

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 16 (1883)  
  
**Artikel:** La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle [suite]  
**Autor:** Vuilleumier, H.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379318>

### **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:** 14.01.2026

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

# LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

## DANS SA PHASE ACTUELLE <sup>1</sup>

---

### PREMIÈRE PARTIE

#### III

(*Fin.*)

31. Dans une étude comparée du Livre de l'alliance et du code deutéronomique, il est impossible de passer sous silence les textes concernant les *lieux de culte*, sujet capital et plus que jamais actuel.

Proscrire la pluralité des autels; faire disparaître tous les cultes locaux, les sanctuaires privés, les *bamoth* ou hauts lieux, où l'on adorait l'Eternel en dehors du sanctuaire central; concentrer tous les sacrifices et en général les actes religieux autour de l'autel unique dressé dans le lieu choisi par l'Eternel dans l'une des tribus, en un mot, *centraliser le culte*, telle est la constante préoccupation du législateur dans la thorah deutéronomique <sup>2</sup>. A cet objet se rapporte plus spécialement la première loi du code proprement dit, Deut. XII.

« Garde-toi bien, fait dire à Moïse le rédacteur de cette loi, d'offrir tes holocaustes en tout endroit que tu verras, » c'est-à-dire dans le premier endroit venu (v. 13). « C'est à l'endroit

<sup>1</sup> Voir la *Revue de théologie et de philosophie* de janvier, mai, juillet, septembre et novembre 1882 et de janvier 1883.

<sup>2</sup> C'est là un fait universellement reconnu. A notre connaissance, il n'y a que M. Kleinert qui ait essayé de le contester, dans *Das Deuteronomium und der Deuteronomiker* (1872), pag. 85 sq.

*que l'Eternel, votre Dieu, choisira d'entre toutes vos tribus pour y établir son nom, pour y demeurer, que vous devez le chercher, et c'est là que tu te rendras. Là vous apporterez vos holocaustes et vos sacrifices, vos dîmes et la portion que vos mains auront prélevée (c'est-à-dire vos prémices), vos offrandes votives et volontaires et les premiers-nés de votre gros et de votre menu bétail. Là vous ferez vos festins en présence de l'Eternel, votre Dieu, et vous vous y réjouirez, vous et vos familles, de tout ce que vos mains auront acquis et en quoi l'Eternel, ton Dieu, t'aura béni. » (Vers. 5-7; comp. 11, 12.)*

Cette loi, au moment où elle fut promulguée, constituait une innovation. « *Vous ne ferez plus — c'est toujours Moïse qui est censé parler — comme nous faisons ici aujourd'hui, chacun comme bon lui semble* » (vers. 8), offrant des sacrifices et nous acquittant de nos autres devoirs religieux *au premier endroit venu*. (Comp. vers. 13, 14.) N'existait-il donc, jusqu'alors, pas de règle sur la matière ? Chacun pouvait-il sacrifier ici ou là, selon son bon plaisir ? D'après le texte que nous venons de citer, on pourrait le croire. Mais, sans parler des lois intermédiaires, le Livre du pacte sinaïtique, ce document fondamental de la théocratie, n'avait-il pas posé tout au moins quelques principes au sujet du culte à rendre à l'Eternel ? Oui certes, et ces principes se trouvent formulés dans Ex. XX, 24-26 :

Tu me feras un autel de terre, sur lequel tu immoleras tes holocaustes et tes sacrifices de prospérité, ton gros et ton menu bétail : en tout lieu où je mettrai la mémoire de mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai.

Et si tu me fais un autel de pierres, tu ne le construiras pas en pierres taillées; car en travaillant [la pierre] à coups de ciseau, tu la profanerais.

Et tu ne monteras pas à mon autel par des degrés, afin que ta nudité n'y soit pas mise à découvert.

A force de sollicitations plus ou moins douces, on en est venu à tirer ce texte en des sens divers, voire même en des sens diamétralement opposés. Les uns y voient proclamée la liberté la plus illimitée quant au choix des lieux de culte. D'autres, au contraire, pensent y retrouver le principe de la centralisation du culte non moins positivement affirmé que dans le

Deutéronome. A entendre ceux-là, le Livre du pacte sanctionnerait précisément la coutume que le Deutéronome veut faire cesser. S'il fallait en croire ceux-ci, Moïse (ou celui qui reproduit ses paroles) ne ferait dans la thorah du Deutéronome qu'accentuer, par opposition à la pratique générale, le postulat de l'unité du sanctuaire, déjà posé en principe dans le Livre du pacte.

Nous sommes convaincu, quant à nous, que les textes interrogés sans parti pris ne donnent raison ni à l'une ni à l'autre de ces opinions extrêmes.

