

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 15 (1882)  
  
**Artikel:** La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle  
**Autor:** Vuilleumier, H.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379294>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 25.12.2025

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

# LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

## DANS SA PHASE ACTUELLE

---

S'il est un domaine où la foi et la science soient faites pour marcher de concert, c'est celui des études qui ont pour objet l'histoire de nos livres saints. Sur ce terrain-là, plus qu'ailleurs peut-être, les intérêts bien entendus de la foi, je veux dire d'une foi vraiment protestante, se rencontrent avec ceux d'une science intègre.

La Bible est pour le croyant le livre par excellence, le seul dont il ne puisse se passer. Mais enfin, c'est un livre, et un livre ne tombe pas du ciel. Tel qu'il est, ce livre renferme la plus grande et la plus sainte des histoires. Mais, lui-même, il a eu son histoire aussi. Il n'est pas né en un jour, il n'a pas même été recueilli en une seule fois ; et, qui plus est, la plupart des écrits dont il se compose ne prétendaient pas, au moment de sortir des mains de leurs auteurs, à un caractère exceptionnel de sainteté. Bien différents en cela du Coran, c'est plus ou moins longtemps après leur publication que leur valeur intrinsèque, historique, religieuse ou morale, jointe au prestige du nom, réel ou supposé, de leurs auteurs, les a fait mettre à part comme des livres revêtus, à divers degrés, d'une autorité normative pour la foi, la pensée, la vie religieuses. La vénération toute particulière dont ils sont devenus les objets a été le résultat d'une expérience, parfois lente à se faire, de l'autorité avec laquelle leur contenu s'imposait à la conscience des lecteurs. Et le crédit dont jouissaient ces documents *écrits*, le besoin de les réunir en un seul corps, pour les distinguer de tout autre

livre, sont allés grandissant dans la mesure où la *parole* inspirée se faisait plus rare, dans la mesure où le sentiment se faisait jour que l'action créatrice de l'esprit révélateur, qui animait ces pages et en faisait une source de lumière et de force, allait s'affaiblissant au sein de la communauté. Ainsi s'est formé le canon de l'Ancien, ainsi celui du Nouveau Testament<sup>1</sup>.

Assurément les questions historiques relatives à la formation de cette bibliothèque sans pareille ne sont que d'une importance secondaire auprès des grandes choses, des vérités éternelles qui nous y sont révélées. On a parfois exagéré la portée de ces questions. A entendre certains auteurs et, plus encore, à les voir à l'œuvre, il semblerait vraiment que toute l'étude de la Bible, bien plus, que toute la théologie dût se réduire à faire de la critique biblique. Comme si cette dernière était autre chose que l'un des moyens de parvenir à l'exacte connaissance du contenu des saintes Ecritures ! Comme si, hors de là et sans elle, il n'y avait pas de salut ! Heureux, serions-nous bien plutôt tenté de dire, heureux les simples dont la foi humble et naïve ne soupçonne même pas que de pareilles questions puissent se poser !

Cette foi, si elle existe encore, n'est pas, ne peut ni ne doit être la nôtre. Les questions sont posées, il faut les envisager en face. Leur importance, pour être secondaire, n'en est pas moins réelle. Ce n'est pas ici une simple affaire de curiosité littéraire. La critique biblique s'impose à nous à un double titre. D'abord, elle est pour nous un besoin en notre qualité de chrétiens du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire d'un siècle qui a, comme aucun de ses devanciers, soif de vérité historique et n'est satisfait que lorsqu'il a pu remonter aux sources premières, à la genèse de toutes choses. Ensuite, elle est pour nous un devoir en notre qualité de théologiens protestants.

<sup>1</sup> Voir sur ce sujet H. Ewald, *Ueber die Heiligkeit der Bibel*, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, VII, pag. 68 et suiv., le travail de M. Dillmann sur la formation du canon de l'Ancien Testament, inséré dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, III, pag. 419 et suiv., et l'article de M. Sabatier sur le *Canon du Nouveau Testament* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, tom. II, pag. 587 et suiv.

Plus est grand le prix que j'attache à la révélation de la grâce et de la vérité divines dont la Bible est pour tous les temps le document authentique ; plus je me sens poussé par les besoins les plus profonds de ma conscience et de mon cœur à exploiter les trésors que ce livre renferme, afin d'en enrichir ma vie spirituelle ; plus aussi il m'importe de le bien connaître. Mais comment puis-je me flatter de le connaître tant que je ne l'ai pas examiné de près, non seulement tel qu'il *est*, mais tel qu'il *est devenu* ? Comment puis-je en acquérir la pleine et saine intelligence aussi longtemps que je n'ai pas essayé tout au moins de me faire une opinion sur les circonstances où il est né, la manière dont il s'est formé ?

Précisément parce que je suis et veux être un chrétien *biblique*, je suis hautement intéressé à savoir, non pas seulement ce qu'enseigne à cet égard une tradition plus ou moins ancienne, plus ou moins digne de la confiance avec laquelle on l'a universellement acceptée jusqu'au moment où s'est éveillé le sens historique ; non pas ce que la spéculation dogmatique a décrété à priori que ce livre *devait* être pour répondre aux théories qu'elle s'est faites sur Dieu, ses rapports avec le monde, la révélation, l'inspiration, etc., mais à savoir ce que ces documents eux-mêmes, loyalement consultés, nous apprennent, les indices qu'ils peuvent nous fournir au sujet de leur origine, de l'âge de leurs divers éléments et de leur valeur respective, des auteurs qui ont concouru à leur composition, du but prochain en vue duquel ils ont été publiés en leur temps, des péripéties par lesquelles ils ont passé, des transformations, peut-être, qu'ils ont subies dans le cours des siècles. « Pour être moralement si haut placés, a-t-on dit avec raison <sup>1</sup>, les auteurs bibliques n'ont pas perdu, sans doute, le droit qu'a tout auteur quelconque d'être pris en toute première ligne tel qu'il se donne lui-même. »

Une foi éclairée autant que vivante ne peut donc se passer de critique. Et pourquoi craindrait-elle de recourir aux lumières de la science ? Ne sont-elles pas sœurs ? n'aspirent-elles pas, chacune à sa manière, au même but ? Pas de piété intelligente sans

<sup>1</sup> P. Kleinert, *Das Deuteronomium und der Deuteronomiker*, pag. 26.



un amour sincère de la vérité. Pas de science vraie sans conscience, et la conscience ne va guère sans un fonds de piété. Je dis plus : non seulement le théologien protestant a le droit et le devoir d'appliquer à l'Écriture les procédés d'une critique pleine à la fois de respect et de droiture ; en vertu même de sa foi, il est plus apte que personne à exercer cette critique avec impartialité. L'indépendance par la foi, on l'a fort bien dit, est le privilège du critique chrétien ; elle doit être le trait distinctif de la science qu'il cultive <sup>1</sup>.

Enoncés dans ces termes généraux, les principes dont nous venons de nous faire l'organe ne rencontrent que peu d'opposition de nos jours. Ils commencent à faire leur chemin parmi les chrétiens laïques chez qui une certaine culture s'unit à des convictions personnelles. Pour les théologiens de notre génération, ce sont presque des lieux communs. Mais, du principe abstrait, passez à l'application concrète, essayez de traduire la théorie en pratique : aussitôt éclatent les *si* et les *mais*, l'incurable méfiance à l'endroit de la critique se réveille, et peu s'en faut qu'on ne suspecte vos intentions. On admettra à la rigueur que la critique s'exerce sur des livres tels que le Cantique des cantiques ou l'Ecclésiaste, dont la présence dans le canon ne laisse pas que de causer un certain malaise à plus d'un fidèle. On ne s'effarouchera pas trop de la voir s'attaquer à la tradition qui attribue à l'apôtre Paul l'épître aux Hébreux. Mais à côté de ces livres il en est d'autres qui constituent, dirait-on, un domaine réservé portant l'inscription *Noli me tangere* ! De ce nombre sont les cinq premiers livres du volume sacré, les livres dits de Moïse.

La crainte de voir la critique appliquée à ce corps d'écrits ne s'explique que trop aisément. Le Pentateuque est des trois collections dont se compose le canon hébreu celle qui a été mise à part la première, celle qui le plus anciennement a joui chez

<sup>1</sup> Voir les belles pages de Frédéric Rambert sur la foi comme principe de critique, dans le *Chrétien évangélique* de janvier 1873. Il est regrettable que ces pages, d'entre les meilleures qui soient sorties de la plume de notre ami et collaborateur, aient échappé à l'attention des éditeurs de ses *Souvenirs*.

les Juifs d'une autorité *canonique*. La *Thorah* a pris en quelque sorte, dans le judaïsme postérieur, la place de l'arche sainte, et le respect pour la lettre de ce code sacro-saint s'est transmis de la synagogue à l'église, souvent au détriment de la foi en la loi nouvelle et parfaite, celle de la liberté en Christ. C'est dans ce livre, d'ailleurs, que se trouvent les bases de l'histoire sainte. Ses récits se mêlent à nos plus anciens souvenirs. Et n'est-ce pas à eux, en bonne partie, que se rattachent nos premières impressions religieuses, les premiers rudiments de notre théologie? D'autre part, de toutes les questions de critique que soulève l'Ancien Testament, il n'en est certainement pas de plus complexe et de plus grave que celle qu'on est convenu d'appeler tout court *la question du Pentateuque*.

Il est inutile de se le dissimuler : ce problème est gros de conséquences. Il menace de déranger bien des idées consacrées par une longue et chère habitude, non seulement en ce qui concerne le Pentateuque lui-même, mais l'Ancien Testament dans son ensemble. Suivant la solution qui s'imposera à la critique, touchant l'origine et la formation de ce grand ouvrage, l'histoire d'Israël tout entière prendra un aspect fort différent : l'histoire politique et littéraire d'abord, ensuite et surtout l'histoire de la religion et du culte. Peut-être faudra-t-il se familiariser avec une manière toute nouvelle de concevoir la marche graduelle et progressive de la révélation dans les temps de l'ancienne alliance. Et, la base historique étant ainsi transformée, force serait alors de modifier aussi plus d'une théorie dogmatique et apologétique construite sur le fondement traditionnel.

En voilà déjà plus qu'il n'en faut pour mettre à une sérieuse épreuve le courage du théologien, jeune ou vieux, qui aborde la critique du Pentateuque. Faut-il s'étonner si plusieurs hésitent, quelque disposés qu'ils soient d'ailleurs à souscrire à cette parole de l'un de nos meilleurs écrivains religieux, que « la peur des questions sérieuses est une forme de l'incrédulité <sup>1</sup> ? » Faut-il s'étonner si le nombre est grand de ceux qui préfèrent s'en tenir prudemment aux sentiers battus et laissent à d'au-

<sup>1</sup> E. de Pressensé, Supplément de la *Revue chrétienne*, 1861.

tres le soin de s'aventurer dans une voie dont l'issue possible les déconcerte, et où l'on ne marche encore qu'avec peine et à la sueur de son front ?

Mais voici, au dire de quelques-uns, qui est encore plus grave et plus inquiétant : Cette voie nouvelle, qui l'a ouverte ? Quels sont les pionniers qui, pendant longtemps et presque jusqu'à nos jours, ont été à peu près seuls à y marcher ? Ne sont-ce pas des incrédules, des rationalistes, ou du moins des hommes dont la foi et la théologie n'étaient pas celles de nos Eglises ?

