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 [suite]

Autor: Vuilleumier, H.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379304

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: 11.01.2026

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

LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

DANS SA PHASE ACTUELLE[1]

PREMIÈRE PARTIE

III

Un troisième axiome de la critique c'est que le Pentateuque, non seulement ne prétend pas être de Moïse ou d'un de ses contemporains, mais *ne se présente pas même comme une œuvre homogène et de première main.*

13. Constatons-le d'entrée : en formulant cette thèse, la critique n'entend pas dire que le Pentateuque soit un ouvrage sans unité de vues ni de plan, un recueil incohérent de récits et de lois, de chants et de discours.

Il fut un temps où l'on en jugeait ainsi. On rencontre à ce sujet des expressions très fortes chez quelques-uns des critiques du XVIIe siècle. Bien loin, dit la Péreyre, d'être des *archétypes*, les cinq livres réputés mosaïques ne sont qu'un *farrago* d'extraits tirés de différents auteurs[2]. Spinosa de son côté soutenait que le Pentateuque est un assemblage de lois et de récits empruntés à divers écrivains, que ces matériaux s'y trouvent pêle-mêle et sans ordre, qu'il est facile de voir *omnia promiscue collecta et coacervata fuisse*, parce que l'auteur (probablement Esdras) aura été empêché d'y mettre la dernière main[3].

[1] Voir les livraisons de janvier et mai 1882.

[2] *Syst. theol.* lib. IV, cap. 1 à la fin.

[3] *Tractatus theol. pol.* cap. IX.

Des jugements assez semblables se sont produits de nouveau lors de la reprise des travaux de la critique à la fin du siècle dernier et au commencement du nôtre. Selon Vater et Hartmann, le Pentateuque serait formé d'un grand nombre de *fragments* provenant d'auteurs et de temps fort divers, et soudés tant bien que mal, plus ou moins au hasard, les uns aux autres [1]. De nos jours encore, un critique français, M. Michel Nicolas, s'est prononcé, avec certaines restrictions, dans un sens analogue. Il reconnaît bien que les pièces dont se composent les livres mosaïques ne sont pas aussi diverses, ni le lien qui les réunit aussi lâche que le prétendait Vater. Mais, en dehors d'un « ordre vague et général, » son œil n'a su découvrir, dans les quatre premiers livres, « la moindre trace d'un plan quelconque, bien ou mal conçu, bien ou mal exécuté [2]. »

Ce qui est plus singulier, c'est d'entendre des critiques qui, en principe, prenaient fait et cause pour la mosaïcité du Pentateuque, parler d'un défaut de liaison, de l'absence d'un plan proprement dit, d'une composition par morceaux détachés, principalement dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres. Ce fut le cas, entre autres, d'Eichhorn dans les premières éditions de son introduction. Seulement, au lieu de tirer de cette absence de plan une conclusion défavorable à l'origine mosaïque, le critique de Gœttingen affirmait que, certaines interpolations à part, Moïse pouvait bien, selon la tradition, être l'auteur de ces livres. Bien mieux, leur caractère fragmentaire constituait, selon lui, une preuve de plus à l'appui de leur mosaïcité [3]. Seul un homme comme Moïse pouvait les avoir écrits. Tels qu'ils sont, ils sont précisément ce qu'ils devaient être en sortant de ses mains. Pourquoi ? Parce que Moïse écrivait au fur et à mesure que les faits se produisaient. En d'autres termes, le Pen-

[1] Vater, *Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuches*, dans le 3e vol. (1805) de son commentaire sur le Pentateuque. — Hartmann, *Historisch-kritische Forschungen über Bildung, Zeitalter und Plan der fünf Bücher Mosis*, Rostock 1831.

[2] *Etudes critiques sur la Bible, Anc. Testament*, Paris 1862, pag. 22 et 71.

[3] Eichhorn, *Einleitung*, II, pag. 348 sq. Un point de vue semblable se retrouve encore dans *le Pentateuque mosaïque défendu* par M. Arnaud, Paris et Strasbourg 1865, pag. 19 sq. Cp. Cellérier, pag. 11 et 52.

tateuque, abstraction faite de la Genèse et du commencement de l'Exode, n'est au fond pas autre chose que le *journal de voyage* de Moïse. (Et la lacune des trente-huit années dans le livre des Nombres ?!)

Mais c'est assez s'arrêter à un point de vue qui ne compte plus que de rares adeptes et n'a plus pour nous qu'un intérêt historique. Non, le Pentateuque ne se compose pas d'éléments rassemblés comme au hasard, de documents juxtaposés sans ordre, ou d'un mélange de narrations, de lois, de discours qui ne seraient reliés entre eux que par un lâche et mince fil chronologique. L'ouvrage tel qu'il est présente une certaine unité, et cette unité ne se réduit pas à une unité toute générale de vues et d'esprit. On y discerne un plan d'ensemble, d'après lequel les matières ont été distribuées et coordonnées.

De Wette, déjà, dans l'un des premiers et le plus radical de ses ouvrages, a le mérite d'avoir rendu attentif à ce plan général de ce qu'il appelait l'*épopée de la théocratie hébraïque*[1]. Et aujourd'hui, entre critiques de toute nuance, il n'existe plus sur ce point de divergences essentielles.

« Il suffit, dit le représentant solitaire de l'extrême droite, M. Keil[2], de jeter un coup d'œil sur le contenu du Pentateuque, sur sa table des matières, pour reconnaître qu'il a été rédigé d'après un plan. Le centre autour duquel tout gravite, c'est évidemment la constitution des tribus israélites en peuple de Yahwéh par la solennelle conclusion du pacte au Sinaï (Ex. XIX-XXIV). Tout ce qui précède, non seulement Ex. I-XVIII, mais la Genèse en son entier, est disposé de façon à préparer le lecteur à ce grand événement. La législation d'Ex. XXV à Lév. XXVII, ainsi que le récit, dans le livre des Nombres, des pérégrinations à travers le désert, avec les lois qui y sont insérées, est comme le développement et l'application de cet acte fondamental. Et le Deutéronome, qui atteint son point culminant dans le renouvellement du pacte dans les plaines de Moab, à la veille de l'occupation de la Terre promise, vise d'un bout

[1] *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament.* — 2e vol. Halle 1807.

[2] *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament.* — 3e édit. (1873), pag. 68.

à l'autre à la consolidation de l'alliance intervenue entre Dieu et le peuple de son choix. Tout examen approfondi de l'ouvrage ne peut que mettre toujours mieux en évidence cette unité de plan. »

Et, pour citer un critique d'un tout autre bord, voici comment s'exprime plus brièvement M. Kuenen, de Leyde : « N'est-il pas très visible que nos cinq livres forment un ensemble organisé... d'après un plan arrêté?... Il faut rejeter toute hypothèse tendant à expliquer l'origine du Pentateuque sans faire droit à son incontestable unité[1]. »

Au reste, la pensée ordonnatrice qui a présidé à la rédaction de ce grand ouvrage, de cette épopée de la théocratie, comme l'appelait de Wette, qu'est-elle, sinon la conséquence et l'expression d'une profonde conviction religieuse, savoir qu'un plan divin se révèle dans tout le cours de l'histoire d'Israël, depuis ses premières origines dans la nuit des temps jusqu'à son établissement dans le pays de la promesse? Au moment de créer les cieux et la terre, le Dieu qu'Israël adore sous le nom de Yahwéh, avait déjà le dessein d'entrer en relation particulière avec ce peuple. Et toutes ses dispensations, toutes ses révélations, toutes ses interventions dans l'histoire du monde n'ont eu d'autre but que de fonder un règne de Dieu au sein d'Israël et sur le sol de Canaan.

Mais de ce qu'il règne dans le Pentateuque une « incontestable unité, » s'ensuit-il que, tel qu'il est, il soit l'œuvre originale d'un auteur unique, et que cet auteur unique ne puisse être que Moïse ou l'un de ses aides?

Voilà un point sur lequel les défenseurs de l'origine mosaïque se sont fait d'étranges illusions. Ils se sont imaginé qu'il suffisait de bien établir l'unité de plan, de montrer en détail que les éléments dont l'ouvrage se compose ne se suivent pas au hasard, de découvrir la liaison secrète des parties là où, extérieurement, le lien n'est pas marqué, pour avoir le droit de conclure victorieusement : « donc le Pentateuque est de Moïse. » Ranke, en particulier, s'est donné une peine infinie pour ré-

[1] *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, trad. Pierson. — Tom. Ier (1866), pag. 75.

futer « l'hypothèse des fragments » en démontrant « l'authenticité » du Pentateuque par son unité[1]. Comme si l'unité de *plan* impliquait nécessairement l'unité d'*auteur*, et ne pouvait pas, tout aussi bien, être le fait d'un dernier *rédacteur*.