Nul doute, d'abord, qu'il ne faille écarter la première des deux interprétations. Il suffit de lire la seconde partie du v. 24 pour voir que le choix de l'emplacement pour l'autel à bâtir n'est pas abandonné au bon plaisir de chacun <sup>1</sup>. L'Eternel déclare qu'il viendra bénir celui qui offrira ses sacrifices *bekol-ham-mâqôm asher azkir eth-shemî*. Cela ne signifie pas simplement : en tout lieu où *je ferai prononcer* mon nom <sup>2</sup>. Encore moins cela « revient-il à dire : partout où l'on me consacrera un lieu de culte <sup>3</sup>. » Nos vieilles versions françaises sont plus fidèles, en disant : « en quelque lieu que ce soit que *je mettrai la mémoire de mon nom* <sup>4</sup>. » Le sens exact est celui-ci : En tout lieu où *je ferai en sorte qu'on se souvienne de mon nom* ; en d'autres termes : en tout lieu auquel j'attacherai le souvenir de mon nom, que je rendrai mémorable par une manifestation de ma présence, par une dispensation de ma puissance, de ma bonté, etc. <sup>5</sup>. Vouloir se débarrasser de cette clause restrictive

<sup>1</sup> Comme le prétendait déjà de Wette, dans sa dissertation sur le Deutéronome, Jéna 1805, reproduite dans ses *Opuscula theologica*, Berlin 1830, pag. 164, note 5 : « sermo est de altaribus (pluribus, *pro arbitrio*) extruendis. »

<sup>2</sup> Traduction de M. Reuss. Plusieurs des autres traductions modernes ne sont guère plus satisfaisantes ; ainsi Segond : partout où *je rappellerai mon nom* ; revision d'Ostervald (Paris 1831) : en tout lieu où *je ferai célébrer mon nom*.

<sup>3</sup> Reuss, dans son commentaire, *l'Histoire sainte et la Loi*, II, 57.

<sup>4</sup> De même Perret-Gentil et Lausanne.

<sup>5</sup> Cp. de Mestral, *Commentaire sur l'Exode* (Lausanne, 1864), pag. 103. — Sur la notion du nom de Yahwèh dans l'Ancien Testament, voir en particulier Oehler, *Théologie de l'Ancien Testament*, § 56.



en disant : « cela signifie tout bonnement qu'on n'aimait pas qu'il fût dit que le lieu où ciel et terre entraient en relation avait été choisi arbitrairement ; on le considérait comme mis à part, d'une manière quelconque, par la divinité en personne, en vue de son service <sup>1</sup>, » cela passe décidément les bornes de ce qui est permis en fait d'exégèse et de critique <sup>2</sup>.

D'un autre côté, on ne saurait souscrire à l'interprétation soutenue encore récemment par M. Delitzsch <sup>3</sup>. D'après cette explication, il s'agirait dans Ex. XX, 24 sq., comme dans Deut. XII, de l'autel *unique* qui devait être érigé *successivement* dans les divers lieux (du désert et ensuite du pays de Canaan) où l'Eternel fixerait la mémoire de son nom, où il révélerait habituellement sa sainte présence, et qu'il désignerait et consacrerait par là à servir de sanctuaire légitime. En lisant les pages où l'éminent critique de Leipzig vient à traiter ce sujet on ne peut, avec la meilleure volonté, se défendre de l'impression qui se traduit par cet adage : *stat pro ratione voluntas* <sup>4</sup>.

L'autel dont parle le texte de l'Exode n'est pas un autel déterminé. Le législateur prévoit et, par là même, « autorise im-

<sup>1</sup> Wellhausen, *Geschichte Israels*, I, 31. (C'est nous qui soulignons.)

<sup>2</sup> M. Merx arrive au même résultat au moyen d'une *émendation* du texte : il veut lire la 2<sup>e</sup> personne *thazkîr*, « partout où tu proclameras mon nom. » Mais de quel droit ? Voyez son *Nachwort* à la 2<sup>e</sup> édition du commentaire de Tuch sur la Genèse (1871), pag. CXVI, note 50.

<sup>3</sup> Dans plusieurs de ses *Etudes critiques sur le Pentateuque*, *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft*, 1880, pag. 61 sq., 341 sq., 562 sqq. Voir aussi Hermann Strack, art. *Pentateuch*, dans la 2<sup>e</sup> édition de l'Encyclopédie de Herzog, XI, 452. En revanche, M. Riehm qui la soutenait dans son ouvrage sur la « législation de Moïse dans le pays de Moab » (1854) pag. 25 sq. en est revenu depuis lors, voir *Studien und Kritiken* 1868, pag. 374 et *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, pag. 625.