Il est vrai, ceux qui les premiers, dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, ont porté la critique sur ce terrain (je ne parle pas des doutes et des hypothèses énoncés auparavant par quelques voix isolées), étaient des hommes rentrant, au point de vue de l'orthodoxie protestante, dans la catégorie des « gens du dehors. » C'était un Thomas Hobbes, le grand-père du matérialisme moderne, qui, dans le même ouvrage<sup>1</sup> où il s'insurge contre le règne de la tradition dogmatique, immolait les droits de la conscience individuelle sur l'autel de l'omnipotence de l'Etat ; — un Isaac la Peyrère, esprit inquiet, paradoxal, auteur de la singulière hypothèse des préadamites<sup>2</sup>, lequel, né huguenot, alla chercher le repos dans le giron de l'Eglise romaine ; — le juif Baruc Spinoza<sup>3</sup>, que ses licences dogmatiques avaient fait exclure de la synagogue. C'était ensuite un catholique, Richard Simon, père de l'Oratoire, dont Bossuet fit saisir l'ouvrage<sup>4</sup> ; Jean le Clerc<sup>5</sup>, le grand érudit, qui s'était retiré de

<sup>1</sup> *Leviathan, or the matter, forme and power of a commonwealth*, etc. Londres 1651 (édit. latine, Amst. 1668).

<sup>2</sup> *Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesisi* (anon. et s. l.) 1655. — Voir, sur la Peyrère et son système, un intéressant article de M. Zöckler dans *Zeitschrift für die ges. lutherische Theol. u. Kirche*, 1878, p. 28-48.

<sup>3</sup> *Tractatus theologico-politicus*, Hamb. (Amst.) 1670. — Voir K. Siegfried, *Spinoza als Kritiker*, etc. Berlin 1867.

<sup>4</sup> *Histoire critique du Vieux Testament*, 1<sup>re</sup> édit. Paris 1678 ; 5<sup>e</sup> édit. (2<sup>e</sup> originale.) Rotterd. 1685.

<sup>5</sup> *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, etc. Amst. 1685, et *Défense des Sentimens*, etc. Amst. 1686. — Voir, sur ces trois derniers, A. Bernus, *Richard Simon et la critique biblique au siècle de Louis XIV*, Lausanne 1869.

Genève à Amsterdam pour pouvoir professer plus librement ses opinions arminiennes; Ant. van Dale, enfin <sup>1</sup>, un médecin hollandais, adepte de la secte des mennonites.

Il est vrai encore que lorsqu'au siècle suivant, — après avoir servi de thème, avec bien d'autres choses, aux libres pensées des déistes anglais et aux polissonneries de Voltaire, — la question du Pentateuque redevint l'objet d'une critique sérieuse, la plupart de ceux qui s'en occupèrent d'abord étaient ou des catholiques, comme le médecin français Astruc, ou des rationalistes, comme le Zuricois Corrodi et le professeur Vater, de Halle, pour ne citer que les plus connus. Après eux, de Wette (du moins à ses débuts) <sup>2</sup>, Bertholdt, Hartmann, von Bohlen, se rattachaient tous à quelque une des nuances du rationalisme alors dominant.

On pourrait faire observer, je le sais, que d'autres critiques de la même période, non moins rationalistes que ceux-là, se sont constitués au contraire les défenseurs de la tradition : à leur tête le célèbre Eichhorn. Mais ne nous prévalons pas de ces exceptions; car il s'agit bien réellement de cas exceptionnels, et l'on sait qu'Eichhorn lui-même a fini par modifier ses conclusions <sup>3</sup>. Demandons-nous plutôt : à qui la faute si, pendant plus d'un siècle, c'est une science plus ou moins étrangère, parfois même hostile à la foi de l'Eglise, qui a eu le monopole de la critique biblique ?

Ne craignons pas d'en faire l'aveu : la faute, le protestantisme officiel doit se l'attribuer en bonne partie à lui-même. Il lui appartenait à lui, au nom de ses origines et de ses principes, de prendre l'initiative. A lui de faire servir la critique à mettre la vérité sur la Bible dans tout son jour. Au lieu d'user de ce droit et de pratiquer ce devoir, qu'a-t-il fait ? Abandonnant les traces des premiers réformateurs, il s'est laissé entraîner par la polé-

<sup>1</sup> *De origine et progressu idololatriæ*, 1696.

<sup>2</sup> A propos de De Wette, nous nous faisons un plaisir de signaler le discours académique de M. Rod. Staehelin, prof. à Bâle : *W. M. L. de Wette nach seiner theologischen Wirksamkeit und Bedeutung geschildert*, Bâle 1880.

<sup>3</sup> *Einleitung in das Alte Testament*, 4<sup>e</sup> édit. 1823-24. La 1<sup>re</sup> édit. est de 1780-83. — Dans une lettre à Phil.-Alb. Stapfer, publiée récemment dans la *Revue chrétienne*, Benj. Constant fait à Eichhorn un tort criant en mettant sa critique à peu près sur la même ligne que celle de Voltaire.

mique et par l'esprit de système à opposer tradition à tradition, papisme à papisme, scolastique à scolastique. Il a confondu l'Écriture avec la révélation historique dont elle est le produit et le document, il a divinisé la lettre du texte reçu et a fini par ne plus voir dans la Bible qu'un arsenal de lois et d'oracles à l'appui de sa dogmatique confessionnelle. Oui, il fut un temps où non seulement la critique, mais où l'exégèse biblique elle-même trouvait à peine une place, à côté de la théologie didactique et *élenchtique*, dans les programmes des académies protestantes ! Et l'époque n'est pas si éloignée, — nous en avons connu des représentants et des témoins, — où l'interprétation des livres saints, au lieu de se faire sur les textes originaux, se faisait sur une traduction autorisée ! Il est telle de nos facultés où le retour à une exégèse digne de ce nom faillit amener, vers 1820, une émeute parmi les étudiants dont l'ancienne routine ne servait que trop bien l'orthodoxe paresse.

Les organes attitrés de l'Eglise, ses pasteurs et docteurs, n'ayant plus ni le vouloir, ni la faculté, ni même l'idée d'étudier les documents bibliques dans un esprit d'indépendance en même temps que de piété, il a bien fallu que d'autres prissent cette étude en main. Et quoi d'étonnant si ces autres, au début surtout, et par l'effet d'une inévitable réaction, n'y ont pas toujours mis la mesure, l'impartialité, les égards, pour ne pas dire la piété désirables ! L'Eglise protestante s'est donc privée elle-même de son droit d'aînesse en matière de critique biblique. Elle s'est laissé enlever la direction des esprits aspirant à la vérité, et il ne lui est resté, après une longue résistance, tour à tour énergique et molle, parfois victorieuse en apparence, souvent savante ou du moins habile, il ne lui est resté qu'à se mettre à la remorque de la science de « ceux du dehors. » L'apprentissage de la critique s'est fait ainsi, pour les théologiens à tendance positive, dans les conditions les plus désavantageuses possible.

Même la théologie née du réveil de la foi évangélique, dans le premier tiers de ce siècle, est restée, à cet égard, bien au-dessous de sa tâche. Elle ne s'est que trop ressentie, disons mieux : nous ne nous ressentons que trop, tous les jours, de



cette regrettable lacune, notamment en ce qui concerne l'Ancien Testament. Rendons-lui pourtant cette justice qu'elle a su éviter en général quelques-uns des principaux errements de l'ancienne orthodoxie. Ainsi, à part quelques exceptions qu'il est inutile de rappeler, nos théologiens de la Restauration ont eu le bon esprit de ne pas remettre en question les résultats essentiels de la critique du texte. En revanche, ils se sont montrés d'autant plus tenaces à défendre coûte que coûte les positions traditionnelles touchant les origines du canon et ce qu'on appelle (souvent improprement) « l'authenticité » des livres saints.

Pour des hommes comme Hengstenberg c'était un axiome que la critique, en tant qu'elle porte ses investigations de ce côté-là, est fille de l'incrédulité. Toute déviation des opinions consacrées relativement à l'auteur et à l'âge du Pentateuque, de la seconde partie du livre d'Esaïe ou du livre de Daniel, était à leurs yeux, et est encore aujourd'hui aux yeux de beaucoup de leurs disciples, l'indice certain d'un cœur inconverti, d'un esprit profane ou superficiel, la preuve d'une secrète hostilité à l'égard de la révélation elle-même. Ce jugement pour le moins téméraire peut trouver une excuse dans le fait qu'au moment où les théologiens du réveil entraient en lice avec toute l'ardeur d'une foi nouvellement conquise, la critique était dans sa phase la plus négative, qu'elle avait démolì plus qu'il ne lui avait été possible de reconstruire, et que plusieurs de ses représentants les plus écoutés faisaient ouvertement profession de rationalisme.

Nous sommes loin, pour notre part, de méconnaître les services directs et indirects que Hengstenberg et les théologiens de son école ont rendus à la science biblique. Ce serait commettre une injustice et une ingratitude. Nous n'oublierons pas ce qu'ils ont fait pour remettre l'Ancien Testament en honneur parmi les hommes de leur génération et en faire sentir toute la valeur religieuse pour le chrétien. Il n'en demeure pas moins que, dans leur zèle à « venger » les saints livres, ils ont paru oublier que si Bible et Parole de Dieu sont choses indissolublement unies, ce sont choses distinctes cependant, et que si, comme

on l'a dit, l'homme est *jugé* par la parole de Dieu, l'homme est *juge* du livre dans lequel cette Parole a pris corps.

Il est plusieurs autres choses que les modernes adversaires de la critique ont trop souvent perdues de vue. La première, c'est que, pour parler avec Vinet, la science hétérodoxe a son sérieux à elle, et que si je refusais le sérieux à la science qui absolument ne croit pas, il n'y a pas de raison pour que, de proche en proche, je n'étende cette exclusion à toutes les nuances intermédiaires entre l'incrédulité absolue et l'orthodoxie. La seconde, c'est que s'il y a des critiques, et il y en a, qui notoirement usent et abusent de leur science au profit de l'incrédulité, il est déraisonnable d'en faire retomber la responsabilité sur la science comme telle, et d'englober indistinctement dans une même condamnation tous ceux qui la cultivent. Une dernière, enfin, c'est que la critique, comme toute science, porte son correctif en soi. On peut dire d'elle ce qu'un homme d'Etat disait du gouvernement représentatif : elle fait beaucoup de fautes, puis elle les répare. Le vrai remède contre la mauvaise critique, la critique superficielle et partielle, n'est pas de la tourner en ridicule ou de l'anathématiser. Ce n'est pas davantage d'opposer à ses inductions et à ses hypothèses les procédés douteux d'une apologétique à tout prix, une harmonistique subtile et artificielle. Le remède consiste à faire soi-même de la critique meilleure, plus indépendante, plus impartiale, plus sévère envers elle-même.

