abraham, Isaac, Jacob, nous ne pouvons plus le dire : c'est trop vieux<sup>1</sup>. » « J et E, dit de son côté Staerk, racontent tous deux l'histoire primitive du peuple comme étant celle d'une famille, qui devint un peuple en Egypte et rapportent ensuite, d'une manière également contraire à l'histoire, les événements survenus depuis l'exode jusqu'à l'entrée dans le pays de Canaan, déjà promis aux pères, comme si l'on pouvait parler déjà à ce moment, et même avant Moïse, d'un *peuple* d'Israël. En d'autres termes, chez J et E, le souvenir de la grande époque des origines de ce peuple s'est depuis longtemps effacé pour passer à l'état de belle légende : Israël ne peut plus se concevoir que comme nation, il a presque complètement oublié le temps où les tribus étaient à l'état nomade, dans la steppe, et il n'en sait pas plus qu'un autre peuple au sujet de ses origines. »

Un fait intéressant à noter, c'est que ce ne sont pas seulement des idées abstraites, mais aussi des faits de l'histoire postérieure que la tradition israélite a utilisés, plus ou moins consciemment, pour former les récits des patriarches, types et reflets rétrospectifs de ce qui devait être dans la suite. Nous ne parlons pas des paroles prophétiques qui, mises dans la bouche de certains d'entre eux, anticipent naturellement sur l'avenir, comme c'est le cas d'autres oracles du

<sup>1</sup> Gunkel considère maintenant ces trois patriarches comme ayant été, à l'origine, des personnes proprement dites, sans base ethnique ou mythique; mais, à ses yeux, cela ne signifie nullement qu'ils soient des figures historiques; les récits qui les mettent en scène sont de pures fictions dues à l'imagination des anciens conteurs d'Israël. La valeur historique de ces figures consiste dans la réalité des situations décrites dans leurs légendes, leur valeur religieuse et morale dans les idées que ces narrations expriment.

même genre : ainsi Gen. 9 : 25-27, où les rôles assignés à Cham et à Japhet supposent l'assujettissement de Canaan par Salomon et les bons rapports qui existaient, sous ce monarque, entre les Phéniciens et Israël ; Gen. 27 : 39 s., où l'asservissement d'Edom par David a évidemment servi de base à la prédiction de Jacob concernant Esaü. Nous pouvons aussi laisser de côté certains traits pourtant significatifs, mais qui ne sont que de simples allusions à un état de choses postérieur : ainsi cette parole adressée à Joseph par ses frères après le récit de son premier songe : « Est-ce que tu régneras sur nous ? est-ce que tu nous gouverneras ? » (Gen. 37 : 8), qui indique la prépondérance du royaume du Nord, de même que la préférence accordée par son père à Ephraïm sur Manassé (Gen. 48 : 14), montre que cette tribu était alors puissante. Mais il est remarquable de constater que des récits entiers sont de véritables parallèles de ceux de la conquête contenus dans les livres des Nombres, de Josué et des Juges, et nous permettent de les compléter, voire même de les rectifier sur certains points ; là gît leur grande valeur historique.

Tel est le cas de l'histoire de l'outrage fait à Dina et de son châtiment (Gen. 34), dont on trouve un écho dans le testament de Jacob (Gen. 49 : 5) ; car il est indéniable que, dans ce récit, il s'agit de personnifications de tribus, puisque deux hommes ne pourraient à eux seuls massacrer les habitants de toute une ville. Il raconte donc, en la faisant rentrer dans le cadre d'une scène de famille, une tentative faite par les tribus de Siméon et de Lévi, enfants de Jacob par Léa, pour s'établir à Sichem, qu'elles auraient ainsi occupé avant les Joséphides. En effet, puisque, d'après Gen. 34, ces tribus s'emparèrent d'un territoire qui, d'après tous les autres renseignements que nous avons, fut la propriété de Joseph (voir en particulier Gen. 48 : 22), leur séjour temporaire dans cette contrée, où elles conclurent même le connubium avec les Cananéens, ne peut être placé qu'avant l'immigration de Joseph.

Or si Lévi et Siméon, ainsi que leur sœur Dina, ont ha-

bité près de Sichem, au cœur du pays d'Ephraïm, nous avons ici une preuve directe et irréfutable que la tribu de Siméon n'a pas toujours résidé dans l'extrême sud du pays et que celle de Lévi a possédé autrefois un territoire. Elles tentèrent de s'emparer de Sichem, mais ne purent assurer leur conquête, qui n'eut pas de succès durable, et furent probablement massacrées. Les restes de Siméon se réfugièrent au midi (Gen. 49:7). La tribu de Dina fut entièrement assimilée par les Cananéens ; aussi n'en est-il plus question.

D'autre part le curieux et intéressant chapitre 38 de la Genèse, relatif à Juda, interprété au point de vue ethnique, nous montre la tribu de ce nom établie à Adullam (v. 1) et à Thimna (v. 12), soit dans la région nord-ouest des monts de Juda. Or Juda doit avoir pénétré en même temps que les deux tribus dont nous venons de parler à l'ouest du Jourdain ; car, dans la série des tribus, il est rattaché à Ruben, Siméon et Lévi, et, jusqu'au temps de Saül et de David, il n'a eu aucun rapport avec Joseph. Et J fait conquérir par Juda et Siméon seuls (Jug. 1) les mêmes villes déjà prises, d'après E (dans Josué), par le peuple tout entier. Or, comme J ignore le passage du Jourdain, les tribus de Juda et de Siméon n'ont par conséquent pas franchi ce fleuve pour pénétrer dans la terre promise. La légende de Thamar aide à comprendre l'isolement de Juda, qui « s'éloigna de ses frères », et tant ce récit que celui relatif à Dina indiqueraient, d'accord avec d'autres éléments de J, une conquête effectuée du sud au nord par les tribus issues de Léa.

De même, selon Steuernagel, la légende de Jacob reflète les mêmes événements que l'histoire élohistique de la conquête de Canaan dans les livres des Nombres et de Josué : à l'origine, cette histoire ne se rapportait pas à tout Israël, mais uniquement aux tribus issues de Rachel, ou plutôt à la maison de Joseph, dont la division en trois tribus est postérieure à son établissement en Palestine, et les récits relatifs à Joseph et à Abraham fournissent des compléments au tableau de la migration de ce clan.

M. G. tient pour acquis qu'au sujet de l'époque mo-

saïque et de la personnalité de Moïse en particulier, nous pouvons légitimement accorder une grande confiance au tableau que J et E nous présentent. Sans être aussi affirmatif, Budde estime cependant que, si déjà à l'époque héroïque, et à plus forte raison en remontant en arrière, les récits de ces anciennes sources entrent dans une mesure croissante dans le domaine de la fable et du mythe, l'histoire de l'époque mosaïque, qui se place environ 250 ans avant la royauté, a toutefois un noyau historique solide et résistant.

A l'autre extrémité de la période qu'embrasse le Pentateuque, nous avons les pages consacrées aux premières origines du monde et de l'humanité. Ici, dit M. G., nous ne sommes pas, et nous ne pouvons pas être sur le terrain de l'histoire, et rien ne doit nous empêcher de reconnaître que nous avons affaire à des mythes, à propos desquels ne peut se poser la question de leur valeur historique, mais seulement celle de leur valeur religieuse et morale. Et un peu plus loin, à propos de la caractéristique des documents du Pentateuque au point de vue théologique et religieux, M. G. parle des questions graves et délicates qui se sont posées devant la conscience du Iahviste et auxquelles celui-ci a donné des réponses qui, pour être naïves, ne manquent pas de profondeur : le « pourquoi » de l'existence du mal, de la souffrance, de la haine, de la diversité des langues et des nations, de la corruption des Cananéens, des choix divins avec les rejets qui en sont le corrélatif, Budde fait ressortir de même que les récits des onze premiers chapitres de la Genèse ne nous offrent que des idées et des doctrines sous forme de mythes étiologiques. Ce sont des réponses à des questions qui se posaient alors aux esprits sur des faits provoquant l'étonnement et difficiles à expliquer : d'où viennent l'homme, les animaux, la distinction entre les sexes ? Pourquoi l'homme doit-il se tourmenter pendant tout le cours de sa vie et mourir ? Quelle est l'origine des différentes professions, des géants de l'époque primitive, des peuples et des langues ? Enfin, pourquoi Canaan est-il maudit au point d'être esclave sa vie durant ?

M. G. croit que, malgré le caractère tendancieux de son œuvre, P a été de bonne foi en projetant en arrière les institutions postexiliques. Au moment où le Document sacerdotal fut rédigé, ces institutions, devenues chères et, semble-t-il, indispensables à Israël, formaient un ensemble que le judaïsme était tout naturellement conduit à accepter et à vénérer en bloc. De là à se représenter que la forme existante était la forme antique et permanente, il n'y avait qu'un pas à franchir. Et même il était naturel d'attribuer à l'état de choses initial un caractère de perfection, d'en faire un idéal, un modèle accompli, de reporter aux origines mêmes, non seulement le développement déjà obtenu, mais encore celui auquel on aspirait.

