

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 44 (1911)
Heft: 5

Artikel: L'introduction a l'ancien testament : dans sa phase actuelle
Autor: Trabaud, H.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379896>

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: 04.05.2025

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

L'INTRODUCTION A L'ANCIEN TESTAMENT

dans sa phase actuelle ¹

PAR

H. TRABAUD

La combinaison du document deutéronomiste avec *JE* paraît avoir répondu au désir de trouver réuni dans un seul ouvrage tout ce que l'on connaissait sur le temps de Moïse. Elle fut opérée dans le courant du ^{vi}^e siècle par un rédacteur qui plaça D à la suite de *JE*, en réservant seulement pour la dernière page du livre les données fournies de part et d'autre sur la mort de Moïse. On le désigne par la formule *Rd*, en raison de son étroite affinité avec D tant pour le fond que pour la forme. C'est lui qui a introduit ici et là des éléments deutéronomistiques dans l'écrit prophétique ². Il est, répé-

¹ Voir les livraisons de janvier-avril, de juillet-août et de septembre-décembre 1910, p. 123-164, 344-386 et 463-485, et celles de janvier-avril et de mai-août 1911, p. 65-90 et 221-263. Dans le dernier article, p. 233, 16^e ligne, et p. 234, 25^e ligne, lire : « deutéronomiste », au lieu de « deutéronomistique » et de « deutéronomique ». P. 260, 15^e ligne, lire : « Josias », au lieu de « Jonas ».

² Nous en avons donné plus haut la liste (voir année 1910, p. 158 s.; cf. p. 466, note 3). On peut encore y ajouter quelques gloses de moindre importance, à savoir, dans Ex. 16, les versets 4^b et 28 (s'ils ne sont pas afférents à P^s), dans Ex. 24 : 12 « la loi et les préceptes » (*hatthorâ vehammicvâ*), dans Ex. 34 : 28 « les dix paroles » (cf. Deut. 10 : 4), enfin, dans Nomb. 32 : 33, en tout cas le milieu du verset, où l'on a indûment introduit, avec le territoire d'Og (cf. 21 : 33-35) la demi-tribu de Manassé, par considération pour les versets 39, 41 s., que *Rd* a sortis de leur contexte primitif pour les placer ici par anticipation, et auxquels il a ajouté le verset 40.

tons-le, parfois impossible d'établir une distinction nette entre lui et Rje (ou plutôt JE^s), dont les retouches et adjonctions ont été faites déjà dans l'esprit de D. Aussi plus d'un critique voit-il sa main dans certains passages que nous avons attribués au Jéhoviste, en particulier dans ceux qui font apparaître l'histoire comme la réalisation de paroles de Dieu précédemment énoncées.

Sa rédaction est cependant moins personnelle et plus superficielle que celle de Rje ¹. Il a remanié JE dans une mesure qui a varié et qui ne peut être partout déterminée de la même manière. Si elle est très faible partout où J et E sont étroitement amalgamés, en particulier dans la Genèse et dans les Nombres, il n'en est pas de même dans une partie tout au moins de l'Exode, où Rd a non seulement glosé le second décalogue, donné au premier sa forme actuelle et imprimé son cachet au Livre de l'Alliance, mais encore profondément altéré, et même mis dans un désordre irréparable, tout le récit de la promulgation de la loi au Sinai.

Ce désordre s'expliquerait, selon Kuenen, par le déplacement du Livre de l'Alliance, qui, après avoir figuré, comme testament législatif de Moïse, à la fin de l'œuvre de JE, avant qu'elle fût unie à D, aurait été reporté en arrière par Rd, pour faire place à D, et rattaché à la révélation de l'Horeb. Il en serait résulté entre autres le transfert de 20:18-21, qui est la continuation de 19:15-19, après le Décalogue, la transition au Livre de l'Alliance qui suit immédiatement ce morceau (v. 20:22 s.) ², la conformation particulière de 24:1-15a, et aussi, au v. 14 de ce chapitre, la substitution des « anciens »

¹ Comme nous le verrons, ce sera le cas également de celle de Rp. Aussi bien ne nous semble-t-il pas absolument juste de mettre ces trois rédactions successives de la Thorâ sur le même pied, quoique cela soit très commode pour la clarté de l'exposition. La plus ancienne (Rje), étant à bien des égards une création nouvelle, doit être distinguée des deux autres, qui ne sont guère que des compilations, et peut même être considérée jusqu'à un certain point comme une des sources secondaires du Pentateuque, faisant suite à J² et à E². Aussi nous sommes-nous cru autorisé à en parler immédiatement après avoir traité de ces dernières, qui ici et là se confondent plus ou moins avec elle.

² Voir année 1910, p. 149 et 159.

au « peuple ». M. Gautier trouve la supposition de Kuenen très plausible: « elle explique pourquoi le Livre de l'Alliance manque de raccordement avec ce qui précède et avec ce qui suit; elle assigne au Décalogue seul une origine sinaïtique; elle accentue l'étroite parenté qui unit le Livre de l'Alliance au Deutéronomiste.... Toutefois, ajoute-t-il, un problème subsiste, celui du petit recueil de lois iahviste d'Ex. 34, qui paraît bien se rattacher au Sinaï. »

Cette difficulté a été levée par l'hypothèse, non moins lumineuse que celle de Kuenen, que le décalogue sinaïtique de E n'était pas celui d'Ex. 20, mais doit être cherché dans les ordonnances cultuelles du Livre de l'Alliance, qui sont à peu de chose près le pendant de celles du décalogue d'Ex. 34¹. Quand ce livre fut reculé, il ne comprenait donc que les anciens *mishpâtîm* des plaines de Moab (Ex. 21 : 2-22 : 20), avec les prescriptions humanitaires qui en forment l'appendice, si elles y étaient déjà réunies. Rd aurait trouvé pour eux, dans les « paroles de l'Horeb » de E, maintenant coupées en trois tronçons, un point d'attache tout indiqué. Le Livre de l'Alliance tel qu'il nous est parvenu serait le résultat de l'adjonction de ces articles de droit coutumier aux *debârîm* de cette source. Cette adjonction aurait entraîné, au v. 3 d'Ex. 24, celle de *veeth kol-hammishpâtîm* à la mention des « paroles » de Iahvé, exclusivement indiquées au v. 4.

On a aussi relevé le fait que seules ces paroles peuvent avoir servi de base au pacte sinaïtique, tandis que les *mishpâtîm* étaient, à l'origine, des règles communiquées personnellement à Moïse pour le diriger dans l'exercice de ses fonctions judiciaires, règles qu'il proclama ensuite, avant sa mort, comme obligatoires pour tout Israël.

Mais alors on ne s'explique pas bien pourquoi, peu après leur promulgation dans les plaines de Moab, Josué établit encore pour le peuple, à Sichem, « un statut et un droit » (*khôq oumishpât*), et lui donne une nouvelle charte. Cette objection tombe toutefois si l'on admet, avec Holzinger et

¹ Voir année 1910, p. 379.

Staerk, que le Livre de l'Alliance était primitivement lui-même, comme loi d'autorité mosaïque publiée après l'achèvement de la conquête de Canaan, à la base du pacte que Josué conclut avec Israël à cette occasion, et devait se trouver entre le verset 25 et le verset 27 de Jos. 24, où il y a évidemment une lacune ¹. Dans ce cas, la main qui a mis D à la place de l'ancien Livre de l'Alliance, ne l'aurait pas intercalé à l'endroit même d'où celui-ci a été enlevé, et cela ne paraît pas naturel. Staerk a cherché à tourner cette difficulté en supposant que le discours de Josué qui sert d'introduction à la conclusion du pacte, et qui fait double emploi avec celui du chapitre 23, a aussi été déplacé et ne serait autre qu'un discours de Moïse attribué après coup, moyennant quelques remaniements, à son successeur. Quoiqu'il en soit, cette seconde modification de l'hypothèse de Kuenen a l'avantage de donner au Livre de l'Alliance, dont l'entrée en matière *ex abrupto* n'est pas naturelle, un préambule historique et parénétique pareil à celui qui introduit la législation de D.

Dans les derniers chapitres du Deutéronome, Cornill attribue à Rd 31 : 1-8, où, comme nous l'avons indiqué, il voit un morceau destiné à rattacher D au reste du Pentateuque et au livre de Josué. 34 : 2 s. (glose), 10-12 doit aussi venir de lui, ainsi que l'insertion du cantique de Moïse au chapitre 32. Ayant trouvé le recueil Deut. 1-30 à peu près sous sa forme actuelle, Rd a eu peu de chose à y modifier. M. Vuilleumier lui attribue cependant, — outre l'ordre actuel des éléments de Deut. 31-34, et à côté de quelques adjonctions et transpositions qui coupent malencontreusement l'ordre naturel des statuts dans les chapitres 12-26, — 4 : 9-40 ; 28 : 47-68 et 29 : 22-30 : 10 ². Nous avons vu que ces morceaux sont tous exiliques, par conséquent postérieurs au Deutéronome primitif, mais ne sont, chacun pour ce qui le concerne, pas d'une seule pièce. Rien n'empêche cependant de les attribuer à Rd, si, par cette formule, comme par Rje, l'on entend plutôt une collectivité qu'un individu. Baentsch estime qu'en tout cas les

¹ Le verset 26 est une glose deutéronomistique.

² Cf., p. 262, les adjonctions de Rd admises par Marti.

retouches et adjonctions deutéronomistiques qu'on rencontre dans l'écrit prophétique ne doivent pas être toutes ramenées à une même main, mais provenir d'un remaniement continu des anciens écrits.

Ajoutons que ce remaniement ne s'est pas limité au Pentateuque, mais doit s'être étendu à toute l'histoire d'Israël, jusqu'à l'exil en Babylonie, et avoir abouti à un grand ouvrage historique exilique, allant de Gen. 2:4b à 2 Rois 25 et mentionnant, pour terminer, la rentrée en grâce de Jojakin sous Evil-Merodac, en 561. Dans cette œuvre de la seconde moitié du VI^e siècle, la thorâ deutéronomique sert de norme pour juger la conduite du peuple et expliquer son passé ; tout s'y tient et y est marqué au coin du même pragmatisme religieux.

Avant de quitter Rd, il nous reste à signaler, à titre de renseignement, sans pouvoir la discuter, l'hypothèse, récemment émise par Sellin¹, qu'avant d'être combiné avec JE, D a d'abord été réuni à tout ou partie de E. Cet auteur en voit la preuve, entre autres, dans le rapport particulièrement étroit qu'il y a entre ces deux documents. Ce serait déjà lors de leur première et intime combinaison, et pour permettre l'insertion du Deutéronome dans l'Elohiste, que le Livre de l'Alliance aurait été « remué de la place qu'il occupait une fois, comme future loi de Sichem, dans le dernier chapitre de la vie de Moïse » pour être rattaché à la scène de l'Horeb.

La question de la formation du Deutéronome et de l'ouvrage rédigé au VI^e siècle résolue, M. Gautier suit d'abord une marche régressive, pour tenter de reconstituer, en étudiant, en particulier, les *sources (poétiques et législatives) de J et de E*, les étapes antérieures du travail séculaire qui a jeté les bases du Pentateuque. Pendant plusieurs siècles, c'est la tradition orale qui a régné et qui a perpétué en Israël le souvenir des temps anciens. Les documents bibliques ne nous apprennent pas d'une manière claire et précise jusqu'à quel point la documentation écrite a été pratiquée ni à partir de quelle date.

¹ Après Procksch.