Quels que soient les défauts et l'insuffisance du rationalisme, reconnaissons-le sans détour : il a servi la cause de la vérité. Non moins que le piétisme, il a contribué au réveil de la conscience protestante. Si le piétisme, entre autres mérites, a eu celui de rendre à l'Ecriture la place usurpée par les livres symboliques, c'est le rationalisme qui a eu pour mission de faire tomber de nos yeux les écailles des préjugés dogmatiques qui nous empêchaient de discerner dans l'Ecriture la part de l'homme. Grâce à sa manière exclusive de faire valoir les facteurs naturels, l'influence des milieux historiques, les causes secondes, en un mot le point de vue *κατὰ σάρκα*, il a forcé les croyants à ouvrir les yeux sur la coexistence ou, pour mieux



dire, sur l'intime pénétration du divin et de l'humain dans l'Ecriture. Et ainsi il a dû servir, sans le vouloir, à inaugurer dans le développement de la science biblique protestante une phase nouvelle, une ère de véritable progrès. — En fait, quelle que puisse être notre antipathie pour le rationalisme, nous en tenons tous en quelque mesure, et ceux qui s'en défendent le plus vivement ne sont pas toujours ceux qui en tiennent le moins. Qu'on ne vienne donc pas agiter à tout propos ce vieux fantôme ! Il n'est plus bon qu'à effrayer les naïfs et les ignorants. Les théologiens même les plus conservateurs, pour autant qu'ils sont théologiens, reconnaissent aujourd'hui que le rationalisme a rempli une mission providentielle et ne songent plus, comme autrefois, à contester la légitimité de la critique. N'avons-nous pas vu plusieurs disciples de Hengstenberg abandonner les uns après les autres leur ancien point de vue <sup>1</sup> ? Et, chose plus significative, plus d'un résultat de la critique moderne n'a-t-il pas trouvé accès dans un commentaire populaire publié il y a peu d'années par une réunion de pasteurs wurtembergeois se rattachant au piétisme <sup>2</sup> ?

Qu'on nous permette de transcrire ici les belles paroles d'un vétéran de la théologie *croyante*. Voici ce que dit M. Delitzsch dans un de ses remarquables commentaires sur l'Ancien Testament : « Ce qui nous met à l'aise et nous donne la liberté de nous livrer à ce travail d'analyse critique (il s'agit précisément de la critique du Pentateuque), c'est l'inébranlable certitude que par cette analyse on ne porte pas plus atteinte à la divinité de l'Ecriture et à la majesté du Dieu de la révélation, qu'on ne profane le mystère de la nature et la gloire du Dieu créateur en faisant usage du microscope et du télescope <sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> Il suffit de nommer MM. Kurtz, ci-devant à Dorpat, Kahnis à Leipzig, F. W. Schultz à Breslau. — Haevernick lui-même, s'il faut en croire les éditeurs de ses *Leçons sur la théologie de l'Ancien Testament*, n'aurait plus soutenu, sur la fin de sa carrière prématurément interrompue, toutes les thèses défendues dans les premières parties de son *Introduction à l'Ancien Testament*.

<sup>2</sup> *Handbuch der Bibelerklärung, herausgegeben vom Calwer Verlagsverein*, 1878, en 2 vol.

<sup>3</sup> *Commentar über die Genesis*, 3<sup>e</sup> édition, p. 518.

Et ailleurs <sup>1</sup> nous lui entendons faire cette déclaration de principes encore plus explicite : « Nous nous tenons pour autorisé, et cela en vertu d'une expérience personnelle du surnaturel, à répudier celle des tendances critiques qui se laisse dicter à priori des résultats négatifs par une manière purement naturaliste de concevoir l'univers. Mais ce n'est pas à dire, tant s'en faut, que nous contestions à la critique comme telle son droit d'exister... La critique biblique est devenue une partie intégrante de la science théologique, un membre de son organisme que non seulement on n'a pas le droit de mettre de côté, mais qui lui est nécessaire.... L'Eglise ne se bornera pas à tolérer dans son sein le travail d'une critique s'inspirant de la vraie liberté, de la liberté spirituelle — se rappelant que, selon 1 Cor. II, 15, l'homme spirituel *ἀνακρίνει πάντα* — elle fera mieux que cela, elle le cultivera. Et si les résultats de cette critique paraissent choquants à certaines personnes aux nerfs trop faibles, à des âmes qui se trouvent dans un état de fausse dépendance à l'égard de l'Ecriture, elle se gardera bien de les suspecter. Il en est de la Parole de Dieu comme de Christ : l'un et l'autre ont paru dans le monde sous une forme de serviteur. L'Eglise ne se scandalisera pas plus de ce fait en ce qui concerne la première qu'elle ne le fait à l'endroit du second. D'ailleurs la critique ne produit pas seulement au jour les infirmités attachées à l'Ecriture sainte, elle permet de pénétrer aussi toujours plus profond dans ses magnificences cachées. Elle fait comme revivre sous nos yeux le travail des écrivains sacrés, elle nous introduit pour ainsi dire dans leur atelier ; sans elle, il n'est pas possible de comprendre l'origine historique des livres bibliques. » Nous ne voyons pas ce qui pourrait empêcher quelque théologien que ce soit, qui croit à une révélation positive de Dieu dans l'histoire d'Israël, de s'approprier cette profession de foi en matière de critique biblique.

Le courage de la foi et un amour sincère de la vérité historique, quelle qu'elle puisse être, voilà deux vertus capitales du critique biblique. Une autre vertu non moins nécessaire, c'est

<sup>1</sup> *Biblischer Commentar über den Prophet Jesaia*, pag. 23 et suiv. de la première édition.

la persévérance, qui ne va pas sans une forte dose de patience. Il n'est pas superflu de le rappeler quand il s'agit d'un problème tel que celui du Pentateuque, sujet vaste et complexe en soi, et que, semble-t-il, plusieurs prennent encore plaisir à compliquer plus qu'il n'est expédient. Tout intéressante qu'elle est, cette étude présente des parties arides, d'une minutie presque fastidieuse. Les résultats positifs sont lents à se dégager. La tentation est grande, pour certains esprits surtout, de perdre patience, de clore les actes avant le temps et de dire à la critique : C'est assez ! tu iras jusque-là, mais pas plus loin ! Même pour un habitué de la critique, il peut arriver des moments où il est pris de je ne sais quelle lassitude. Il se flattait d'avoir arrêté les conclusions de son analyse, il s'était promis de se consacrer désormais à un travail plus positif, plus synthétique. Et voilà que tel point qu'il croyait résolu est remis en question. Une ancienne hypothèse, qui passait pour dûment enterrée, reparait, étayée de nouveaux arguments, présentée sous un nouveau jour, patronnée par des noms qui font autorité. Il faut remettre le problème à l'étude, peut-être le reprendre *ab ovo* et, le cas échéant, modifier telle conclusion qui semblait le plus solidement assise.

Le moment n'est jamais venu de fermer le protocole. L'aiguillon est là, inutile de regimber. Une fois que vous avez mis la main à la charrue, il est trop tard pour regarder en arrière ; il faut aller jusqu'au bout du sillon. A la critique tout spécialement doit s'appliquer ce que Vinet écrivait un jour à un de ses amis en parlant de la théologie en général : « J'aimerais presque mieux qu'il n'y eût pas de théologie... Mais dès qu'on se met à faire de la théologie (proprement ainsi nommée) il faut la faire franchement, il faut la faire bonne !... Je ne puis souffrir la spéculation qui ne veut spéculer qu'à son appétit, les recherches qui ne cherchent point, la théologie qui s'arrête à mi-chemin, parce qu'il ne lui convient pas d'aller plus loin,... celle qui se fâche quand on ne veut pas s'arrêter où elle s'est arrêtée. Mais si l'on ne doit pas aller plus loin qu'elle ne va, pourquoi donc aller même jusqu'où elle va ? Elle en fait trop ou trop peu... Dans la route de la pensée religieuse, on ne recule pas, et il

faut boire jusqu'au fond la coupe où l'on a posé les lèvres. Il faut continuer avec courage, et appliquer à la recherche de la vérité et de la lumière tout ce qu'on peut avoir de foi <sup>1</sup>. »

C'est sous l'impression de ces viriles et chrétiennes paroles, et en nous inspirant de l'esprit qui les a dictées, que nous allons aborder cette série d'études sur la critique du Pentateuque. Notre but, en entreprenant ce travail, n'est pas de refaire, après tant d'autres, l'historique complet de la question. Encore moins avons-nous la prétention d'apporter des solutions nouvelles. Nous ferons une œuvre plus modeste, mais qui n'en sera pas moins utile, en fournissant à quelques-uns de nos lecteurs le moyen de s'orienter, en leur aidant à se rendre compte de l'état où en est actuellement la question. Peut-être, après avoir lu ces pages, jugeront-ils que le dédale est moins inextricable qu'il n'a la réputation de l'être. Ils pourront se convaincre en même temps que, sur plus d'un point important, il règne entre critiques un accord plus complet et plus général qu'on ne pense et qu'aucuns ne se plaisent à le dire.

Notre étude comprendra deux parties principales.

Dans la première, nous passerons en revue les résultats qui peuvent être considérés comme acquis, les points qui sont aujourd'hui hors de discussion, pour tous ceux du moins qui pensent qu'un critique est autre chose qu'un avocat de la tradition.

Après cela, nous en viendrons aux questions qui restent à élucider, et en particulier au grand problème sur lequel se concentre actuellement presque tout le débat.

## PREMIÈRE PARTIE

### I

*Le Pentateuque*, notre Pentateuque, *n'est pas l'œuvre de Moïse*. Voilà un premier point sur lequel il n'y a plus qu'une voix parmi les critiques indépendants.

<sup>1</sup> *Alexandre Vinet*, par E. Rambert, pag. 442 de la 1<sup>re</sup> édit. (comp. *Lettres d'Alexandre Vinet*, tom. II, pag. 128 et suiv.)

1. On a coutume de parler de l'authenticité ou de l'inauthenticité du Pentateuque. Cette manière de parler n'est pas exacte. La question d'*authenticité*, au sens strict de ce terme, ne peut pas se poser à propos du Pentateuque. On appelle authentique, si je ne me trompe, un livre qui provient réellement de celui qui se donne pour en être l'auteur. Un écrit, au contraire, qui en vertu de son contenu ou pour des raisons externes, n'est pas, ne peut pas être l'œuvre de celui dont il emprunte le nom ou l'étiquette, est réputé inauthentique. On peut discuter sur l'authenticité du livre d'Esaïe ou de celui des Proverbes; on peut révoquer en doute l'authenticité des épîtres pastorales ou de la seconde de Pierre. Mais l'ouvrage qui nous occupe ne porte pas de nom d'auteur. C'est la *tradition* seule qui en attribue la composition à Moïse.

Cette tradition est ancienne sans doute, puisque, selon toute apparence, on en rencontre déjà la trace dans le dernier livre historique de l'Ancien Testament<sup>1</sup>. Elle est rendue plus vénérable au chrétien par le fait qu'elle a été suivie non seulement par toute la synagogue, mais par les auteurs du Nouveau Testament et par Jésus lui-même.