Enfin le point de vue *religieux et théologique* varie aussi d'un document à l'autre. Dans J on trouve des anthropomorphismes et des anthropopathismes ; son Dieu est le Dieu vivant. Les personnages qu'il met en scène sont aussi très vivants : c'est un psychologue. Il marque en Abraham l'importance de la foi.

E attache plus d'importance aux événements qu'aux caractères ; il est plutôt didactique et objectif, tandis que l'élément moral et moralisant est plus marqué chez J. Chez lui, les songes occupent une large place et les théophanies sont remplacées par des angélophanies. C'est là l'indice d'une époque un peu moins antique que celle de J, de même que l'absence du nom de Iahvé avant l'époque mosaïque, la désignation d'Abraham comme prophète et la façon dont est définie la mission médiatrice de Moïse. Peut-être enfin E montre-t-il plus de réserve à l'égard des anciennes manifestations extérieures du culte. Il y a, surtout dans les récits, une unité d'esprit et de tendances entre JE et les prophètes.

Un trait qui pourrait s'ajouter à ce tableau, ou plutôt qui ne s'en détache pas d'une façon suffisamment nette, et qui, mieux que tout autre, marque la distinction à établir entre J et E au point de vue religieux et la postériorité de E par rapport à J, c'est l'attitude des deux documents en face



du surnaturel. Comme l'a fait ressortir M. Westphal, « J est moins ami que E du merveilleux et plus essentiellement moral dans sa conception de l'histoire. Il fait plus grande la part de l'homme dans la marche des événements et, volontiers, dans son souci des causes et avec le besoin d'unité qui caractérise son esprit, il explique la destinée des peuples ou des tribus par leur premier commencement... E est plus enclin que J à voir partout l'intervention surnaturelle de Dieu; il donne au miracle, j'allais dire au prodige, une place exceptionnelle. » Ou encore, comme le dit Cornill, nous avons chez J un pragmatisme purement humain, tandis que, dans E, tout l'appareil des miracles, avec les songes et les visions, et l'intervention divine immédiate, est mis en scène. Sous ce rapport, E fait transition entre J et P, où le merveilleux est encore beaucoup plus accentué et où le midrasch fait son apparition.

Staerk, de son côté, note que E rappelle vivement P, non seulement par la présence, dans son sein, d'un code étendu de lois au contenu cultuel et moral, par l'emploi d'Elohim au lieu de Iahvé pour la période antérieure à Moïse et par la spéculation sur la signification du nom de Iahvé, mais aussi par l'intérêt pour la figure sacerdotale d'Aaron et par la disposition pessimiste qui y apparaît. Cette dernière est aussi un indice de postériorité, car elle suppose un plus long temps d'infidélité chez le peuple. Tandis que Budde fait de J une source sacerdotale et de E une source prophétique<sup>1</sup>, d'autres critiques font, avec plus de raison, nous semble-t-il, émaner E des cercles sacerdotaux éphraïmites.

D a été à l'école des prophètes, mais surtout de JE, il a particulièrement développé le Livre de l'Alliance. On trouve chez lui un compromis entre l'ancienne thorâ et les prophètes; c'est un opportuniste; son œuvre est une charte religieuse s'adressant à la nation dans sa généralité. L'histoire lui sert à illustrer ses lois et sa prédication. D ne parle pas

<sup>1</sup> Voir *Histoire de la littérature hébraïque*, p. 62, les arguments qu'il avance à l'appui de cette thèse paradoxale. Il ne s'agit, il est vrai, dans son idée, que de la plus ancienne forme de ces deux documents.

comme s'il était Moïse, mais s'en distingue au contraire nettement. Il le fait plutôt parler, suivant la coutume du temps, coutume qui n'est pas sans analogie avec celle des écrivains grecs et romains. Il s'identifie avec le Moïse de JE, le seul qu'il pût connaître, à force de se pénétrer de son esprit et d'être en communion avec lui. Il a cependant, jusqu'à un certain point, paru croire que la fin justifie les moyens, et c'est peut-être regrettable. Il est, en effet, fâcheux que cet auteur, bien qu'ayant modifié et amplifié l'ancienne thorâ pour l'adapter à de nouveaux besoins, ait cru devoir, sans doute pour donner plus d'autorité à ses innovations, se cacher sous un grand nom et les attribuer à Moïse lui-même<sup>1</sup>.

Dans P, on constate la prépondérance du culte extérieur et de ses multiples ordonnances. Le sanctuaire, avec tout ce qui s'y rattache, est au centre de ses préoccupations. A la justice sont substituées la sainteté et la pureté, celle-ci toute formelle, celle-là parfois conçue avec beaucoup d'élévation, mais fréquemment réduite à n'être qu'une qualité négative. Le principe dirigeant n'est plus la foi et l'amour, mais l'obéissance. Sa religion est celle des œuvres, et l'on trouve chez lui une notion très abstraite de la divinité. Il ne se préoccupe guère du « pourquoi » et n'aborde pas les importants problèmes que J s'est efforcé de résoudre. Il est particulariste pour de bonnes raisons. Il n'a pas cru innover ; c'est un conservateur de vieilles coutumes rituelles. A la différence des critiques qui, comme Reuss et M. Westphal, ne voient dans P qu'un clérical à cheval sur les formes, M. G. rend un hommage parfaitement mérité à son sérieux moral et à son intention, couronnée de succès, de sauver, en le mettant à l'abri sous l'épaisse cuirasse de la loi cérémonielle, le patrimoine religieux d'Israël.

Il y aurait eu aussi une intéressante comparaison à établir entre les documents du Pentateuque, en particulier entre

<sup>1</sup> Voir ce que dit sur ce point Giesebrecht, en opposition au point de vue actuel de Cornill, qui a renoncé, pour les raisons avancées par M. Gautier, à voir dans le Deutéronome un pseudépigraphe. — *Theol. Literaturzeitung*, 1906, col. 34 s.

ses trois sources historiques, en les envisageant au point de vue *moral*. Sous ce rapport autant, si ce n'est plus, que sous d'autres, elles contrastent entre elles et trahissent, par la gradation que l'on peut établir de l'une à l'autre, leur âge plus ou moins avancé.

C'est ainsi que J et E doivent évidemment être placés au bas de l'échelle. A côté de beaux traits de caractère chez les patriarches, ils racontent d'eux tout naturellement, sans un mot de blâme, et même, semble-t-il, avec une certaine complaisance, des faits qui nous paraissent reprehensibles au plus haut point, ce qui montre combien peu sérieuse et énergique était de leur temps, en tout cas dans leur milieu, l'influence moralisante exercée par la religion. On ne ressentait généralement pas, dans l'ancien Israël, comme étant en contradiction avec la foi en Iahvé, l'art de savoir tirer profit du mensonge, de la ruse et de la tromperie. L'exemple typique de cette mentalité est Jacob, qui non seulement trompe Laban, mais dupe aussi son vieux père et frustré son frère de son droit d'aînesse. Esaü en est dépouillé, sans être moralement coupable. « Les fils de Jacob, dit à ce propos Gunkel, n'ont pas voulu raconter quelque chose de honteux sur le compte de leur aïeul, car cela serait retombé sur eux-mêmes. Toutes ces histoires ont bien plutôt été narrées à l'*origine* (c'est nous qui soulignons) à sa gloire et à leur propre gloire. On ne peut avoir vu, dans ces tromperies, quoi que ce soit de délicieux et de honteux, mais seulement de bons tours, habilement joués et couronnés de succès, de l'ingénieux père du peuple. L'histoire de Gen. 27 n'a donc pas, comme on l'a prétendu, de valeur morale. On a voulu voir dans les luttes, les angoisses et les détresses de tout genre auxquelles Jacob est en butte une juste punition de ses fautes, et en même temps un moyen d'éducation par lequel fut corrigé ce qu'il y avait d'impur dans ses sentiments. Mais ce n'est pas la manière de voir des anciennes traditions; au contraire, Jacob n'a absolument pas renoncé à ses artifices et à ses ruses, mais les a d'autant mieux pratiqués qu'il est devenu plus vieux; il



a été encore plus fin que le rusé Laban et, quand il est revenu de cette haute école de duperie, il a encore trompé son frère de main de maître. »

Pour ces vieux narrateurs, la fin justifie les moyens, surtout dans les rapports d'Israël avec les étrangers. On considérait comme de bonne guerre de les tromper dans certaines circonstances. Ex. 3 : 18 (J), le prétexte donné pour obtenir du pharaon la permission de sortir d'Egypte n'apparaît pas comme choquant, ni, Ex. 3 : 22; 12 : 35 s. (E), le procédé qui consiste à dépouiller les Egyptiens des vases d'or et d'argent et des vêtements que ceux-ci avaient prêtés aux Israélites.