<sup>4</sup> On est tenté de croire qu'en suivant cette interprétation les théologiens allemands subissent plus qu'ils ne s'en doutent eux-mêmes l'influence de la version de Luther qui, d'une part, a rendu les mots *ohel mo'éd*, tabernacle d'assignation, par *Stiftshütte*, et d'autre part, traduit Ex. XX, 24 b en ces termes : « an welchem Orte ich meines Namens Gedächtniss *stiften* werde. » Au reste, c'est sur une manière analogue de comprendre le sens de ce passage que paraît reposer la traduction adoptée par les auteurs de la première revision d'Ostervald (Lausanne 1836) : « dans tous les lieux où j'ordonnerai que mon nom soit invoqué. »

plicitement la construction de plus d'une sorte d'autels<sup>1</sup>. » Il veut donner des directions sur la *manière de les construire* et sur la nature ou le *caractère des lieux* où il est loisible d'en élever.

1° Dans la règle, l'autel sera de terre, mais si l'on veut, ou qu'on ait les matériaux sous la main, on pourra le faire en pierres, pourvu que ce soit en pierres brutes. On aura soin, d'ailleurs, d'en faciliter l'abord autrement que par des degrés ou des marches. 2° Pour que le sacrifice soit agréé, il faut que l'autel soit dressé, non point *ad libitum*, au premier endroit venu, mais en un lieu où Dieu ait « mis la mémoire de son nom, » c'est-à-dire, consacré par le souvenir de quelque manifestation divine. *En tout lieu*, quel qu'il soit, qui remplira cette condition, l'Eternel promet de répondre favorablement à qui l'invoquera. Il daignera s'y rencontrer (« je viendrai à toi ») pour bénir son adorateur<sup>2</sup>.

Bien différent est le langage de la loi deutéronomique. Quand, dit-elle, Israël sera entré en possession de son pays, alors il y aura un lieu déterminé, unique, que l'Eternel choisira dans *l'une* des tribus pour y *établir* son nom, ou pour y faire *sa demeure*. (Deut. XII, 11 ; comp. 5, 14.) Ce n'est plus l'*Eternel qui viendra*, en quelque lieu que ce soit, à *celui qui sacrifie* sur tel ou tel autel. Ce sont *les Israélites qui devront aller le trouver* dans le lieu qu'il aura choisi pour sa résidence. Ce sera à eux de *venir*, peut-être de fort loin (XII, 21 ; XIV, 24), avec leurs offrandes de toute sorte ; à eux de se rendre *auprès de lui* pour célébrer leurs festins<sup>3</sup> et se réjouir là, « devant sa face, » des biens par lesquels il les aura bénis. Alors il n'y aura évidemment plus

<sup>1</sup> Reuss, dans sa note sur ce passage.

<sup>2</sup> Il n'est pas sans intérêt de voir comment un interprète étranger, et pour cause, à nos discussions critiques, a compris ce texte. Voici comment Jean Diodati l'explique dans sa Bible interprétée (Genève 1644) : « Ne basti point des autels perdurables (c'est ainsi que D. entend la défense d'employer des pierres de taille) comme pour attacher, à ta phantasie, ma grace en quelque lieu : je t'exaucerai en tout lieu indifferemment, où je te donnerai commandement ou occasion d'estre invoqué. »

<sup>3</sup> Ceux qui suivaient les divers sacrifices dits de prospérité (eucharistiques, votifs, volontaires, etc.)

qu'un seul autel pouvant s'appeler légitimement « l'autel de Yahwèh, ton Dieu » (XII, 27; XXVI, 4), savoir celui qui sera « en présence de l'Eternel, » devant le sanctuaire et que desservent les prêtres lévites habitant le lieu en question. (XVIII, 1, 5; XXVI, 3). Tous les autres sanctuaires sont assimilés par l'auteur du Deutéronome à ceux des Cananéens<sup>1</sup>. (XII, 2 sqq.)

De la comparaison de ces deux textes il ressort avec toute la clarté désirable que si celui du Deutéronome exige la centralisation de tout le culte en un seul et même lieu, il n'en est pas de même de celui du vieux code sinaïtique. Non seulement ce dernier « n'exclut pas l'existence *simultanée* de *plusieurs* autels<sup>2</sup>, » mais il la présuppose, il en parle comme d'une chose admise, et par là, indirectement, la sanctionne.

Et pourquoi ne l'aurait-il pas fait? Sans doute la pluralité des autels pouvait offrir bien des inconvénients et même des dangers, au point de vue de la pureté du culte de Yahwèh. Facilement il pouvait s'y mêler des éléments étrangers, des coutumes païennes, à l'imitation de ce qui se pratiquait dans les hauts lieux consacrés au culte des idoles. Et c'est précisément l'expérience de ces dangers, jointe à l'impossibilité d'exercer un contrôle efficace sur tous ces sanctuaires locaux, qui a dû faire naître le postulat d'abord, puis le dogme de la complète centralisation du culte, auprès d'un sanctuaire unique, entre les mains du corps sacerdotal attaché à ce sanctuaire. Mais, on l'a dit avec raison<sup>3</sup>, rien ne prouve que le principe de l'unité du lieu de culte fût fondé dans l'essence même de la religion de Yahwèh.