Laissons parler ici un juge dont personne ne suspectera l'impartialité. « Il ne nous sera pas permis, » disait M. Delitzsch, à l'époque où il croyait encore possible de soutenir la rédaction du Pentateuque par l'un des anciens qui avaient survécu à Moïse et à Josué[2], « il ne nous sera pas permis d'ignorer cette hypothèse. (Il s'agit de l'hypothèse de suppléments jéhovistes insérés dans un écrit élohiste primitif.) Nous pourrions l'ignorer si les remarquables travaux apologétiques de Hengstenberg, Drechsler, Ranke, Welte et Kurtz atteignaient réellement leur but, qui est de démontrer l'origine directement et intégralement mosaïque du Pentateuque par l'unité du plan. Mais ces travaux restent tous à une distance plus ou moins grande de l'idéal qu'ils poursuivent.... Les *Recherches* de Ranke, vrai modèle de profondeur, d'objectivité et de dignité, ont revendiqué avec une grande force de conviction l'unité interne du Pentateuque en face du morcellement mis à la mode par l'hypothèse des fragments. En particulier, elles ont prouvé combien l'élément généalogique et législatif et l'élément historique sont étroitement entrelacés.... Mais aucun de ces critiques, dont Kurtz a maintenant délaissé les rangs, ne s'est clairement rendu compte d'une chose, c'est qu'on peut démontrer l'unité du Pentateuque et la parfaite liaison de ses parties, sans avoir démontré par là l'unité d'auteur. »

Le fait est que les préoccupations « apologétiques » ont fait tomber ces respectables critiques dans l'extrême opposé à celui où avaient versé leurs adversaires, les fragmentistes. Là où ces

[1] F.-H. Ranke, *Untersuchungen über den Pentateuch*, 2 vol. Erlangen 1834 et 1840. — Le travail de Ranke a été mis largement à profit dans les *Etudes de l'Ecriture sainte* de M. le prof. Dufournet, notre vénérable prédécesseur dans la chaire d'hébreu de l'académie de Lausanne. Le premier (et unique) volume de ces *Etudes*, Lausanne 1869, se rapporte au Pentateuque.

[2] *Commentar über die Genesis*, 3e édition (1860) pag. 43 sqq.

derniers n'avaient su voir que décousu, ils n'ont voulu voir, eux, qu'intime et profond enchaînement. Pour rester dans le vrai, il faudra se résoudre à dire : il y a un plan, mais ce plan n'est pas sans défaut. L'ordre des matières, la marche de la narration, la disposition et l'agencement des nombreux éléments législatifs ne laissent pas que de présenter des irrégularités de plus d'une sorte. On y remarque des lacunes : nous en avons cité un frappant exemple dans un précédent paragraphe. On s'y heurte parfois à de singulières anticipations et à des incohérences manifestes, dont les unes expliquent, si elles ne la justifient, l'hypothèse des « fragments, » et les autres donnent tout au moins une apparence de raison à celle du « journal de voyage[1]. » Ce n'est donc pas sans motif que Richard Simon parle du « peu d'ordre qui se trouve en quelques endroits du Pentateuque[2]. » Enfin et surtout, l'unité générale de rédaction, tout incontestable qu'elle est, n'exclut pas l'hétérogénéité des éléments qui sont entrés dans la structure de l'ouvrage. Toutes choses qui ne sauraient se concilier avec la thèse traditionnelle qui veut que le Pentateuque soit une œuvre de première main, provenant tout entière et telle quelle d'un seul et même auteur.

14. La pluralité et la diversité des auteurs dont les ouvrages ont dû servir à la composition de notre Pentateuque sont attestées d'abord par certaines *diversités de style et de langage*.

Cet argument linguistique et littéraire, nous aurions pu. — peut-être, au gré de quelques-uns, aurions-nous dû — l'invoquer déjà auparavant, alors qu'il s'agissait d'établir que le Penta-

[1] Exemple d'un récit qui n'est pas à la place que lui assigne l'ordre chronologique : Exode XVI, le don de la manne au désert de Sin. Ce fait se serait donc passé *avant* l'arrivée du peuple au Sinaï ; et cependant il est parlé aux versets 23 et 29 (cp. 5) du sabbat comme *déjà* institué par la loi ; au vers. 28 d'un ensemble de commandements et de lois comme *déjà* octroyé au peuple ; aux vers. 33 et 34 (comp. 9) du sanctuaire, de l'arche de l'alliance, des tables de la loi comme *déjà* existants. — En fait d'incohérence, essayez, par exemple, de découvrir l'enchaînement des diverses pièces réunies dans les chap. V et VI des Nombres.

[2] *Histoire critique*, I, 5, Rotterdam 1685, pag. 35.

teuque ne remonte pas à l'époque mosaïque. On verra tout à l'heure la raison qui nous a engagé à n'en pas faire usage dans ce but et à le réserver pour cet endroit-ci.

a) Il est parfaitement certain que la langue du Pentateuque, dans son ensemble, ne diffère pas sensiblement de celle des écrits qui ont dû paraître huit à dix siècles après Moïse. Ni au point de vue de la grammaire et de l'orthographe ni au point de vue lexicologique les livres dits mosaïques ne se distinguent essentiellement de ceux du VIIIe, du VIIe et du VIe siècle. Plusieurs même des écrits postérieurs à l'exil sont encore écrits dans la même langue que le Pentateuque, qui est censé dater du XVe ou du XIVe siècle. Serait-il donc vrai que la langue hébraïque n'ait pas varié dans l'espace d'environ mille ans? Les œuvres françaises de Calvin sont remplies d'archaïsmes pour nous qui ne sommes séparés de lui que par un intervalle d'un peu plus de trois siècles, et il y aurait eu si peu de différence entre l'idiome de Moïse et celui de Jérémie ou d'Ezéchiel qui vivaient huit siècles après lui !

On cite bien certaines formes qui sont exclusivement propres au Pentateuque et qu'on se hâte de qualifier d'*archaïsmes*. Mais, tout compte fait, ces formes sont en fort petit nombre et le caractère archaïque de quelques-unes n'est rien moins que démontré.

Au lieu de la forme אֵלֶּה, *ceux-ci*, on trouve huit fois dans le Pentateuque (et une fois dans 1 Chron. XX, 8) la forme raccourcie אֵל. En revanche, הַלָּזֶה, *celui-là*, est propre au Pentateuque, tandis que la forme raccourcie הַלָּז ne se rencontre qu'en dehors du Pentateuque. Là, c'est la forme raccourcie qui appartient aux livres mosaïques ; ici, c'est au contraire la forme complète. Dès lors il est assez probable que si l'une des deux est archaïque, l'autre constitue simplement un *idiotisme*.

L'emploi de נַעַר pour les deux sexes indistinctement paraît bien devoir être envisagé comme un archaïsme. En est-il de même du pronom הוא, employé cent quatre-vingt-quinze fois dans le Pentateuque pour le féminin היא ? La question n'est pas encore définitivement résolue, mais de plus en plus l'opi-

nion générale se prononce pour la négative. Ceux-là même qui revendiquent encore pour cette forme épicène le caractère d'un réel archaïsme, ne s'exaltent plus jusqu'à en faire, avec M. Keil, « une pierre d'achoppement contre laquelle viennent échouer et se briser les hypothèses qui contestent la haute antiquité des cinq livres de Moïse. » Comme cette particularité de la langue de notre Pentateuque a acquis une certaine célébrité et qu'elle ne laisse pas que de préoccuper les lecteurs du texte hébreu, nous profiterons de cette occasion pour nous en expliquer en passant et aussi brièvement que possible.

Nous croyons que les massorètes ont eu raison de substituer au *ketîb* הוא, partout où il se rapporte à un féminin, le *qerî* הִיא. La distinction du masculin et du féminin pour le pronom de la troisième personne du singulier existe dans tous les dialectes sémitiques, d'où il est naturel de conclure qu'elle existait déjà dans la langue primitive des sémites. Dans les morceaux les plus anciens de l'Ancien Testament, en dehors du Pentateuque, cette distinction est régulièrement observée. (Cf. dans le cantique de Deborah, Juges V, les vers. 1 et 29.) Elle l'est également dans le livre de Josué qui, ainsi qu'on le verra dans la suite, est composé en majeure partie de matériaux tirés des mêmes sources que ceux qui ont servi à la rédaction du Pentateuque. Il n'y a pas trace de cet emploi épicène de הוא dans le Pentateuque hébreu des Samaritains. Enfin, dans le texte massorétique du Pentateuque lui-même, la forme féminine הִיא se rencontre onze fois, ce qui prouve qu'elle était connue et usitée. D'où vient donc que dans l'immense majorité des passages le ketîb offre la forme masculine à la place de l'autre ? L'explication la plus plausible de ce fait anormal la voici :

On sait que l'ancienne orthographe était très économe de lettres voyelles (*matres lectionis*). Il est donc plus que probable que primitivement, et même pendant assez longtemps, le pronom de la 3me personne du singulier s'est écrit dans la règle הא, soit qu'il s'agît du masculin *hou*, soit qu'il fallût lire le féminin *hî* [1].

[1] Si nous ne faisons erreur, cette idée a été émise pour la première fois par M. Lévy dans son édition allemande de la *Palestine* de M. Munk. (Breslau 1871.)

Cela est d'autant plus vraisemblable que ce הא se rencontre plus d'une fois dans les inscriptions phéniciennes, entre autres dans celle d'Eshmounazar, et qu'on la retrouve également dans celle du roi moabite Mésha, le contemporain d'Achab et de Josaphat (commencement du IXe siècle). La forme explicite היא n'était employée qu'exceptionnellement, quand on voulait prévenir une équivoque. De là sans doute les quelques passages du Pentateuque où היא figure dans le Ketîb. Sur le nombre il en est quatre où le היא se trouve dans le voisinage immédiat d'un הוא. Plus tard, à une époque où l'orthographe pleine était plus ou moins de règle, le rédacteur du texte définitif du Pentateuque, ou peut-être le scribe de qui provenait l'exemplaire qui a servi de type à toutes les copies ultérieures, aura transcrit le הא en הוא sans observer la différence des genres. L'a-t-il fait machinalement ? par inattention ou par ignorance ? On a peine à le croire. Peut-être partait-il, lui, de la supposition que la forme masculine servait autrefois à double fin, et que la forme féminine n'était usitée qu'occasionnellement. Cela ne prouve pas qu'il en fût réellement ainsi, et les massorètes ne s'y sont pas trompés. L'archaïsme repose donc ici sur un fondement singulièrement problématique, et on est mal venu à prétendre que cet emploi épicène de הוא constitue une preuve péremptoire de la haute antiquité du Pentateuque [1].