Il est fait allusion, dans le livre des Nombres (21 : 14 E), au « Livre des guerres de Iahvé », auquel une citation est empruntée. Peut-être les autres fragments poétiques de ce chapitre sont-ils tirés de la même source. Quelques-uns pensent aussi devoir chercher dans ce vieux recueil l'origine de quelques poèmes conservés ailleurs dans JE : le chant de Lémec, les « bénédictions » de Jacob et de Moïse, l'hymne au passage de la mer Rouge, les oracles de Balaam.

La *bénédiction de Jacob* (Gen. 49 : 2-27) paraît refléter assez exactement la situation d'Israël au temps des Juges ; celle de *Moïse* (Deut. 33) est quelque peu postérieure. Du reste, rien ne prouve que les sentences détachées qui composent chacun de ces deux poèmes doivent nécessairement être de même provenance et de même date. Aux yeux de Staerk, ce sont des restes d'ancienne poésie épique, à rapprocher de fragments tels que Gen. 4 : 23 s. (chant de Lémec) ; 9 : 25-27 (bénédiction de Noé) ; 16 : 12 (Ismaël bédouin) ; 24 : 60 (Rebecca bénie) ; 25 : 23 (oracle sur Esaü et Jacob) ; 27 : 27-29, 39 s. (bénédictions d'Isaac). Wildeboer voit aussi, tout au moins dans le testament de Jacob, la réunion en un seul tout d'anciennes sentences, où le sort et le caractère des tribus d'Israël trouvèrent leur expression, et dont quelques-unes remontent à l'époque des Juges. C'est aussi l'avis de Kuenen et de Holzinger.

Par contre, selon Kautzsch, la solution du problème posé par ce morceau, d'après laquelle il aurait été formé de paroles isolées de différentes époques, n'est pas soutenable, car, malgré toutes les divergences qu'ils présentent, il y a incontestablement entre ses oracles une certaine unité, aussi bien dans la langue que dans l'assignation d'une prédiction à chacune des douze tribus d'après un certain ordre : en premier lieu les six fils de Léa, indiqués par rang d'âge à l'exception des deux derniers, ensuite les quatre fils des concubines de Jacob, enfin les deux fils de Rachel. La « bénédiction » fait aussi à Cornill l'effet d'une conception homogène, dont l'auteur vise à faire la part de toutes les tribus ; mais cela ne l'empêche pas de reconnaître que les oracles ne reflètent pas

tous la même époque et les mêmes circonstances, et qu'ils diffèrent aussi entre eux d'une manière surprenante quant à leur étendue et à leur disposition. Comme précisément les plus longs se laissent facilement décomposer en petits oracles détachés, unis par un lien assez lâche, on peut admettre, avec Gunkel, que des morceaux de ce genre étaient chantés, depuis des temps très anciens, par les aèdes d'Israël, mais que les oracles isolés se modifièrent, au cours des temps, avec la situation des tribus. On fait généralement dater Gen. 49 du temps des premiers Rois.

Nous avons déjà vu ¹, quand nous avons discuté son attribution à E par M. G., que le testament de Moïse est encadré dans un psaume sans grand rapport avec les paroles sur les *benê-Israel* (v. 6-25) et datant au plus tôt de la fin de l'exil. Tandis que plusieurs critiques portent sur celles-ci le même jugement, dans un sens ou dans l'autre, que sur le testament de Jacob, Wildeboer estime qu'ici tout au moins nous n'avons pas, comme dans ce dernier, une collection de sentences qui couraient dans la bouche du peuple, mais, sans aucun doute, l'œuvre d'un seul auteur, qui exprime son jugement et ses désirs relatifs aux diverses tribus. La postériorité de ce poème, par rapport à celui de Gen. 49, résulte de la prééminence qui y est attribuée à Joseph, soit au royaume d'Ephraïm, et du rôle sacerdotal qui y est assigné à Lévi, lequel n'est rien moins que béni par Jacob dans la « bénédiction » de ce dernier. On incline à en placer la rédaction vers l'an 800 ou à la fin du VIII^e siècle, sous Jéroboam II, soit à un moment où le royaume des Dix tribus était particulièrement florissant.

Le *cantique d'Ex. 15* a été en tout cas amplifié ; on croit qu'un thème primitif y a été repris et développé ultérieurement. Ce thème se réduirait à la strophe par laquelle il commence et qui revient à la fin, dans la bouche de Marie (v. 21). Les v. 13 ss. racontent, au temps historique, la conquête du pays de Canaan ; ils supposent même l'existence du « lieu

¹ Voir année 1910, p. 151 s.

que Iahvé a préparé pour sa demeure » : c'est là une preuve de la postériorité de cette partie de l'hymne, qui aurait été ajoutée après l'érection du sanctuaire de Silo ou plutôt de celui de Jérusalem. Pour des raisons métriques, Sievers considère les v. 14-18 comme d'une plume plus jeune et arrête le chant primitif au v. 13 ; mais ce dernier ne peut se séparer des suivants. Plus récent que E, dont il a utilisé le récit du passage de la mer Rouge, l'hymne est, sous sa forme actuelle, rédigé en une langue très pure, dans le style des psaumes et dans l'esprit de D ; c'est dire que le dernier stade de sa rédaction ne remonte pas au delà de la fin du VII^e siècle. Valeton le croit même postexilique. Comme il porte incontestablement un caractère liturgique, Ewald y a vu un psaume composé pour être chanté à la Pâque. Cornill et Holzinger contestent qu'il renferme même un petit noyau plus ancien que le reste, et pensent que son auteur a simplement brodé sur le thème donné par la réplique de Marie aux « enfants d'Israël ».

Parmi les « *paroles* » de *Balaam*, il en est vraisemblablement de fort anciennes et de plus récentes ; après celles qui ont leur place marquée dans la trame du récit, d'autres semblent surajoutées ; les dernières, dit M. G., font allusion aux événements de l'époque assyrienne (VIII^e et VII^e siècles). Selon Renan, les oracles primitifs datent probablement du temps de David : « on les créa sur le plus beau rythme de l'ancienne poésie, et l'on fit de ces morceaux des cadres sibyllins pour les prédictions relatives à l'avenir d'Israël et des autres peuples ». Ce ne sont, en tout cas, pas de véritables oracles, mais, comme les testaments de Jacob et de Moïse, au genre desquels ils appartiennent, des revêtements poético-prophétiques de situations et d'événements historiques, inspirés par la fierté nationale d'Israël.

D'après von Gall, les introductions aux oracles qui suivent le premier de la série (Nomb. 23 : 1-12), et ces oracles eux-mêmes, ont été successivement ajoutés par cinq rédacteurs différents, qui ont fourni 23 : 13 ss. ; 23 : 25 ss. ; 24 : 12 ss. ; 24 : 20a, 21a ; 24 : 23a. Mais von Gall n'admet pas, pour cela, que le plus ancien ait appartenu à JE. Il les attribue

tous à la période postexilique de l'histoire d'Israël; le dernier ne daterait même que du temps de Pompée, et certaines adjonctions d'une époque plus récente encore. Selon lui, JE se serait borné à rapporter brièvement que Balaam bénit Israël, sans donner le texte de ses paroles. Les raisons avancées pour placer cette composition si tard sont presque toutes empruntées à la statistique de la langue ¹. Elles n'ont pas paru à tous convaincantes et, comme le remarque Holzinger, à côté de l'opinion que les oracles de Balaam sont tous d'origine tardive, qu'en particulier les derniers (à partir de 24:14), qui, d'ailleurs, sortent du cadre historique donné, sont le produit de la prophétie messianique postérieure et même apocalyptique, subsiste l'idée, fondée aussi sur des raisons critiques, que les oracles sont un écho des combats d'Israël au premier temps des Rois et doivent avoir été composés peu après l'époque de David.

Il faut admettre des appendices, non point seulement, comme on l'avait dès longtemps reconnu, à partir de 24:20, mais déjà à partir de 24:14; car l'oracle de 24:15-19 ne se rattache plus guère à la situation. Selon Gressmann, son caractère supplémentaire ressort, en premier lieu, du fait qu'il reproduit textuellement l'entrée en matière de l'oracle précédent. Ensuite, il se distingue des trois premiers par un coloris de prédiction très marqué: le ton de l'oracle, qui aime à s'envelopper de mystère, apparaît dans l'allusion énigmatique à l'« astre » qui sortira de Jacob, au « sceptre » qui s'élèvera d'Israël. C'est une prophétie nettement messianique.

Les trois oracles suivants s'adaptent encore moins bien à la situation des tribus dans les plaines de Moab et, d'après leur propre texte, n'ont pas besoin d'avoir été prononcés par Balaam. Ils peuvent avoir été réunis plus tard seulement aux morceaux poétiques avec lesquels ils forment maintenant un seul tout. On ne sait trop que faire de celui sur Amalek,

¹ C'est ainsi que, pour ne citer qu'un ou deux exemples tirés du premier oracle, von Gall estime que « Jacob », pour désigner l'ensemble du peuple, et la forme poétique « El » (23:7 s.), sont des termes postérieurs. De même l'emploi de « Eliôn » seul (24:16) indiquerait une rédaction postexilique.

(24 : 20), qui a peut-être été inspiré par l'idée de compléter le nombre des peuples se trouvant dans l'horizon d'Israël au temps de Moïse. En revanche, on a vu dans les deux derniers des allusions, non pas à la période assyrienne, mais à une époque bien postérieure. Assour y serait employé, comme ce terme l'est ailleurs (cf. Zac. 10 : 10 s. ; Es. 19 : 23-25), pour désigner la puissance mondiale du jour, persane ou syrienne, et ils annonceraient le triomphe de cette dernière (24 : 21 s.) sur les Nabatéens, qui avaient pris la place des Kéniens, puis (24 : 23 s.) la victoire de l'Europe sur l'Asie par les armes d'Alexandre-le-Grand, sorti, d'après Macc. 1 : 1, du pays de Kittim, ou par celles des Romains, qui, d'après Dan. 11 : 30, forcèrent, par l'envoi de « vaisseaux de Kittim », Antiochus IV à évacuer l'Égypte.

« Ni par leur langue, ni par leur fond religieux et théologique, dit Holzinger, dont la conclusion nous paraît très pondérée, les paroles de Balaam ne font l'impression d'être très anciennes. La question reste ouverte de savoir si elles ont à leur base d'antiques oracles, si, à partir de 24 : 14, les appendices se rapportaient aussi aux circonstances historiques de l'ancien Israël, si, par conséquent, des matériaux qui peut-être circulaient çà et là sous le nom de Balaam ont été peu à peu groupés ici. D'autre part, l'obscurité de certaines allusions peut avoir fourni l'occasion de leur donner un sens eschatologique. Dans ce cas, les noms d'anciennes tribus disparues auraient servi à désigner, d'une manière voilée, des puissances du jour. Dans l'un comme dans l'autre cas, on ne peut prétendre à tout tirer ici au clair. »

Les dates généralement adoptées pour la composition du Iahviste (au ix^e siècle, vers 850) et celle de l'Elohiste (cent ans plus tard) sont relatives à la rédaction finale de recueils dont les premières bases peuvent fort bien avoir été jetées plus tôt. Selon M. G., « on aurait grand tort de s'appuyer sur ces dates pour en tirer des conclusions défavorables sur l'historicité de telle ou telle narration. »

Des portions législatives de JE, le *Livre de l'Alliance* (B) ne nous est certainement pas parvenu sous sa forme origi-

nelle : en l'analysant, on voit qu'il a été constitué au moyen de groupements antérieurs. Il y a donc, comme le dit plus loin M. G., une distinction à faire entre ce code tel que nous le possédons et son noyau primitif, « dont les premiers éléments peuvent remonter jusqu'à Moïse ». Modifiant cette appréciation, M. G. dit à ce propos, dans son excellent petit livre sur la *Loi sous l'ancienne Alliance*, qui est venu si heureusement compléter la partie de son *Introduction* relative au Pentateuque ¹ : « Pas plus pour l'élément rituel que pour l'élément juridique du Livre de l'Alliance, il n'est possible de fixer la date d'entrée en vigueur de ces lois à un moment déterminé de l'histoire d'Israël, par exemple à l'époque de Moïse. Le code d'Hammourabi démontre que, bien plus anciennement déjà, les peuples sémitiques observaient, en matière de droit, des règles du genre de celles que contient Ex. 21-23. Semblablement, il est infiniment probable que les quelques observances relatives au culte que nous relevons dans le Livre de l'Alliance ont leur origine dans des usages extrêmement antiques, se perpétuant de génération en génération. »

Cherchons à élucider dans la mesure du possible les questions que soulèvent les anciens textes groupés dans B et constatons, d'abord, qu'il est le produit de tout un processus littéraire, les éléments hétérogènes qu'il renferme ayant été graduellement réunis en une seule collection. Déduction faite des adjonctions de Rje et de Rd ² que nous y

¹ Lausanne, Bridel & Cie, 1908.