D'ailleurs, on ne voit pas pourquoi la liberté d'offrir des holocaustes et des sacrifices de prospérité *en divers lieux*, sanc-

<sup>1</sup> Deut. XXVII, 5 sqq. où Moïse commande de bâtir un autel à l'Eternel sur le mont Ebal (ordre qui fut exécuté par Josué selon Jos. VIII, 30 sqq.) n'est pas en contradiction avec ce principe de l'unité du lieu de culte, parce que selon Deut. XII, 10 le lieu unique ne devait être choisi de Dieu que lorsque Israël serait entré en pleine possession du pays.

<sup>2</sup> Ce que M. Delitzsch est prêt à accorder, *l. c.*, pag. 563.

<sup>3</sup> Baudissin, art. *Höhendienst*, dans la 2<sup>e</sup> édition de l'Encyclopédie de Herzog, VI, 185.

tifiés par quelque manifestation mémorable de la Divinité, n'aurait pas été compatible avec l'existence d'un sanctuaire *principal*<sup>1</sup>. Le lieu où résidait le tabernacle, avec l'arche de Yahwèh, tenait toujours le premier rang, sinon en fait, du moins en droit. Il était pour toutes les tribus le lieu de culte central. C'est ce sanctuaire national que le Livre du pacte a sans doute en vue quand il prescrit à tous les Israélites mâles de *se présenter* trois fois par année *devant le Seigneur Yahwèh* et de ne pas y venir les mains vides. (Ex. XXIII, 17; cp. 15 *b*.) De même quand il ordonne d'apporter *à la maison de Yahwèh* les prémices des produits du sol. (Ibid., vers. 19.) En exigeant ces actes de présence périodiques dans le lieu servant de demeure terrestre au « Seigneur Yahwèh, » l'ancien code du Sinaï affirmait assez nettement le principe de l'unité religieuse, en même temps que nationale, du peuple théocratique.

Le Deutéronome, lui, ne se contente pas de cette unité-là. Il ne lui suffit pas que les hommes d'Israël soient tenus de venir aux trois grandes fêtes présenter leurs hommages dans la résidence du Dieu national, quitte à lui offrir à volonté des sacrifices sur les autels élevés en divers lieux du pays. Il pousse l'idée de l'unité religieuse jusqu'à proclamer le principe de la complète centralisation du culte : un seul Dieu ! un seul sanctuaire ! partant un seul sacerdoce légitime ! celui des prêtres lévites « qui se tiennent devant l'Eternel » dans le lieu choisi par lui. (XVIII, 7; comp. XVII, 8 sqq.; XXVI, 1 sqq.) Quant aux autres lévites « qui sont dans tes portes, » une fois la pluralité des autels proscrite et les cultes locaux abolis, il est clair que leurs fonctions doivent expirer, et avec leurs fonctions leurs revenus. De là, comme corollaire, la nécessité de les recommander à la libéralité des fidèles : « Aussi longtemps que tu seras dans ton pays, aie bien soin de ne pas délaisser le lévite. »

<sup>1</sup> Ainsi, entre autres, M. Robertson Smith, dans un passage de son *Additional answer* (1878) cité par Delitzsch, *l. c.* pag. 341 sq., et plus récemment König, *der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments* (1882) II, pag. 347 : « Altäre überall, wo Gott durch Wohlthaten seines Namens Gedächtniss stiftet, aber daneben das Zelt der Begegnung oder Stiftung (Bundes) als Hauptheilthum. »

(XII, 19 ; XIV, 27.) Par là s'explique la place qui est faite au lévite. en plus d'un passage du Deutéronome, parmi les hôtes ou les clients des familles israélites, en compagnie de « l'étranger, de l'orphelin et de la veuve qui sont au milieu de toi. » (XII, 12, 18 ; XIV, 29 ; XVI, 11, 14 ; XXVI, 11-13.)

Ce qui précède semble devoir suffire pour établir que, sur ce point comme sur plusieurs autres, le code deutéronomique diffère notablement du Livre du pacte, et que cette différence est de nature à exclure l'idée de l'unité d'origine. On se persuadera malaisément que deux législations aussi divergentes en matière de culte remontent en droite ligne à un seul et même auteur, et qu'un même demi-siècle les ait vues naître successivement l'une et l'autre. Il ne sera cependant pas superflu d'appuyer cette conclusion de quelques remarques complémentaires. Le sujet en vaut la peine.