Mais les formes réputées archaïques fussent-elles incontestables, fussent-elles même deux ou trois fois plus nombreuses

[1] Voir E. Kautzsch, dans la 22e édition de la *Grammaire hébraïque* de Gesenius (1878) § 32, III ; Wellhausen, dans la 4e édition de l'*Einleitung* de Bleek (1878) pag. 636, et surtout Delitzsch : *Der doppelgeschlechtige Gebrauch von* HOU *und* NA'AR, dans la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft*, 1880, 8e cahier, pag. 393-399. — Le grammairien le plus récent, M. Fr.-Ed. König, en revient à l'idée de Böttcher (*Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache* 1866-68, § 860.) Selon lui, il aurait existé dans l'origine deux formes semblables : *hou* pour « il » et *hu* pour « elle, » écrites toutes deux hé-waw-aleph ; peu à peu *hu* se serait aminci en *hî*, ce qui aurait fini par donner naissance à une forme orthographique spéciale pour le féminin (?). Voir *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, 1re moitié, Leipzig 1881, § 15, pag. 124 et sqq.

qu'elles ne le sont en réalité, qu'est-ce que cela prouverait pour l'âge du Pentateuque, tant qu'on ne peut pas démontrer que le Pentateuque tout entier, d'un bout à l'autre, se distingue par la couleur archaïque de son langage? Et d'autre part, comment se fait-il que des formes d'un archaïsme bien caractérisé et incontesté brillent par leur absence dans le Pentateuque, où elles auraient leur place toute marquée, tandis qu'elles se sont conservées çà et là dans des écrits datant du VIIIe et du VIIe siècle? Il suffira de rappeler l'ancienne terminaison de la seconde personne singulier féminin du parfait en תִּי (*qatalthi*) au lieu de תְּ (*qatalth*), qui ne reparaît dans la langue dite classique que dans les formes à suffixes (*qetalthîhou*, *qetalthîni*, *qetalthîm*, etc.). Vous la cherchez en vain, cette forme-là, dans les cinq livres du Pentateuque, tandis qu'elle se rencontre dans Michée (IV, 13), en divers passages de Jérémie (par exemple II, 20), dans Ezéch. XVI (*passim*), dans Ruth III, 3, 4, peut-être aussi dans le Chant dit de Déborah, Jug. V, 7[1].

Vouloir démontrer le grand âge du Pentateuque par l'archaïsme de son langage, c'est perdre sa peine. L'argument est par trop précaire. Non, il faut en prendre son parti : « la langue hébraïque telle qu'elle se présente à nous dans les livres du code sacré... est *une*, et abstraction faite de la diversité du style personnel de chaque auteur, elle est *la même* pour tous les écrivains de l'Ancien Testament[2]. »

b) Pour expliquer cette étonnante uniformité, on a coutume d'en appeler, d'abord, au « caractère immobile de l'Orient en général, » et spécialement à « la fixité des langues sémitiques ; » ensuite, au « fait que le Pentateuque est devenu règle et type classique pour toute la littérature hébraïque, » ou, pour parler avec M. Renan, au fait « qu'il s'établit de bonne heure dans la littérature hébraïque, comme dans toutes les littératures, une

[1] *'ad shaqqamthi Deborah*. Voir Reuss, *la Bible*, Ancien Testament, première partie, pag. 167.

[2] Preiswerk, *Grammaire hébraïque*, introduction, pag. XXIII (première édition).

langue des livres, chaque écrivain cherchant à mouler son style sur celui des textes autorisés[1]. »

Ces deux facteurs, qui songerait à en contester l'importance? Mais aussi, qui ne voit qu'ils sont insuffisants pour expliquer le phénomène qui nous occupe? Deux siècles seulement nous séparent de notre époque classique, et cependant quel est celui de nos bons auteurs, actuellement vivants, dont on puisse dire que sa langue est exactement la même que celle de Pascal, de Bossuet, de Boileau? Qui s'aviserait aujourd'hui d'employer *créance* dans le sens de *croyance*, de faire rimer *paroître* avec *cloître*, ou de former un prétérit comme *il chut*? Or ici, ce n'est pas de deux, c'est de dix siècles qu'il s'agit. — Mais, dit-on[2], les langues sémitiques « ne vivent pas comme les langues indo-européennes. » — Toujours est-il qu'elles vivent et ne sont pas vouées à une perpétuelle immobilité. Il serait vraiment surprenant que, seule entre toutes les langues *vivantes* qui se sont écrites sous le soleil, la langue hébraïque eût échappé à la loi du mouvement, si lent, si insensible soit-il. Quoi! durant près de mille ans, elle serait demeurée à l'abri de ces « changements anonymes, spontanés, nés de la volonté des faits plutôt que de l'arbitraire d'un homme. » auxquels toute langue est soumise, qui s'effectuent le plus souvent sans que ceux qui la parlent ou l'écrivent en aient conscience, et se poursuivent en dépit de tous les efforts des puristes qui voudraient la ramener à un type antérieur réputé classique!

« Rien, dit Vinet, n'est plus intimement uni à un peuple que sa langue; ce n'est pas seulement l'instrument de sa pensée, c'en est le fond; c'est la vraie image de sa vie, c'est toute sa vraie philosophie. C'est en même temps le résultat de la vie sociale, et le moyen de cette vie; c'est une indispensable condition d'ordre, de ralliement et par conséquent de progrès.....

[1] Preiswerk, *ouvrage cité*, pag. XXIV. — Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, quatrième édition, pag. 130. Il est vrai que, au dire de M. Renan, cet idiome littéraire ne se serait irrévocablement fixé qu'au siècle de David et de Salomon.

[2] Renan, *l. c.*

Par cela seul que la société vit, se meut et se développe, la langue fait tout cela de son côté ; il y a même des changements d'expression et de tour dont personne, ou plutôt dont tout le monde, peut se dire auteur et complice[1]. » La société israélite n'était plus, assurément, au siècle de Salomon, ce qu'elle avait été au temps de Moïse ou de Josué, ni à l'époque de Jérémie ce que nous la voyons être au siècle de Salomon. Et quand tout a marché, quand tout s'est transformé, seule la langue serait demeurée stationnaire ! Elle n'aurait pas subi de changement, ou du moins, n'aurait éprouvé que « d'insignifiantes modifications ! » Autant vaudrait dire que, peu après Moïse déjà, la langue hébraïque était devenue langue morte.

Non, c'est ailleurs qu'il faut chercher le secret de cette identité générale de la langue du Pentateuque et de celle des écrits de beaucoup postérieurs. Elle s'explique en partie par le fait que les sources écrites où le rédacteur a puisé ses matériaux, les documents qu'il a incorporés à son œuvre, s'étaient formés à une époque plus rapprochée de celle des grands écrivains des VIIIe, VIIe et VIe siècle que ne l'était l'époque mosaïque, et que la rédaction elle-même s'est faite par un contemporain de ces auteurs-là. Elle s'explique ensuite — et cette raison pourrait bien être la principale — par l'*histoire du texte* de l'Ancien Testament. Ce point mérite que nous nous y arrêtions quelques instants.

c) On s'est longtemps bercé, dans nos églises protestantes surtout, de l'illusion que nous possédions le texte des livres sacrés tel qu'il était sorti jadis des mains de ses premiers auteurs. Nos éditions actuelles offrent, pensait-on, l'exacte reproduction des autographes disparus. Et plus d'un fidèle, de nos jours encore, se pâme d'admiration à la pensée de la conservation étonnante, merveilleuse de ce texte « plus de trente fois séculaire. » A ce point de vue, qu'on serait tenté d'appeler naïf, s'il n'était pas avant tout dogmatique — voyez plutôt la *Formula Consensus* — le texte biblique n'a pas, à proprement parler, d'histoire. Parler d'une histoire du texte, c'est commettre une hérésie.

[1] *Etudes sur la littérature française au XIXe siècle*, tom. III, pag. 12 sq.