² Il faut en ajouter une ou deux autres, de provenance différente : 22 : 31, où apparaît une notion toute rituelle de la sainteté et où l'interdiction de manger de la *theréphâ* ne cadre pas avec d'autres dispositions du code (21 : 34 s. ; 22 : 11, 13) et peut-être 23 : 13, où nous rencontrons un *vous* suspect et, semble-t-il, une allusion au Décalogue. On a toutefois voulu voir dans ce dernier verset la fin primitive de B. Sa première moitié : « Vous observerez tout ce que je vous ai dit » paraît bien être la conclusion d'une législation. Mais, ainsi que l'observe Baentsch, comme B comprend plusieurs collections de *thoróth*, on ne sait après laquelle 23 : 13a avait à l'origine sa place : peut-être était-ce après les « paroles de l'Horeb ». Quant à 23 : 13b, il rappelle tout à fait 20 : 23 et 22 : 20 ; c'est donc peut-être aussi un fragment détaché des *debârîm* de E¹.

avons rencontrées, des *debârîm* qui formaient le décalogue cultuel de E et des prescriptions humanitaires qui sont venues l'amplifier, il ne reste, pour constituer le noyau primitif de B, qu'un petit code de droit civil et criminel, dont les articles, formulés à la troisième personne, visent des cas spéciaux, indiqués par la forme conditionnelle. Mais ce code n'est lui-même pas absolument homogène, car de la série des *mishpâtîm* se détachent, par leur forme lapidaire comme par leur contenu, les stipulations prononçant la peine de mort contre les auteurs de divers délits moraux et religieux (21 : 12, 15-17 ; 22 : 18-20¹). Nous avons donc ici déjà l'œuvre composite d'un rédacteur d'origine inconnue, que E a fait rentrer dans sa narration. On s'accorde, en effet, à reconnaître que le noyau primitif de B n'est pas de E et n'a été qu'introduit par lui dans son œuvre.

Si cette première codification du droit coutumier israélite rappelle à bien des égards, pour la forme et pour le fond, la législation d'Hammourabi, qui date du deuxième millénaire avant J.-C. (vers 2200), et par conséquent, relève d'un ancien droit sémitique en usage dans toute l'Asie occidentale, cela n'implique pas, quoi qu'en dise Benzinger, qu'elle soit dans une dépendance directe de cette législation babylonienne, ni qu'elle ait d'abord été écrite en caractères cunéiformes, pour n'être traduite en hébreu qu'au temps des premiers rois. Il est, en revanche, infiniment probable que c'est seulement alors, soit au ^xe siècle, que la tradition légale en cours, probablement héritée des Cananéens, puis adaptée au iahvisme, a été fixée, ensuite du développement des institutions politiques et sociales du peuple, de sa constitution en un Etat organisé et de la nécessité de réglementer les coutumes locales d'une manière uniforme. B suppose, en effet, les *benê-Israel*, non plus nomades, mais sédentaires, voués à l'agriculture autant qu'à l'élevage du bétail, connaissant l'argent monnayé, possédant des esclaves et ayant leurs juges. Tout cela nous reporte passablement après l'entrée en Ca-

¹ 22 : 18, interdisant de laisser vivre la magicienne, où apparaît le *tu*, a même été rattaché aux ordonnances cultuelles.

naan. On a même conclu du fait que B a été admis par E, qu'il fallait y voir un produit de la littérature du royaume du Nord. Wildeboer en cherche l'origine dans les cercles sacerdotaux de Béthel. Seul, Stade, en s'appuyant avant tout sur sa partie cultuelle, en place la rédaction au VII^e siècle, sous Manassé, et y voit le premier signe d'une réaction nationale contre l'invasion des idées et des coutumes religieuses étrangères.

On ne sait si B nous est parvenu au complet et dans son ordre primitif, mais on a de fortes raisons pour en douter et pour croire qu'il ne suffit pas d'en retrancher les passages secondaires pour en retrouver la figure originale. Si l'ordre dans lequel les articles se suivent est raisonné et non point arbitraire, il n'est pourtant pas, à proprement parler, systématique et, en plus d'un endroit, il paraît avoir été dérangé. 21 : 17 devrait aller avant 21 : 16. 22 : 2, 3a se trouve intercalé à une mauvaise place et paraît avoir appartenu à un morceau aujourd'hui disparu sur le meurtre, dont la notion n'est pas étrangère à l'auteur du code (cf. 21 : 28). 22 : 9 n'est pas non plus à sa place. 22 : 21 se trouve répété 23 : 9. Si 23 : 4s., sur le bœuf et l'âne de l'ennemi, qui détonne dans son contexte et qui indique un point de vue plus avancé que son parallèle deutéronomique (Deut. 22 : 1-4), n'a pas été ajouté, ce passage est, en tout cas, aussi déplacé. D'autre part, Gen. 31 : 39, qui trahit la connaissance de B (cf. Ex. 22 : 12), en suppose un texte plus complet que celui que nous avons, et l'article sur la vierge séduite (22 : 16), seul de son espèce, paraît être le reste d'une série de lois sur les relations illicites, comme il s'en trouve dans D (Deut. 22 : 22-30) et surtout dans H (Lév. 20 : 10 - 21 ; cf. 18 : 6-20, 22 s.). A ces observations de Baentsch, qui s'est spécialement occupé du Livre du Pacte, en même temps que des Lois de sainteté, on peut ajouter l'idée, émise par Stade, que le commencement de notre code fait en tout cas défaut.

On a supposé qu'il fut d'abord ordonné d'après un plan tout à fait régulier et sous forme de décades dont il s'est conservé des traces visibles ; mais peut-être celles qui sont au-

jourd'hui mutilées n'étaient-elles complètes que dans la ou les sources utilisées par le premier rédacteur.

A propos du *Décalogue* d'Ex. 20, M. G. se borne à dire que, ramené à sa forme primitive la plus vraisemblable, il présente un commandement, — le deuxième, relatif aux « images taillées », — qui n'a longtemps pas été observé, si l'interdiction qu'il formule est très antique et qu'elle remonte à Moïse même. Dans son livre sur la *Loi*, qui ici aussi nous servira à compléter l'*Introduction*, il remarque qu'à l'origine, cette défense portait uniquement sur l'image taillée (*pésel*). Plus tard, pour déjouer toute tentative d'éluder le commandement, il fut ajouté : « Ni aucune ressemblance (*themounâ*) quelconque de ce qui est dans les cieux en haut, ou sur la terre en bas, ou dans les eaux sous la terre. » Il semble à peu près certain que, d'une manière générale, dans les commandements du Décalogue tels que nous les possédons, il y a des éléments essentiels, primitifs, et des adjonctions ultérieures ; d'où résulte, au point de vue extérieur, la différence sensible des dimensions que présentent les divers préceptes. Il est également probable, — comme on est en droit de l'inférer de la comparaison des deux textes de l'Exode et du Deutéronome, — que des modifications portant plus profond ont été opérées ici et là. Mais sous la forme — ou plutôt sous les deux formes — que revêt le Décalogue, nous ne pouvons déterminer avec sûreté ce qu'il y a de primitif et ce qui est venu s'y ajouter plus tard ; en d'autres termes, l'histoire du Décalogue présente encore, et présentera peut-être toujours, de grandes obscurités.

Essayons d'en donner tout au moins une idée. Le premier, Ewald, qui fut suivi par Dillmann, a réduit le Décalogue à un squelette donné comme sa forme primitive, parce qu'il le jugeait trop long pour tenir sur les deux tables de pierre où, d'après le Pentateuque, il fut gravé par Iahvé. Ce point de vue a été ensuite adopté par les théologiens de l'école critique qui n'admettent pas l'origine mosaïque des dix commandements et qui ne voient dans leur inscription sur les tables qu'une idée éclosée dans les cercles deutéronomistes.

Plus d'un indice, en effet, montre qu'ils ont passé par des rédactions successives, mais avant tout le fait que certains d'entre eux sont accompagnés de considérants et de promesses, tandis que les autres revêtent une forme absolument sommaire.

A côté des adjonctions deutéronomistiques que nous avons eu l'occasion d'y signaler (Ex. 20 : 5b, 6, 12b) et d'autres éléments du même genre tenus également pour secondaires sans qu'on puisse aussi exactement en indiquer la provenance (v. 2b, 4b, 5a, 7b, 9 s., 17b), il est un considérant propre au texte de l'Exode qu'on a longtemps cru dépendant de P, à savoir celui qui motive le repos du sabbat, non comme le fait le texte de D, par le souvenir de la servitude d'Egypte, mais par le repos de Iahvé après les six jours de la création. Mais des divergences entre sa terminologie et celle du récit de Gen. 1-2 : 4a (ainsi **נִיחַ** au lieu de **שָׁבַת**), comme aussi l'adjonction de la mer au ciel et à la terre, seuls mentionnés dans ce dernier, ont amené Budde, dont l'hypothèse, admise par Holzinger et par Cornill, tend à prévaloir, à supposer que ce considérant a été emprunté par E², ou par JE^s, à la narration de J², aujourd'hui disparue, qui est à la base de celle du Document sacerdotal.

Après le retranchement de tous les éléments secondaires, on se trouve en présence de *debârîm* de forme lapidaire, dont quelques-uns tout au moins paraissent avoir déjà une histoire derrière eux et n'être que la transformation, dans le sens prophétique, d'anciennes *thorôth*, dont les racines remontent jusqu'à l'époque antérieure à l'établissement d'Israël en Canaan et qui ont pu subsister longtemps, sous leur forme première, dans la tradition orale.

Il est certain, aux yeux de M. G., que « la pensée mère du Décalogue représente la vérité primordiale dont Israël est redevable à Moïse ». Dans notre ouvrage sur la *Loi mosaïque*¹, nous en avons mis l'origine en rapport avec le prophétisme du VIII^e siècle plutôt qu'avec la personnalité du fondateur du

¹ P. 15.

iahvisme, en avançant, entre autres raisons, celle que la complète ignorance du deuxième commandement pendant des siècles ne s'explique pas s'il est mosaïque et que, quoi qu'on en ait dit, il n'est pas plus récent que les autres. Nous avons vu, d'autre part que, si le Décalogue n'est pas, comme on l'a aussi supposé, un produit du mouvement deutéronomique ¹, il ressortit tout au moins à E². La constatation de ce fait, et celle de l'existence d'un décalogue cultuel dans E¹, sont donc venues confirmer la justesse de cette thèse. Il résulte aussi de son insertion tardive dans la texture de l'Elohiste, qu'il doit être considéré désormais, non plus comme une *source*, mais comme un *complément* de JE.