Les récits de J et de E trahissent les déficits moraux des Israélites en ce qui concerne la chasteté, non moins que la droiture et la manière de se comporter vis-à-vis des étrangers. Le concubinat et tout ce qu'il entraîne après lui s'expliquent par les mœurs de l'époque. Plus choquante nous apparaît déjà, Gen. 38, la tolérance de la prostitution qui n'est l'objet d'aucun blâme, tant s'en faut<sup>1</sup>. Mais la grosse pierre d'achoppement dans ce domaine est le déshonneur auquel sont exposées Sara (Gen. 12 et 20) et Rebecca (Gen. 26) par suite de la lâcheté et du mensonge de leurs époux. Abraham reçoit même des présents pour avoir livré sa femme ! L'abandon dont celle-ci est l'objet montre que, dans l'ancien Israël, la vie de l'homme avait plus de prix que l'honneur de la femme, dont on faisait bien peu de cas.

E révèle toutefois son origine plus récente par un sens moral plus affiné que celui de J. Dans l'affaire d'Agar, Abraham y apparaît (Gen. 21 : 11-13) sous un jour bien moins défavorable que dans ce dernier document. Et, comme M. G. le fait remarquer au cours de son analyse de nos sources, ce en quoi les deux récits d'Abraham en Egypte (Gen. 12 : 10-20 J) et d'Abraham à Guérar (Gen. 20 E) diffèrent, c'est dans l'appréciation du rôle d'Abraham, dont J ne cherche point à justifier la conduite, tandis que E le qualifie de prophète, met toute la faute sur Abimélec et fait dé-

<sup>1</sup> Voir le v. 26, que Segond n'a pas osé traduire textuellement.

pendre le pardon accordé à ce dernier de l'intercession d'Abraham. Celui-ci n'a, en effet, point menti en donnant sa femme comme sa sœur; car elle était sa demi-sœur avant de devenir sa femme! La plus ancienne tradition ne sait rien de ce fait, qui a été évidemment imaginé pour excuser Abraham. Pour le dire en passant, c'est par des traits comme celui-ci que E montre son caractère théocratique: pour lui un prophète — et sous sa plume ce terme a le sens général d'homme de Dieu — est, en sa qualité de représentant attitré de la divinité, un homme sacré et intangible.

E s'efforce aussi de blanchir de son mieux Jacob. Dans J (Gen. 30 : 37-43), la multiplication des troupeaux du beau-fils de Laban est due à un tour d'adresse d'une moralité contestable; il l'obtient par un procédé de magie sympathique. Dans E (31 : 4-13), c'est Elohim lui-même qui la produit par un miracle révélé à son protégé dans un songe. La richesse de Jacob est ainsi ramenée, non à une tromperie, mais à la bénédiction de Dieu, et ce n'est pas lui qui trompe Laban, mais Laban qui l'exploite. Enfin, fidèle à son point de vue plus théologique, E ramène la naissance de Joseph (30 : 22) à la grâce de Dieu, en opposition au moyen très humain dont parle J (30 : 14 s.), et il explique le nom d'Issacar d'une manière moins choquante pour l'opinion de la postérité que ne le fait J (30 : 17 s.; cf. v. 16). En somme les patriarches sont plus idéalisés dans E que dans J et l'on y constate une tendance à effacer de leur vie certaines taches morales que nous rencontrons dans ce dernier document.

Si, dans E, les patriarches nous apparaissent déjà sous un jour plus favorable que dans J, dans P ce sont tout à fait des saints. Cette source omet soigneusement, ou présente sous un jour différent, tout ce qui pouvait jeter une ombre sur leur caractère. P ne dit rien d'un conflit entre les bergers d'Abraham et ceux de Lot, ni du caractère intéressé de Jacob. Allé en Mésopotamie pour y prendre femme<sup>1</sup>, il vit, à son retour, en bonne confraternité avec Esaü, et, après la mort

<sup>1</sup> Voir p. 161 s.

d'Isaac, ses deux fils se séparent aussi pacifiquement que l'avaient fait Abraham et Lot, leurs possessions étant trop considérables pour qu'ils puissent continuer à demeurer ensemble (Gen. 36 : 6 s.). Il n'est pas plus question d'une discussion entre eux que des tromperies de Jacob. Enfin Ismaël reste auprès d'Abraham et d'Isaac jusqu'à la mort de son père pour l'enterrer, avec son frère (Gen. 25 : 9), exactement comme Jacob et Esaü le feront pour le leur.

Quant aux faits qu'il ne peut éliminer, P leur donne un motif plausible : il explique par des mariages mixtes coupables contractés par Esaü la bénédiction donnée à Jacob par Isaac (Gen. 26 : 34 s. ; 28 : 6-9) et met le crime commis sur la personne de Joseph au compte des fils de Bilha et de Zilpa, les deux concubines de Jacob (37 : 2).

Ensuite, dans P, Moïse n'est pas invité par Iahvé à user d'un subterfuge pour que le pharaon laisse le peuple sortir d'Egypte et pour qu'Israël n'en parte pas les mains vides. Il doit franchement lui demander de laisser aller les enfants d'Israël hors de son pays (Ex. 6 : 10). Ici aussi un trait choquant de la plus ancienne tradition paraît avoir été intentionnellement effacé. On a encore remarqué que, plus loin, P a éliminé l'adoration, par Israël, du Baal moabite du mont Peor, et l'a remplacée par les rapports des Israélites avec les femmes madianites. D'une manière générale, P a fait disparaître tout ce qui, dans les anciennes sources, était rapporté des lieux de culte païens (Hébron, Beerschéba, Béthel, Sichem, etc.)

Tout cela prouve qu'on en était venu à considérer comme scandaleux des éléments de la vie des patriarches qui avaient d'abord paru inoffensifs. On croyait que les pères du peuple devaient avoir été des modèles de piété et de vertu ; de là des affirmations positivement contraires à celles de la tradition plus ancienne les concernant. P présente le plus sincèrement du monde les patriarches comme des Juifs pieux du temps de l'exil.

## III

**La formation du Pentateuque.**

Avant de clore l'étude des quatre sources et de procéder à la synthèse en cherchant à esquisser la formation du Pentateuque, M. Gautier entreprend d'élucider la nature même des documents et de préciser ce qu'il faut entendre par leurs auteurs. Il constate que J, E, D et P désignent non pas des personnalités isolées, mais des groupements ou des écoles. Plusieurs auteurs ont donc collaboré à la rédaction de chacune des sources du Pentateuque. « L'esprit qui les animait était le même : leurs aspirations et leurs principes étaient identiques ; ils ont dû être à peu près contemporains les uns des autres. Ils n'en conservent pas moins certains caractères particuliers, et ainsi s'explique la présence, dans le sein du document iahviste, d'éléments quelque peu hétérogènes. » On a pris l'habitude d'employer, en en parlant, les expressions « couche primitive » et « couche secondaire » empruntées à la géologie. Dans E, l'unité et l'homogénéité seraient plus marquées que dans J. Peut-être faudrait-il accentuer plus que ne le fait M. G. les divergences, allant parfois jusqu'à la contradiction, que l'on rencontre également dans nos deux documents, où l'on peut, avec beaucoup de vraisemblance, distinguer nettement au moins deux couches de traditions. Essayons de les en dégager.

Dans le *Iahviste*, Gen. 4 : 16-24 ne sait rien du déluge, car ce texte suppose que tous les bergers, les musiciens et les forgerons descendent de la série ininterrompue des fils de Lémec ; ceux-ci sont visiblement conçus comme les ancêtres des contemporains du narrateur. Il en est de même de 6 : 1-4, où tous les géants, y compris ceux qui existaient encore aux temps historiques (Nomb. 13 : 33), sont ramenés aux unions des fils de Dieu avec les filles des hommes, et de 9 : 20-27, où les fils de Noé, le premier vigneron, habitent encore avec lui sous une tente, évidemment en Palestine. Ensuite l'horizon

est ici très limité : Sem, Canaan et Japhet sont la personnification de peuples déterminés : les Hébreux, les Cananéens et probablement les Phéniciens<sup>1</sup>. Aux v. 18 et 19, au contraire, Sem, Cham et Japhet sont les pères de toute l'humanité postdiluvienne. Enfin il semble que l'auteur de 11 : 1-9 ait aussi ignoré le déluge ; car dans ce passage la dispersion des hommes n'est pas rattachée, comme dans 9 : 19 et dans la table ethnographique du chap. 10, à leur descendance des différents fils de Noé, mais à la confusion des langues décrétées par Iahvé. Ici la pluralité des peuples est un phénomène conforme aux intentions du Créateur et produit par la procréation et la séparation toute naturelle des hommes ; là elle est le résultat d'un forfait et d'un jugement extraordinaire de Dieu.

Ces contradictions et répétitions ont été signalées par *Schrader* et *Wellhausen* avec deux ou trois autres de moindre importance<sup>2</sup>. Elles rendent impossible le maintien de l'unité littéraire de J et font supposer que l'ouvrage primitif du Iahviste a reçu des adjonctions puisées peut-être à la source de la tradition orale et qu'il faut même distinguer entre une recension plus ancienne et une forme plus récente de J.