En ce qui concerne le Nouveau Testament, ce préjugé est aujourd'hui définitivement vaincu. Pour l'Ancien, les « temps d'ignorance » ne sont pas encore passés sans retour. Il importe donc de le dire et de le redire : les études sur le texte de l'Ancien Testament — études glorieusement inaugurées il y a deux siècles par des savants français (L. Cappel, J. Morin, R. Simon) et poussées avec vigueur, dans le nôtre, principalement par des hébraïsants de langue allemande (Hupfeld, Justus Olshausen, Abr. Geiger, P. de Lagarde et d'autres), — ont fait rentrer ces prodiges de conservation dans le domaine de la légende. Même des théologiens qui n'aspirent à rien moins qu'à passer pour des novateurs ne font plus aucune difficulté de reconnaître que « depuis le retour de l'exil il s'est opéré dans le domaine de la littérature hébraïque une vaste révolution, qui a eu pour effet de transformer complètement cette littérature dans sa partie *matérielle*, en substituant de nouveaux caractères graphiques aux anciens, et en appliquant à cette forme nouvelle du texte des procédés scientifiques qui nous assurent, il est vrai, l'intelligence de la langue, mais qui en même temps l'ont tellement altérée dans sa forme primitive qu'elle serait inintelligible aux auteurs mêmes de ces écrits.... » « Pour ne parler que de Moïse, par exemple, il faudrait certainement lui enseigner à lire la *Thorah*.... En présence de son œuvre dans sa forme actuelle, il serait aussi embarrassé pour la lire qu'un étudiant qui de nos jours débute dans l'étude de l'hébreu. Après lui avoir appris l'alphabet, il faudrait lui enseigner la prononciation des mots.... Moïse assistant à la lecture de sa *Thorah* dans une synagogue moderne, très certainement n'y comprendrait rien, à moins que préalablement il n'eût fait une sérieuse étude de la *Massore* en vue d'acquérir la connaissance des procédés par lesquels on a cherché à peindre les accidents les plus minutieux de la lecture au moyen de signes pour toutes les inflexions de voix, pour l'élévation ou l'abaissement du ton, les soupirs et les demi-soupirs, l'accent musical, etc.[1]. »

Nous lisons aujourd'hui le Pentateuque d'après le système de

[1] Eug. le Savoureux, *Etude sur le texte hébreu de l'Ancien Testament*. Seconde partie, dans la *Revue théologique* (de Paris) 1870, pag. 133 sq.

prononciation qui a été fixé au commencement du moyen âge par l'introduction dans le texte des points voyelles et des accents. Ce système n'a sans doute pas été imaginé à plaisir. Il se fonde sur une tradition dont nous pouvons suivre les traces jusqu'au commencement de l'ère chrétienne. Est-ce à dire que cette tradition, d'ailleurs si précieuse pour nous, représente exactement la prononciation ancienne, celle de la langue vivante en son beau temps ? Non, puisque déjà la traduction des Septante qui, pour le Pentateuque, remonte au IIIe siècle avant Jésus-Christ, nous révèle, par sa manière de transcrire les mots hébreux, une phase plus ancienne de la vocalisation. Et qui donc s'imaginera que la prononciation au IIIe siècle ait été identique à celle du XIVe, ou même à celle du VIIIe ? qu'un contemporain de Ptolémée Philadelphe ait lu l'hébreu de la même façon qu'Esaïe, pour ne pas parler de David et de Moïse ? Et pourtant on nous fait vocaliser le Pentateuque absolument d'après les mêmes règles et avec le même accent que l'Ecclésiaste et les parties hébraïques du livre de Daniel !

d) Voilà pour la prononciation. Et le texte lui-même, le *ketib*, auquel a été adapté ce système uniforme de vocalisation ? D'où nous vient-il ? Il repose sur une recension qui, selon toute apparence, s'est faite à peu près à la même époque que celle où fut définitivement arrêté le canon hébreu, c'est-à-dire encore vers le commencement de l'ère chrétienne[1]. A côté de cette recension, représentée par notre texte massorétique, il existait pour plusieurs livres d'autres recensions plus ou moins divergentes. C'était le cas, entre autres, de la *Thorah*, preuve en soient le Pentateuque Alexandrin et celui des Samaritains. En outre, la recension devenue officielle ne s'est pas faite pour tous les livres de l'Ancien Testament sur des manuscrits également corrects et intacts. Celui qui paraît avoir servi de modèle pour le texte actuel de la *Thorah* a dû être un exemplaire exceptionnellement bien conditionné. C'est fort heureux à tous égards, et nous avons sujet d'en bénir la

[1] J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Talmuds*, etc., première partie (1867), pag. 299 sq. — Wellhausen, dans Bleek, *Einleitung*, 4e édition, § 294, pag. 623.

Providence, tout en faisant aux causes naturelles la part qui leur revient. N'oublions pas, en effet, que la *Thorah* a été canonisée la première et que, dès lors, son texte a dû être entouré de plus de soins que ne le fut, par exemple, celui des livres de Samuel. Il est permis de penser[1] qu'on prit pour base un exemplaire conservé dans le temple.

S'ensuit-il que de tout temps la lettre du texte ait été l'objet de ce respect anxieux et presque puéril, de ce contrôle méticuleux qui ont veillé sur ses destinées à partir de l'adoption de la recension officielle et surtout depuis l'époque thalmudique et massorétique ? Non seulement cela serait contraire à toute vraisemblance et à toute analogie, mais, chose plus importante, des faits positifs (version des LXX, livre dit des Jubilés, textes parallèles dans le corps même de l'Ancien Testament) prouvent qu'il n'en fut rien[2]. « La fixation du *ketib* a été précédée d'une période où l'on n'avait pas l'idée de cette rigoureuse exactitude philologique, encore moins de cette pédanterie machinale qui allait jusqu'à compter les mots et les lettres. On ne se faisait aucun scrupule de sacrifier dans l'occasion la lettre au sens[3]. »

« La Bible, dit un savant israélite dont l'érudition historique est au service d'un esprit judicieux et pondéré[4], la Bible était copiée, commentée et étudiée depuis des siècles sous des influences diverses, avec des préoccupations différentes, par les classes de la société juive dont... les aspirations étaient souvent opposées. Qu'y a-t-il d'étonnant que l'interprétation du texte

[1] Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, pag. 59 de la trad. française.

[2] Voir les articles déjà cités de M. le Savoureux sur l'*Histoire du texte*, dans le *Bulletin théologique* de 1866-1868 et dans la *Revue théologique* de 1870 ; ainsi que le *coup d'œil* sur l'histoire du texte hébreu que M. Bruston a placé en tête de son travail sur *le texte primitif des Psaumes*. (1873.)

[3] Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis untersucht*, Göttingen 1872, Introd. page 16. (*Revue de théologie et de philosophie*, 1873, pag. 131.) Le même, dans Bleek, *ouvr. cité*, pag. 638. Comp. Nöldeke, *ouvr. cité*, pag. 350 sq.

[4] J. Derenbourg, ouvr. et pag. cités.

changeât d'après l'opinion individuelle de celui qui l'étudiait, et qu'il finît par donner son empreinte au texte même? Il ne s'agit ni d'altérations volontaires ni de négligences coupables. Mais un livre qui embrasse la vie d'un peuple devient vivant comme ce peuple, et les pulsations du cœur de la nation se répercutent pour ainsi dire sur les pages du livre; sous l'étreinte de l'âme qui y passe, les mots eux-mêmes perdent la raideur de la parole écrite et morte, se transforment et s'animent du souffle que leur prête le lecteur inspiré. La nature de la langue hébraïque, avec ses consonnes muettes, qui ont besoin d'être vivifiées par la prononciation orale, se prête singulièrement à cette diversité d'explication, tant qu'une tradition stable et constante n'a pas encore arrêté définitivement le mouvement du corps de ces lettres. »

C'est donc un texte jusqu'alors variable et en quelque sorte fluide que le travail des *sopherîm* du premier siècle est venu arrêter court et fixer définitivement tel, à peu de chose près, qu'il se présente à nous dans le *ketîb* de nos Bibles hébraïques. Nous n'avons pas ici à nous occuper des fautes du texte, des altérations plus ou moins graves et plus ou moins anciennes qui, à cette occasion, ont été comme stéréotypées et dès lors religieusement reproduites par les copistes et par les éditeurs du texte imprimé. Nous l'avons déjà dit, dans le Pentateuque ces taches sont moins nombreuses que partout ailleurs. Ce qui nous intéresse, en revanche, à un haut degré, c'est l'importance de ce travail de recension, de cette fixation du texte, au point de vue de l'histoire de la langue hébraïque.

De même que la vocalisation massorétique nous fait connaître la prononciation de l'hébreu telle qu'elle était généralement reçue dans les synagogues de la Palestine vers le commencement de l'ère chrétienne, de même en est-il du *ketîb*, en ce qui concerne l'orthographe et les formes grammaticales. Il nous offre la fidèle image de la langue sous la forme où elle se présentait dans les manuscrits sur lesquels s'est faite la recension officielle, c'est-à-dire telle qu'elle se parlait et s'écrivait dans les derniers siècles avant notre ère, au moment où le triomphe de la langue araméenne comme langue usuelle

fit passer définitivement l'hébreu à l'état de langue morte. Dans le cours des siècles, l'orthographe et les formes grammaticales propres aux anciens temps avaient insensiblement fait place, entre les mains des divers rédacteurs d'abord, et ensuite sous la plume des scribes, à une orthographe et à des formes grammaticales plus modernes, en rapport avec la lente et inévitable évolution du langage. Quelques formes anciennes ont échappé à cette insensible métamorphose, tout comme, d'autre part, il est possible que certains aramaïsmes du texte actuel soient le fait de tel ou tel copiste.