32. Revenons d'abord, pour un instant, à ce passage où le rédacteur du Deutéronome fait dire à Moïse : « Vous ne ferez pas — une fois établis dans le pays — comme nous faisons ici aujourd'hui, chacun comme bon lui semble » (XII, 8), c'est-à-dire : vous n'offrirez plus vos holocaustes dans le premier endroit venu. (Vers. 13). Ne nous arrêtons pas pour le moment à cet emploi de la première personne : comme *nous faisons*, etc., dans laquelle Moïse a l'air de se comprendre lui-même avec la masse du peuple. On pourrait l'expliquer par l'habitude qu'ont les prédicateurs de se servir dans leurs harangues de la tournure dite communicative. Ce qu'il importe, en revanche, de relever avec soin, c'est la raison invoquée au vers. 9 pour motiver, on pourrait presque dire pour justifier, la manière de faire « actuelle. »

Etant donné l'article du Livre de l'alliance qui *restreint* expressément à *certain*s lieux la liberté de bâtir des autels et d'offrir des sacrifices, ne semble-t-il pas que la liberté *illimitée* dont parlent les vers. 8 et 13 aurait dû être présentée avant tout, par Moïse, comme la conséquence d'un regrettable oubli de la loi fondamentale, de cette loi formellement et solennellement acceptée par le peuple lors de la conclusion du pacte sinaïtique ? (Ex. XXIV, 3-7.) Au lieu de cela, que lisons-nous



au vers. 9? — « Nous faisons ici chacun comme bon lui semble, — *parce que vous n'êtes point encore arrivés au lieu de repos et dans le patrimoine que l'Eternel, votre Dieu, vous donne!* » Comme si le Livre du pacte, qui ne veut pas de cette liberté sans bornes, mais n'exige pas non plus un lieu de culte unique, à l'exclusion de tous les autres, n'était pas conçu, lui aussi, en vue du temps où le peuple serait établi dans la terre promise! Ce code était-il donc tombé en désuétude dès avant la fin du séjour au désert, à ce point que Moïse, — le même Moïse qui l'avait écrit de sa propre main, bien plus, qui, en sa qualité de médiateur de l'alliance, avait traité sur la base de « ces paroles et de ces droits, » — aurait pu s'exprimer ici, au sujet des lieux de culte, comme si les dispositions d'Ex. XX, 24 sq. avaient été nulles et non avenues? Mais ce qui prouve qu'il n'était pas tombé dans l'oubli, c'est que dans nombre de cas le Deutéronome ne fait autre chose qu'en reproduire la substance à sa manière. (Voy. en particulier XXVII, 5 sq.) Non, si c'est Moïse qui est l'auteur du document fondamental d'où est tiré Ex. XX, 24 sq., il ne peut pas avoir dit et écrit (ou fait écrire) des paroles comme celles que nous lisons dans Deut. XII, 8 sq. La raison alléguée dans ce passage a pu paraître plausible à un auteur postérieur, pour expliquer la coutume générale qu'il s'agissait de réformer; elle n'était pas valable dans la bouche même de Moïse.

Il ne reste, croyons-nous, d'autre parti à prendre que de dire avec M. Riehm : que l'auteur du Deutéronome laisse percer en cet endroit la conscience qu'il avait de la *nouveauté* de ce postulat d'une complète centralisation du culte *pour son époque à lui*; mais que, ce qui était vrai *de ses propres contemporains* (savoir, qu'ils sacrifiaient en divers lieux selon leur bon plaisir), il s'était cru autorisé à le faire dire déjà à Moïse s'adressant aux Israélites de *son temps*<sup>1</sup>. En disant : comme *nous* faisons ici *aujourd'hui*, » Moïse parle en quelque sorte comme un témoin du passé, comme le représentant des anciennes générations<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Die Gesetzgebung Moses im Lande Moab*, pag. 30.

<sup>2</sup> Comp. Smend, *Moses apud prophetas* (Halis Saxonum, 1875) pag. 50: « nos i. e. totius antiquitatis majores. »

33. Voici notre seconde remarque. Il est absolument hors de doute que la loi proclamant la centralisation du culte en un sanctuaire unique n'a commencé à déployer ses effets que *plusieurs siècles après la conquête du pays*. L'histoire est là pour le prouver. Le premier roi qui ait songé à faire disparaître les *bamoth* pour forcer ses sujets à se rendre auprès de l'autel de Jérusalem, c'est Ezéchias. (2 Rois XVIII, 4, 22.) Le premier sous les auspices duquel la thorah en question ait réellement acquis force de loi, ce fut Josias (2 Rois XXIII, 8, 15, 19.) Parmi les historiographes hébreux le premier qui en subisse manifestement l'influence et en reconnaisse l'autorité, c'est le rédacteur des livres des Rois, qui écrivait pendant l'exil : cette loi lui sert de norme lorsqu'il s'agit d'apprécier le plus ou moins de mérite des hommes qui se sont succédé sur le trône de David. Ezéchias et Josias sont pour lui au-dessus de tout éloge : seuls ils ont observé « la thorah de Moïse » sans dévier ni à droite ni à gauche. (2 Rois XVIII, 5, 6 ; XXII, 2 et XXIII, 25.) Parle-t-il de princes tels qu'Asa, Josaphat, Azaria (Ozias), Jotham, il leur rend le témoignage qu'« ils firent ce qui est droit aux yeux de l'Eternel, » — « *seulement*, ajoute-t-il, les hauts lieux ne disparurent point, le peuple continuait à y offrir des sacrifices et des parfums. » (1 Rois XV, 14 ; XXII, 44 ; 2 Rois XV, 4, 35.) C'est tout ce qu'il trouve à reprendre en eux ; mais à ses yeux cette « tolérance » à l'endroit des *bamoth* imprime une tache à leur mémoire.