Sur la base des divergences que nous venons de constater dans cette source, *Budde*, dont les recherches ont ouvert, en 1883<sup>3</sup>, la voie à la distinction entre deux Iahvistes, et dont les vues furent longtemps seules admises par la généralité des critiques, est arrivé aux conclusions suivantes :

La plus ancienne couche du Iahviste (J<sup>1</sup>) comprend — dans un ordre un peu différent de celui où ces morceaux se trouvent maintenant dans le texte biblique — Gen. 2 : 4b-9, 15-25

<sup>1</sup> Selon *Wellhausen*, toutefois, par Japhet, on peut aussi très bien entendre les Héthites et les Philistins ; car pour trouver le sens de cette appellation, on n'a pas besoin de se diriger d'après Gen. 10.

<sup>2</sup> Voir leur indication dans *Cornill*, ouvr. cité, p. 52 s.

<sup>3</sup> Dans son ouvrage intitulé : *Die biblische Urgeschichte*, dont *Budde* a maintenu les conclusions tant dans son petit livre sur la *Religion du peuple d'Israël jusqu'à l'exil* (Giessen, 1900), que dans sa récente *Histoire de la littérature hébraïque*.



(histoire du paradis, moins quelques adjonctions), 6 : 3 et 3 : 23 (raccourcissement de la durée de la vie de l'homme, son expulsion de l'Eden), 4 : 1, 2, 16-24 (naissance de Caïn et d'Abel, descendance de Caïn), 6 : 1, 2, 4 (union de *benê-ha-Elohim* avec les filles des hommes), 10 : 9 (Nemrod, vaillant chasseur devant Iahvé), 11 : 1-9 (tour de Babel et dispersion des peuples)..., 9 : 20-27 (ivresse de Noé, Canaan maudit).

J<sup>1</sup> ne sait donc rien du déluge et considère Caïn comme le père de l'humanité actuelle ; chassé de l'Eden à cause de son péché, l'homme fut d'abord un agriculteur, forcé de gagner son pain à la sueur de son front, mais peu à peu il s'éleva jusqu'à la vie du libre nomade, la seule existence digne de lui, et qui répondît à la noblesse de ses dispositions. J<sup>1</sup> fait remonter aux fils de Lémec les trois carrières embrassées par les hommes de son temps et fait des géants les rejetons d'une union coupable entre les fils de Dieu et les filles des hommes. Lors de la construction d'une tour à Babel, Iahvé confond les langues des hommes, qui se dispersent alors loin de leur pays d'origine, la plaine de Schinear. Noë est, pour J<sup>1</sup>, l'ancêtre commun des Israélites et des peuples qui les touchent de près : les Cananéens et les Phéniciens. Son descendant Abraham a ensuite effectué l'émigration en Canaan.

Nous avons ici une conception de l'histoire qui, avec son horizon limité et le cachet d'antiquité qui la caractérise, est sûrement plus rapprochée des légendes hébraïques primitives que ce que J<sup>2</sup> a ajouté ou que ce que nous lisons dans E. Elle représente le point de vue antérieur aux prophètes. D'un ou deux siècles plus ancien que J<sup>2</sup>, J<sup>1</sup> ne renferme pas d'éléments provenant d'emprunts directs à la cosmogonie assyro-babylonienne. On ne peut cependant pas dire qu'il n'ait en aucune manière été influencé par les idées ayant cours en Chaldée, mais ce qu'il en a retenu est le fruit d'une lente migration de mythes et de légendes.

Tandis que la tradition spécifiquement hébraïque est, en un passage tout au moins (Gen. 6 : 1 s.) encore fortement teintée de mythologie, toute trace de paganisme a disparu de J<sup>2</sup> :

nous aurions même ici une rectification intentionnelle de la tradition populaire primitive, qui aurait été soigneusement purifiée d'éléments susceptibles d'être mal interprétés. Cette édition, expurgée autant que revue et augmentée, aurait été élaborée en haut lieu et aurait eu en quelque sorte un caractère officiel.

Selon Budde, J<sup>2</sup> avait remplacé la description anthropocentrique de la création de Gen. 2 : 4b- 3 : 24 par une cosmologie d'origine directement babylonienne, qui embrassait déjà tout l'univers avec le même intérêt. Le rédacteur du Pentateuque l'a laissée de côté au profit de la narration de P, qui ouvre maintenant l'Écriture sainte; mais celle-ci est entièrement dépendante d'elle. Si l'on en retranche le cadre des six jours, dont l'œuvre culmine dans le sabbat, il reste l'essentiel du récit de J<sup>2</sup>, seulement moulé dans la langue de P.

Mais le but principal de J<sup>2</sup> paraît avoir été d'enrichir de l'histoire du déluge, empruntée aussi directement aux sources babyloniennes, la tradition authentiquement hébraïque. Ensuite, pour lui, Seth est le seul fils des protoplastes. Sur la base de la légende babylonienne, qui compte dix générations de la création au déluge, il a mis, à la place de la postérité d'Adam par Caïn, qui n'en comprend que sept, sa descendance par Seth, en utilisant les noms traditionnels. La table de cette dernière ne nous est conservée au complet que sous la forme que lui a donnée P (Gen. 5); mais de la rédaction primitive, le rédacteur a laissé subsister les trois premiers chaînons : Adam, Seth et Enosh, et la partie principale du dixième : Noé (Gen. 4 : 25 s. et 5 : 29). Descendant de Seth à la neuvième génération, Noë apparaît dans J<sup>2</sup> comme le héros du déluge; par la narration de cet événement, qui a subsisté dans presque toute son étendue, il a remplacé, en mettant fortement l'accent sur le péché et la grâce, l'histoire de la chute de J<sup>1</sup>, refoulée chez lui par la description cosmologique de la création. Et, de même que la partie iahvistique de Gen. 6-8 se rattachait immédiatement à la table des Séthites, la narration du déluge a sa suite immédiate dans ta

table ethnographique de Gen. 10, dont la recension iahvistique nous a été conservée, comme celle du déluge, dans sa plus grande partie, à côté de celle de P. Le point de vue cosmologique est commun à l'une et à l'autre.

Après J<sup>1</sup>, J<sup>2</sup> raconte l'histoire des temps primitifs en l'envisageant sous l'angle religieux, comme une histoire du salut — l'idée centrale en est l'élection d'Israël, — mais tandis que J<sup>1</sup> la rapporte uniquement à ce peuple, J<sup>2</sup> en fait l'histoire des origines de l'humanité tout entière. Nemrod, le chasseur géant de J<sup>1</sup>, devient, sous sa plume, le premier roi de Babel et le fondateur des états civilisés de Mésopotamie. Par différentes modifications apportées à la table de Gen. 10, il fait descendre, non seulement Israël et les peuples voisins, mais toute la race humaine, de Noë, par Sem, Cham et Japhet. J<sup>2</sup> menait ensuite de Sem à Abraham, le premier père d'Israël, par une table généalogique de dix noms, qui ne nous a été conservée que par P dans Gen. 11 : 10-26.

La nouvelle conception de l'histoire primitive ne réussit pas à refouler complètement la plus ancienne, dont des copies se conservèrent. Les deux recensions furent finalement combinées et harmonisées par une main plus jeune (J<sup>3</sup>). Pour rattacher la table des Caïnites (J<sup>1</sup>) à celle des Séthites (J<sup>2</sup>) et pour préparer l'histoire du déluge, ce troisième rédacteur, qui devait être d'origine judéenne, a inséré dans la table des descendants d'Adam par Caïn le récit du meurtre d'Abel et de ses suites (Gen. 4 : 2-16 et l'allusion qui y est faite 4 : 25), — jetant ainsi un pont sur l'abîme qui séparait J<sup>1</sup> et J<sup>2</sup>, — et il a identifié le meurtrier Caïn, qui n'est probablement pas le fils d'Adam, avec Caïn, le fondateur de villes. Il y a, en effet, une contradiction évidente entre 4 : 12, où Caïn est condamné à être errant et vagabond sur la terre, et 4 : 17b, où il bâtit la ville d'Hénoch. Gen. 9 : 22, J<sup>3</sup> a ajouté « Cham, père de » (Canaan); il a ajouté de même Elohim à Iahvé dans l'histoire du paradis, pour tenir compte de 4 : 26 : « Ce fut lui (Seth) qui commença à invoquer le nom de Iahvé. »

Enfin il faut compter parmi les plus récentes adjonctions de l'école iahvistique (J<sup>4</sup>) quelques amplifications dans l'his-



toire du paradis qui ne peuvent être ramenées à J<sup>3</sup>, à savoir 2 : 10-14 (fleuves du paradis); 2 : 9b ; 3 : 22 (arbre de vie); 3 : 24 (chérubins) et 3 : 20 ; 4 : 1 (nom de la première femme).