Jésus, en effet, selon les évangélistes, partageait avec ses contemporains l'opinion que le Pentateuque est de Moïse. Nous l'entendons parler de la βίβλος Μωϋσέως. (Marc XII, 26.) Il affirme : περὶ ἐμοῦ ἐκείνος ἔγραψεν (Jean V, 46), et il oppose ses ῥήματα à lui aux γράμματα de Moïse. (Ibid., v. 47.) S'il parle de la sorte, ce n'est pas, sans doute, par pure accommodation à la croyance de

<sup>1</sup> Voyez 2 Chron. XXV, 4: « Comme il est écrit dans la *thorah*, dans le *sépher Moshèh* » (remarquez que dans le passage parallèle plus ancien, 2 Rois XIV, 6, il est dit : « comme il est écrit dans le livre de la *thorah* de Moïse, » ce qui est fort différent); Esdr. VI, 18: « selon le prescrit du *sépher Moshèh*; » Néh. XIII, 1: « on lut dans le *sépher Moshèh*. » — J'ai dit « le dernier livre historique, » au singulier, parce qu'il est généralement admis aujourd'hui que nos livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie ne sont que les différentes parties, séparées après coup, d'un seul et même ouvrage, que M. Reuss a exactement caractérisé en l'intitulant la *Chronique ecclésiastique de Jérusalem*.



ses interlocuteurs <sup>1</sup>, pas plus qu'il n'y a accommodation de sa part lorsque, dans un entretien bien connu avec les pharisiens, il fait reposer tout son raisonnement sur la tradition qui attribue à David le psaume CX. (Math. XXII, 43 sq.) Il ne suffit pas non plus de dire <sup>2</sup>, que Jésus a pu s'exprimer ainsi dès le moment que ce qui fait du Pentateuque la *thorah*, savoir la loi et les enseignements qu'il renferme, a été, sinon écrit, du moins « donné » par Moïse, ou bien, pourvu qu'il y ait dans le Pentateuque un « noyau » remontant en droite ligne à Moïse, et que le reste porte l'empreinte de son esprit. Ce sont-là, croyons-nous, des expédients apologétiques qui se concilient difficilement avec un texte tel que celui que nous venons de citer : « Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, parce qu'il a écrit de moi. Mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croirez-vous à mes paroles ? » Dans cette parole, et dans d'autres semblables, l'origine mosaïque du Pentateuque comme tel n'est pas moins clairement supposée qu'elle ne l'est dans un passage comme celui des Actes (XV, 21) où Jacques, lors de la conférence de Jérusalem, rappelle que « depuis bien des générations Moïse a dans chaque ville des gens qui le prêchent, puisqu'on le lit tous les jours de sabbat dans les synagogues ? » Pourquoi ne pas le reconnaître purement et simplement ? Comme tous les Israélites de son temps, Jésus a admis l'origine mosaïque, non seulement de la *loi* renfermée dans le Pentateuque, non seulement d'un *noyau* primitif autour duquel le reste serait venu « se cristalliser » dans la suite des temps, mais celle du Pentateuque dans son ensemble.

Est-ce à dire que, par le fait d'avoir partagé cette opinion

<sup>1</sup> Comme le pensait entre autres Le Clerc (*Sentimens*, etc., pag. 126) : « Jésus-Christ et les apôtres n'étant pas venus au monde pour enseigner la Critique aux Juifs, il ne faut pas s'étonner s'ils parlent selon l'opinion commune. Il leur importait peu que ce fût Moïse ou un autre, pourvu que l'histoire fût véritable ; et comme les sentimens communs ne faisoient aucun préjudice à la piété, ils se mettoient peu en peine d'en débiter les Juifs. »

<sup>2</sup> Comme le font, par exemple, Kurtz, *Geschichte des Alten Bundes*, II, 548 (2<sup>e</sup> édit.), et Rob. Kübel, *Bibelkritik und Glauben*, dans le *Beweis des Glaubens*, 1881, pag. 462 et suiv.

traditionnelle, le Sauveur l'ait implicitement sanctionnée ? qu'il lui ait, par là, imprimé le sceau divin d'une vérité objective ? Serait-il vrai que notre foi en lui, l'autorité que nous lui reconnaissons comme au témoin par excellence de la vérité, nous obligent à nous incliner devant ce fait comme devant un argument sans réplique en faveur de la tradition ? On l'a prétendu. « Lors même, dit J.-E. Cellérier <sup>1</sup>, que la citation (que fait Jésus-Christ de tel passage de l'Ancien Testament) peut être taxée d'accommodation, et ne fait pas foi pour le sens du passage, elle fait presque toujours foi pour l'origine et les droits du livre... Cette sanction est particulièrement expresse pour Moïse, Jérémie, Esaïe et les Psaumes. » « Pour le croyant, a-t-on dit encore <sup>2</sup>, l'authenticité (lisez : l'origine mosaïque) du Pentateuque est chose résolue avant tout examen historique et critique. Attestée par le Seigneur et ses apôtres, elle est scellée par le Saint-Esprit à l'âme qui s'absorbe avec foi dans le contenu de ces livres. »

Rien de plus respectable que les sentiments de pieuse soumission qui se traduisent dans un semblable parti pris. A ceux pour qui l'origine du Pentateuque serait si étroitement liée à leur foi en Christ, que douter de la première entraînerait pour eux un naufrage quant à la seconde, nous n'hésiterions pas à dire : Plutôt que de vous exposer à ce malheur, tenez-vous-en à la tradition. Mais souffrez, ajouterions-nous, que d'autres chrétiens ne se sentent pas liés par cet *argumentum a verecundia* ; souffrez qu'ils ne s'assujettissent pas à la loi que vous vous imposez, que même ils ne se croient pas autorisés par leur conscience à le faire.

A vrai dire, la conclusion qu'on prétend tirer du « témoignage rendu » par le Seigneur à l'opinion traditionnelle est une conclusion abusive. Qui ne dit rien, consent, dit le proverbe. S'ensuit-il que qui ne contredit pas, sanctionne expressément et entende rendre par là même un témoignage positif ? D'ailleurs, lier ainsi la croyance à la mosaïcité du Pentateuque à la

<sup>1</sup> *Introduction à la lecture des livres saints, Ancien Testament*, Genève et Paris 1832, pag. 367.

<sup>2</sup> Hengstenberg, *Die Authentie des Pentateuches*, 1836, tom. I<sup>er</sup>, pag. LXXVII.



foi en Christ, c'est partir d'une notion de la foi, et de l'obéissance de la foi, qui est plus intellectuelle que morale, plus catholique qu'évangélique. Et, pareillement, faire intervenir en cette question d'histoire le témoignage du Saint-Esprit, c'est comprendre ce témoignage autrement que ne faisaient les apôtres et les réformateurs. Mais ce qu'il importe surtout de rappeler ici, c'est que Jésus a été *semblable à ses frères en toutes choses* ; que la perfection morale qu'il a possédée n'implique en soi ni la toute-science (voyez plutôt Marc XIII, 32) ni l'infailibilité dans tous les domaines de la connaissance indifféremment (comparez Marc XI, 12, 13) ; c'est que, s'il a partagé sur les sujets d'histoire et de critique, comme sur les questions de physique et d'astronomie, en un mot sur tout ce qui est du ressort de la science et de l'érudition, les opinions répandues en son temps et parmi son peuple, cela n'infirmes en rien son autorité religieuse et morale.

*La vérité* à laquelle le Fils de l'homme est venu rendre témoignage n'est pas toute vérité quelconque, de quelque ordre que ce soit, à quelque sphère qu'elle appartienne, mais la vérité qui prime toutes les autres, la vérité sur Dieu et son saint amour pour le monde pécheur, vérité qui humilie et qui régénère, qui sanctifie et qui fait vivre éternellement. Dans le domaine de cette vérité suprême et centrale, sa parole est infailible ; elle réclame du croyant une confiance et une soumission sans réserve. Dans cette sphère-là, qui est celle de sa mission rédemptrice, la parfaite véracité de son témoignage nous est garantie par sa parfaite sainteté et la communion d'esprit et de vie où il était avec le Père. Pour tout le reste, Jésus a été le fils de sa race et de son temps. Seuls les évangiles apocryphes nous parlent d'un Jésus expert dans toute sorte d'arts et de sciences, et faisant déjà, par sa prodigieuse érudition, le désespoir de ses maîtres d'école.

Concluons donc sur ce point en disant avec M. de Pressensé : « Jésus n'a été infailible que dans le domaine de la vérité directement religieuse. Il ne faut ni le rétrécir ni l'agrandir. Certes, ce qu'il avait à enseigner au monde, en se manifestant lui-même et en révélant Dieu, était assez grand pour qu'il ne

soit pas nécessaire de surcharger son enseignement d'éléments étrangers à sa mission. Il n'est pas venu pour révéler ce que la science découvre à elle seule, mais pour rendre la vue à ces aveugles de l'esprit qui n'ont d'yeux que pour la terre et auxquels le monde intérieur et invisible est fermé <sup>1</sup>. » Est-il besoin d'ajouter que ce qui est vrai du Sauveur, l'est à plus forte raison de ses disciples et apôtres ?

2. La tradition qui fait du Pentateuque l'œuvre de Moïse est déjà ancienne, disions-nous. Cette ancienneté, cependant, n'est que relative. Moïse vivait au plus tard au XIV<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Or les traces certaines de la tradition en question ne remontent guère au delà de la fin du IV<sup>e</sup> siècle. C'est de cette époque, en effet, c'est-à-dire de l'époque d'Alexandre le Grand, que paraît dater la rédaction de la chronique sacerdotale de Jérusalem, où l'on en trouve les premiers vestiges <sup>2</sup>. Mais ne se pourrait-il pas que la tradition elle-même remontât à une plus haute antiquité et qu'elle fût puisée à bonne source ? C'est précisément ce que la critique a mission d'examiner. Pour le moment, bornons-nous à relever un fait qui donne à réfléchir.

Dans les considérations générales dont il fait suivre le récit de la chute de Samarie, le rédacteur de nos livres des Rois, — il écrivait en Babylonie vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle, — rappelle que l'Eternel n'avait rien négligé pour ramener à lui le peuple infidèle. En particulier, dit-il, « l'Eternel fit sommer Israël et

<sup>1</sup> *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*, 2<sup>e</sup> édit., pag. 354. Voir sur ce sujet, outre l'article déjà cité de M. Kübel, le successeur de Beck à Tübingen, quelques pages de Tholuck, à la fin de son opuscule *Ueber die Citate des Alten Testaments im Neuen Testamente*, mais surtout les développements de M. Hermann Plitt, ci-devant professeur au séminaire théologique de l'Unité des frères à Gnadenfeld, sur *Jesu gottmenschliche Erkenntnissthatigkeit*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie* 1871, pag. 692-707. Comparer aussi Keim, *Jesu von Nazara*, I, 454 sq., et III 630 sq. et l'importante monographie de M. Hermann Schultz : *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha 1881, en particulier pag. 628 sqq., 712 sqq.

<sup>2</sup> Il y a, dans Néh. XII, 10 et suiv., une liste des grands prêtres, à partir du retour de l'exil, laquelle s'étend jusqu'à Jadduah, le contemporain du conquérant macédonien.