Rien de pareil chez les narrateurs précédents, à qui l'on doit les livres des Juges et de Samuel. Sans l'ombre d'un blâme, sans la moindre expression d'étonnement ou de regret, ils mentionnent et parfois racontent tout au long les sacrifices offerts, ici par *Gédéon* (Jug. VI, 24 sq.), là par *Manoah*, le père de Samson (XIII, 19 sq.), ailleurs, et à diverses reprises, par *Samuel* (1 Sam. IX, 12 sqq. ; XVI, 2 sqq., etc.). Ils ne voient rien d'extraordinaire dans le fait qu'un éphraïmite s'accorde le luxe d'un sanctuaire domestique, avec un prêtre à ses gages (Jug. XVII). L'un d'eux, parlant de l'autel que *Saül* bâtit après une victoire sur les Philistins, a soin de remarquer que « ce fut le premier autel qu'il bâtit à l'Eternel. » (1 Sam. XIV, 35.)

Dans la pensée du narrateur cette remarque implique un éloge. Eriger des autels à Yahwèh passait donc alors pour une œuvre pie. *Jonathan*, voulant excuser David de n'avoir point paru à la table du roi lors d'un festin de néoménie, trouve tout simple de mettre l'absence de son ami sur le compte d'un « sacrifice de famille » à Bethléhem (1 Sam. XX, 27 sqq.). A l'occasion de la peste qui ravageait son royaume, *David* bâtit un autel dans l'aire d'Arauna, et cela à l'instigation du prophète *Gad*; après le sacrifice l'Eternel fut apaisé envers le pays (2 Sam. XXIV, 18 sqq.). L'arche étant établie en Sion, *Salomon* ne se fait aucun scrupule de se rendre à « la grande bâmâh » de Gabaon; il y offre de vraies hécatombes et, chose significative, la nuit suivante l'Eternel l'honore d'une vision où il lui dit : Demande ce que tu veux que je te donne. » (1 Rois III, 4 sq.)

Je sais bien que l'auteur des livres des Rois explique la liberté dont on usait encore au commencement du règne de Salomon, en disant que « jusqu'à cette époque il n'avait pas été bâti de maison pour le nom de Yahwèh. » (1 Rois III, 2 sq.) Mais que se passe-t-il après la construction du temple par Salomon? On n'en continue pas moins à se rendre en pèlerinage à l'antique sanctuaire de Beershéba (Amos VIII, 14; V, 5). Et notez que ce n'est pas le peuple seulement, « cette populace exécrable qui ne connaît point la loi, » qui persiste à ne rien voir d'illégal dans la coexistence de plusieurs autels. Dans le royaume du nord, *Elie*, ce zélateur de la vraie religion, répare l'autel de l'Eternel qui existait d'ancienne date sur le mont Carmel et que les idolâtres avaient renversé, et y offre un sacrifice au Dieu d'Israël (1 Rois XVIII, 30 sqq.). Plus tard, retiré dans la caverne de l'Horeb, il pleure non seulement l'alliance de l'Eternel abandonnée par son peuple, et les prophètes, ses collègues, passés au fil de l'épée, mais *les autels* du Dieu des armées renversés par les enfants d'Israël (1 Rois XIX, 10-14). Et si l'on objecte qu'Elie vivait dans des circonstances exceptionnelles, voici, dans le royaume de Juda, *Jehojadah le prêtre* (le Joad de Racine), cet homme qui déploya un zèle sans ménagement en vue de rétablir à Jérusalem le culte exclusif de Yahwèh :



durant toute la minorité du roi Joas, c'est lui qui a le pouvoir en main, et cependant il ne fait rien pour abolir dans le royaume les autels qui font concurrence à celui du temple, dont il est le principal ministre ! Lorsque Joas reprit les rênes du gouvernement, le peuple n'avait pas cessé d'offrir des sacrifices et des parfums sur les hauts lieux (2 Rois XII, 2, 3).