*Stade* distingue aussi dans le récit iahvistique de l'histoire primitive de l'humanité trois couches, comprenant, la première, des mythes venus de Babylonie et d'Assyrie en Palestine (paradis et chute, tour de Babel) ; la deuxième, des légendes d'origine palestinienne (premiers hommes jusqu'à Noé par Seth, Noé vigneron et père des peuples de Canaan, peut-être Nemrod chasseur, rapports des *benê-ha-Elohim* avec les filles des hommes); la troisième enfin, les éléments iahvistiques du récit du déluge, introduits, dans un recueil formé des deux premières couches combinées, par un rédacteur qui y apporta de grands changements. Ce rédacteur y a inséré en même temps l'histoire de Caïn et d'Abel et probablement aussi le chant sanguinaire de Lémec (Gen. 4 : 23), qui n'a rien à faire avec l'invention de l'art de forger par son fils Tubal-Caïn. Dans celle-là, qui est une véritable légende populaire, Caïn est le représentant de la tribu nomade des Kénites, qui s'était établie dans le steppe au sud d'Israël (cf. Jug. 1 : 16 ; Nomb. 24 : 22).

*Gunkel* donne une autre solution au problème, en partant du point de vue que, dans la tradition orale, et finalement aussi dans les collections de légendes, chaque histoire était indépendante des autres et que, par conséquent, les contradictions de fait ne sont pas sans autre l'indice de sources différentes. Il a cru reconnaître une double trame dans l'histoire du paradis et dans celle de la tour de Babel comme dans la table ethnographique de J, et cela l'a amené à reconstituer dans cette source deux histoires primitives comprenant l'une et l'autre ces trois morceaux, plus, pour la première, la postérité de Seth, la plantation de la vigne par Noé, et pour la seconde, les descendants de Caïn, le mariage des anges et le déluge. Lorsque ces deux histoires primitivement indépendantes et en partie parallèles ont été réunies, un troisième élément a été combiné avec elles : c'est ainsi que le récit du fratricide de Caïn paraît n'avoir appartenu à aucune

des deux et n'avoir été introduit que par le collectionneur auquel nous devons le texte actuel de J. Sur ce point Gunkel se rapproche de Budde. Selon lui, nous avons affaire ici à une tradition très ancienne, mais dont le Caïn peut difficilement être le représentant des Kénites.

On le voit : si l'on est d'accord pour reconnaître dans la plus ancienne source de Gen. 1-11 des éléments hétérogènes, les recherches faites pour en délimiter les différentes couches et les rapports que celles-ci ont entre elles n'ont pas encore donné de résultats définitifs. On peut cependant considérer comme un résultat acquis qu'il y en a deux principales, que l'histoire du déluge n'appartient pas à la plus ancienne et que celle de Caïn et d'Abel est un élément d'un genre un peu différent, qui n'appartenait ni à l'une ni à l'autre, et leur a été adjoint pour servir de chaînon entre elles.

A partir de Gen. 12, J<sup>1</sup> est prédominant et il est impossible de distinguer l'œuvre de trois ou quatre mains successives. Quoique certains morceaux secondaires ne soient pas sans rapport les uns avec les autres, il est d'autre part difficile de les ramener tous à une même plume ; en général, J<sup>2</sup> indiquera donc moins une seconde couche que divers éléments postérieurs. Comme tels on peut indiquer : a) Gen. 12 : 10-20 (Abraham en Egypte), qui ne saurait provenir du même auteur que 26 : 1-11 ; comme le remarque Cornill, la position de ce morceau montre d'ailleurs qu'il n'appartenait pas au texte primitif de J. Lot disparaît tout à coup de la scène, et 13 : 3 s., le rédacteur doit ramener Abraham à Béthel, où il était déjà 12 : 8 ; 13 : 2 a dû une fois suivre 12 : 8, et le récit se continuer 13 : 5. — b) Gen. 18 : 22b-33a (intercession d'Abraham en faveur de Sodome), qui traite un problème théologique sous la forme, familière aux prophètes, d'une contestation avec Dieu, et où l'on trouve une manière de considérer les rapports d'Abraham avec Dieu et une notion de la divinité bien différentes de celles du reste de la narration. La notion de Dieu n'est plus celle d'un Iahvé qui fraie familièrement avec les patriarches ; c'est le juge de toute la terre et la distance qui le sépare de sa créature est fort accentuée.

Meinhold voit même dans ce fragment une intercalation tardive de l'époque juive ; Cornill l'estime au moins de quelques siècles plus jeune que la trame dans laquelle il a été inséré. Comme le dit Gunkel, il est difficile d'admettre qu'un ancien Israélite prie ainsi pour un peuple étranger et, par dessus le marché, impie. Ce morceau ne raconte pas des faits, comme le font les anciennes légendes : il expose des idées sous forme d'un dialogue, et la question même qu'il traite suppose la naissance de l'individualisme. Il faut en rapprocher les v. 17-19, où apparaît la tendance de montrer en Abraham un prophète (d'après Amos 3 : 6 s.) et où le jugement seulement prémédité v. 20 s. apparaît comme déjà décidé. Il semble cependant que le v. 19, que nous avons plus haut<sup>1</sup> attribué à D, puisse être détaché des deux précédents en raison de l'apparition de Iahvé à la troisième personne, qui étonne dans sa propre bouche. — *c*) 19 : 17-22, la légende géologique de Tsoar. La tradition israélite s'étonnait que cette petite localité eût été exceptée de la ruine de Sodome. On expliquait ce fait par l'intercession de Lot, qui aurait demandé à pouvoir s'y réfugier. D'après la plus ancienne tradition, dont tient compte encore notre récit, c'est vers la montagne qu'il se serait sauvé. — *d*) 19 : 26, une autre légende du même genre, qui voit la femme de Lot pétrifiée dans une colonne de pierre encore mentionnée dans la Sapience et dans Josèphe. — *e*) 22 : 20-24 (généalogie des Nakhorites), 25 : 1-4 (fils d'Abraham par Ketoura), 36 : 15-19 et 31-39 (descendants d'Esäü), qui peuvent provenir de la même plume que la table ethnographique de Gen. 10.

Gunkel a cependant cru découvrir, en outre, deux couches à travers toute l'histoire d'Abraham : il attribue à J<sup>2</sup> les éléments iahvistiques de 15 (alliance de Iahvé avec Abraham), de 16 (fuite d'Agar), de 21 : 1-7 (naissance d'Isaac) et de 21 : 22-34 (traité d'Abraham avec Abimélec), enfin une des deux trames iahvistiques qu'il prétend distinguer dans Gen. 24 (Rebecca demandée en mariage pour Isaac).

<sup>1</sup> P. 158.

L'histoire de Jacob comprend quelques légendes cultuelles et la composition lui en apparaît comme plus compliquée. Il attribue à J<sup>2</sup> la bénédiction de Jacob, qui ne rentre pas dans le cadre de J<sup>1</sup>, et Gen. 38 (Juda et Thamar). On a vu plus haut que ce chapitre coupe d'une manière malencontreuse l'histoire de Joseph. Quoique renfermant une antique légende, il doit donc avoir été inséré après coup dans son contexte ; car, tandis que selon 38:1 Juda se sépare définitivement de ses frères, dans 42 : 3 et 43 : 8 il se retrouve avec eux.

Dans d'autres morceaux également rapportés à J<sup>1</sup>, on trouve des désaccords qui prouvent que cette couche elle-même n'est pas parfaitement homogène. Ainsi, tandis que Gen. 34 Siméon et Lévi sont déjà des hommes, immédiatement auparavant, 33 : 13, Jacob dit que ses enfants sont encore délicats. Ensuite J ne fait, semble-t-il, introduire la circoncision que par Séphora, femme de Moïse, et pourtant elle est supposée comme allant de soi dans l'épisode de Dina et des Sichémites.

Dans l'Exode et les Nombres on n'a pas découvert jusqu'ici d'une manière sûre de couche secondaire à l'intérieur du Iahviste. On a cependant relevé, comme une adjonction postérieure de J<sup>2</sup>, Nomb. 11 : 18-24a dans le récit de l'envoi des caillies. D'après le v. 31, en effet, cet envoi est immédiat et ne suppose pas la sanctification préalable ordonnée au v. 18 à Israël. En outre, au v. 33, une mort soudaine châtie dès le début la voracité du peuple, tandis que, v. 20, la viande qu'il réclame doit provoquer le dégoût par son long usage.

Comme le fait remarquer Kautzsch, l'hypothèse de l'existence de deux Iahvistes réunis et confondus résout le plus simplement possible l'énigme qui plane sur l'origine de J, du fait que, d'une part, le souvenir d'Abraham, et aussi celui de Jacob, sont presque toujours rattachés à Hébron, que, dans l'histoire de Joseph c'est, Juda qui est le représentant de ses frères, et que, d'autre part, partout dans l'existence des patriarches, J s'applique à expliquer la consécration des anciens lieux saints, auxquels appartenaient aussi des sanctuaires propres au royaume des Dix tribus, par des apparitions de Iahvé aux patriarches. Ces contradictions se résolvent d'elles-

mêmes, si l'on voit dans J<sup>2</sup>, pour ne pas parler de J<sup>3</sup>, une recension judéenne d'un texte éphraïmite fourni par J<sup>1</sup>.