Il est donc arrivé (mutatis mutandis) au texte des livres bibliques, sans en excepter la *Thorah*, ce qui est arrivé à celui de la version de Luther[1]. Malgré le respect religieux dont elle était entourée, malgré l'autorité extraordinaire dont elle n'a pas cessé de jouir, cette œuvre magistrale du réformateur n'a pu se soustraire à la successive adaptation orthographique, grammaticale et même lexicologique de son texte aux phases diverses par lesquelles la langue allemande a passé depuis la première moitié du XVIe siècle. Et pourtant un texte *imprimé* se trouve, au point de vue de la conservation des particularités d'orthographe et de grammaire, dans des conditions bien plus favorables qu'un texte qui ne se reproduit de génération en génération que par voie de copies *manuscrites !*

e) Tel est le vrai secret de cette étonnante unité grammaticale que présente à nos yeux la langue hébraïque. Voilà, tout au moins, ce qui achève d'expliquer « ce fait qu'un même niveau a passé sur les monuments de provenances et d'âges si divers qui sont entrés dans les archives des Israélites[2]. »

Or quelles conclusions tirer de là ? Cette conclusion générale, d'abord, qui ne fait du reste que confirmer ce qui n'est un mystère pour personne : c'est que *l'histoire* de la langue hébraïque ne nous est que très imparfaitement connue. Et malheureusement il n'est pas à prévoir qu'on parvienne jamais à la reconstruire d'une manière complète et sûre, à moins que de riches trouvailles épigraphiques faites en Palestine ne

[1] Kleinert, *Das Deuteronom*, pag. 215.

[2] Renan, *Histoire générale*, pag. 121.

viennent un beau jour faciliter les laborieuses études de la philologie sémitique comparée. — Ensuite, cette conséquence spéciale, qui nous touche d'une façon plus directe et qu'on est trop porté à méconnaître, c'est que les formes grammaticales fournissent un critère des plus sujets à caution quand il s'agit de déterminer l'âge d'un livre biblique [1].

Mais la syntaxe et le lexique? n'offrent-ils pas à cet égard des données plus concluantes? Il est vrai, c'est par ce côté-là que la langue peut rendre des services positifs à la critique. Mais, il faut le reconnaître, pendant longtemps les hébraïsants ont plus ou moins négligé l'étude comparée des livres bibliques sous ce double rapport, ou, s'ils ne l'ont pas négligée, ils n'y ont pas mis tous les soins et la méthode qui sont de rigueur en cette matière et qu'on y apporte depuis un certain nombre d'années. Or que résulte-t-il de cette étude quant au Pentateuque, spécialement en ce qui concerne son vocabulaire?

On constate, à la vérité, l'emploi, dans le Pentateuque, d'un nombre relativement considérable de mots qui ne se retrouvent pas ailleurs. Au premier abord, ce fait peut produire une certaine impression. Cependant il perd beaucoup de l'importance qu'on pourrait être tenté d'y attacher au point de vue de la question d'âge, si l'on considère, en premier lieu, que le Pentateuque à lui seul forme environ la quatrième partie de tout ce qui nous reste de l'ancienne littérature hébraïque; si l'on tient compte, ensuite, de la nature toute spéciale de son contenu; et enfin, si on réfléchit qu'un *hapax legomenon* ou un terme rarement employé n'est pas par cela même un archaïsme. En effet, « à ce prix, le livre de Job pourrait être incommensurablement plus ancien que Moïse, car il renferme à lui seul

[1] Dans son *Lehrbuch der hebräischen Grammatik*, dont la 1re partie a paru à Leipzig en 1879, M. Stade, entre autres mérites, a celui d'articuler ces conclusions avec une grande netteté; voir les §§ 15 à 17 de son Introduction. — Comp. également, sur la langue hébraïque, les articles de MM. Bertheau (*Real-Encyclopædie* de Herzog : *Hebräische Sprache)*, Nöldeke (dans le *Bibellexikon* de Schenkel : *Sprache, hebräische*) et Smend (dans Riehm, *Handwörterbuch*, art. *Sprache*).

plus de mots qu'on ne trouve pas ailleurs, qu'aucun autre écrit hébreu [1]. »

Que si l'on fait abstraction des vocables propres à la législation rituelle ainsi que des termes spéciaux et techniques qui figurent, par exemple, dans la longue et minutieuse description du tabernacle, il ne reste pas un bien grand nombre de mots qui n'aient leurs pareils dans tels ou tels autres livres de l'Ancien Testament, voire même dans des livres fort récents. Et ce qui est vrai des mots eux-mêmes peut se dire également des significations diverses d'un même mot, des acceptions parfois très variées dans lesquelles il peut être pris, acceptions dérivées, plus ou moins éloignées et détournées du sens propre et primitif.

Quoi d'étonnant, d'ailleurs, qu'il se fût conservé dans tel ou tel passage un mot réellement archaïque? Qu'est-ce que ces archaïsmes isolés prouveraient pour l'ensemble? Que le Pentateuque en entier remonte à l'époque mosaïque?... Comment alors se fait-il qu'on y trouve déjà employé un terme comme נָבִיא (Gen. XX, 7; Ex. VII, 1, XV, 20; Nomb. XI, 29; Deut. XIII et XVIII, passim; XXXIV, 10) dont nous savons positivement, par le témoignage explicite de 1 Sam. IX, 9, qu'il n'a commencé à être en usage que postérieurement à l'époque de Samuel [2]?

15. Après tout ce que nous venons de dire, on comprendra que nous ayons renoncé à faire entrer la langue du Pentateuque en ligne de compte lorsqu'il s'agissait de réunir les indices relatifs, ou plutôt contraires, à l'âge que la tradition assigne à

[1] Reuss, l'*Histoire sainte et la loi*, I, 136.

[2] « Autrefois, en Israël, lorsque quelqu'un allait consulter Dieu, il disait: Venez et allons trouver le *Roèh* (voyant)! Car celui qu'on appelle aujourd'hui *Nâbî* s'appelait autrefois *Roèh*. » Que le *mot* nâbî ne fût pas inconnu « autrefois, » c'est possible, c'est même fort probable. Mais il *signifiait* autre chose : il ne servait pas alors à désigner le *prophète* au sens élevé du mot, mais l'extatique, le convulsionnaire, le *mantis* d'un ordre inférieur. Comp. 1 Sam. X, 5 sqq., en particulier vers. 11 sq., XIX, 23 sq.

la *Thorah*. Mais, s'il n'est guère possible d'en tirer des arguments décisifs relativement à *l'âge* du Pentateuque pris en bloc, en revanche, elle fournit des raisons suffisantes pour statuer une *pluralité d'auteurs*.

Elle ressort, cette pluralité, des différences de style et de vocabulaire entre diverses parties de l'ouvrage, des dissemblances qu'y découvre une lecture attentive quant au tour du récit et au choix des expressions, quant aux allures du discours et au coloris du langage. C'est là, quoi qu'on en dise, un critère qui a bien son importance. Prenez deux auteurs à peu près contemporains, par exemple Jérémie et Ezéchiel. Lisez, comparez quelques pages seulement des livres qu'ils nous ont laissés. Quelle différence entre eux sous ces divers rapports! Il n'est personne qui ne la sente, personne qui ne reconnaisse bientôt en eux des types bien marqués, des individualités littéraires nettement distinctes. Or, dans le Pentateuque, on constate une différence analogue entre le Deutéronome d'une part et les livres qui le précèdent, notamment la seconde moitié de l'Exode, le Lévitique et la plus grande partie des Nombres, de l'autre. Même un profane en hébreu, pour peu qu'il lise avec quelque attention une traduction convenable, ne manquera pas de s'en apercevoir. Il devra convenir que le Deutéronome a une physionomie à lui. La différence est d'ailleurs si évidente que même de chauds défenseurs de l'unité d'auteur n'ont pu se soustraire à l'aveu que l'on « constate, en comparant les derniers livres aux premiers, quelques changements de langage et de style, » et que le dernier livre du Pentateuque, en particulier, est « d'un style un peu différent des premiers [1]. »

Mais ne s'expliquerait-elle pas, cette différence, par le caractère oratoire, parénétique et, comme on l'a dit, en quelque sorte homilétique, du Deutéronome? Quand on prêche, ne parle-t-on pas sur un autre ton que lorsqu'on légifère? Cette raison a quelque chose de plausible. Nul doute que, le but et le sujet du discours venant à changer, le caractère et la tournure du discours ne s'en ressentent en quelque mesure. Et cependant il est aisé de se convaincre que les particularités de

[1] Arnaud, *ouvrage cité*, pag. 19; Cellérier, *ouvrage cité*, pag. 433.

style et d'expression qui distinguent le Deutéronome, qui lui impriment un cachet à part, ne se font pas sentir seulement dans les parties oratoires, parénétiques, mais se retrouvent encore les mêmes dans la portion essentiellement législative du livre. Comment admettre, d'ailleurs, que le changement de sujet et de ton explique convenablement le fait que le Deutéronome n'emploie jamais חֹק, *le statut*, au singulier, qu'au lieu de חֻקּוֹת il dise de préférence חֻקִּים et qu'on n'y rencontre jamais תּוֹרָה au pluriel? Et en quoi, pour citer encore ce seul détail, en quoi le nom de *Horeb*, qu'affectionne le Deutéronome, serait-il plus oratoire, plus homilétique, que le nom de *Sinaï*, qui sert habituellement, dans les livres précédents, à désigner la même montagne de la législation [1]?