Après être remonté jusqu'aux origines de l'écrit prophétique, avec 621 pour point de départ, M. G. se tourne vers la période postérieure à cette date et commence par constater que la *thorâ d'Ezéchiél* (ch. 40-48) marque sur plusieurs points, surtout au sujet de la hiérarchie sacerdotale, un pas en avant sur D, et à plus forte raison sur JE. Chez lui, on ne trouve sans doute encore aucune trace d'aaronisme. Cependant son projet de constitution se rapproche de P et une relation particulière unit Ezéchiél aux *Lois de sainteté*; ces rapports existent, non seulement entre les chapitres terminaux de son livre, mais entre ce livre tout entier, et H, notamment Lévi. 26. Ezéchiél n'est cependant pas, comme on l'a supposé², le rédacteur de ce code; car, s'il y a, entre lui et H, d'incontestables analogies, il y a pourtant aussi des divergences appréciables³. M. G. incline avec raison à envisager Ezéchiél comme antérieur à H, les traits caractéristiques communs aux deux écrits lui semblant avoir chez le prophète une saveur plus originale. Le prophète n'a toutefois exercé sur H

¹ Meinhold le fait même dater de l'exil. — ² Graf, Colenso, Kayser, Horst.

³ Ezéchiél ne connaît pas le grand prêtre, et H ne fait pas de différence entre les prêtres et les lévites. Si Ezéchiél mentionne une année de liberté (46 : 17), il ignore les années sabbatiques. Dans H manquent les sacrifices expiatoires. Les prescriptions sur les sacrifices ne sont pas identiques dans les deux écrits (cf. Lévi. 23 : 13 et Ez. 46 : 14), non plus que celles sur la pureté des prêtres (cf. Lévi. 21 : 1-9 et Ez. 44 : 20-22, 25-27).

qu'une influence indirecte. La substance des Lois de sainteté est sans doute antérieure à lui, mais elles-mêmes ont été rassemblées après lui par un rédacteur qui appartenait au cercle de ses disciples. Les chap. 21 à 26 du Lévitique sont toutefois plus tardifs que le reste du recueil et leur substance est postérieure à Ezéchiel, ce qui n'est pas le cas pour les autres lois de sainteté.

Il est intéressant de rapprocher de ce point de vue celui de Baentsch, qui s'est spécialement occupé des Lois de sainteté, et qui en considère aussi la rédaction finale comme postérieure à Ezéchiel. Selon cet auteur, elles comprennent trois groupes distincts, à savoir : *a)* Lév. 17 ; *b)* Lév. 18-20 et, dans les chap. 23-25, ce qui est afférent à H, le tout reposant sur plusieurs anciennes séries de lois ; *c)* Lév. 21 et 22, également retravaillés d'après des matériaux existants. La couche du milieu serait plus récente que D, mais antérieure à Ezéchiel ; seules les deux autres, qui traitent spécialement des questions relatives au culte, dépendraient de celui-ci, ainsi que le chap. 26, qui leur fut ajouté — remanié — vers la fin de l'exil, dont il reflète la situation.

Bertholet ne veut distinguer, dans Lév. 17-25, que douze morceaux isolés, dont il renonce à déterminer les dates précises. A ses yeux, toutefois, le chap. 20 est d'une origine plus ancienne que son pendant, le chap. 18, non pas tant, comme on l'a supposé, parce que quatre des unions sexuelles interdites dans ce dernier n'y figurent pas, mais parce qu'il y manque un parallèle de 18 : 18, défendant le mariage avec deux sœurs (encore donné comme tout naturel dans l'histoire de Jacob).

Selon Budde, au contraire, de ces chap. 18 et 20, qui donnent deux rédactions différentes de la même loi, le premier est, en somme, le plus ancien. L'adultère est mieux à sa place 18 : 20, après les mariages consanguins, que 20 : 10, en tête des unions illicites. La série de ces unions paraît plutôt raccourcie au chap. 20, où l'on constate l'absence de 18 : 7, 10, 17b et 18¹, qu'allongée au chap. 18. Autre signe de postériorité :

¹ 20 : 19 (= 18 : 12 s.) est une adjonction.

le chap. 20 renferme des éléments étrangers à son sujet (v. 1-6, 9, 27), dont un seul, la condamnation des sacrifices au Mélek, se retrouve au chap. 18 (v. 21), mais en harmonie avec le contexte ; il n'est donc pas ici une glose, comme on l'a prétendu. Enfin le chap. 18 donne l'interdiction simplement comme telle, sous la forme impérative du décalogue moral. Dans le chap. 20, par contre, nous avons la forme conditionnelle, suivie de la pénalité ; ce qui indique un remaniement postérieur.

En revanche, le chap. 18 trouve, à tous égards, dans le 19^e sa continuation et son complément. Ces deux morceaux forment ensemble, sur la base du Décalogue, de B et de D, une thorâ complète, pour l'essentiel, de ce qui touche au domaine moral et religieux. L'élément cultuel proprement dit en est seul exclu, de telle sorte qu'on paraît presque n'y avoir en vue que la diaspora, où un service du temple n'était pas possible. Le chap. 20 s'explique le mieux comme un extrait de ce petit catéchisme, où l'on a passé sur la morale sociale. Ici, comme ailleurs, Budde est très ingénieux, très intéressant, mais aussi très subjectif. D'après lui encore, H comprenait à l'origine les chap. 17, 21-23 et 25. D'abord, semble-t-il, on a ajouté le chap. 20, plus tard seulement aussi le code 18 s., pour ne pas laisser perdre une matière de valeur.

On le voit, l'accord n'est pas près de se faire entre les critiques sur la manière dont H s'est formé, mais on reconnaît généralement que sa rédaction actuelle s'est opérée en deux ou trois temps et qu'elle s'est achevée vers 550. Comme le dit très bien Staerk, nous avons en lui un compendium de lois comprenant différentes couches, colligé par plusieurs mains et à diverses reprises. Il faut y voir un projet de loi destiné à régler, d'après les idées acquises au cours de l'exil, alors qu'on en prévoyait sûrement la fin, le culte à rétablir à Jérusalem : ses rédacteurs poursuivaient donc le même but qu'Ezéchiel, mais avec un sens plus juste des possibilités.

Une nouvelle étape dans l'histoire de la formation du Pentateuque est marquée un siècle plus tard, par la promulga-

tion de la *loi d'Esdras*, qui a canalisé le judaïsme postexilique. Ce scribe est-il lui-même l'auteur, le seul auteur du Document sacerdotal ? A-t-il eu des collaborateurs, des précurseurs peut-être ? Où et quand a-t-il composé son œuvre ? En Babylonie ? à Jérusalem ? Et cette loi, était-ce seulement P ? ou bien était-ce le Pentateuque comprenant aussi JED ? Autant de questions discutées que M. G. a dû se borner à indiquer en passant, en ajoutant qu'on n'a pas les éléments nécessaires pour leur donner une réponse sûre. Il ne sera pas sans intérêt de signaler les hypothèses auxquelles on a eu recours pour les résoudre dans un sens ou dans un autre.

Ces hypothèses supposent naturellement l'historicité de ce qui nous est raconté d'Esdras dans l'Ancien Testament. Nous devons toutefois faire remarquer préalablement que ce qui le concerne ne paraît pas aussi sûrement établi que ce qui a trait à Néhémie. Renan en fait même très peu de cas et considère comme légendaires les récits qui le mettent en scène, et il n'a pas été seul à trouver étonnant qu'Esdras ne soit mentionné ni par Néhémie dans ses Mémoires, ni par le Siracide, (qui donne pourtant une place à ce dernier personnage, après Zorobabel et le prêtre Josué, dans son « éloge des pères »), pour ne pas parler de 2 Macc. 1 : 20 ss., où l'on s'étonne de ne pas le voir non plus apparaître (cf. 2 : 13). Cheyne n'admet aussi qu'un noyau historique dans le récit de Néh. 8, qui ressemble extraordinairement à celui de la lecture du livre de la loi sous Josias, et la narration de la réforme du mariage, dans Esdr. 9 s., ne lui paraît pas moins pleine d'invéraisemblances.

L'Américain Torrey va encore plus loin. Selon lui, abstraction faite des anciens matériaux connus par les livres historiques antérieurs et des « paroles de Néhémie » (chap. 1-6), le Chroniste n'avait aucune source quelconque, mais inventa tout lui-même. Les Mémoires d'Esdras sont donc un fruit de son imagination et les « documents » araméens contenus dans son livre, une fiction composée par ses disciples poursuivant le même but que lui dans la rédaction de son œuvre. L'historicité des faits rapportés dans les livres d'Esdras et de

Néhémie a été enfin contestée par Willrich, qui n'admet pas qu'il y ait jamais eu de scribe Esdras ni de loi rapportée de Babylonie. Selon lui, l'histoire de Juda et le développement de sa littérature se sont poursuivis sans interruption en Palestine, où le 2^e Esaïe, en particulier, a été écrit.

L'impartialité nous faisait un devoir de signaler, avant d'entrer en matière, les hardiesses de cette critique ultra-radical. L'adoption de ses conclusions simplifierait considérablement le multiple problème en présence duquel nous nous trouvons ; mais celles-ci ne nous apparaissent rien moins que démontrées et même des historiens aussi peu suspects de conservatisme qu'un Stade et un Guthe ne les ont pas adoptées.

Abordons donc la première question posée. Pour affirmer qu'Esdras était lui-même l'auteur de la loi qu'il fit adopter à Jérusalem, on s'appuie¹ sur un passage du chap. 7 de son livre. Les dix premiers versets de ce chapitre sont une introduction résumant brièvement les faits qui vont être décrits plus en détail. On la considère comme un extrait des Mémoires d'Esdras, rédigé par le Chroniste ou par un écrivain intermédiaire, par conséquent postérieur à la rédaction de ces Mémoires eux-mêmes. Suit, dans les v. 12-26, après une indication sommaire en hébreu, qui ne peut en être séparée (v. 11), un document officiel en araméen, qui reproduit une lettre du roi Artaxerxès à Esdras. Comme le montre le v. 27, ce morceau doit avoir été utilisé par Esdras lui-même pour la composition de ses Mémoires ; il est donc plus ancien que le précédent. Or Esdras y est qualifié, au v. 12, de סֵפֶר דִּבְרֵי מִצְוֹת־יְהוָה, et, au v. 11, de סֵפֶר דִּבְרֵי מִצְוֹת־יְהוָה. Ces expressions sont inexactement rendues par « enseignant les commandements et les lois de l'Eternel » ou « instruit des commandements de l'Eternel », et par « versé dans la loi du Dieu des cieux² », alors que le terme סֵפֶר, ou סֵפֶר, indique qu'il *écrivit* ces commandements ou

¹ Ed. Meyer, Cheyne.

² Segond et Crampon. Voir aussi la traduction de Reuss.

cette loi, ce qui suppose qu'il ne le fit pas à titre de simple copiste. Les Septante ne s'y sont pas trompés ; ils ont même ponctué סֵפֶר le second des deux סֵפֶר du v. 11 et traduit τῷ γραμματεῖ βιβλίου λόγων ἐντολῶν Κυρίου, exprimant sans malentendu possible l'idée qu'Esdras était lui-même l'auteur ou l'éditeur du livre qui, d'après le firman du roi, était « dans sa main » (v. 14). C'est seulement le Chroniste qui a fait d'Esdras un « scribe versé dans la loi de Moïse » (מִשֶּׁה סֵפֶר מְהִיר בְּתוֹרַת), en prenant סֵפֶר dans le sens dérivé de scribe, soit de docteur de la loi, (v. 6 ; cf. v. 10). Ce n'est qu'en introduisant ce sens dans les v. 11 et 12 qu'on peut contester, comme on l'a fait, qu'Esdras ait lui-même rédigé P, parce que cela ne concorderait pas avec la manière dont il est parlé de lui dans le chapitre qui vient de nous occuper.