Cette hypothèse rend compte aussi des inégalités qu'on trouve dans J au point de vue moral et religieux. Non seulement, comme nous l'avons vu, on rencontre dans ses récits des traits d'une moralité qui contraste singulièrement avec l'austérité qui distingue d'autres parties de sa narration, où le péché apparaît comme une cause de ruine et de perdition, mais une notion de la divinité empruntée à la religion populaire, quand ce n'est pas à la superstition ou au paganisme proprement dit, y figure à côté d'une idée de Dieu marquée au coin du spiritualisme prophétique. « Iahvé, dit Marti, y apparaît comme le puissant protecteur de son peuple, qui sait tirer ses adorateurs des situations les plus délicates et, avant tout, aide les Israélites à vaincre les étrangers... Joseph en particulier, n'est pas oublié, et ce qui lui arrive ne fait finalement qu'aider à sauver toute la famille de Jacob... Iahvé n'est, au fond, jamais contre Israël ; le jour de gloire doit venir où il fera apparaître son secours avec éclat et où il sauvera son peuple, auquel l'unit un lien indissoluble. » Nous avons ici l'expression du sentiment religieux populaire, estimant que le malheur doit atteindre, en tout état de cause, les ennemis d'Israël. — Cette remarque s'applique aussi à E et l'on peut déjà induire de ce fait qu'il n'est pas, lui non plus, d'une seule plume.

J<sup>1</sup> a, en tout cas, été composé après Salomon et le schisme, car, d'une part, l'assujettissement des Cananéens est supposé Gen. 9 : 25 s. (cf. aussi 12 : 6, et 13 : 7) par la malédiction prononcée sur Canaan ; d'autre part, la glorification de Joseph dans toute son histoire et la préférence donnée à Ephraïm sur Manassé, son aîné (Gen. 48 : 13, 14, 17-19 J), supposent l'existence du royaume des Dix tribus. A côté de cela l'influence déjà visible des idées prophétiques, pour lesquelles Iahvé, tout en restant le Dieu d'Israël, n'est plus un Dieu national, particulariste et politique, nous amène à placer la rédaction de J<sup>1</sup> au moment où la dénationalisation de Iahvé, avant de se formuler nettement chez un Osée et un Esaïe,



est conçue pour la première fois par un Elie, soit dans le deuxième quart du ix<sup>e</sup> siècle. Si, à ce moment, Iahvé a définitivement remporté la victoire sur le Baal, Israël a aussi eu, à Aphek, le dessus sur les Syriens ; la guerre de cent ans avec Damas (870-770) n'a pas encore entamé sa puissance, et cette situation aussi paraît se refléter dans J<sup>1</sup> par la joie qu'Israël éprouve à la pensée des bénédictions que Iahvé a répandues sur son peuple, du beau pays qu'il lui a accordé. Il en est de même des bons rapports existant alors entre Juda et Israël. On le placera donc, de préférence, sous les règnes d'Achab (876-854) et de Josaphat (873-849).

Pour déterminer l'âge de la couche plus récente de J, on s'appuyait essentiellement sur Gen. 10 : 11 s., passage qui non seulement ne connaît plus la vieille résidence royale d'Assur, où habitaient les prédécesseurs d'Assurnasirbal, mais mentionne la résidence de Calach, construite par ce prince au commencement du ix<sup>e</sup> siècle. Comme il la distingue toutefois de Ninive, qui embrassait sous Sankhérib (705-681) toutes les cités comprises entre le Zab et le Tigre, on en concluait qu'il ne connaissait pas la cité de Sargon (722-705), Dur-Sarrukin, dans la partie nord de cette agglomération. On était ainsi amené à placer le *terminus a quo* au commencement du ix<sup>e</sup> siècle et le *terminus ad quem* avant la fin du viii<sup>e</sup> siècle. Mais Gunkel a fait observer que de la mention des villes assyriennes, Gen. 10 : 11 s., il ne suit pas que ces notices appartiennent à la période assyrienne de l'histoire d'Israël ; elles supposent que l'Assyrie était depuis longtemps connue. Ensuite, selon lui, nous ne pouvons davantage tirer une conclusion quelconque de la mention de Calach, qui fut seulement reconstruite en 870, mais était déjà une résidence vers 1300. Il sera dès lors plus prudent de renoncer à préciser la date de la composition de la plus jeune couche de J. L'opinion de Budde sur ce point est toutefois intéressante à citer. Comme, selon lui, tout ce qui distingue cette couche plus jeune de la couche la plus ancienne a crû sur le sol babylonien et a été transplanté plus ou moins directement en Israël au temps du syncrétisme, et non à une époque plus

reculée, cet enrichissement du trésor traditionnel ne peut s'être produit à aucun autre moment qu'à celui de l'influence assyrienne, sous Manassé (698-643).

Dans la suite des temps, des éléments secondaires se sont aussi attachés à l'*Elohiste*, qui fut de bonne heure transplanté sur le sol judéen, où il fut naturellement remanié jusqu'au moment de sa réunion avec J. E<sup>2</sup> aurait ainsi été élaboré en Juda, parce que E<sup>1</sup> ne pouvait à la longue satisfaire les besoins existants dans le royaume du Sud. A Kuenen revient le mérite d'avoir le premier approfondi la question de l'unité littéraire de E.

Cornill attribue à E<sup>2</sup> le noyau du texte remanié par P de Gen. 34 (Dina et les Sichémistes) parce que son contenu est difficile à concilier avec 48 : 21 s. (Sichem donné à Joseph par Jacob)<sup>1</sup>. Il incline aussi à faire dériver de E<sup>2</sup> Gen. 35 : 1-14 (Jacob enfouissant les dieux étrangers sous le térébinthe de Sichem), malgré Jos. 24 : 2 (autres dieux servis par les pères de l'autre côté du fleuve); car la tradition primitive peut difficilement avoir vu de véritables païennes dans les femmes de Jacob, qui, aussi dans E (Gen. 30), donnent à leurs fils des noms comme le feraient de pieuses Israélites : ce serait là une réflexion savante allant de pair avec la langue étrangère mise 31 : 47 (terme araméen) dans la bouche de Laban. L'histoire de Joseph aurait été aussi remaniée par E<sup>2</sup>, s'il est vrai que, comme l'a soutenu Lagarde, les noms égyptiens qu'elle renferme ne peuvent dater que du VII<sup>e</sup> siècle. Il semble cependant que, sur ce point, il faille donner raison à Gunkel, d'après lequel, si ces noms étaient alors fréquemment usités, cela n'empêche pas qu'ils aient été connus à une époque beaucoup plus ancienne.

Kuenen revendique pour E<sup>2</sup> le décalogue traditionnel, dit premier décalogue, d'Ex. 20, avec les parties du récit d'Ex.

<sup>1</sup> Pour la même raison, Kautzsch ne se prononce pas sur l'origine du second récit de Gen. 34 et ne le distingue de celui de J que par un point d'interrogation; il estime que E doit avoir connu une narration essentiellement différente de celle que nous avons maintenant.

19-24 qui s'y rapportent, et plusieurs autres critiques ont soutenu cette thèse. Budde suppose qu'après la ruine de Samarie, des scribes éphraïmites continuèrent à retravailler, en Juda, les trésors littéraires qu'ils y avaient transportés : dans leurs adjonctions, ils donnèrent une expression encore plus accentuée au point de vue prophétique qui se fait jour partout dans E, et d'autre part ils tirèrent de la ruine complète du royaume du Nord les conclusions et les leçons qui en ressortaient. A ce travail est dû la transformation du décalogue cultuel d'Ex. 34, qui devint le décalogue moral d'Ex. 20. De ses dix commandements il n'est resté dans celui-ci que l'interdiction de servir des dieux étrangers et celle d'adorer des images, — cette dernière toutefois dans toute sa portée, — et à côté de cela le plus spiritualiste de tous les commandements culturels, celui relatif à la célébration du sabbat, qui s'exprime par le repos et non par un acte de culte. On reconnaît la réprobation de tout culte extérieur telle qu'Amos et Esaïe l'ont prêchée. Sa dépendance des prophètes nous force à placer le Décalogue à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle ou même au VII<sup>e</sup> siècle. C'est à tort qu'on a cru devoir descendre plus bas et déclarer le décalogue d'Ex. 20 deutéronomistique<sup>1</sup>. « D'abord, la recension, à bien des égards divergente, de Deut 5 s'y oppose ; mais une autre circonstance est décisive. L'école deutéronomique pouvait bien répéter, comme tradition respectable, pour le compléter ensuite, ce résumé succinct de ce qui est nécessaire ; mais sûrement une école qui fait tout consister dans le culte s'accomplissant au temple de Jérusalem par des *actions* réglées conformément à la loi, ne peut avoir établi elle-même une loi fondamentale, qui ne dit pas un mot de ce culte. »

Selon Baentsch, qui, croyons-nous, a vu juste, le Décalogue appartiendrait aux morceaux les plus jeunes rattachés à E et daterait du VII<sup>e</sup> siècle, soit de l'époque de Manassé, déjà admise par Kuenen et Wellhausen. Il serait un concurrent des décalogues culturels de J et de E, introduit dans ce

<sup>1</sup> Après Steuernagel, Matthew y voit un *compendium legis* tout à fait conforme au Deutéronome, dans l'esprit duquel il a été composé, plutôt que par E.



dernier document pour refouler dans l'ombre la législation antérieure rattachée au Sinäi et se substituer à elle.