Dira-t-on que le langage de Moïse s'est modifié avec le temps? alléguera-t-on que l'âge a dû exercer une influence sur sa manière d'écrire? Il se pourrait faire, en effet, que Moïse, reprenant la plume après une longue interruption, eût changé de « manière ; » qu'il n'écrivît plus la quarantième année après l'exode, comme il l'avait fait vingt ou trente ans auparavant. En soi, il n'y aurait rien là d'inconcevable. Mais ce qui serait étrange dans cette hypothèse, c'est le fait que ce style, « un peu différent, » ou plutôt ce style tout à fait *sui generis*, ne se produit qu'à partir du premier chapitre du Deutéronome. Pourquoi pas déjà auparavant? Car enfin, le dernier tiers du livre des Nombres se rapporte, tout aussi bien que le Deutéronome, à la *quarantième année* de la migration. Si la différence était le fait de l'âge, comment s'expliquer ce curieux phénomène que dans la dernière partie du livre des Nombres le style et le langage sont encore à l'« ancienne » manière, et que le changement se produit tout à coup avec Deut. I qui est censé dater exactement de la même époque [2]? Et puis — ceci soit dit en passant — l'âge, dans la règle, a plutôt pour effet d'appe-

[1] Sur les mots et tournures caractéristiques du Deutéronome voir en particulier Kleinert, *ouvrage cité*, pag. 216-235.

[2] N'oublions pas, du reste, que bien avant Nombres XX, *déjà dans l'Exode*, se trouvent des textes qui ne peuvent avoir été écrits avant la quarantième année; voir particulièrement Ex. XVI, 35; XL, 36, 37.

santir la langue et d'alourdir la main. Et Moïse, qui n'eut jamais la parole facile, lui qui, à quatre-vingts ans, avait déjà la langue embarrassée au point que son frère Ahron dut lui servir de bouche (Ex. IV, 10, 16), Moïse aurait prononcé et écrit telles quelles, à l'âge de cent vingt ans, des exhortations et des ordonnances conçues en ce style coulant, facile, abondant. qui caractérise le Deutéronome ! Non, la main de laquelle est sorti le Deutéronome n'est pas la même que celle qui a mis par écrit les livres précédents.

Je viens de dire *celle* qui *a* mis par écrit ; c'est *celles* qui *ont* mis par écrit qu'il fallait dire. En effet, ces autres livres ne sont pas non plus, au point de vue littéraire, une œuvre homogène ; ils ne sont pas émanés tels quels d'un seul et même auteur primitif. La diversité de style et de langage, pour y être moins saillante au premier abord, n'en est pas moins réelle. Peut-être ne se fait-elle pas sentir au même point dans une traduction moderne même fidèle. Cependant, pour la discerner, il n'est besoin ni d'une connaissance très approfondie de la langue originale ni d'un *sensorium* littéraire particulièrement délicat ou exercé. Ainsi, pour ne parler que de la Genèse, comment n'être pas frappé de la différence de touche et d'allure, d'expression et de couleur, de terminologie et de phraséologie, entre un récit comme celui du chapitre Ier et celui des chapitres II et III, ou bien entre les chapitres XV et XVII, ou encore entre XXIII et XXIV ! Autant les chapitres Ier, XVII, XXIII ont entre eux un air de famille, autant ils diffèrent des chapitres que nous venons de mettre en parallèle avec eux.

Nous ne nous arrêterons pas davantage, pour le moment, à ce premier indice de la pluralité d'auteurs. Nous aurons l'occasion d'y revenir avec un peu plus de détail lorsqu'il s'agira de déterminer la nature et le caractère des ouvrages qui sont entrés dans la composition du Pentateuque. Ce qui est plus important que les indices fournis par le style et le lexique, ce sont les preuves tirées du contenu du livre actuel, de ses récits et de ses lois. Mais, avant d'en venir là, nous avons à relever un fait significatif qui tient à la forme autant qu'au fond et nous servira ainsi de transition pour passer de l'une à l'autre.

16. Avec le changement de style et le langage coïncide habituellement, dans la Genèse et les premiers chapitres de l'Exode, un changement *dans la manière de désigner la Divinité*.

Il est parlé de Dieu, dans cette première partie du Pentateuque, tantôt sous le nom d'*Elohim*, tantôt sous celui de *Yahwèh*, et les deux noms alternent d'une façon toute particulière. A côté de quelques morceaux où ils se rencontrent tous deux et, semble-t-il, pêle-mêle — à titre d'exemples, citons l'histoire du déluge (Gen. VI-VIII), le sacrifice d'Isaac (XXII), la lutte de Jacob (XXXII), la vocation de Moïse (Ex. III-IV, 17) — à côté de ces morceaux, qu'on peut appeler mixtes, voici toute une série de récits où se trouve employé constamment le mot *Elohim*, et une autre série où Dieu est désigné non moins constamment par le nom de *Yahwèh*. Çà et là, seulement, Elohim est remplacé par *El* ou l'un de ses composés, tels que *El-shaddaï*, tandis que Yahwèh, de son côté, alterne parfois avec *Adonaï*, le Seigneur.

Dans la première série, la série dite *élohiste*, rentrent par exemple : le récit de la création des cieux et de la terre (Gen. Ier, 1-II, 4^a^), où on lit une trentaine de fois *Elohim*, et pas une seule fois *Yahwèh ;* — celui de l'alliance de Dieu avec Noé (IX, 1-17) et celui du pacte conclu avec Abraham (chap. XVII en entier, sauf v. 1 où se trouve encore, comme dans le chap. XVI, le nom de Yahwèh); — la plus grande partie de l'histoire de Joseph en Egypte (XL-L, à la seule exception d'un verset, compris dans la bénédiction de Jacob, XLIX, 18); — le récit des souffrances d'Israël en Egypte depuis l'avènement d'un nouveau roi, et le commencement de l'histoire de Moïse jusqu'à son établissement au pays de Madian (Ex. I et II).

A l'autre série, la série dite *jéhoviste*, appartiennent entre autres l'histoire de Caïn et d'Abel (Gen. IV, 1-16), une bonne partie de celle d'Abraham (XII-XIII, XV-XVI, XVIII-XIX), le mariage d'Isaac avec Rebecca (XXIV), Esaü frustré de son droit d'aînesse par son frère Jacob (XXVII, 1-40), le commencement de l'histoire de Joseph en Egypte (XXXIX), le retour de Moïse de Madian en Egypte et la recrudescence de l'oppression endurée par le peuple hébreu (Ex. IV, 18 - VI, 1). A cette même

série se rattache l'histoire de la formation des premiers hommes et de leur chute (Gen. II, 4ᵇ-III), qui présente ceci de particulier que Dieu y est appelé *Yahwèh-Elohim*.

Ces inégalités dans l'emploi des noms de Dieu au commencement du Pentateuque n'avaient pas entièrement échappé à l'attention des anciens. Plusieurs Pères de l'Eglise ont exercé sur elles leur sagacité, non pas critique, s'entend, mais théologique. Il était réservé à un savant laïque du siècle dernier, à un professeur de médecine, qui faisait de la critique biblique par occasion et en simple amateur, de découvrir la vraie cause de cette singulière alternance. Jean Astruc, chirurgien du roi Louis XV — (il était le fils d'un pasteur qui abjura lors de la révocation de l'édit de Nantes) — avait été conduit par ses études professionnelles à s'occuper de certaines lois mosaïques. Et c'est ce qui l'amena, selon le mot de Gœthe, à « appliquer au Pentateuque le scalpel et la sonde [1]. » Il reconnut, lui le premier, que cette divergence dans l'emploi des noms de Dieu provenait de la diversité des « mémoires originaux » qui avaient servi à la composition de l'œuvre mosaïque. Au reste, comme l'indique le titre de son livre [2], Astruc n'avait en vue que la Genèse, et il ne songeait à rien moins qu'à battre en brèche l'opinion traditionnelle touchant l'auteur du Pentateuque. Tout au contraire, il se flattait d'avoir trouvé un nouvel appui pour étayer l'authenticité en même temps que la crédibilité de la Genèse. Moins perspicace en cela que certains de ses critiques, il ne paraît pas s'être douté de la portée de sa découverte. L'hypothèse par laquelle il essayait d'expliquer la composition de la Genèse est depuis longtemps abandonnée, sans doute. Mais l'idée qui est à la base de ses conjectures est restée debout, elle demeure acquise à la science. Assez longtemps ignorée des théologiens protestants, éprouvée ensuite au feu de vives et longues discussions, elle est devenue le fondement de toutes les constructions ultérieures de la critique.

[1] Mot cité par M. Delitzsch, *Genesis*, pag. 41.

[2] *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse.* Bruxelles 1753. — Traduction allemande, Francf. s/M. 1789.

On a cherché, il est vrai, à résoudre le problème de cet emploi alternatif des noms de Dieu dans Gen. I - Ex. VI sans recourir, avec Astruc et ceux qui suivirent ses traces, à une diversité de « mémoires originaux, » ou, ce qui revient au même, à une pluralité d'auteurs primitifs, dont l'un ou les uns auraient appelé Dieu *Elohim*, tandis que l'autre ou les autres l'aûraient désigné par son nom de *Yahwèh*. Les premiers essais dans ce sens, les premiers du moins qui méritent une mention, avaient pour auteurs, l'un, le professeur Sack de Bonn [1], l'autre, le célèbre Ewald, alors étudiant, âgé de vingt ans à peine, qui ne devait cependant pas tarder à se rétracter [2]. Mais l'effort sans contredit le plus énergique a été tenté par Hengstenberg, dans le premier de ses deux gros volumes sur l'authenticité du Pentateuque (Berlin 1836) [3].