On a aussi conclu du fait que le style et les particularités linguistiques d'Esdras ne se rencontrent pas dans P, qu'il voulait seulement faire connaître et pratiquer une loi existant avant lui et même déjà connue en Babylonie dans quelques-unes de ses parties. Selon Sellin, le respect dont Esdras entoure P indiquerait que ce n'est pas lui qui l'a composé ; selon Holzinger aussi, son initiative est, en tout cas, psychologiquement plus compréhensible s'il n'a pas participé à la rédaction de P que s'il a entrepris lui-même de l'élaborer, soit déjà en Babylonie, soit seulement à Jérusalem, entre 458 et 444. Ces arguments ne sont pourtant pas décisifs.

On peut, en tout état de cause, affirmer que, même si c'est à Esdras qu'il faut attribuer la paternité de la loi sacerdotale, de même qu'il a eu des continuateurs, il a eu, sinon des collaborateurs proprement dits, du moins des précurseurs immédiats qui lui ont frayé les voies, dont il a utilisé les travaux et qui ont contribué à faire de P moins l'œuvre d'un individu isolé que celle de toute une école. Après la thorâ d'Ezéchiel, d'autres hommes, animés de son esprit, avaient conçu des projets de constitution religieuse différant sur des points importants du livre de la réforme de Josias, lequel ne répondait plus aux nécessités du moment. Le code des Lois de sainteté ne fut sans doute pas la seule collection de ce

genre. Il doit y en avoir eu d'autres qui ne se sont pas conservées ou du moins pas maintenues distinctes, mais qui préparèrent de leur côté les esprits à recevoir P. On s'explique que le culte ait été mis au centre de cette législation nouvelle. Non seulement il importait d'en sauver de l'oubli les pratiques, la tradition orale ne suffisant plus à les conserver depuis que l'exercice en était suspendu, mais justement parce qu'on devait s'en passer, il fut idéalisé et entouré d'une glorieuse auréole. Arrachés du service des autels, les prêtres profitèrent de leurs loisirs pour se plonger avec ardeur dans l'œuvre de sa reconstitution théorique. Les regards dirigés vers le passé, ils en réunirent ce qui leur était cher et sacré.

C'était cependant en vue de l'avenir qu'ils le faisaient. Ils croyaient qu'au temps marqué par lui, Iahvé « changerait le sort » du peuple et qu'alors commencerait pour lui une ère nouvelle, dont il fallait préparer l'avènement. C'est pourquoi aussi il paraît s'être fondé en Babylonie des écoles consacrées à l'étude de la loi, et qui, dans l'attente de la restauration du culte, rassemblèrent, renouvelèrent et marquèrent de leur sceau les traditions sacerdotales, peut-être déjà en partie fixées. On remania les anciennes *thorôth*, on les purifia des éléments cananéens et, en général, de tout ce qui n'était pas en harmonie avec la sainteté divine telle qu'on la comprenait alors, et on les systématisa. Après le retour de l'exil, ces lois, transmises par écrit ou oralement, jouirent d'un grand ascendant dans la communauté dirigée par Josué et par Zorobabel.

M. Gautier a donc bien raison de le dire : on peut affirmer sans présomption qu'outre H, Esdras — ou, si l'on préfère employer l'anonyme, l'auteur de P, — a disposé des sources écrites et orales que pouvait lui fournir la tribu sacerdotale ; il faut voir un indice de ce fait dans l'absence de données sur la signification des anciens sacrifices, supposés connus, popularisés par une longue pratique, et qui ne sont pas expliqués comme le sont ceux, relativement récents, pour le péché et pour le délit.

M. G. relève de nouveau, à ce propos, le caractère conservateur de P, que Volz s'est aussi appliqué à faire ressortir dans d'intéressantes considérations : « P, dit-il, n'est pas une loi nouvelle, composée pour une époque déterminée, mais une collection de rites courant au sein du peuple, qui s'étaient formés au cours des siècles et qui reçurent par lui leur forme définitive. Esdras apporta à la communauté postexilique toute la thorâ, qui devait devenir l'acte constitutionnel (*Staatsact*) de la communauté jérusalémite. Il ne s'y trouvait rien de bien nouveau, si ce n'est que la loi y était recueillie dans l'esprit du sacerdoce et devenait maintenant le livre sacré d'Israël... Dans les rites de P, comme dans P lui-même, se trouvent superposées plusieurs couches ; à de très anciennes observances mainte pièce a été ajoutée. Il s'agit de dégager les différentes couches des rites particuliers et de tracer un tableau de leur développement. En dépit de la rédaction tardive de P, on y trouve des parties très vieilles ; tel de ses morceaux remonte peut-être à l'origine d'Israël. »

Suivant un courant très marqué dans certaine école, tels critiques sont portés à accentuer plus que de raison, nous semble-t-il, ce caractère traditionnel de P. C'est ainsi que Sellin, s'avancant dans une voie où était entré Merx, admet l'utilisation de documents antéexiliques dans des parties de la législation telles que la théorie de la tente d'assignation comme centre du culte, et aussi dans la portion narrative du Document sacerdotal, à ses yeux simple vernis recouvrant, non seulement dans le premiers chapitres de la Genèse mais aussi plus loin, une rédaction en bonne partie au moins aussi ancienne, si ce n'est plus, que J et E, de telle sorte que le livre d'histoire sacerdotal était déjà fixé au moins au temps des rois.

A l'idée de faire remonter un peu haut la composition de P dans son ensemble, Cornill oppose avec raison les considérations suivantes : « Qu'on ne se laisse pas aller à l'illusion que les anciens matériaux renfermés dans P indiqueraient l'âge de la rédaction de cette loi. Par une singulière ironie du sort, pour spiritualiser le plus possible la religion d'Israël, elle a justement utilisé maints éléments païens du iahvisme.

Mais ce n'est pas leur présence en elle-même qui décide au point de vue de l'histoire de la religion; c'est leur mise en valeur et leur place dans le système; or le fait qu'ils sont devenus la chose principale dans le judaïsme et en constituent l'essence caractéristique, est justement une manière de voir qu'on ne rencontre pas avant P, et qui ne s'est produite que par P. »

Les avis diffèrent aussi en ce qui concerne le *moment précis* et le *lieu de la rédaction de P*. Reuss, qui l'attribue à Esdras lui-même, n'hésite pas à la placer après l'arrivée de celui-ci à Jérusalem. Il ne peut avoir employé à autre chose les quatorze ans qu'il y passa avant la promulgation de la nouvelle loi, en 444. Mais la certitude de ce long séjour préparatoire a été trop ébranlée, ces dernières années, par l'hypothèse très plausible d'une arrivée plus tardive d'Esdras¹, pour qu'on puisse faire encore grand fond sur lui. Il n'est nullement certain que 444 soit vraiment l'année de l'introduction de P, ni que 458 soit celle du second retour de l'exil. Contre la composition de P par Esdras après cette date, même si on la maintient, on peut d'ailleurs invoquer le fait que la loi était déjà entre ses mains (Esdr. 7:14) lors de son arrivée à Jérusalem.

Ensuite le milieu dans lequel P a vu le jour se trahit par l'opinion — qui lui est particulière — qu'avant Moïse, les patriarches, n'ayant pas de sanctuaire, vivaient comme les Juifs en Babylonie, qui attestaient leur attachement à la fois patriotique et religieux à Iahvé par des observances telles que la circoncision (déjà ordonnée à Abraham) et l'abstinence du sang (prescrite à Noé après le déluge). Aussi l'opinion maintenant prédominante chez les représentants de l'école critique est-elle que P a été rédigé vers l'an 500, en Babylonie, par Esdras ou par un autre légiste. Elle n'est cependant pas unanimement acceptée. H. Schultz trouve que, dans ces condi-

¹ A l'appui de cette hypothèse, on fait remarquer entre autres qu'Esdras n'est pas mentionné lors de l'arrivée de Néhémie à Jérusalem et de sa première entrée en scène.

tions, l'origine babylonienne de P n'est pas plus facile à comprendre que sa composition par Esdras à Jérusalem, vu qu'à ce moment le temple était restauré et le culte rétabli. Selon M. Westphal, qui partage cette manière de voir, la seule manière que nous ayons d'expliquer la forme et le fond de cet ouvrage, c'est d'en placer la rédaction à une époque où l'absence momentanée de toute organisation religieuse donnait libre carrière aux conceptions idéales du clergé. P nous présente la forme sous laquelle on souhaitait de voir reprendre le culte. Il n'a pas été écrit en vue de la restauration d'Esdras. Renan aussi croit qu'il a été composé à un moment où les espérances de la nation n'étaient que des rêves, où le pays s'offrait comme une carte blanche et où l'on pouvait confier au papier les solutions les plus hardies, parce qu'on n'avait pas à subir le contrôle de la réalisation.

A propos de la thèse soutenue par M. Westphal, M. Gautier s'est déclaré personnellement enclin à admettre que le grand œuvre de P s'est élaboré un peu plus tard que la fin de l'exil. Il est bien difficile de se prononcer, avec les éléments que nous avons, sur cette question de date, que, pour ce qui nous concerne, nous laissons en suspens jusqu'à plus ample informé.

L'édifice sacerdotal n'a d'ailleurs pas été achevé d'un seul coup. Déjà plus haut, M. G. y avait constaté la présence de deux couches superposées (P^s et P^s), que nous nous sommes appliqué à distinguer et à analyser. Il relève ici qu'à côté de passages secondaires qui reviennent sur un sujet déjà traité antérieurement pour le modifier ou le compléter, il en est qui paraissent destinés à régler un point demeuré jusque là en suspens. « Il est très probable, ajoute-t-il, que ce travail de retouches s'est poursuivi assez longtemps après Esdras et Néhémie, mais dans une mesure de plus en plus faible. On peut donc dire que, sinon dès 444, du moins au cours du siècle suivant, le Pentateuque a été constitué dans son ensemble avec tous ses éléments importants. »

Ceci nous amène à aborder la dernière question indiquée par M. G. : quelle était l'étendue de la loi promulguée par

Esdras? Se réduisait-elle au Document sacerdotal ou comprenait-elle l'ensemble du Pentateuque? A l'appui de cette dernière opinion, on fait valoir les allusions de la fin du livre de Néhémie à quelques articles de la loi deutéronomique, — défense d'épouser les filles des *ammê-haareç*, ordre de remettre les dettes l'année sabbatique, interdiction d'admettre l'Ammonite et le Moabite dans l'assemblée de l'Eternel ¹ (Néh. 10:30 s.; 13:1; cf. Deut. 7:2 s.; 15:2; 23:3), — et l'emploi des expressions *khouqqîm*, *mishpâtîm*, *micvôth*, familières à D, pour désigner le contenu de la loi (Néh. 10 : 29). Mais, de l'avis de critiques autorisés, toutes ces allusions et ces expressions se rapportent à des faits antérieurs à la promulgation de la loi d'Esdras. Comme le remarque M. G., les ordonnances énumérées dans Néh. 10 semblent préparer et acheminer la législation de P bien plutôt que la suivre, et ce chapitre était peut-être destiné à faire suite au chapitre 13, comme une sorte de sanction donnée aux réformes de Néhémie. Même si ce n'était pas le cas, l'absence, dans P, de certaines ordonnances supposées par le texte de Néh. 10 pourrait aussi provenir de suppressions opérées dans le livre de la loi d'Esdras, qui peut aussi bien avoir été raccourci à certains endroits qu'amplifié à d'autres. Il est même probable que des morceaux de P^s, et même de P^s, furent biffés lors de la rédaction finale du Pentateuque.