Baentsch admet donc que E<sup>1</sup> renfermait aussi un décalogue donné comme révélé en Horeb. Cette thèse avait été soutenue avant lui par Staerk, qui a cru le reconnaître dans certaines ordonnances cultuelles du Livre de l'Alliance (Ex. 22 : 28, 29; 23 : 14-16, 10-12), et par Meisner, qui le recherche dans Ex. 23 : 14-19. Mais c'est Baentsch, qui paraît avoir donné la plus heureuse solution des problèmes soulevés par ce livre; pour lui les dix « paroles de l'Horeb » se trouvent dans Ex. 20 : 22-26; 22 : 29 s.; 23 : 10-12, 14-16, et elles se rapportent aux points suivants : idolâtrie, autels, prémices, premiers-nés, relâche, sabbat, fêtes trois par an, fête des pains sans levain, fête de la moisson, fête de la récolte. C'est sur la base de ces paroles que Moïse conclut l'alliance rapportée Ex. 24 : 3-8. Il faut peut-être leur adjoindre l'interdiction de maudire Dieu et le prince (22 : 28) et de prononcer les noms d'autres dieux (23 : 13). Cela ferait onze ou douze commandements; mais probablement que celui sur l'année de relâche, dont la place avant celui sur le sabbat n'est pas naturelle, et qui a un sens moins cultuel qu'humanitaire, est une adjonction postérieure à rapprocher plutôt des règles de morale sociale d'Ex. 22 : 21-27 (sur les indigents). Il est le seul de la série, avec celui sur les autels, qui n'ait pas son équivalent dans les « paroles du Sinäi » d'Ex. 34, mais il est possible que ce dernier soit aussi un élément secondaire.

La ressemblance est si grande entre les deux décalogues que, selon Baentsch, on est autorisé sans autre à voir dans celui de E<sup>1</sup> un pendant de la loi correspondante de J. Ainsi seulement s'explique le fait que cette dernière soit présentée comme la répétition d'une législation précédemment donnée, qui ne pouvait être le décalogue d'Ex. 20, dont la teneur est si différente. Celui de E<sup>1</sup> remonte, comme celui d'Ex. 34, à une époque antérieure aux prophètes, ainsi que l'indique la prépondérance de l'élément cultuel. Il est cependant moins ancien que ce dernier : il y manque, en effet, tous les traits rappelant la religion des nomades. Ensuite

la protestation d'Ex. 20 : 24-26 contre le luxe des autels montre que, lorsque ces paroles furent définitivement formulées, le culte officiel s'était déjà bien éloigné de la simplicité primitive.

E<sup>1</sup> serait sans cela presque complètement absent d'Ex. 19-24, où il n'apparaîtrait que 19 : 13b. Kuenen, suivi par Cornill et Kraetzschmar, a cependant voulu rattacher à cette source, plutôt qu'à J<sup>1</sup>, 24 : 1, 2, 9-11 (ordre donné à Moïse de monter vers Iahvé, vue du Dieu d'Israël et repas sacré sur le Sinäi)<sup>1</sup>, à cause de la mention d'Elohim et des soixante-dix anciens. Nöldeke faisait dériver ces versets d'une source spéciale qui ne nous est pas autrement connue. Tout en inclinant aussi à croire qu'ils ne rentrent dans aucune de celles que nous connaissons, Baentsch n'en reconnaît pas moins que la supposition de Kuenen a beaucoup pour elle. Mais, selon lui, ce fragment archaïque fait l'effet d'avoir été incorporé après coup, non sans lui faire violence, dans le contexte actuel de E. Il devait faire partie d'une très ancienne tradition éphraïmite sur les événements de l'Horeb, dans laquelle il était question de l'institution et de la remise solennelle de l'arche; cette tradition fut refoulée par un récit d'un autre genre, dans lequel l'accent est mis sur la communication de la loi et l'alliance conclue sur le fondement de cette loi.

Au séjour de Moïse sur la montagne se rattache intimement l'histoire du veau d'or (Ex. 32), qui ressortit pour l'essentiel à E et qu'on s'accorde à attribuer à la couche la plus récente de cette source. C'est évidemment une condamnation prophétique, prononcée par Moïse lui-même, du culte d'Ephraïm, soit des « veaux » de Dan et de Béthel, condamnation impossible sous la plume du narrateur qui rapporte avec une pieuse joie l'apparition d'Elohim aux lieux saints dès longtemps vénérés, puis plus tard décriés par les prophètes, — qui ramène notamment la fondation du sanctuaire de Béthel à une brillante théophanie et voit dans ce sanc-

<sup>1</sup> Les v. 1 et 2, que M. Gautier rattache à P, et qui n'ont été que remaniés par celui-ci, ne doivent pas être séparés des v. 9-11.

tuaire le lieu central où tout Israël doit apporter la dîme de ce que Dieu lui donne.

Ce récit n'est lui-même pas homogène et a été amplifié. Les v. 7-14, qui renferment une intercession de Moïse en faveur du peuple, anticipent sur ce qui suit, où Moïse se montre surpris par ce qui se passe au pied de la montagne, et où l'entretien des v. 17 s. n'a aucun sens si Moïse a déjà tout appris de Dieu. En outre, ce morceau est en contradiction criante avec les v. 20, 35 et 30-34, car il fait intervenir le pardon de Dieu en lieu et place du châtiment dont il est question dans la suite. Aussi l'attribue-t-on généralement à une autre source (J) que le reste du chapitre (E). Mais on constate des excroissances au sein même de sa partie élohistique, que Holzinger a voulu répartir aussi entre E et J, sans cependant qu'il y ait des indices suffisamment sûrs de cette dernière source. On peut, en effet, relever dans son texte de notables divergences : ici il est parlé d'un veau en fonte (v. 4, 24), là d'une image de bois plaqué, susceptible d'être brûlée (v. 20); ici le veau se trouve hors du camp (v. 19), là c'est à l'intérieur du camp qu'il faut chercher ses adorateurs (v. 27). Ensuite les v. 25-29, qui parlent de l'extermination des coupables par les lévites, sont suspects après le v. 20, qui fait consister la peine infligée aux idolâtres dans l'obligation de boire de l'eau de malédiction fabriquée par Moïse avec la cendre du veau d'or. Après cette punition, on n'attend pas un nouveau châtiment. Le massacre effectué par les lévites semble d'ailleurs faire allusion à une révolte d'une autre nature que celle dont il est ici question, il ne se soude pas bien à ce qui précède, et l'on devine une lacune entre les v. 24 et 25.

Les v. 21-24 et 30-34, qui parlent de la colère de Moïse contre Aaron et d'une nouvelle intercession de sa part en faveur du peuple, sont également à considérer comme secondaires. Dans les premiers, Aaron s'excuse de son acte en invoquant le fait qu'il n'a pas fondu lui-même le veau dans un moule, — et c'est cependant ce que dit le v. 4, — mais que celui-ci s'est formé par hasard, est sorti tout seul du feu où il avait jeté l'or dont s'étaient dépouillés les Is-

raélites ! Il semble que, par cette glose, on ait voulu décharger après coup le frère de Moïse, ou, tout au moins, atténuer la gravité de sa faute. D'autre part, en contradiction avec les v. 20, 35 et 25-29, les v. 30-34 annoncent un châtement futur, peut-être l'exil en Assyrie, considéré comme une punition du culte de Dan et de Béthel, et il s'y attache l'idée postérieure du juste qui s'offre à périr pour les coupables ; nous avons ici une amplification du même genre que celle de Gen. 18 : 22b-33a.

Enfin il est possible que nous ayons dans les v. 7-14, qui montrent Moïse intercédant une première fois pour Israël et sont « pleins de réflexions théologiques », non un fragment d'un récit parallèle de J, mais une autre forme de la tradition relative au veau d'or greffée sur son noyau primitif, donc une excroissance du genre de celles que nous venons de signaler. Baentsch les attribue à une couche plus récente de E, et Holzinger y a relevé plusieurs traces de langage deutéronomistique. Le v. 9, où se trouve inutilement répété « Iahvé dit à Moïse » fait, en outre, l'effet d'une intercalation tirée de Deut. 9 : 13. Tant les v. 7-14 que les v. 30-34 auraient pour but de mettre en pleine lumière la médiation de Moïse, qui pèse de tout le poids de sa personnalité pour obtenir le pardon de Dieu et l'impunité d'Israël. Après le retranchement de ses parties secondaires, il ne reste du chap. 32 de l'Exode, pour constituer le récit primitif de E, que les v. 1-6, 15-20 et 35.