Juda par l'organe de tous ses prophètes, par tout voyant, en disant : Revenez de vos mauvaises voies et observez *mes commandements, mes statuts*, selon toute la *thorah* que j'ai prescrite à vos pères et *que je vous ai envoyée par mes serviteurs les prophètes*. » (2 Rois XVII, 13.) Environ trente ans plus tard, en 518, le prophète Zacharie, venant à parler à son tour des causes de la catastrophe qui était venue fondre sur Jérusalem, rappelle également aux restes du peuple de Juda que leurs pères « s'étaient bouché les oreilles et avaient rendu leur cœur dur comme le diamant pour ne pas entendre la *thorah* et les *debarim* que l'Eternel des armées envoyait par son esprit, par l'organe des précédents prophètes. » (VII, 11, 12.) Enfin, et ceci est encore plus significatif : Esdras lui-même, vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle, dans un fragment de ses mémoires qui nous a été conservé par le chroniqueur déjà mentionné (Esdr. IX, 10-12), parle des *miçvôth*, des commandements de l'Eternel, comme ayant été *prescrits par l'organe de ses serviteurs les prophètes*. Et ce qui prouve que par ces « commandements » Esdras entendait bien en première ligne ceux que nous connaissons par la *thorah* réputée mosaïque, et non pas seulement des avertissements tels que ceux qui se rencontrent dans les écrits des *prophètes*, c'est que le résumé qu'il en donne est tiré, en partie mot à mot, de divers passages du Deutéronome, principalement du chapitre VII, 1-3.

A moins de détourner ces textes de leur sens naturel, qu'en devons-nous conclure si ce n'est qu'au VI<sup>e</sup> siècle, et même au V<sup>e</sup>, la tradition qui fait remonter la rédaction intégrale de la *thorah* à Moïse n'était pas encore fixée ? que d'autres prophètes, plus ou moins anciens, passaient, encore à cette époque-là, pour avoir fourni leur contingent à cet ensemble d'ordonnances et d'enseignements qui constituent la *Thorah* et sont entrés dans la structure de notre Pentateuque ? N'y aurait-il pas là un indice de l'âge approximatif de la tradition synagogale ?

Quant à la manière dont cette tradition a pu se former, ou plutôt se consolider à partir du V<sup>e</sup> et dans le cours du IV<sup>e</sup> siècle, il n'est ni difficile ni téméraire de s'en faire une idée. *A potiori*

*fit denominatio*. Il se peut que Moïse, l'homme de Dieu, le fondateur de la théocratie, le premier et le plus grand des prophètes, ait fait oublier ceux qui, après lui et dans le même esprit que lui, avaient été les organes de la pensée et de la volonté du souverain Législateur. De plus, étant donnés, d'une part, le prestige sans cesse croissant du nom de Moïse, d'autre part, l'importance de plus en plus grande qu'on attachait parmi les Juifs de la restauration au contenu législatif du Pentateuque, on conçoit sans trop de peine que le livre *contenant la thorah de l'Eternel donnée par Moïse* ait fini par devenir dans l'opinion générale le *livre même de Moïse*. On accordera qu'il est tout au moins possible que les choses se soient passées de la sorte et l'on voudra bien remarquer que cette genèse de la tradition par voie de métonymie, si je puis ainsi dire, serait d'autant moins faite pour surprendre que chose pareille est arrivée pour le psautier. David, l'oint du Dieu de Jacob, le chantre aimable d'Israël, a éclipsé dans le souvenir ou dans l'imagination des fidèles tous les autres psalmistes. Aussi le recueil renfermant les *thePhillôth David* est-il devenu avec le temps τὰ τοῦ Δαβὶδ tout court (2 Macc. II, 13; comp. Act. IV, 25). Qui ne sait que, de nos jours encore, il est dans la chrétienté plus d'une chaire du haut de laquelle le psautier est attribué en bloc à celui qu'on décore du titre stéréotype de « roi prophète <sup>1</sup> ? »

3. Quoi qu'il en soit de cette question, une chose est sûre, c'est que *le Pentateuque lui-même*, tel qu'il est, ne se donne pas pour être l'œuvre de Moïse.

A plus d'une reprise, il est vrai, vous rencontrez dans le Pentateuque des passages où il est dit que *Moïse écrivit*. Après la victoire remportée sur les Amalékites à Rephidim, l'Eternel lui ordonne de mettre « ceci » par écrit pour qu'on s'en sou-

<sup>1</sup> Notez que c'est également chez le chroniqueur (1 Chron. XVI) qu'on trouve la première trace de cette opinion que tous les psaumes sont davidiques. Le cantique que David, selon lui, aurait fait chanter lors de l'inauguration du culte en Sion, est un centon composé de fragments de psaumes qui, de l'aveu à peu près unanime des critiques, sont d'une époque postérieure à l'exil !

vienne. (Ex. XVII, 14.) Plus loin, après la promulgation du Décalogue, nous apprenons que Moïse écrivit toutes les paroles et toutes les règles (*mishpâtîm*) que l'Eternel lui avait communiquées seul à seul sur la montagne, et que le lendemain, lors du sacrifice par lequel fut solennisé le pacte conclu près du Sinäï, il prit le livre du pacte (*sépher hab-berîth*) et le lut en présence du peuple. (Ex. XXIV, 4, 7.) De même, après l'affaire du veau d'or et la confection des nouvelles tables, Moïse reçoit l'ordre d'écrire les paroles (*debârim*) sur la base desquelles l'Eternel déclare vouloir faire un pacte avec lui et avec Israël. (Ex. XXXIV, 27.) Plus tard, lorsque le peuple est enfin arrivé près du Jourdain, dans les plaines de Moab, Moïse consigne par écrit, station après station, l'itinéraire suivi par les Bené-Israël depuis leur départ de Ramsès en Egypte. (Nomb. XXXIII, 2.) Enfin, à la veille de quitter ce monde, Moïse écrit encore « cette loi-ci » (*hath-thorâh haz-zôth*) et, après l'avoir achevée, il remet le livre aux prêtres pour le déposer auprès de l'arche, en leur léguant l'ordre d'en donner publiquement lecture, de sept en sept ans, à la fête des tabernacles. (Deut. XXXI, 9 sq., 24 sq.) A la même époque, il met également par écrit un cantique (*eth-hash-shîrah haz-zôth*) destiné à être appris par les Israélites et devant, ainsi que le livre de « cette loi, » servir de témoin à l'Eternel contre son peuple. (Deut. XXXI, 19, 22 ; comp. v. 26.)

Ainsi, au dire du Pentateuque, Moïse a écrit. Mais ce serait s'abuser que de voir dans ces textes un « témoignage rendu par le Pentateuque lui-même de sa rédaction intégrale par Moïse. » Ce que Moïse a mis par écrit, ce sont certains documents détachés et bien spécifiés.

C'est d'abord un acte relatif à la guerre avec Amalek : acte sur la nature ou la teneur duquel on reste dans le doute, parce qu'on ne sait pas au juste si *zôth* (« écris ceci pour mémoire ») se rapporte à ce qui précède ou à ce qui suit. Dans le premier cas il s'agirait d'un récit de la victoire remportée à Rephidîm, récit qui aurait figuré, pense-t-on, dans un recueil tel que le *Livre des guerres de Yahvéh* (voy. Nomb. XXI, 14), et dont la relation que nous lisons aujourd'hui dans Ex. XVII, 8-13 ne serait qu'un court et prosaïque résumé. Dans le second cas,



il s'agirait plutôt d'une sorte de déclaration de guerre à mort contre Amalek, quelque chose dans le genre du *memento* inséré dans Deut. XXV, 17-19 : « Souviens-toi de ce que t'a fait Amalek pendant la route <sup>1</sup>, etc. » — C'est ensuite la notice historique relative aux marches et aux stations des émigrants dans le désert, incorporée à notre livre des Nombres, chap. XXXIII, 3-49, et le cantique Deut. XXXII, 1-43.

A ces trois pièces, écrites chacune ensuite d'un ordre spécial de Dieu (ce qui, pour le dire en passant, semblerait indiquer qu'il fallait chaque fois une impulsion particulière pour que Moïse prit le style en main), viennent s'ajouter trois documents en rapport avec le ministère législatif de Moïse, savoir : le *Livre du pacte* sinaïtique, par où il faut entendre les « paroles et les règles » renfermées dans Exode XX, 22-XXIII, 33 ; ensuite les « paroles » contenues dans Exode XXXIV 11-26, et formant ce qu'on a appelé, assez improprement du reste, le second décalogue ; enfin le *Livre de la thorah* dont il est parlé dans Deut. XXXI.

Que faut-il entendre par *cette thorah*, תּוֹרַת מֹשֶׁה ? Cette question mérite de nous arrêter quelques instants. Tout dépend ici de la portée de ce démonstratif תּוֹרַת. Or le sens qu'il faut y attacher ne saurait être douteux. *Cette loi-ci*, c'est la loi comprenant les commandements dont il vient d'être dit à répétition que Moïse les prescrit au peuple *en ce jour*. (Deut. XXVII, 1, 9, 10 ; XXVIII, 1, 13, 15 ; XXX, 2, 8, 11, 16 ; comp. XXXI, 2.) C'est la *thorah* que Moïse « proposa » aux Israélites « *de l'autre côté du Jourdain*, dans la vallée en face de Beth-Peor, au pays de Sichon le roi des Amoréens » (Deut. IV, 44 sq.) ; la *thorah* sur la base de laquelle l'Eternel fait un pacte avec les Israélites

<sup>1</sup> De ce que le texte Ex. XVII, 14 porte : « écris cela *bassépher* » avec l'article, on aurait tort de conclure qu'il s'agisse d'un livre déjà commencé dans lequel Moïse aurait inséré *cela*. Outre que la vocalisation de notre texte hébreu ne date, comme chacun le sait, que d'une époque postérieure à la clôture du canon, il est fort possible que l'Hébreu ait dit « écrire dans *le sépher*, » comme nous disons « mettre sur *le papier*. » Cp. Nomb. V, 23 ; Job XIX, 23, etc. Voy. cependant Deut. XXXI, 24 *'al-sépher*, sans l'article générique.

de la génération actuelle, avec les Israélites « d'aujourd'hui, » campés dans les plaines de Moab, *outré l'alliance qu'il avait traitée avec eux en Horeb*. (XXVIII, 69 ; comp. XXIX, 8, 11, 13, 14, 22.) Il s'agit donc d'un code particulier, différent de celui qui est désigné dans Ex. XXIV sous le nom de Livre du pacte et qui se rapporte à l'alliance traitée en Horeb, c'est-à-dire au Sinaï.

Cela étant, il faudrait vouloir fermer les yeux à l'évidence pour ne pas voir que le *sépher* dans lequel Moïse écrivit les paroles de *cette thora*-ci (XXXI, 1, 24-26) ne peut en aucune façon désigner le Pentateuque à partir de Genèse I, ni même la partie plus spécialement législative du Pentateuque, commençant au milieu de l'Exode. Si *ce livre de la loi* nous a été conservé quelque part, c'est dans notre Deutéronome, et nulle part ailleurs, qu'il faut le chercher<sup>1</sup>. On admet généralement que le code en question correspond à la partie du Deutéronome qui s'étend de IV, 44 (וְזֵאת הַתּוֹרָה etc.) à XXVIII, 69<sup>2</sup>. Quelques-uns inclinent plutôt à penser qu'il se trouve reproduit dans les chap. XII-XXVI<sup>3</sup>. Pour le moment, cette question de délimitation n'a pas d'importance pour nous. Il nous suffit de savoir que dans Deut. XXXI, comme dans Ex. XXIV et XXXIV, il s'agit d'un code spécial, d'un document déterminé, consigné dans un *sépher* à part.