Encore au VIII<sup>e</sup> siècle, un Amos, un Osée, quand ils condamnent le culte des hauts lieux et des sanctuaires de Béthel et de Dan, de Guilgal et de Beerschéba, le font-ils au nom du principe de l'unité du lieu de culte ? Non, ils le condamnent uniquement à cause de la *manière* impie, scandaleuse, païenne, dont il se pratiquait de leur temps. Sans doute, *de fait*, la maison de Yahwèh en Sion est bien pour Amos, pour Esaïe, le seul sanctuaire véritable, le seul *légitime*, parce que, à cette époque, c'est là seulement que le Dieu d'Israël était adoré régulièrement, sinon dans le meilleur esprit, du moins dans les formes consacrées. Mais ce n'est pas à dire que, même pour ces prophètes-là, le temple fût le seul sanctuaire *légal*, hors duquel il eût été impossible de chercher et de trouver l'Eternel<sup>1</sup>. Comment, en effet, si tel avait été leur principe, Esaïe — le même Esaïe qui appelle la montagne de Sion *meqôm shêm-Yahwèh Cebaoth* (XVIII, 7) et dit que l'Eternel a son foyer dans Jérusalem (XXXI, 9; comp. XXIX, 1) — aurait-il pu annoncer sans inconséquence qu'un jour il y aurait, *au milieu du pays d'Egypte, un autel consacré à Yahwèh*, et que les Egyptiens, après que l'Eternel se serait fait connaître à eux, viendraient *lui offrir* là des *sacrifices* et s'acquitter de leurs vœux ? (Esa. XIX, 19 sqq.<sup>2</sup>) Combien est différente la perspective qu'ouvre devant ses lecteurs le grand prophète de l'exil, dont les oracles forment aujourd'hui la seconde partie du livre d'Esaïe ! Pour lui, comme pour le Deutéronome, il n'existe qu'un autel de

<sup>1</sup> Voir entre autres Smend, *l. c.*, pag. 51 sqq.; Riehm, art. *Höhe*, dans son *Handwörterbuch*, pag. 627, et Baudissin, *art. cité*, pag. 189 sq.

<sup>2</sup> Qu'on se rappelle aussi 2 Rois V, 17-19, d'où il ressort qu'Elisée ne trouvait rien à redire à ce que Naaman emportât avec lui un chargement de terre du pays d'Israël, afin d'en faire dans son pays un autel où il pût offrir des sacrifices à l'Eternel.

l'Eternel, celui qui est (ou plutôt sera, au retour de l'exil) *sur la montagne sainte*. Aussi est-ce là, dans la Sion du Saint d'Israël, que l'Eternel *amènera* les étrangers qui s'attacheront à Lui pour le servir; « leurs holocaustes et leurs sacrifices seront agréés *sur mon autel*; car *ma maison* sera appelée une maison de prière pour tous les peuples. » (Es. LVI, 6 sqq.; comp LX, 5 sqq.)

Il est inutile de se le dissimuler : le motif allégué par l'auteur de nos livres des Rois pour expliquer la libre pratique des anciens temps ne rend pas suffisamment compte des faits, pas même de ceux dont nous avons connaissance par son propre ouvrage. La vraie raison, la raison historique de l'ancien état de choses, doit se chercher ailleurs : c'est que *jusqu'à Salomon, et même plus d'un siècle après lui, les Israélites vivaient encore, quant aux lieux de culte, sous le régime d'Ex. XX, 24 sq., et non sous celui de Deut. XII.*

Le sanctuaire royal de Jérusalem, comme précédemment la maison de Dieu à Silo (Jos. XVIII, 1; Jug. XXI, 19; 1 Sam. I, 3; Jér. VII, 12; Ps. LXXVIII, 60), était considéré comme le sanctuaire *principal*. C'était en quelque sorte *le plus grand des hauts lieux*, du moins pour le royaume de Juda. On s'y rendait aux grandes fêtes annuelles. (Comp. 1 Rois VIII, 2; IX, 25; XII, 26 sqq. et Esa. XXXIII, 20: « Sion, la cité *de nos fêtes*. ») Mais les anciens sanctuaires n'étaient pas délaissés pour cela. On ne doutait pas que l'Eternel ne vint, selon Ex. XX, 24, à ceux qui l'invoquaient près de ces autels, pour agréer leurs sacrifices et pour les bénir.