A côté de critiques conservateurs, l'hypothèse qui attribue à Esdras l'introduction de tout le Pentateuque a été soutenue par Wellhausen. Il s'appuie sur le retranchement du livre de Josué, selon lui antérieur à 444, pour affirmer que ce fut Esdras qui donna sa forme définitive au livre de la loi, et que la réunion de P avec JED se serait opérée par ses soins déjà en Babylonie. Wellhausen fait remarquer, à ce propos, que, si le livre de Josué, qui rentrait dans le cadre historique de P, avait eu une valeur légale, il l'aurait conservée. D'autre part, la fin de P n'aurait pas été coupée s'il avait été en vigueur indépendamment du reste du Pentateuque. Enfin, on ne l'au-

¹ Sur la date de cette interdiction, voir plus haut p. 257.

rait pas tout d'abord tronqué pour en rattacher, après coup, la plus grande partie au Pentateuque et la fin à Josué. P est lui-même antérieur à Esdras qui n'aurait pas mutilé sa propre œuvre, et qui retrancha Josué pour faire passer le Pentateuque tout entier comme étant de Moïse. Ed. Meyer déclare sans valeur l'argumentation de Wellhausen, pour la bonne raison que le livre de Josué n'a pas été détaché de l'Hexateuque constituant une œuvre littéraire indépendante, mais de tout l'ouvrage historique qui va de Gen. 1 à 2 Rois 25.

Selon Budde, dont l'argumentation ne nous a pas paru moins convaincante, il n'y a aucun doute à avoir que la communauté jérusalémite s'engagea à observer la loi telle qu'elle se présente dans P, simplement parce que c'est elle seule qui fait règle à partir du moment de son apparition. Tout au plus peut-on se demander si, pour faire passer sa loi, soit P, qu'il avait apporté avec lui de Babylone, Esdras a consenti à l'amalgamer avec JED pendant son long temps d'attente à Jérusalem¹. Mais on a peine à le croire ; car ce qui parut acceptable plus tard, à une génération rentrée dans l'ornière habituelle, devait paraître impossible au légiste de l'époque décisive où il s'agissait d'entourer le nouvel Israël d'une double muraille protectrice, matérielle et spirituelle. Ensuite le Pentateuque tout entier aurait été beaucoup trop long à lire et, avec la masse d'éléments hétérogènes qui y sont accumulés, il aurait produit sur les auditeurs une impression si confuse qu'ils n'auraient pas su à quoi ils s'engageaient. Esdras peut, il est vrai, n'en avoir lu que des extraits, en s'en tenant à ce qui devenait obligatoire et à ce qui restait en vigueur des autres lois ; cela ne serait pas inconciliable avec les textes du livre de Néhémie (8:8, 18; 9:3), qui parlent d'une lecture faite « dans le livre de la loi ». Mais il est plus simple d'admettre qu'Esdras ne se présenta devant le peuple qu'avec P, et, sous l'impulsion d'un grand enthousiasme et d'un joyeux esprit

¹ Nous avons dit que l'existence de ce séjour de 14 ans avant l'arrivée de Néhémie est très contestée, un nombre croissant de critiques plaçant, pour des raisons très sérieuses, l'entrée en scène d'Esdras après le premier séjour de Néhémie à Jérusalem et le relèvement des murs de la ville.

de sacrifice, obtint de lui, par l'adhésion à la nouvelle loi, le renoncement tacite aux anciennes traditions et coutumes devenues chères. Il semble même qu'il ne lui ait pas donné connaissance de P au complet, mais seulement des lois qu'il importait, pour le moment, de lui faire connaître.

Il ne s'agit naturellement que de P^s, mais déjà augmenté de H, avec une partie au moins des adjonctions qui y ont été faites dans le sens de P. La fête des huttes telle qu'elle est décrite Néh. 8 : 14 ss. suppose, en effet, Lév. 23 : 39-43 sous sa forme actuelle. Elle est célébrée d'après les indications de H, mais étendue à huit jours selon P (cf. Néh. 8 : 18 avec Lév. 23 : 39b et Nomb. 29 : 35).

L'opinion qui vient d'être développée paraît être aussi celle de M. Gautier, qui, après avoir dit que la composition du Document sacerdotal se rattache au nom d'Esdras, ajoute : « Son apparition sur la scène de l'histoire nous est racontée dans le livre de Néhémie et appartient à la seconde moitié du ve siècle. Peu après, le recueil déjà formé JED et l'œuvre nouvelle de P furent assemblés de manière à constituer un ensemble qui est, en fait, notre Pentateuque actuel. »

La réunion des deux codes doit avoir eu lieu vers l'an 400, peut-être plus tard encore, lorsqu'on n'eut plus à craindre que l'autorité de la nouvelle loi fût ébranlée. La scission samaritaine impose, il est vrai, une certaine limite dans le temps à ce travail d'un dernier rédacteur, car, de tout le canon de l'Ancien Testament, les Samaritains ne reconnaissent que le Pentateuque. Mais on sait que nous avons des renseignements peu sûrs, et même contradictoires, justement sur le moment où se produisit cette rupture, Josèphe la plaçant un siècle plus tard que ne le fait le livre de Néhémie, soit au temps d'Alexandre-le-Grand. Comme le dit M. G., « toute cette histoire du petit peuple samaritain, de sa religion et de ses saintes Ecritures, est tellement enveloppée de mystère que tout essai de s'en servir pour élucider un autre problème, historique ou littéraire, ne saurait être qu'illusoire. »

Il faut noter toutefois que le Pentateuque samaritain ne diffère pas, pour l'essentiel, du texte massorétique ; cela

suppose que, lors de son adoption par la communauté schismatique, le recueil sacré des Juifs était déjà définitif, achevé jusque dans ses détails. Il semble donc que, pour la fondation de cette communauté, la date de Josèphe soit à préférer ; car si les Samaritains avaient déjà adopté le Pentateuque au ^{ve} siècle, il resterait trop peu de temps pour l'insertion des morceaux afférents à P^s, la combinaison de P avec JED et la reconnaissance de cette œuvre comme écrit canonique. Selon Duhm, les deux grandes œuvres parallèles, celle de la réforme de Josias et celle procédant d'Esdras, paraissent avoir assez longtemps subsisté l'une à côté de l'autre. On pouvait les employer simultanément ; car la plus ancienne n'avait pas été complètement remplacée par la plus jeune et avait, de plus, sur elle le privilège de l'âge. Ce n'aurait même été qu'à l'occasion de la traduction grecque ordonnée par Ptolémée II Philadelphie, vers 250, que se serait produite la réunion en une seule thorâ de ce qui est maintenant renfermé dans notre Pentateuque. Nous donnons cette opinion, qui nous paraît très hasardée, à titre de curiosité, de même que celle d'Assmussen, d'après lequel, le but des hommes de P étant de refouler JED, ils auraient d'abord composé dans cette intention la Chronique, et n'auraient réuni les deux œuvres législatives qu'après s'être convaincus de l'impossibilité de déloger JED. Le *terminus ad quem* pour la rédaction finale du Pentateuque, ne nous paraît, en tout cas, pas pouvoir être reporté si tard, car la Chronique suppose des institutions dont il n'est pas question dans la Thorâ et ne peut être placée qu'après elle.

Nous avons dit plus haut que, des adjonctions insérées dans P, les unes sont antérieures, les autres postérieures à sa combinaison avec JED. Il en est peut-être aussi qui y furent introduites à l'occasion de cette combinaison. Selon Kautzsch, ce fut même en constituant le nouveau recueil qu'on y intercala, — pour réunir en un seul *corpus juris sacri* tout ce qu'on possédait en fait de lois, — les codifications émanées, avant ou après Esdras, des cercles sacerdotaux, en partie comme morceaux parallèles de textes déjà

antérieurement admis (ainsi Ex. 35-40 à côté de 25-29), en partie pour traiter plus amplement des points fondamentaux.

En rapport plus ou moins étroit avec cette rédaction doit s'être opérée la séparation du livre de Josué, ou plutôt de la suite des livres historiques, et de la Thorâ, et la division de celle-ci en « cinq cinquièmes ». Cette division est plus ancienne que la traduction des Septante. On ne sait quand ce code si complexe est devenu canonique et normatif dans toutes ses parties. Il est certain seulement que la canonisation ne s'étendit tout d'abord qu'au Pentateuque, à l'exclusion des écrits dont il avait été détaché.

C'est ici le lieu de dire quelques mots de l'œuvre du rédacteur qui a combiné P avec JED (Rp), en prenant pour base de son travail le Document sacerdotal, à ses yeux absolument sacré, et en se plaçant à son point de vue. La fusion qui en est résultée est moins complète que ne le sont celles opérées par Rje et par Rd. Il ne s'applique, en particulier, pas autant que le Jéhoviste à harmoniser les textes, à supprimer par des raccordements les contradictions qu'ils présentent : cela se voit, par exemple, au chap. 25 des Nombres, où la débauche avec les femmes madianites est assez mal soudée (v. 6) avec l'idolâtrie de Baal-Peor. Nous avons à faire à un simple compilateur.

Si son principe est de respecter le texte de P, avec ses cadres, sa chronologie, sa disposition des matières, de le ménager, par conséquent, autant que possible, il ne l'a cependant pas toujours laissé intact ; ainsi, dans la scène du Sinaï, le Décalogue, que P doit avoir connu ¹ et auquel il fait allusion ailleurs, a été supprimé au profit du récit correspondant de JE. Ensuite, l'histoire de la dispensation de la manne et des cailles (Ex. 16) a été avancée par considération pour JE. Nous avons vu qu'elle ne s'adapte pas à la situation, — étant donné qu'elle suppose, entre autres, l'érection du sanctuaire, à un moment où l'on n'était pas encore arrivé au Sinaï, — et que

¹ Meinhold estime même que le Décalogue figurait à l'origine après Ex. 31 : 18 (P), d'où il aurait été transféré à sa place actuelle.

le texte de J ne rapportait ici que l'envoi de la manne, celui des caillies ayant eu lieu seulement plus tard (Nomb. 11 : 4 ss.). Rp a donc suivi la marche de JE, en substituant, il est vrai, pour l'essentiel, la narration de P à celle du Jéhoviste. L'envoi des caillies a subi le sort de celui de la manne, et ainsi a été évitée une combinaison difficile avec le passage de JE qui le rapporte. On a cherché à masquer, dans le récit de P, cet antichronisme, sans y arriver complètement, en supprimant, au v. 10 (où **אֶל-הַמִּקְדָּשׁ** a été remplacé par **אֶל-הַמִּדְבָּר**) la mention du sanctuaire qui s'y trouvait, et qui aurait été anticipée. Mais, en somme, Rp a rarement sacrifié P à JE ; quand les deux textes entraient en conflit ou se répétaient, il a, en général, fait le contraire. C'est ainsi qu'il a inséré, immédiatement après l'épisode dont nous venons de parler, celui de l'écrit prophétique relatif à la source miraculeuse (Ex. 17 : 2-7), qui suppose également l'arrivée à Horeb, pour donner place à la narration parallèle de P dans Nomb. 20. Rp n'a pas moins traité aussi JED avec beaucoup de respect, en en conservant tout ce qu'il a pu et en n'en retranchant que ce qui ne pouvait être raconté qu'une seule fois ou d'après un seul point de vue, par exemple la mort d'Abraham et la confection de l'arche ; et s'il l'a souvent corrigé d'après P, il a cependant laissé subsister les traits divergents des divers récits.