C'est de *cette thora* dite deutéronomique, datée des plaines de Moab et de la dernière année de Moïse, que le roi d'Israël, aux termes de Deut. XVII, 18, devait, à son avènement, faire une copie d'après l'original conservé par les prêtres, pour lui

<sup>1</sup> D'après la tradition juive elle-même (*Sotah*, chap. VII), la lecture de la *thora* qui se faisait à la fête des tabernacles ne comprenait que certaines péricopes du Deutéronome (I, 1-VI, 10 ; XI, 13-22 ; XIV, 22-XXIX, 2) Voy. J. H. Oth, *Lexicon rabb.-philol.*, à la fin de l'article *Rex*.

<sup>2</sup> Voyez en dernier lieu Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, I, p. 124 et 204. Kleinert, *Das Deuteronom*, pag. 29 et suiv., le limite à chap. V-XXVI.

<sup>3</sup> Voyez par exemple Delitzsch, *Pentateuch-kritische Studien*, dans la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft* 1880, 10<sup>e</sup> et 11<sup>e</sup> livr., p. 503 sq. et 559 sq. Précédemment, dans son commentaire sur la Genèse, p. 25, il admettait encore que ce *livre de la thora* désignait le Deutéronome en son entier, à l'exception des deux ou trois derniers chapitres.



servir de vade mecum pendant tout le temps de sa vie. C'est elle qui, selon XXVII, 2-8, devait être écrite, en caractères bien lisibles, sur de grandes pierres enduites de chaux, qu'on dresserait sur le mont Ebal. (Comp. Jos. VIII, 32.) C'est elle, enfin, qu'on devait lire, en présence de tout le peuple, tous les sept ans, à l'époque de l'année de relâche, à la fête des tabernacles, afin d'en inculquer les principes aux adultes et de la faire connaître aux enfants. (XXXI, 10-13.)

En résumé donc, le témoignage direct et explicite du Pentateuque revient à ceci, que Moïse, dans le cours de sa longue carrière, aurait mis par écrit un certain nombre de documents. De l'un d'eux, celui relatif à la guerre avec Amalek, il est à peu près certain qu'il ne nous reste rien, ou tout au plus un court extrait. Quant aux autres, il est possible qu'ils soient parvenus jusqu'à nous comme partie intégrante de notre Pentateuque actuel. Je dis que cela est possible. En effet, nous ne sommes pas absolument sûrs que même ces pièces-là, à supposer qu'elles soient effectivement sorties de la plume de Moïse, nous aient été conservées telles quelles, *verbo tenus*, sans aucun remaniement. Rien ne nous garantit à priori que dans Ex. XX-XXIII, dans Nomb. XXXIII, ni même dans Deut. XII-XXVI, nous possédions des textes de première main, une reproduction non seulement en substance, mais diplomatiquement exacte, des autographes de Moïse. Mais n'anticipons pas et, jusqu'à nouvel informé, tenons-nous-en à la déposition des passages cités, lesquels revendiquent pour Moïse en personne la rédaction du Livre du pacte sinaitique, du petit code Ex. XXXIV et du Livre de la thorah édictée dans les plaines de Moab, ainsi que la mise par écrit de l'itinéraire de Ramsès à Abel-Shittim et du cantique Deut. XXXII.

4. Si les témoignages positifs qu'on a coutume d'invoquer à l'appui de la tradition n'ont pas la force, et surtout n'ont pas la portée qu'on leur attribue, en revanche, le Pentateuque fournit contre cette même tradition des preuves qui, pour être en partie indirectes et implicites, n'en sont pas moins concluantes.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps à certaines considé-

rations générales qui ne laissent pas, à la vérité, d'avoir quelque poids, mais dont la force probante est amoindrie par le fait, précisément, qu'elles sont toutes générales.

On peut se demander s'il est croyable que Moïse, dans les circonstances où il se trouvait placé, ait pu composer une œuvre pareille : œuvre si multiple et de si longue haleine, où presque tous les genres littéraires cultivés par les Hébreux et les styles les plus divers sont représentés tour à tour ; œuvre dont on a pu dire qu'elle est comme « la quintessence de toute la littérature hébraïque, » que c'est « un monde en petit<sup>1</sup> ; » œuvre telle, enfin, qu'elle semble être le fruit d'une élaboration collective et séculaire, bien plutôt qu'une création individuelle, apparue au début d'une histoire et d'une littérature nationales.

Que Moïse ait eu le temps de se livrer à un semblable travail, qu'il ait possédé la culture en même temps que l'attirail matériel nécessaires pour l'entreprendre, là n'est pas la question. On a eu tort, sans doute, de contester que Moïse sût écrire, et Hengstenberg n'a pas eu de peine, après Eichhorn, Jahn et plusieurs autres, à prouver que cet argument-là n'avait pas grande valeur. Mais les quatre-vingts pages de son livre qu'il a consacrées à ce sujet ne démontrent pas ce qu'il faudrait démontrer, ou tout au moins rendre vraisemblable, à savoir que Moïse ait eu motif de compiler un ouvrage de cette nature et de cette dimension, qu'il ait pu éprouver le besoin d'employer ses heures de loisir à consigner par écrit, tout au long, les discours qu'il venait de tenir, à dresser un procès-verbal des ordres qu'il donnait dans telle ou telle circonstance, à relater en détail les faits et gestes dont ses lecteurs venaient d'être ou les acteurs ou les témoins oculaires. L'humanité, a-t-on dit non sans raison, ne fait pas toutes choses à la fois, et pour l'ordinaire on ne la voit pas *facere celebranda, celebrare facta*.

Nous venons de parler de lecteurs ; car, enfin, on écrit pour être lu, et une œuvre littéraire de cette importance, de cette richesse, ne surgit pas du sein d'une société illettrée. Mais ces

<sup>1</sup> Th. Nöldecke, *Alttestamentliche Litteratur*, page 19 de la traduction française par MM. Hartwig Derenbourg et Jules Soury.

lecteurs, où existaient-ils alors en Israël ? Y avait-il, parmi ces tribus errantes de la presqu'île du Sinaï, du désert de Paran, des plaines de Moab, et même, plus tard, du temps des juges, un public en état de comprendre et de mettre à profit ce vaste *corpus* historique et juridique ? Les lévites eux-mêmes, est-il bien certain qu'ils fussent, dans leur généralité, à un niveau plus élevé que le reste de la nation ? Ne savons-nous pas d'ailleurs que, longtemps après Moïse encore, le grand, pour ne pas dire le seul moyen de conserver parmi le peuple les glorieux souvenirs de l'histoire nationale, c'était, avec certains chants héroïques, les *diras*, la tradition orale, les récits se transmettant de père en fils ? (Ex. XIII, 14 ; Deut. VI, 21 sq. ; Jos. IV, 6 sq. ; Jug. VI, 13 ; Ps. XLIV, 2 ; LXXVIII, 3-6, etc.) Or l'expérience montre que, dans la règle, une fois que les souvenirs historiques d'un peuple se sont fixés par l'écriture, c'en est bientôt fait de la libre et vivante tradition orale. Combien plus ne devait-il pas en être ainsi en Israël, si réellement il existait dès l'origine un texte authentique officiel, contemporain des événements, provenant de Moïse en personne, et placé sous la sauvegarde des prêtres !

Mais laissons là ces généralités. L'impression qui en reste constitue une présomption peu favorable à l'opinion traditionnelle, mais ne saurait fournir contre elle une preuve décisive. Arrivons à des faits plus précis et plus palpables.

5. Moïse apparaît dans le Pentateuque comme une figure appartenant déjà à l'histoire.

Cela est évident pour la fin du Deutéronome, qui nous raconte la mort de Moïse, son enterrement en un lieu demeuré « inconnu jusqu'à ce jour, » le deuil de trente jours que menèrent à son sujet les Israélites, et où l'on affirme en terminant qu'« il n'a plus paru en Israël de prophète semblable à Moïse. » Je doute que parmi les chrétiens de nos jours, même les plus soumis à la tradition, il s'en trouve beaucoup d'assez résolus pour faire le saut périlleux devant lequel n'a pas reculé M. le grand rabbin Wogue quand il assure que Moïse a bien pu, sous la responsabilité de Dieu, raconter sa mort comme un fait

accompli, et parler de sa prééminence prophétique, puisqu'il n'était qu'un docile instrument, un secrétaire écrivant sous la dictée de Dieu<sup>1</sup>. Une telle foi commence à se faire rare, même en Israël. Non, il est généralement entendu, c'est déjà le vieux Carpzov qui le dit, que la fin du Deutéronome n'est pas de Moïse.

Mais encore faudrait-il pouvoir indiquer l'endroit précis où commence cette adjonction réputée « postmosaïque. » Est-ce, comme le prétend le Talmud en un passage souvent cité, à ces mots : *Et Moïse, le serviteur de l'Eternel, mourut là ?* (Deutéronome XXXIV, 5.) Ah ! c'est bien ici qu'on pourrait parler de rationalisme, — et M. Wogue n'a garde de l'oublier. Car, en vérité, quelle raison y a-t-il pour attribuer ces huit versets, et ceux-là seulement, à une autre main qu'à celle qui a écrit ce qui précède, sinon qu'il ne serait « pas raisonnable » de les supposer écrits par Moïse ?

Les derniers défenseurs de l'origine mosaïque du Pentateuque sont d'accord pour ne pas s'attacher servilement à la lettre de cette décision talmudique. Leur accord cesse du moment qu'il s'agit de déterminer le point où commence ce qu'ils appellent l'appendice. *Tot capita tot census*. C'est qu'il serait difficile, en effet, de mettre le doigt sur la soudure.

On a généralement renoncé à la chercher au verset premier du chapitre final, et pour cause. La « bénédiction » des tribus d'Israël, qui précède immédiatement (chap. XXXIII), n'est-elle pas introduite par ces mots d'un caractère tout objectif : « Voici la *berakâh* par laquelle Moïse, l'homme de Dieu, bénit les enfants d'Israël avant sa mort, » et ne renferme-t-elle pas un verset ainsi conçu : *Moïse nous a prescrit une loi ?* (Vers. 4.)

L'« appendice » commencerait-il donc à XXXIII. 1 ? Ou bien serait-ce à XXXII, 48 ? ou à XXXII, 44, après le cantique de Moïse ? ou encore à ces mots : « Quand Moïse eut achevé d'écrire dans un livre les paroles de cette loi, il donna cet ordre aux lévites, » etc. ? (XXXI, 24.) Mais pourquoi ne pas remonter encore plus haut, à XXXI, 14 par exemple, puisque dans cet alinéa déjà il est question, à plus d'une reprise, de *ce cantique-*

<sup>1</sup> *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, Paris 1881, pag. 22 sq.