Le chap. 33, que M. Gautier attribue en entier à E et qui, comme le précédent, est, en tout cas, essentiellement élohistique, présente aussi un texte surchargé, surtout au commencement et à la fin. Nous avons indiqué plus haut<sup>1</sup>, comme relevant de D, les v. 1b-3, qui ne sont eux-mêmes pas d'une seule main et qui, comme leur contexte immédiat, offrent un singulier mélange de promesses et de blâme à l'adresse du peuple : le départ du Sinaï y apparaît, d'une part comme une peine pour la défection d'Israël, d'autre part comme une condition nécessaire à l'acheminement vers la terre promise.

<sup>1</sup> P. 159.

Ensuite, d'après le v. 4, les Israélites déposent leurs ornements d'une manière toute spontanée, par chagrin de devoir quitter la résidence de Iahvé et s'éloigner de sa présence ; d'après les v. 5 s., au contraire, ils ne s'en dépouillent que sur l'ordre exprès de Iahvé ; le texte ne dit pas pourquoi, mais il est facile de combler la lacune en supposant que ces ornements servirent à la confection de la tente d'assignation (et de l'arche?).

Voilà pour les v. 1-6, dans lesquels on a voulu voir aussi J à côté de E, mais qu'on peut répartir entre E<sup>1</sup> et E<sup>2</sup>. On trouve un indice de cette dernière couche dans le fait que le départ de l'Horeb pour la terre promise apparaît comme une peine et l'arche comme une compensation pour la privation de la présence de Iahvé, Israël n'étant pas encore mûr pour la pure connaissance du Dieu du Décalogue.

Suit le fragment sur la tente d'assignation (v. 7-11) qui est maintenant sans lien avec ce qui précède et dans lequel se rencontre une notion du sanctuaire qui indique aussi une seconde couche de E. Comme le remarque Baentsch, cette notion est toute différente de celle qui se trouve Nomb 10 : 33, 35 s., qui doit avoir appartenu à E<sup>1</sup>. Ici la présence de Iahvé est liée, non à la tente, qui n'est pas même mentionnée, mais à l'arche, et celle-ci apparaît non comme un lieu où il se rend seulement de temps en temps, mais comme le siège permanent de la force et de la puissance miraculeuse de Iahvé, avec lequel elle est identifiée, de sorte qu'elle prend sur elle la direction du peuple. C'est là une conception propre à l'ancien Israël ; elle doit avoir aussi été représentée dans la tradition éphraïmite relative à l'Horeb ; sans cela Nomb. 10 : 33, 35 s. ne se rattacherait à rien. Cette antique idée de l'arche, dont on trouve aussi des traces dans I Sam. 4-6, devint choquante et l'on détacha de celle-ci Iahvé pour mettre sa présence en rapport avec la tente, qui devint importante par elle-même. Stade va même jusqu'à prétendre que, dans notre passage, elle n'a rien à faire avec l'arche, qui n'aurait été introduite dans le tabernacle que par P (Ex. 25 : 8, 22 ; Nomb. 2 : 17).



Pour le dire en passant, ce fragment paraît avoir été, sinon amplifié, du moins remanié, et cela aux dépens de la clarté de son contenu : l'indication que chacun pouvait se rendre, hors du camp, au sanctuaire (v. 7) ne cadre guère avec celle que Moïse allait — seul, semble-t-il, — y consulter Iahvé (v. 8-11*a*) et il est douteux que le v. 11*b* soit bien la suite de 11*a*.

En revanche, nous avons de nouveau, dans les v. 12-23, un texte extrêmement touffu, dont maints éléments ne sont pas primitifs : il y est question, à la fois, de la face de Iahvé, de sa gloire, de sa beauté (ou de son excellence), et l'idée qu'on ne peut voir la face de Iahvé y est, semble-t-il, opposée — par E<sup>2</sup> — à une autre conception, plus ancienne et plus naïve, qui admettait le contraire et qui doit émaner de E<sup>1</sup> (cf. Ex. 24 : 9 s.). En outre le v. 19, qui parle de la miséricorde divine, introduit dans le texte une idée nouvelle qui doit être postérieure et, dans le chap. 34, les v. 6 à 9 (moins les premiers mots : « Et Iahvé passa devant lui ») sont dans le même cas. On a attribué ces deux passages au Jéhoviste.

Dans les Nombres, E<sup>2</sup> a fourni 11 : 14, 16, 17, 24*b*-30 (effusion de l'esprit sur les soixante-dix anciens, Eldad et Médad), — variante d'Ex. 24 : 1, 2, 9-11, parallèle d'Ex. 18, — et les éléments du chap. 12 qui sont en rapport avec ce morceau (Moïse prophète par excellence). Comme le remarque Kuenen, ce récit, qui est amalgamé avec celui de l'envoi des cailles, n'a aucun rapport avec ce qui l'entoure ; en outre, sa relation avec Ex. 18 soulève de grandes difficultés, d'autant plus que, comme cela paraît ressortir de Deut. 1, Ex. 18 doit avoir figuré d'abord après le départ de l'Horeb, donc presque exactement à la place de Nomb. 11. Les soixante-dix anciens viennent d'Ex. 24 : 1, 2, 9-11 et la dépendance d'Ex. 18 apparaît aussi clairement (cf. Nomb. 11 : 14 et Ex. 18 : 18*b*, 22*b*). Nous avons donc ici un récit parallèle, spécifiquement prophétique, d'Ex. 18 (E<sup>1</sup>). Par cette hypothèse se résolvent toutes les difficultés.

Nomb. 12, deux histoires sont mélangées aussi, comme on le voit par les motifs différents donnés aux plaintes formu-

lées contre Moïse. Au v. 1, Marie lui fait des reproches au sujet de la femme éthiopienne qu'il avait prise; elle en est punie en étant frappée de la lèpre, pour être ensuite guérie sur l'intercession de Moïse. Après cela on n'attend pas une explication sur la question de savoir si Moïse seul possède l'esprit prophétique. Et cependant, au v. 2, comme Iahvé a parlé aussi avec eux (ou par eux), Marie et Aaron revendiquent la même autorité prophétique que Moïse. Iahvé leur répond, à l'entrée de la tente d'assignation, par un oracle de forme poétique sur les prophètes de haut et de bas style; ils doivent convenir de leur égarement et de leur précipitation, et évidemment — la fin n'est pas conservée — obtenir leur pardon. Le premier récit (v. 1, 2b, 9a, 10b, 13, 12, 14 s.) est sûrement plus ancien, il est trop peu important pour avoir été imaginé après l'autre et lui avoir été incorporé. On ne trouve pas non plus de raison suffisante pour l'invention de la femme éthiopienne. Il est aussi à noter, comme signe d'ancienneté, que l'intercession de Moïse n'est pas tout de suite efficace, et que le v. 14 : « Si son père lui avait craché au visage... » fait évidemment allusion à un antique usage. Dans ce récit, à la base duquel peuvent se trouver des souvenirs historiques, il n'est pas question de Moïse comme prophète, tandis que le second récit (v. 2a, 3-8, 9b, 10a, 11) doit être rapproché des passages du chap. 11 (v. 16 s., 24b-30) où Iahvé prend une part de l'esprit qui repose sur Moïse pour le mettre sur les soixante-dix anciens, de sorte que ceux-ci commencent à prophétiser devant la tente d'assignation. Ici aussi Moïse est assimilé aux prophètes et cependant placé, comme le plus grand, au dessus d'eux : de lui doit procéder le nabiisme, comme tout ce qui est important en Israël<sup>1</sup>. Nous avons donc dans Nomb. 11 et 12 deux études de même inspiration sur le prophétisme, et l'une comme l'autre est à ramener à E<sup>2</sup>.

Steuernagel fait la remarque — et cela ressort de l'analyse que nous venons d'en faire — que E<sup>2</sup> est en partie incom-

<sup>1</sup> D'après Baentsch, *Numeri*, 1903, *ad locum*.

préhensible en lui seul, dégagé du contexte de E<sup>1</sup>, de telle sorte que les morceaux qui sont dans ce cas ne peuvent être considérés que comme des développements et des compléments de E<sup>1</sup>; mais d'autres morceaux de E<sup>2</sup> sont des parallèles de ceux de E<sup>1</sup>, et doivent avoir existé d'abord pour eux-mêmes : ainsi Nomb. 11, à côté d'Ex. 18. On peut en conclure que E<sup>2</sup> renferme des éléments d'origines différentes : ceux qui sont sans rapport direct avec E<sup>1</sup> doivent avoir été introduits plus tard seulement dans l'œuvre principale.

E<sup>1</sup>, qui se montre si plein de confiance en l'avenir, aurait été écrit vers 750, sous le long et glorieux règne de Jéroboam II, et remanié, pour l'essentiel, environ un siècle plus tard, sur la base du développement des idées religieuses et théologiques amené par les grands prophètes-écrivains, soit par un Judéen (Kuenen), soit par un Israélite du Nord, demeuré dans le pays après la déportation de 722 (Cornill), ou encore par des scribes éphraïmites, avant tout d'origine sacerdotale, qui avaient émigré en Juda (Budde)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Selon Holzinger, nous manquons des éléments nécessaires pour décider la question de savoir si les parties plus récentes de E y ont été ajoutées dans le royaume du Nord ou dans celui de Juda.

(A suivre.)