L'intrépide champion de la critique dite apologétique a mis en jeu toutes les ressources de sa vaste érudition et de son subtil génie pour établir la thèse que voici : L'alternance des noms de Dieu ne prouve rien contre l'unité d'auteur. Les deux noms *Elohim* et *Yahwèh* ont chacun leur signification et par conséquent leur domaine propre : le premier désigne la divinité en général, comme être suprême et tout-puissant, comme *numen tremendum*, tel qu'il se révèle déjà à la conscience religieuse naturelle ; le second, le Dieu vivant et personnel tel qu'il s'est manifesté pleinement à Israël par Moïse, c'est-à-dire essentiellement comme le Dieu de la révélation et de la grâce. Les deux noms ont coexisté dès l'origine pour désigner ce qu'on pourrait appeler deux faces de la même divinité. Cela étant, ce sont des raisons internes, c'est-à-dire inhérentes à l'idée même du récit, qui, dans chaque cas, ont déterminé le choix du nom employé. L'emploi de l'un des noms de préférence et à l'exclusion de l'autre, était chaque fois dicté à l'auteur (Moïse) par une né-

[1] *De usu nominum dei in libro Geneseos*, dans les *Comment. ad theol. historicam*. Bonn 1821.

[2] *Die Composition der Genesis kritisch untersucht*. Braunschweig 1823. — Rétracté dans un article des *Studien und Kritiken* de 1831.

[3] *Die Gottesnamen im Pentateuch*, pag. 181-144 du tom. II des *Beiträge zur Einleitung ins A. T.*

cessité logique. Là où il a écrit אלהים, il ne pouvait pas dire יהוה, et *vice versa*, sous peine de faire violence soit à la signification particulière de chacun des deux noms, soit à l'idée ou au fait qu'il s'agissait d'exprimer.

Plus de deux cents pages sont consacrées à la défense de cette thèse hardie et, aux yeux de son auteur, capitale. L'assurance, non moins que l'habileté, avec laquelle elle est soutenue a pu, pendant un temps, donner le change sur sa valeur réelle. Après examen, il a bien fallu se convaincre que, malgré l'élément de vérité qu'elle renferme, cette théorie est pleine d'arbitraire, qu'il est impossible de la soutenir en tout et partout sans recourir au sophisme ; que, dans la forme surtout où elle était présentée par son auteur, elle n'est pas de force à résoudre les difficultés qui résultent pour l'unité d'auteur de cette continuelle alternance de morceaux élohistes et de morceaux jéhovistes. Même les plus fidèles partisans et disciples de Hengstenberg ont dû se résigner à en reconnaître l'insuffisance. « Eh bien! oui, » s'écrie Drechsler dans une note manuscrite trouvée dans ses papiers [1], « il est vrai que la théorie que nous avons soutenue jusqu'ici, Hengstenberg et moi, cette théorie ne remplit pas son but! » De son côté, M. Keil déclarait que « tous les essais tentés jusqu'à ce jour avec tant de sagacité pour expliquer le changement des noms de Dieu dans la Genèse par des raisons internes, ont échoué. » A l'entendre, c'est peine perdue que de vouloir démontrer la *nécessité* de l'emploi de l'un ou de l'autre nom dans chaque cas particulier. Il doit suffire de montrer que ces noms sont *convenablement* employés, qu'il en est toujours fait un usage conforme à leur signification particulière, Elohim désignant Dieu en tant que créateur et maître du monde, le gouvernant par sa providence; Yahwèh, le même Dieu en tant qu'il est l'auteur du plan du salut et qu'il veille à sa réalisation [2].

Peu après, M. Tiele faisait un pas, et un grand pas de plus, en

[1] Elle est datée de 1848; M. Delitzsch l'a transcrite à la page 70 de son commentaire. M. Drechsler († 1850 à Erlangen) avait publié en 1838 un volume intitulé : *Die Einheit und Aechtheit der Genesis.*

[2] *Ueber die Gottesnamen im Pentateuch,* Zeitschr. für luth. Theol. 1851. Comp. son *Einleitung*, § 33 de la 3e édition.

déclarant qu'à tout prendre les deux noms pouvaient s'employer indifféremment, que par conséquent il serait loisible de substituer partout l'un à l'autre sans que le sens du texte en fût altéré [1]. C'était dire, en d'autres termes, que leur alternance dans la Genèse et au commencement de l'Exode n'est qu'un fait accidentel. En désespoir de cause, on se jetait donc dans les bras de l'aveugle hasard ou de l'arbitraire pur et simple. Trancher ainsi la difficulté, ce n'était certes pas la résoudre. A moins de renoncer décidément à toute explication rationnelle, il ne restait plus, après cela, qu'un parti à prendre : revenir à la solution à laquelle on avait voulu échapper à tout prix, à savoir que la diversité dans l'emploi des noms de Dieu dénote une pluralité d'auteurs primitifs. C'est ce que fit le collègue de M. Keil à la faculté de Dorpat, M. J.-H. Kurtz, qui précédemment avait rompu plus d'une lance en faveur de la thèse de l'unité d'auteur [2]. Dans la seconde édition de son *Histoire de l'ancienne alliance* (1855), il déclarait se ranger du côté de M. Delitzsch qui admettait dans Gen. I-Ex. VI la présence de deux sources principales, ou plutôt, de deux tendances historiographiques distinctes [3]. Et voilà comment, après une opiniâtre résistance et par de longs détours, on se trouvait ramené par la force des choses à peu près au point où la critique était déjà parvenue un siècle auparavant.

La conversion de M. Kurtz ne devait pas rester un fait isolé. Aujourd'hui, cette solution du problème des noms de Dieu est si bien entrée dans le domaine commun que, dans un ouvrage allemand en cours de publication, qui a pour but d'exposer « le produit net qui résulte pour l'Eglise du grand travail accompli par la science théologique depuis le commencement de notre siècle, » il n'en est parlé qu'en passant comme d'une chose qui ne se discute même plus [4].

[1] Theol. Stud. u. Krit. 1852.

[2] M. Kurtz avait publié entre autres un écrit remarqué : *Die Einheit der Genesis*, 1846.

[3] La 1re édition du comment. de M. Delitzsch est de 1852, la 2e de 1853.

[4] *Handbuch der theol. Wissenschaften*, publié sous la direction de M. Zöckler. 1er demi-vol. 1882. Introduction à l'Anc. Test., par M. Herm. Strack, prof. à Berlin; voir en particulier pag. 135.

La théorie de Hengstenberg, diversement amendée par ses disciples, notamment par Keil, renferme, disions-nous, un élément de vérité. Il est bien évident, en effet, que les noms d'*Elohim* et de *Yahwèh* ne sont pas de purs synonymes. Il est clair que dans certains cas le terme général et appellatif désignant la *Divinité* était seul de mise, tandis que le nom propre du Dieu d'Israël eût été parfaitement déplacé. Ainsi, quand le serpent dit à la femme : « Serait-il vrai qu'Elohim a dit : Vous ne mangerez de quelque arbre du jardin que ce soit?..... Non, vous ne mourrez pas, mais Elohim sait que le jour où vous en mangerez.... vous serez comme Elohim, sachant le bien et le mal. » (Gen. III, 1, 4, 5.) Ainsi dans Gen. VI, 2, où les *bené-hâ-Elohim*, les fils de Dieu (êtres célestes), sont mis en rapport avec les *benôth-hâ-Adâm*, les filles de l'homme ou des hommes. Ainsi encore, quand Abraham dit à Abimélec : « Je me disais qu'il n'y avait sans doute aucune crainte d'Elohim dans ce pays. » (Gen. XX, 11), ou lorsque Joseph, parlant à Pharaon au sujet de ses songes, lui dit qu'Elohim lui fait connaître par-là ce qu'il va faire. (XLI, 25 sqq.) De même, quand *Yahwèh* dit à Moïse qu'Ahron lui servira de bouche et que lui, Moïse, tiendra pour son frère la place d'*Elohim*, c'est-à-dire qu'il sera en quelque sorte le Dieu qui inspire son prophète. (Ex. IV, 16, comp. VII, 1.) Inutile de multiplier les exemples.

D'autre part, il n'est pas moins évident que dans une foule de cas, disons hardiment dans la grande majorité des cas, un écrivain hébreu pouvait employer indifféremment l'un ou l'autre de ces noms de Dieu. En écrivant אלהים, c'est à *son* Dieu qu'il pensait, au Dieu qui seul, ou du moins par excellence, mérite ce nom. Aux yeux du lecteur israélite pareillement, le mot *Elohim*, même sans article, ne pouvait désigner dans la règle un autre Dieu que le vrai Dieu, le Dieu vivant, celui-là même qui avait choisi Israël pour son peuple et que ce peuple adorait sous le nom de *Yahwèh;* tout comme le lecteur chrétien, quand il lit son Nouveau Testament, entend tout naturellement par le θεός dont parlent les apôtres le Dieu de sainteté et d'amour que Jésus nous a appris à connaître et à invoquer comme le « Père qui est dans les cieux. » D'où il résulte que, au

lieu d'écrire אלהים, l'écrivain pouvait écrire tout aussi bien יהוה, ou *vice versa*. S'il se servait de l'un de ces noms plutôt que de l'autre, ce n'était pas pour obéir à une nécessité objective, à je ne sais quelle « raison interne » résultant soit de la signification particulière de ce nom, soit du sujet traité dans tel ou tel passage.