*ci*, savoir de celui qui suit au chap. XXXII ? Et, après tout, pourquoi n'irait-on pas jusqu'au commencement des « dernières paroles » de Moïse, c'est-à-dire à XXXI, 1 ? Tous les passages que nous venons de citer ont, en effet, passé tour à tour pour marquer le point de départ de la « conclusion postmosaïque. »

S'il fallait, ou plutôt, s'il était possible de choisir, c'est bien à l'un de ces deux derniers passages que nous nous arrêterions. Mais, demanderons-nous, quelle raison a-t-on pour s'arrêter même au premier verset du chap. XXXI ? En réalité, on ne voit pas pourquoi celui qui a écrit ces mots : « Quand Moïse eut achevé d'écrire dans un livre les paroles de cette loi » (XXXI, 24), ou ceux-ci : « Moïse s'en alla dire ces paroles-ci à tout Israël : Je suis âgé aujourd'hui de cent vingt ans » (XXXI, 1) serait nécessairement un auteur différent de celui qui raconte XXIX, 1 que « Moïse convoqua tout Israël » pour leur adresser le discours qui suit (chap. XXIX et XXX), et qui auparavant, au chapitre XXVII, avait rapporté l'ordre de Moïse relatif à l'inscription de toutes les paroles de *cette thora-ci* (XII-XXVI) sur les pierres à dresser sur le mont Ebal. Y a-t-il quoi que ce soit dans les textes qui oblige de statuer deux mains différentes, dont l'une serait celle de Moïse, l'autre celle d'un écrivain venu après lui ? Le récit serait-il, dans les chapitres XXVII et XXIX, plus personnel, moins objectif qu'il ne l'est à partir du chapitre XXXI ? Je vais plus loin, et je dis que rien absolument n'empêche d'admettre, -- que, bien au contraire, il y a toute apparence que l'auteur de XXXI, 1, 9, 24, celui de XXVII, 1 sq. et XXIX, 1, et celui des titres Deut. I, 1-5 (« Ce sont ici les *paroles* que Moïse adressa à tout Israël au delà du Jourdain, » etc.) et Deut. IV, 44 (« C'est ici la *thorah* que Moïse présenta aux enfants d'Israël »), que ces différents auteurs ne sont qu'une seule et même personne.

Et cette personne est si loin de se confondre avec Moïse, ou de vouloir être prise pour Moïse, qu'elle se distingue partout très nettement de lui. Il suffit de relire avec quelque attention les passages deutéronomiques que nous avons cités et examinés plus haut (sous N° 3) pour se convaincre que dans *toute la dernière partie* du Deutéronome, à partir du chapitre XXVII,



ce n'est pas Moïse qui parle de *lui-même* à la troisième personne, à la façon de Jules César, mais que Moïse, ses discours, ses actes, y font le sujet d'un récit provenant d'un auteur pour qui Moïse était en réalité une *tierce personne*. Le Livre « de cette loi, » le Cantique, sont pour cet auteur des documents depuis plus ou moins longtemps existants. Il en raconte l'origine, la publication, la rédaction par Moïse durant les derniers jours de sa vie. Il les fait entrer, de même que les *novissima verba* de son héros, dans les cadres de son récit. Mais il distingue clairement ces écrits émanés de Moïse de sa propre composition, de l'histoire qu'il raconte et qu'il est occupé à rédiger.

Et ce qui est vrai des chapitres XXVII et suivants ne l'est pas moins des *premiers* chapitres du Deutéronome, où l'auteur nous apprend que « Moïse entreprit d'*expliquer* aux Israélites *cette thorah* » (I, 1-5), et ensuite, qu'« il la leur *présenta* » (IV, 44). A l'époque où le narrateur écrivait cette introduction aux discours prononcés par Moïse le onzième mois de la quarantième année, à l'occasion de la « présentation » de la *thorah* des plaines de Moab, cette *thorah* n'était plus à naître ; le code existait déjà. Il est vrai qu'il ne le reproduit que dans les chapitres suivants et n'en raconte la mise par écrit que vers la fin de son livre. Mais il en parle dès l'abord, on vient de le voir, comme d'un document existant et connu. Dès les premières lignes du chapitre premier il le désigne par **הַתּוֹרָה הַזֹּאת**, *cette loi-ci*, ce code, exactement comme il le fera dans les derniers chapitres de son récit.

Ce qui achève de prouver que Moïse et l'auteur du Deutéronome ne sont pas un, mais sont deux, c'est que ce dernier habitait et écrivait *à l'occident du Jourdain*. Il parle du pays de Moab, de Galaad, de Basan, de Hesbon, comme ne pouvait le faire qu'un habitant du pays de Canaan. Pour lui ces contrées sont situées *de l'autre côté du Jourdain*, c'est-à-dire, comme il l'indique expressément, *à l'orient*. (Deut. I, 1-5 ; IV, 41-43, 46-49.)

Quand nous lisons dans 1 Rois V, 4 (trad. fr. IV, 24) que Salomon « dominait sur tout ce qui est *de l'autre côté du fleuve* (de l'Euphrate), depuis Thipsach jusqu'à Gaza, sur tous les

rois de l'autre côté du fleuve, » nous en concluons tout naturellement que le narrateur vivait à l'orient de l'Euphrate, en Babylonie. De même, quand il est dit dans 2 Sam. X, 16 que le roi syrien « Hadarézer fit marcher les Araméens qui étaient *de l'autre côté du fleuve*, » c'est-à-dire en Mésopotamie, nul doute que le rédacteur du récit ne demeurât en deçà, c'est-à-dire à l'occident de l'Euphrate. Pareillement, quand je vois l'auteur du Deutéronome parler du pays de Moab comme étant **בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן** dans le (pays) *au delà du Jourdain*, j'en tire la conclusion qu'il vivait en Palestine, que dès lors cet auteur ne saurait être Moïse. Et ce qui me confirme dans cette pensée, c'est que dans les passages où il ne parle pas en son propre nom, mais où il fait parler Moïse à la première personne, la même expression *au delà du Jourdain* désigne, comme de raison, le pays à l'occident de cette rivière, c'est-à-dire Canaan, « ce bon pays » que Moïse souhaitait si fort de voir, mais où il n'entra point (III, 20, 25 ; XI, 30) <sup>1</sup>.

On le voit, les premiers versets du Deutéronome non moins que les derniers révèlent un écrivain différent de Moïse. Ceux-là datent d'un *lieu* où Moïse n'a jamais été, ceux-ci d'un *temps* où il n'était plus. Il n'y a pas de motif, par conséquent, pour détacher quoi que ce soit du corps réputé mosaïque du Deutéronome et en faire un « appendice postmosaïque. »

6. Soit, dira-t-on, il se pourrait que Josué, le successeur de Moïse, n'eût pas écrit seulement les huit derniers versets, comme le prétend le Talmud ; il se pourrait qu'il eût « le premier réuni, par un lien historique, les discours, les cantiques, les lois qui composent le Deutéronome, et qui sont l'œuvre de Moïse <sup>2</sup>. » Mais cela ne concerne que ce livre seul, le dernier du Pentateuque. — Le Deutéronome, cependant, n'est pas seul dans le Pentateuque à offrir des indices contraires à l'opinion traditionnelle. Il s'en rencontre plus d'un dans les livres précédents.

Ainsi, cette locution : *au delà du Jourdain*, se trouve em-

<sup>1</sup> Il n'y a que III, 8 où Moïse sorte de son rôle. L'auteur le fait parler comme il eût parlé lui-même, et, par cette légère inconséquence, trahit son propre point de vue géographique. Comp. Nomb. XXXV, 14.

<sup>2</sup> Cellérier, ouvrage cité, pag. 39 et 433.



ployée également dans la Genèse et dans les Nombres, et là aussi en partant du point de vue cananéen. Le narrateur en fait usage pour déterminer la situation de la localité à l'orient du Jourdain où les Egyptiens qui avaient accompagné Joseph célébrèrent pendant sept jours leurs rites funéraires en l'honneur de Jacob. (Genèse L, 10, 11.) Il s'en sert en parlant des plaines de Moab (Nomb. XXII, 1) ainsi que du territoire occupé par les tribus de Ruben et de Gad et la demi-tribu de Manassé. (Nomb. XXXIV, 15.) Même lorsqu'il fait parler Moïse, comme dans Nombres XXXV, 14, il oppose le pays *au delà* du Jourdain au pays de Canaan<sup>1</sup>.

Voici un autre indice géographique. C'est un détail, mais qui n'en a pas moins sa valeur, qui en a même d'autant plus qu'il est moins apparent. Dans le Pentateuque aussi bien que dans d'autres livres de l'Ancien Testament, incontestablement rédigés en Palestine, le mot qui sert habituellement à désigner l'ouest, c'est *yam*, la mer. Le côté occidental du parvis qui devait entourer le tabernacle du Sinaï est appelé le côté de la mer (Ex. XXVII, 12; comp. XXXVIII, 12.) Dans les campements du désert, les tribus d'Ephraïm, de Manassé et de Benjamin devaient planter leurs enseignes du côté de la mer (Nomb. II, 18), et c'est derrière la demeure sainte, du côté de la mer, que devaient camper les lévites gherchonites. (Nomb. III, 23.) Dans le chapitre où sont déterminées les limites de la terre promise (Nomb. XXXIV) nous lisons au verset 6: « Quant à la frontière d'occident (proprement: de mer, *gheboul yam*,) c'est la grande mer (la Méditerranée) qui vous servira de frontière; ce sera là votre frontière d'occident (de mer.) » Il serait aisé de citer d'autres passages encore; le premier dictionnaire venu en offre à choix. Or, comme le remarque M. Reuss<sup>2</sup>, « on accordera bien que ce n'est ni en Egypte ni au Sinaï que cette locution a pu

<sup>1</sup> Son langage est plus précis dans XXXII, 19, où les hommes des tribus transjordaniques distinguent les deux rives du Jourdain en disant: *mé-'éber la-Yardén wahâl'a*, littéralement: dès le passage du Jourdain et par delà (« en là, » comme on dit vulgairement chez nous) et *mé-'éber ha-Yardén mizrákhah*, dès le passage du Jourdain vers l'orient.

<sup>2</sup> *L'histoire sainte et la loi*, I, 134.

prendre naissance. En Egypte, les Israélites avaient la mer au nord et à l'est; au Sinaï ils l'avaient au sud, ou du moins les deux golfes de la mer Rouge qui donnent à ce massif de montagnes la forme d'une presqu'île sont tout aussi bien à l'est qu'à l'ouest, et ce n'est pas là qu'on aura commencé à se servir du terme de *mer* pour marquer l'occident. Cet usage s'est formé, et de la manière la plus naturelle, en Palestine, où les conquérants israélites ont dû l'adopter à leur tour. » Sur ce point encore, le Pentateuque porte donc l'empreinte d'un écrivain qui n'est pas mort, comme ce fut le cas de Moïse, avant d'avoir posé le pied sur le sol de Canaan.

On s'explique aisément, après cela, le caractère si constamment et si rigoureusement objectif du récit, qui ne laisse pas, quoi qu'on en dise, de surprendre, dans la supposition que Moïse lui-même en serait l'auteur. Et notez bien que l'important, ici, n'est pas tant le fait que Moïse parlerait toujours de lui-même à la troisième personne, sauf dans les discours des plaines de Moab rapportés par le Deutéronome. A lui seul, ce fait ne tirerait guère à conséquence. L'histoire littéraire connaît d'autres exemples du même phénomène. Aussi a-t-on eu raison de dire que Spinoza s'est exagéré la signification critique de ce *modus loquendi* en le plaçant, au VIII<sup>e</sup> chapitre de son *Tractatus*, en tête des « choses à noter, » comme étant *majoris momenti* pour la question d'auteur. Mais à cela ne se borne pas l'objectivité dont nous parlons. Il est des cas où elle dépasse décidément tout ce qu'il est possible de concevoir, en fait d'abstraction de soi-même, de dépréoccupation de sa propre personne, chez un homme racontant une histoire dont il fut, après Dieu, le principal héros.