Il n'est pas toujours facile de distinguer Rp de P^s, soit des parties secondaires de P, dont quelques-unes sont très tardives, postérieures même à sa réunion avec JED. C'est ainsi qu'on a attribué à ce rédacteur les listes généalogiques de Gen. 36 et 46 et d'Ex. 6, que nous avons rangées parmi ces dernières, et les modifications que nous avons signalées dans Nomb. 20:1-13 et Nomb. 32, chapitre dans lequel Rp paraît avoir procédé d'une manière particulièrement indépendante ¹.

¹ C'est peut-être par considération pour la position actuelle de Jos. 13:15 ss., passage d'après lequel cependant c'est déjà Moïse qui a partagé le territoire à l'orient du Jourdain entre les tribus de Ruben et de Gad, que Josué et Eléazar ont été introduits après coup comme chargés par lui de distribuer ce territoire (cf. Nomb. 34:14 s. P^s).

Certaines tournures deutéronomistiques qui se rencontrent sous sa plume — ainsi dans Ex. 6:6-8 — peuvent aussi le faire confondre ici et là avec Rd. Il est même des adjonctions, comme celles d'Aaron, à côté de Moïse, dans l'histoire des plaies d'Égypte, et des prêtres dans Ex. 19, qu'on lui a rapportées plutôt qu'à Rje ¹.

Dans la Genèse, Rp a déplacé, ou ajouté comme transition à J, 2:4a (*tholedôth* du ciel et de la terre) et introduit diverses gloses pour harmoniser et compléter le texte, particulièrement dans le récit du déluge (6-8). Voyez aussi 10:21 (« tous les fils »); 10:24; 15:7 s., 13-16², 18b-21³; 27:46 (en rapport avec 26:35); 35:13b s.⁴; 37:14 (Hébron ?); 43:14 (El-Shaddaï); 47:30 (« dans leur sépulture »); 48:7; 49:28a. Dans 49:31, Rp a, par contre, supprimé « et Rachel » par considération pour JE. Il a, en outre, établi, à partir du chap. 17, aussi dans JE, la distinction entre Abram et Abraham, Saraï et Sara. Il a substitué Sara à Abraham à la fin du chap. 24, pour raccorder J avec P, et retravaillé, dans le chap. 34, le récit de E, au point de le rendre méconnaissable, dans le sens et d'après le vocabulaire de P.

Dans l'Exode, Rp n'aurait inséré, indépendamment de la figure d'Aaron dans les chapitres 4 ss. (?), que 4:9; 6:6-8; 12:42b, et l'expression « tables du témoignage » dans 31:18 et 34:29. Nous avons vu que 20:11 (adjonction au quatrième commandement) est afférent à E² ou à JE^s.

¹ Sellin attribue la dernière à Rd! On comprend que, étant donnée la difficulté qu'il y a à répartir les gloses entre trois rédactions successives du Pentateuque, Kautzsch y ait renoncé, soit dans son édition de la Genèse publiée en collaboration avec Socin, soit dans les parties de la Thorâ qu'il a lui-même traduites et commentées dans sa *Heilige Schrift des A. T.*, et les ait uniformément désignées par un R.

² Dans ces versets, Gunkel a cru retrouver des traces de E, Holzinger des traces de J, et l'un et l'autre n'admettent qu'un remaniement opéré par Rp.

³ Selon Holzinger, le v. 18^b serait une amplification deutéronomistique, d'une autre main que les v. 19-21.

⁴ Selon Cornill, tout le morceau 35:6^a, 9-15 aurait été librement composé, en enlevant, selon l'hypothèse de Gunkel, les v. 6^a, 11-13^a, 15 de derrière 28:9 pour tenir compte du récit parallèle de JE.

Rp ne paraît pas avoir retouché le noyau législatif du Document sacerdotal (Ex. 25-Nomb. 10:10). Dans les Nombres, il a ajouté 11:7-9, pour rappeler ce qu'était la manne d'Ex. 16; 11:10 (« dans chaque famille »); 11:21 (« 600 000 »); 12:16b; 17:12 s. (tout au moins déplacé); 36:13.

Dans le Deutéronome, Rp a laissé intact le code de 12-26, mais on lui doit le remaniement de 1:1-5, pour le rendre conforme à P, l'insertion de 4:41-43, le déplacement de 10:6 s. (tiré de Nomb. 21) et la forme actuelle du chapitre 27, dont il a lui-même rédigé les v. 14-25, qui supposent H à côté de D et de B.

Ici aussi nous avons l'œuvre non tant d'un seul rédacteur que d'un cercle de *sopherîm*, qui paraissent avoir fait école, à en juger par les modifications qui furent encore apportées au texte après l'achèvement de leur œuvre, comme le montre la comparaison du Pentateuque hébreu avec les versions grecque et samaritaine. M. G. a donc raison de dire qu'il est permis de se demander si telle adjonction de détail ne serait pas postérieure à celle des Septante.

Cependant la rédaction, dans le sens propre du mot, est peu à peu devenue un simple remaniement fait en vue d'améliorer le texte. « L'Orient, surtout dans le passé, n'a pas su respecter la lettre des manuscrits. Les copistes retouchaient les récits, ajoutant les gloses qu'ils trouvaient en marge, ou bien remplaçant un mot effacé ou manquant par celui qui leur semblait le plus juste.... Il serait difficile, surtout pour les livres historiques de l'Ancien Testament, de dire à quel moment précis s'est arrêté le travail de dernière *rédaction* pour céder le pas au travail, rien moins que servile, des simples *copistes* ¹. »

On ne put toutefois plus introduire de nouvelles prescriptions dans le Pentateuque quand se furent multipliés les manuscrits de cet écrit, devenu normatif. C'est ce qui explique que certaines institutions, comme la division des prêtres en vingt-quatre classes, l'abaissement à vingt ans de la limite d'âge pour l'entrée en fonctions des lévites, ne font leur appa-

¹ H. Vuilleumier.

rition que dans la Chronique (1 Chron. 24:1-19 ; 23 : 24 ; cf. Nomb. 4:35 et 8:23). D'autres trouvèrent leur place dans la loi orale, la *halakâ*, qui date du moment où cessa la promulgation de nouvelles lois écrites. C'est à elle que l'évangéliste fait allusion quand il parle de la « tradition des anciens », à propos de certaines coutumes des Juifs de son temps (Marc 7:3). On sait que cette tradition elle-même finit par être fixée et canonisée dans la Mischna, à partir de la fin du II^e siècle de notre ère.

M. Gautier met de nouveau ici à part le *chapitre 14 de la Genèse*, qu'il avait laissé en dehors de la répartition du Pentateuque entre les quatre sources, et qui n'est que la dernière intercalation un peu importante faite dans son texte. L'époque de sa composition et sa valeur historique ne sont pas moins difficiles à déterminer que sa provenance. Tandis que ce morceau est pour les uns un document antique et original, dont la narration constituerait l'un des plus remarquables des récits bibliques, pour les autres il serait une sorte de pastiche sans valeur historique. Suivant ici comme ailleurs la voie moyenne qui, dans le cas particulier, ne nous paraît pas la plus sûre, M. G. admet qu'il a un fond historique, sans nier que la rédaction en soit tardive et qu'il s'y trouve plusieurs détails sujets à caution.

Certains exégètes font grand état de la ressemblance des noms de Kedor-Laomer et de ses alliés avec ceux qu'on a découverts sur les tablettes cunéiformes. Schrader a même identifié Amraphel avec le fameux Hammourabi ; or cette identification soulève de graves objections. Quant au nom de Kedor-Laomer, c'est à tort que le père Scheil a cru le retrouver dans une inscription. Il a été établi que le nom en question doit être lu autrement et que c'est celui d'un officier babylonien. En tout cas, comme le remarque M. G., il faut distinguer entre la simple mention de quelques noms propres et l'ensemble de la narration. On n'est nullement autorisé à conclure de leur présence dans le récit à l'historicité des faits rapportés.

Selon Ewald, suivi par Kittel, nous aurions ici un fragment d'une très ancienne œuvre historique cananéenne. Mais la langue rappelle P; ensuite la tendance sacerdotale apparaît clairement dans la figure de Melchisédec, mis en scène pour établir le droit du grand prêtre de Jérusalem, qui avait aussi un caractère royal, à lever la dîme, à moins que ce personnage ne soit, comme dans le Psaume 110, le prototype du roi théocratique ou d'un prince maccabéen en Sion¹. On a aussi vu dans les versets 18 à 20, une interpolation ayant pour but de légitimer Jérusalem comme lieu de culte par une consécration remontant aux plus anciens âges². Mais, même si l'on fait abstraction de ce passage, les indices de composition tardive ne manquent pas dans le reste du récit. Aussi faut-il y voir, avec Kautzsch, Wildeboer, Cornill, une *hagadda* comme il s'en trouve ici et là dans les livres historiques de l'Ancien Testament et qui doit avoir été tirée d'un *midrasch* sur la Thorâ ou l'une de ses parties. Le but en est de glorifier la valeur guerrière et le désintéressement d'Abraham.

Dans ses 318 serviteurs, — qui à eux seuls valent l'armée des rois d'Orient! — nous avons peut-être, selon l'hypothèse des rabbins, une guémâtrie du nom d'Eliézer³. Les noms des rois de Sodome et de Gomorrhe, Bera et Birsha, signifient « dans le mal » et « dans la méchanceté ». Or les allitérations et la création de noms à la signification à peine voilée sont aussi un des traits caractéristiques du *midrasch*. Un autre procédé de ce genre littéraire se retrouve dans notre morceau, à savoir l'emploi de noms de lieux (Mamré, Eshkol, Aner) comme noms de personnes. On peut juger, par ces quelques exemples que nous relevons après Kautzsch, de ce que valent les noms des personnages du morceau. La ressemblance de ceux des rois orientaux et de leurs pays avec ceux des inscriptions s'explique très bien si l'on admet que le *midrasch* a été composé par un Juif résidant en Babylonie, où

¹ Les Maccabées sont appelés par Josèphe « prêtres du Dieu Très Haut ».

² H. Schultz.

³ On a aussi supposé que 318 était le nombre des jours de l'année pendant lesquels la lune est visible.

il pouvait facilement trouver des données sur l'histoire de la Mésopotamie dans les anciens âges.

« Etant donné, dit M. G., le jour nouveau qu'a projeté sur l'état du pays de Canaan aux temps patriarcaux la découverte des tablettes de Tell-el-Amarna, il y a, semble-t-il, quelque excès à vouloir contester toute base sûre et toute crédibilité à cette page de la Genèse. » Sans doute cette découverte a révélé une pénétration beaucoup plus ancienne qu'on ne le croyait de la civilisation babylonienne dans la Palestine, qui doit avoir été soumise à une époque très reculée au grand empire des bords de l'Euphrate. Mais cela ne suffit pas, tant s'en faut, pour infirmer les arguments que Nöldeke a, le premier, victorieusement fait valoir contre l'historicité des faits rapportés dans Gen. 14. Tout au plus peut-on admettre, à supposer que le nom et la personne de Melchisédec reposent sur une tradition relative à un prince sacerdotal servant le Dieu Très Haut, l'utilisation d'anciens matériaux, pour la raison, avancée par Gunkel, que l'idée d'un roi cananéen croyant au vrai Dieu ne serait pas venue à un Juif de l'époque postexilique.

IV

La composition du Pentateuque : historique de la question.