On ne voit pas, en effet, pourquoi le Dieu qui crée en six jours les cieux et la terre devait nécessairement être appelé *Elohim* : pourquoi il n'aurait pas pu, tout aussi bien, être nommé *Yahwèh*. N'est-il pas dit au IVe commandement (Ex. XX, 11) que *Yahwèh* a fait en six jours les cieux, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment? Et dans Gen. II, 4, le Dieu créateur n'est-il pas désigné par le nom composé de *Yahwèh-Elohim* ? — L'ange d'*Elohim* qui appelle Hagar du haut du ciel (Gen. XXI, 17), en quoi se distingue-t-il de l'ange de *Yahwèh* qui par deux fois appelle du haut du ciel Ahraham? (XXII, 11, 15.) — Quelle différence « interne » y a-t-il entre l'*Elohim* qui ordonne à Noé d'entrer dans l'arche, et le *Yahwèh* qui ferme la porte sur lui ? (VII, 16.) — Quand il est dit (Ex. II, 23 sq.) qu'*Elohim* entendit les gémissements des Israélites opprimés, qu'il regarda les enfants d'Israël et eût compassion d'eux, et qu'un peu plus loin (III, 7) c'est *Yahwèh* qui dit à Moïse : « J'ai vu la misère de mon peuple qui est en Egypte et j'ai entendu les cris que lui font pousser ses exacteurs, » on se demande où peut bien être la nécessité, ou simplement la « convenance » logique ou métaphysique de cette permutation. Que d'exemples du même genre on pourrait citer encore !

Il est vrai que Hengstenberg et Keil ont réponse à tout. Dire que dans leurs commentaires tout n'est qu'avocasserie ou jonglerie, serait aussi inexact qu'irrévérencieux. On y trouve des aperçus justes et intéressants, parfois même des observations d'une grande finesse. Mais, en somme, ils n'ont que trop mérité ce compliment d'un de leurs amis, qui en dit plus long que ne ferait la plus sanglante critique d'un adversaire : « Telle est leur sagacité qu'on a l'impression que, dans le cas où les noms de Dieu se trouveraient répartis et mélangés de toute autre façon, même alors leur sagacité ne leur refuserait pas ses ser-

vices. Pourquoi donc dans des sections telles que Gen. VI, 9-22 ; IX, 1-17 ; XX, 1-17 ; XXXV, le nom de יהוה n'est-il jamais employé ? *Imaginer* une raison qui aurait nécessité la chose, ou du moins un motif particulier d'éviter le nom en question, cela est toujours possible ; ce qui n'est pas possible, c'est de les *découvrir* [1]. »

La seule explication de cette alternance des noms de Dieu qui puisse vraiment satisfaire est celle qui, en même temps, rend suffisamment raison du fait que *les deux noms n'alternent ainsi que jusqu'à Exode VI.* En effet, à partir du récit Ex. VI, 2-VII, 7, le nom d'*Elohim* ne fait plus que de rares apparitions. On ne le voit plus régner en maître dans des chapitres entiers. C'est *Yahwèh*, désormais, qui sert presque exclusivement à désigner la divinité. Ce fait est remarquable, car la cessation de l'emploi alternatif des noms de Dieu se trouve coïncider avec le moment où Dieu se fait connaître à Moïse en sa qualité de Yahwèh et lui déclare que, se souvenant des promesses faites aux patriarches, il va délivrer leur postérité, en faire son peuple et lui donner la terre promise en héritage. Ce qu'il y a de plus significatif dans ce passage ce sont les paroles divines par lesquelles il débute (Ex. VI, 2, 3) :

« *Elohim* parla à Moïse et lui dit : *Je suis Yahwèh. J'apparus à Abraham, à Isaac et à Jacob* בְּאֵל שַׁדָּי *en qualité de Dieu tout puissant, mais par mon nom de Yahwèh je ne me suis pas fait connaître à eux :* וּשְׁמִי יְהוָה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם.

Ces paroles affirment donc, d'une part, l'identité personnelle d'Elohim et de Yahwèh : « *Elohim* dit : *Je suis Yahwèh !* » D'autre part, elles enseignent non moins positivement que les noms d'*El-Shaddaï* et de *Yahwèh* correspondent à deux phases distinctes et successives de la révélation de Dieu aux hommes de son choix. *Aux patriarches*, Elohim était apparu en sa qualité d'El-Shaddaï ; maintenant, *par Moïse*, il veut se faire connaître à Israël en sa qualité de Yahwèh, conception ou intuition de Dieu *inconnue* aux patriarches.

Sans doute, le texte que nous analysons ne dit pas, comme

[1] Delitzsch, *ouvrage cité*, pag. 32.

on le lui a souvent fait dire, que le *mot* יהוה aurait été absolument inconnu jusqu'à Moïse, que c'est Moïse qui, par suite de cette révélation, en aurait le premier enrichi le vocabulaire des Hébreux. Mais si l'auteur de ce récit ne nous apprend rien de positif sur l'origine historique du *mot* יהוה, en revanche, il atteste avec toute la clarté désirable que — selon la conception ou la tradition dont il se fait l'organe — Dieu n'est apparu, Dieu *ne s'est fait connaître comme Yahwèh* à personne avant Moïse; que lorsqu'il apparaissait aux patriarches c'était, *non pas* en tant que Yahwèh, *mais* en tant que El-Shaddaï, non comme *Celui-qui-est*, l'Etre souverainement indépendant et absolument immuable, mais comme Puissance suprême. Il n'est pas permis, comme voudrait le faire Hengstenberg, de réduire cette antithèse claire et nette à une différence de degré, et de sousentendre dans les deux parties de la phrase le mot *essentiellement :* Jusqu'ici je me suis manifesté *avant tout* comme El-Shaddaï, désormais je me ferais connaître *principalement* en qualité de Yahwèh. Sans doute, Hengstenberg avait de bonnes raisons « internes » pour interpréter le texte de cette façon ; mais c'étaient, pour le coup, des raisons éminemment *subjectives*. Ce qui est écrit est écrit.

Or si, remontant de l'Exode à la Genèse, nous y recherchons les passages où Dieu, apparaissant aux patriarches, dit de lui-même : אֲנִי אֵל שַׁדַּי, *Je suis le Dieu tout-puissant* (XVII, 1 ; XXXV, 11), et ceux où les patriarches font usage de ce même nom en parlant de leur Dieu (XXVIII, 3 ; XLIII, 14 ; XLVIII, 3), qu'est-ce que nous constatons? C'est que ce nom de Dieu *antémosaïque* ne se rencontre que dans des morceaux *élohistes*. Il ne paraît pas une seule fois dans les récits *jéhovistes*. Serait-ce pur hasard? Evidemment non. Il y a là quelque chose de voulu, de réfléchi, il y a un parti pris. Et quelle peut avoir été l'intention, la règle de conduite du ou des auteurs des morceaux *élohistes*, sinon de se conformer strictement au témoignage ou à la conception formulée dans le récit Ex. VI, 2 sqq., et, en conséquence, d'éviter, avant l'histoire de la mission de Moïse, de se servir du nom de Dieu *mosaïque* de Yahwèh ?

Si donc, en parcourant l'histoire des origines d'Israël jus-

qu'au moment de la vocation de Moïse, Gen.I -Exode VI, nous rencontrons d'autre part des récits où Dieu dit à ces mêmes patriarches : אֲנִי יְהוָה, *Je suis l'Eternel!* (XV, 7; XXVIII, 13); si nous arrivons à des textes où les patriarches eux-mêmes, un Abraham, un Isaac, un Jacob, désignent, invoquent, bénissent Dieu sous le nom de *Yahwèh* (voir XIV, 22; XXVI, 22; XXVIII, 16, etc., etc.); bien plus, à des textes où ce nom se trouve placé déjà sur les lèvres de la première mère du genre humain (Gen. IV, 1) ou sur celles du second père de l'humanité, disant: « Béni soit *Yahwèh*, le *Dieu de Sem!* » (IX, 26); et si nous constatons que dans ces récits et ces textes-là le narrateur lui-même parle couramment du Dieu des patriarches en l'appelant Yahwèh,... qu'est-ce à dire sinon que nous avons affaire à des récits de provenance diverse?

Toute cette histoire des origines de l'humanité et spécialement du peuple élu, telle qu'elle s'offre maintenant à nous dans la première partie du Pentateuque, résulte donc de la combinaison de matériaux empruntés à une pluralité d'auteurs représentant deux courants distincts de la tradition ou plutôt deux points de vue différents. L'un ou les uns — car nous verrons qu'il faut statuer plus d'un *élohiste* — partant de la conception historique énoncée dans Ex. VI, 2 sq. (comp. III, 14 sq.) et l'appliquant avec une conséquence rigoureuse, se caractérisaient entre autres choses par l'emploi constant, dans leurs récits, du nom général et appellatif d'*Elohim* ou des noms de même famille (El, El-Shaddaï), jusqu'au moment de la vocation de Moïse. L'autre (resp. les autres), moins préoccupé de la *différence relative* entre l'idée de Dieu des patriarches et celle de Moïse que de l'*identité essentielle* du Yahwèh de Moïse et de l'El-Shaddaï des patriarches, et même de l'Elohim invoqué par les premiers ancêtres de la race (comp. Gen. IV, 26), ne se faisait aucun scrupule d'employer d'emblée le nom propre et sacré sous lequel ce Dieu unique était connu et adoré en Israël.

(*A suivre.*) H. VUILLEUMIER.