Voyez, par exemple, Ex. VI, 26 et 27. Moïse et Ahron viennent de recevoir de l'Eternel l'ordre d'aller parler à Pharaon pour qu'il laisse partir les Israélites. A ce propos, le narrateur insère dans son récit une généalogie des Lévitites, afin d'établir la filiation de la famille à laquelle appartenaient les deux frères. Cette digression se termine par ces mots : « *C'est là cet Ahron et ce Moïse* à qui l'Eternel dit : Faites sortir du pays d'Egypte les enfants d'Israël selon leurs corps d'armée. Ce sont eux qui

devaient parler à Pharaon, roi d'Égypte, pour faire sortir d'Égypte les enfants d'Israël. *C'est ce Moïse et cet Ahron.* » Et c'est ce même Moïse qui aurait écrit cela ? Mais, dirons-nous avec le Clerc, « croyez-vous, monsieur, qu'on parle ainsi de personnes vivantes ? Pour moi, je vous avoue que je ne puis m'imaginer qu'on ait ainsi parlé de Moïse que plusieurs années après sa mort. » (*Sentimens*, pag. 117.)

Et que penser d'un jugement tel que celui-ci : « Or cet homme Moïse *était fort doux* (ou patient, *'ânâv*), *plus que tous les hommes qui sont sur la face de la terre.* » (Nomb. XII, 3.) On a beau dire, comme le fait Calvin : « C'est comme si Moïse avait dit qu'il dévora en silence l'affront qu'il reçut de ses frère et sœur, parce que, selon sa mansuétude, il s'était imposé la loi de la patience. » On a beau faire observer, avec l'honnête dom Calmet, que Moïse, « *comme il se loue ici sans orgueil, se blâmera ailleurs avec humilité.* » On a beau alléguer, ainsi que le fait Hengstenberg, qu'en certaines rencontres l'éloge de soi-même peut devenir pour le fidèle un devoir ; soutenir que, venant d'un cœur pénétré du vif sentiment de la grâce de Dieu, cet éloge est avant tout, dans la bouche de Moïse, une preuve « de sincère humilité en même temps que de véracité objective ; » en appeler enfin à l'exemple même de Jésus-Christ (!) qui a dit : « Je suis doux et humble de cœur. » (Moïse pouvait-il dire aussi : « Qui de vous peut me convaincre de péché ? »)... Pour un esprit non prévenu, une louange pareille, aussi accentuée, pour ne rien dire de plus, du caractère de Moïse, se place sur la même ligne que le jugement admiratif par lequel se termine le Deutéronome, à savoir qu'« il ne s'est plus élevé en Israël de prophète pareil à Moïse, que l'Eternel avait connu face à face, etc. »

Ce n'est pas tout. Tandis que, dans le texte que nous venons de citer, Moïse en dirait sur son propre compte plus qu'il ne sied à un écrivain parlant de lui-même, fût-ce à la troisième personne ; ailleurs, pour des choses qui ne le touchaient pas moins personnellement, il serait moins complet, moins explicite, moins d'accord avec soi qu'on n'est en droit de l'attendre d'un auteur qui, en racontant l'histoire de son peuple et de

son temps, n'aurait fait après tout qu'écrire ses propres mémoires.

Qu'on réunisse les passages relatifs aux circonstances personnelles de Moïse, à sa vie domestique, à l'histoire de ses plus proches, femme, enfants, frère et sœur, et qu'on se demande, après les avoir lus et comparés entre eux, s'il est vraisemblable, s'il est possible que ce soient là les fragments d'une autobiographie.

Nous n'appuierons pas trop sur l'étymologie du nom de Moïse, *Moshèh* (Ex. II, 10), étymologie manifestement inexacte, pourtant, si on ramène ce nom à un verbe hébreu (*mashah*, tirer dehors), et qui ne se justifie tant bien que mal par l'égyptien qu'à la condition d'introduire dans le mot à expliquer un élément étranger à la forme qu'il revêt partout dans l'Ancien Testament (*Mo-y-sès*, d'après les LXX). Moïse, pourrait-on objecter, n'était pas un pédant philologue, et la fille de Pharaon l'était encore moins.— Nous ne parlerons pas non plus de l'absence de tout renseignement sur la jeunesse de Moïse, sur l'éducation qu'il dut recevoir sous les auspices de sa mère adoptive, sur sa vie jusqu'au moment où, « étant devenu grand, il se rendit auprès de ses frères et vit comme ils étaient accablés de travail ; » lacune regrettable assurément, à laquelle la légende a essayé de remédier à sa manière, et qu'un égyptologue de notre temps prétend être parvenu à combler en partie<sup>1</sup>. Moïse pourrait avoir eu des motifs sérieux pour garder le silence sur son histoire personnelle, avant l'époque où il plut au Dieu de ses pères de le prendre à son école dans la solitude du désert. — Passons aussi sur le fait que nous n'apprenons pas même à connaître le nom de la princesse qui l'a sauvé de la mort, pas plus que les noms des pharaons qui, à diverses reprises, ont joué dans l'histoire de sa vie un rôle si capital, tandis que le prêtre de Madian dont Moïse épousa la fille figure à quelques versets d'intervalle sous deux noms différents. (Ex. II, 18 ; III, 1.) Ne nous plaignons pas davantage d'être laissés dans l'ignorance la plus complète sur le motif pour lequel Moïse renvoya sa femme au

<sup>1</sup> Voir dans la *Revue* de 1880, pag. 569-582, le *Moïse égyptien*, d'après le docteur Lauth, de Munich.

pays de Madian, après l'avoir emmenée avec lui en Egypte, ainsi que sur l'époque de ce renvoi. (XVIII, 2 comp. avec IV, 20, 24-26.) On pourrait alléguer que Moïse n'a pas jugé utile de s'expliquer sur ces choses-là, qu'elles devaient être connues de ses contemporains, ou que ceux-ci n'avaient, pas plus que nous, besoin de les connaître. Les mêmes raisons, on pourrait encore les faire valoir avec plus ou moins de vraisemblance à propos de tel ou tel autre fait qui nous étonne ou nous paraît peu clair.

Il est pourtant des cas où, pour trouver ces raisons suffisantes, il faudrait être bien résolu d'avance à se contenter à bon marché. Ainsi en est-il de cet épisode connu et diversement commenté, auquel se rattache l'éloge de la douceur sans pareille de Moïse : « Miryam (Marie) et Ahron parlèrent contre Moïse *au sujet de la femme koushite* (éthiopienne) *qu'il avait prise ; car il avait pris une femme koushite.* » (Nomb. XII, 1.) Séphorah, la fille de Réhuël ou de Jéthro le Madianite, était donc morte ? et Moïse nous apprendrait ici incidemment qu'il avait contracté un second mariage, sans avoir mentionné, ne fût-ce qu'en un mot, le décès de sa première femme, de la mère de ses deux fils ? Lui qui, ailleurs, ne craint pas d'entrer dans force détails sur des choses d'un intérêt assez secondaire, lui qui nous initie aux moindres incidents de la vie domestique des patriarches, il n'aurait pas trouvé le temps ou l'occasion de consacrer une seule ligne au souvenir d'un deuil qui le touchait de si près ! Ou bien, cette *Koushite* serait-elle Séphorah elle-même, Séphorah la *Madianite* ? Mais alors, comment se fait-il que la sœur et le frère de Moïse aient attendu jusque-là (c'était à la seconde station après le départ du Sinäï) pour lui faire des reproches « au sujet de la femme qu'il avait prise, » en fondant leurs reproches sur ce que cette femme était « koushite ? » Il faut avouer que cette note si sèche : « car il avait pris une femme koushite, » arrivant là, sans aucun éclaircissement, après l'idyllique récit de l'Exode sur la rencontre et le mariage de Moïse avec l'une des sept filles du prêtre de Madian qui recueillit chez lui le fugitif, n'est pas de nature à raffermir le crédit de l'opinion traditionnelle sur l'auteur du Pentateuque.



Et certes, le voisinage de la louange hyperbolique de la douceur ou de la patience de Moïse est peu propre à neutraliser cette impression.

Impossible, ensuite, de concilier avec l'idée que nous avançons à faire à un récit de la main même de Moïse les données suivantes, si peu en harmonie entre elles : Moïse, *devenu adulte*, (Ex. II, 11), se voit contraint, à la suite de l'homicide auquel il s'est laissé emporter par son patriotisme juvénile, à s'enfuir au pays de Madian. Peu après son arrivée dans ce pays, il épouse la fille de son hôte et en a *un fils*, Guershom (II, 21, 22). *Longtemps après* (vers. 23), le pharaon et *tous ceux* qui en voulaient à sa vie étant morts (IV, 19), lui-même étant alors *âgé de quatre-vingts ans* environ (VII, 7), il reprend le chemin de l'Égypte par l'ordre de son Dieu. Il fait monter sur *un âne* (au singulier) sa femme et ses fils (IV, 20) dont l'un, tout au moins, était né « longtemps » auparavant ; et pendant le voyage, la mère *circconcit son fils* (vers. 25). Puis, ayant été renvoyée à son père, Séphorah vient rejoindre son mari au désert, près du Sinaï, avec *ses deux fils*, Guershom et Eliézer, (XVIII, 2-6). Des données aussi peu concordantes, surtout au point de vue de la chronologie, ne sauraient provenir d'un témoin oculaire, combien moins du père de ce ou de ces enfants !

Après la ou les femmes de Moïse, après son ou ses fils, faut-il mettre encore en scène sa sœur ? Miryam était l'aînée de la famille. Elle devait avoir environ quinze ans de plus que Moïse, puisqu'à la naissance de ce dernier elle était déjà une *'almâh*, une jeune personne nubile. (Ex. II, 8.) Or Moïse, lorsqu'il entra en pourparlers avec le pharaon, étant âgé de quatre-vingts ans (VII, 7), il s'ensuit que Miryam avait, au temps de la sortie d'Égypte, entre quatre-vingt-dix et cent ans. Et cette femme nonagénaire, lors de la fête par laquelle les Israélites célébrèrent leur délivrance après le passage de la mer Rouge, ouvre la danse comme une jeune fille, en s'accompagnant du tambourin, et entonne le chant de victoire ! (Ex. XV, 20.) Comment imputer à Moïse de pareils écarts chronologiques !

Un mot seulement, au sujet du frère de Moïse : Selon Nomb. XX, 28 ; XXXIII, 38, Aaron meurt sur le sommet de la mon-

tagne de Hor, tandis que Deut. X, 6 le fait mourir dans la station de Moséra.

Les indices que nous venons de relever suffiraient à eux seuls à établir que le Pentateuque dans sa rédaction actuelle n'est pas l'œuvre de Moïse. Cependant ce ne sont encore là, s'il est permis de le dire, que les bagatelles de la porte. Les faits allégués témoignent seulement contre une rédaction par Moïse en personne. Ne posséderions-nous pas du moins, dans ces cinq livres, l'ouvrage d'un de ses contemporains, prêtre ou ancien, qui lui aurait survécu et aurait achevé son travail dans le pays de Canaan ?

H. VUILLEUMIER.

(*A suivre.*)