Après avoir constaté que ni la Bible hébraïque, ni la Bible grecque ne renferment de suscriptions qui attribuent le Pentateuque à tel ou tel auteur, et que le titre de « livres de Moïse » est de provenance ultérieure, M. Gautier examine l'activité littéraire, ou plus exactement scripturaire, de Moïse d'après JE, P et D, et arrive à la conclusion qu'il n'y a, dans le Pentateuque, aucune donnée positive sur son mode de composition et sur son auteur. Les portions narratives, la Genèse par exemple, demeurent tout à fait anonymes. Et quant à la partie législative, les textes aboutissent à un résultat qui peut se formuler ainsi : Moïse a écrit une loi. Quant à déterminer les dimensions et la teneur de cet écrit, les informations fournies ne nous le permettent pas. Il nous semble cepen-

dant que, contrairement à ce que dit M. G., les données deutéronomistiques dépassent ce qu'avaient affirmé le Iahviste et l'Elohiste, en ce qu'elles font visiblement allusion à la thorâ des plaines de Moab qui les précède. Dans Deut. 31 : 9, 24, la loi que Moïse écrivit ne peut être que les prescriptions et les droits de Deut. 12-26, avec leur premier cadre, et, dans 27 : 3, « cette thorâ » doit certainement aussi être identifiée avec eux (cf. v. 1 : « toute la *micva* que je vous prescris aujourd'hui »). L'ordre donné à Moïse d'en écrire sur des pierres « toutes les paroles » n'indique pas nécessairement, comme le pense M. G., que la loi en question devait être de dimensions très restreintes¹. Il en est de même de Jos. 8 : 32 ss., qui fait exécuter cet ordre par Josué et qui renvoie aussi au code des plaines de Moab (cf. v. 32 et Deut. 17 : 18). Au v. 34, les mots « la bénédiction et la malédiction » sont une intercalation rédactionnelle, dont il y a d'autant moins lieu de tenir compte qu'ils ne se concilient pas avec l'affirmation « qu'il n'y eut rien de tout ce que Moïse avait prescrit que Josué ne lût en présence de l'assemblée de tout Israël » (v. 35).

M. G. donne à ce propos, en ces termes, son opinion personnelle sur la part que Moïse peut avoir eue à l'élaboration de la loi : « Il y a, dans la législation hébraïque, un substratum mosaïque qu'il est non seulement inadmissible de nier, mais qu'il faudrait postuler dans le cas où nos textes ne prononceraient pas le mot écrire, en corrélation avec le nom de Moïse. Il paraît, en effet, impossible, quand on examine de près les origines et le développement d'Israël, de sa religion et de ses institutions, de ne pas attribuer à Moïse un rôle d'initiateur dans toutes les sphères de la vie nationale.... Qu'à ses fonctions de chef, de juge et de prophète, Moïse ait ajouté celles de législateur, rien de plus plausible. Mais son œuvre dans ce domaine ne nous est parvenue que transformée, augmentée, adaptée à des besoins nouveaux ; nous la possédons en substance, mais sans pouvoir la délimiter, sans avoir la possibilité de dire : Ceci est primitif, cela est secon-

¹ On sait que les 328 articles du code d'Hammourabi ont été trouvés gravés sur un bloc de diorite d'un peu plus de deux mètres de haut.

daire.... Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'à la base du droit israélite, il y a une œuvre, probablement très brève, due à Moïse.»

D'accord avec M. G. sur le fond de la question, nous croyons cependant que l'activité de Moïse s'est limitée au domaine de la *thorâ* au sens primitif du terme, c'est-à-dire de la *thorâ* orale, qu'il avait rattachée à Iahvé et dont il avait fait l'organe de la révélation. C'est par son intermédiaire que le Dieu d'Israël dirigeait le peuple et lui donnait les lois, ou plutôt les instructions dont il avait besoin. Il faut, ce nous semble, distinguer entre Moïse dispensateur de la *thorâ* et Moïse écrivain. Il a fort bien pu donner à ses compatriotes des directions quant au culte et, d'une manière générale, à la manière de servir Dieu, sans que, sur ses matières, il ait laissé de documents écrits. Ce ne serait donc qu'indirectement, par sa qualité d'interprète de la volonté divine, qu'il aurait agi sur la législation subséquente. Dès les plus anciens âges, il dut circuler des énoncés et des verdicts mosaïques en plus ou moins grand nombre, datant peut-être de l'époque du séjour prolongé des tribus à Kadès¹, et sur cette base se développa un droit coutumier, soit une pratique constante en matière de culte et d'oracles. Après Moïse, les *thorôth* primitives allèrent se développant et s'enrichissant de règles nouvelles, appropriées à des besoins différents, mais pénétrées de l'esprit du fondateur du iahvisme. Tous ces éléments vinrent peu à peu se fixer plus tard dans la loi écrite.

Tandis que le livre de Josué ne fournit pas de renseignements nouveaux, ceux des Juges et de Samuel ne font, pour ainsi dire, aucune allusion à l'existence d'une loi quelconque. Les prophètes préexiliques désignent par *thorâ* non la loi écrite, mais, selon le sens étymologique du mot, l'instruction donnée d'en haut, et très particulièrement la révélation prophétique elle-même.

Chez Jérémie, qui vit à l'époque de la réforme deutéronomique, la loi tient une plus grande place que chez ses pré-

¹ On sait que cette localité est aussi appelée *En-mishpât*, source du droit (Gen. 14 : 7) et *Meribâ*, juridiction (Nomb. 20 : 1, 13 ; Deut. 33 : 2).

décesseurs, et pourtant il n'y est pas question d'un livre de la loi ; Moïse n'est pas mis en cause ; les prescriptions rituelles et cérémonielles sont expressément rejetées à l'arrière-plan. L'idéal de l'avenir est la loi écrite dans les cœurs. Avec le ^{vi}^e siècle et l'entrée en scène d'Ezéchiél, le caractère scripturaire de la loi s'accroît, et le côté extérieur de la religion, les ordonnances et les rites, commencent à occuper une place considérable.

Si, dans le 2^e Esaïe, on rencontre encore la conception prophétique de la *thorâ*, après l'exil, chez Aggée et chez Malachie, celle-ci est mise en rapport avec le sacerdoce et tend toujours davantage à devenir loi écrite, prescriptions et ordonnances mosaïques. C'est ainsi qu'elle apparaît notamment dans la partie la plus récente du livre de Néhémie et dans les Chroniques. « Mais, dit M. G., si la notion de la loi est mise en corrélation étroite avec le nom de Moïse, aucun texte, pas même dans les Chroniques, ne rattache directement à Moïse la rédaction intégrale, ou même partielle, du Pentateuque. » Il ne manque cependant pas de théologiens pour affirmer que, sinon dès le temps d'Esdras et de Néhémie, tout au moins lors de la composition de l'œuvre du Chroniste, régnait déjà l'idée que Moïse était l'auteur de la *Thorâ*. On croit en trouver l'indication dans des passages tels qu'Esdr. 6 : 18 ; Néh. 13 : 1, qui parlent du « livre de Moïse », et non plus seulement, comme le font d'autres textes plus anciens, du « livre de la loi de Moïse » (Néh. 8 : 1). Fait significatif qui, selon M. Westphal, marque le passage de l'idée biblique à l'idée traditionnelle, cette dernière expression, qui se trouve aussi dans 2 Rois 14 : 6, est devenue « la loi, le livre de Moïse » dans le texte correspondant de 2 Chroniques (25 : 4). M. G. ne relève la mention du « livre de Moïse » que dans 3 Esdras (1 : 10), et il estime qu'elle « ne permet pas de formuler une définition précise. »

Dans les livres poétiques, il n'est pas question d'un livre de la loi. Dans les Proverbes, la *thorâ* divine n'est pas présentée comme un livre, mais plutôt comme un principe de vie et de lumière. Dans les Psaumes qui parlent d'elle, on

ne trouve aucun indice d'une loi rédigée, codifiée. Moïse n'est pas nommé. Le livre de Daniel reflète un état de choses analogue.

Après avoir parcouru tous les livres canoniques de l'Ancien Testament, M. G. arrive à la conclusion suivante : « Rien, dans toute cette littérature, ne nous autorise à proclamer : 1^o que la thorâ, quel que soit le sens que les divers écrivains bibliques donnent à ce terme, soit jamais identifiée avec ce que nous appelons le Pentateuque ; 2^o que le Pentateuque soit envisagé comme l'œuvre de Moïse. »

Les livres apocryphes nous font faire un pas en avant. Dans Baruch et 3 Esdras, on rencontre encore des déclarations conçues tout à fait dans l'esprit de celles des écrits canoniques. Mais le traducteur de l'Ecclésiastique, qui vivait au II^e siècle avant J.-C., parle de la loi de façon à désigner par là, sans équivoque possible, les cinq livres du Pentateuque, sans cependant nommer Moïse comme leur auteur. Le Pentateuque samaritain n'apporte aucune lumière nouvelle au débat. Mais au début de l'ère chrétienne, le second pas est franchi : on voit en Moïse l'auteur du Pentateuque, comme en témoignent Philon, le Nouveau Testament et Josèphe. Donc la conception qui fait de Moïse l'auteur des cinq livres de la Thorâ date de ce moment. Le Talmud excepte de la rédaction mosaïque les huit derniers versets du Deutéronome, qui racontent la mort de Moïse, mais la tradition juive postérieure ne le fait pas. A certaines exceptions près, la doctrine des Pères de l'Eglise est la même que celle des rabbins.

Au moyen âge, aucun doute ne semble avoir surgi sur la mosaïcité du Pentateuque, si ce n'est au sein du judaïsme. Au XII^e siècle, l'éminent docteur israélite Aben-Ezra relève certains passages de la Thorâ qui, selon lui, seraient de nature à faire douter de sa composition intégrale par Moïse, et au XV^e, un autre Juif, Abravanel, prépare l'avènement de la science critique par son hypothèse des écrivains officiels attitrés, chargés, durant toute l'histoire d'Israël, de garder et de transmettre à la postérité les livres sacrés du canon. Cette

hypothèse fut reprise par Richard Simon, qui supposa aussi l'existence d'écrivains fonctionnaires et qui, le premier, s'est attaché à relever les nombreuses répétitions que renferment les livres du Pentateuque, les incohérences de ses récits, le mélange d'éléments hétérogènes et le manque de coordination qu'on y rencontre.

La doctrine traditionnelle de sa mosaïcité ne fut cependant sérieusement ébranlée qu'au XVIII^e siècle, par la découverte du médecin Jean Astruc, qui, s'appuyant sur l'emploi alternatif des noms de Dieu dans la Genèse, *statua*, pour ce livre, une pluralité de sources, qui peuvent être ramenées à deux principales. Le système d'Astruc est repris et perfectionné par Eichhorn, qui reconnaît des différences linguistiques entre ces deux sources. Ilgen découvre l'existence d'une troisième. A l'hypothèse des fragments réunis vers l'époque de l'exil (Geddes et Vater) et à celle des compléments (Bleek, Tuch, DeWette) a succédé, à partir de Hupfeld, la nouvelle hypothèse des documents. Enfin Graf, Kuenen et Wellhausen établissent, en faisant passer P du commencement à la fin de la rédaction du Pentateuque, un nouvel ordre de la composition des sources, et révolutionnent ainsi l'histoire d'Israël. Après avoir eu quelque peine à se faire jour, cette manière de concevoir et de résoudre les problèmes relatifs au Pentateuque rencontre un assentiment toujours plus général. On a vu, par tout ce qui précède, que M. Gautier a fini par s'y ranger sans réserve. Nous croyons que, malgré les tentatives réactionnaires de quelques orientalistes, elle résistera à tous les assauts.