A vrai dire, cette liberté n'avait pas tardé à dégénérer en licence. On en était venu de bonne heure à élever à l'Eternel des autels au premier endroit venu. (Comp. 1 Rois XIX, 21: Elisée offrant en plein champ une de ses paires de bœufs en sacrifice). Le nombre des bamoth finit par égaler celui des villes et même des villages. (2 Rois XVII, 9; comp. Osée VIII, 11.) Ce qui était bien pire : en beaucoup de lieux, surtout du royaume du nord où Dieu était représenté par des images, il était difficile de distinguer le culte de Yahwèh de celui de Bahal, et les *kohanîm* israélites ressemblaient parfois à s'y

méprendre aux *kemârîm* païens. (Osée X, 5 ; comp. 2 Rois, XXIII, 5.)<sup>4</sup>

Quoi qu'il en soit, il est facile de constater que les autels dont il est parlé dans l'histoire antérieure à Salomon, ainsi que les sanctuaires qui continuaient à être le plus fréquentés à côté du temple de Jérusalem, s'élevaient en général (conformément à Ex. XX, 24) dans des lieux où l'Eternel avait « mis la mémoire de son nom ». Les uns rappelaient telle victoire remportée sur les ennemis d'Israël avec l'aide toute-puissante de Dieu (1 Sam. XIV, 35 ; comp. Ex. XVII, 15, l'autel élevé par Moïse après la défaite des Amalékites.) D'autres consacraient le souvenir d'un appel venu d'en haut, d'une apparition de l'Eternel ou de son ange. (Jug. VI, 24 ; XIII, 16 sqq. ; 2 Sam. XXIV, 18.) Ailleurs, c'est un ancien lieu de culte cananéen, qui s'est transformé en un autel du vrai Dieu, à l'instigation de Dieu même. (Jug. VI, 25 sqq.) Plusieurs sanctuaires pouvaient se glorifier d'une origine qui se perdait dans la nuit des temps : à en croire les traditions locales transmises de père en fils, leur première consécration remontait, aussi bien que celle du sanctuaire de Moriyah (comp. Gen. XXII), aux illustres ancêtres des tribus d'Israël. Tels étaient les *miqdâshîm* de Béthel, de Sichem, d'Hébron, de Beerschéba, de Micpah de Galaad.

<sup>4</sup> C'est ici le lieu de citer un texte curieux du Deutéronome, qui a fort intrigué les interprètes : XVI, 21 sq. : « Tu ne planteras aucun arbre comme *ashère* à côté de l'autel de *Yahwèh* que tu te feras, et tu ne te dresseras pas de *maçébah* (colonne), que *Yahwèh* ton Dieu a en aversion. » S'agit-il là de l'autel du lieu choisi par l'Eternel, en d'autres termes, de celui du sanctuaire central ? (Comp. 2 Rois XXIII, 6, où il est dit que, pour se conformer à la *thorah* de l'Eternel, dont le livre venait d'être trouvé dans le temple, le roi Josias fit enlever de la maison de l'Eternel *eth-ha-ashérah* et la fit brûler vers le torrent du Cédron.) Ou bien l'auteur veut-il parler des autres autels qui subsistaient à côté de celui-là ? Dans ce cas il faudrait supposer que, tout en poursuivant l'*idéal* de la centralisation du culte et tout en proscrivant en principe la pluralité des autels, il s'était vu obligé de faire une concession à la *réalité*, c'est-à-dire à la coutume invétérée. Le sens de cet article serait alors celui-ci : Si tu veux absolument te faire un autel en dehors du lieu choisi par l'Eternel, si tu ne peux ni ne veux t'en passer, qu'au moins ce soit réellement un autel de *Yahwèh*, et qu'on n'y voie pas les emblèmes du culte cananéen !

En effet, les patriarches déjà, ces types de la piété israélite, avaient coutume (d'après les récits jéhovistes tout au moins) de bâtir des autels et de solenniser un culte en divers lieux rendus mémorables pour eux par quelque signe du *præsens numen*, par telle ou telle preuve de sa puissance ou de sa fidélité. (Gen. XII, 7, 8; XIII, 18; XXVI, 25 comp. XXI, 33 et XLVI, 1; XXVIII, 16 comp. XXXV, 1, 3, 7; XXXI, 49, 54; XXXIII, 20.) Le législateur, dans le Livre du pacte sinaïtique, semble n'avoir fait que donner la fixité d'un article de code à cette antique et pieuse coutume. Et tout porte à croire que cette pratique, consacrée par l'usage et sanctionnée par la loi, était encore en pleine vigueur, qu'elle passait pour être parfaitement légale, à l'époque (postérieure non seulement à Moïse, mais, comme nous le verrons, à Salomon) où vivait l'auteur des récits jéhovistes de la Genèse.

En résumé donc, l'histoire du culte en Israël vient à son tour nous confirmer dans l'idée, précédemment acquise, que la législation contenue dans le *Deutéronome* provient d'une autre main et, qui plus est, d'une tout autre époque que le document connu sous le nom de *Livre de l'alliance*.

34. Une question encore, et nous en aurons fini avec ce sujet. — Quel est ce lieu dont le Deutéronome dit à plus d'une reprise qu'après l'entière conquête du pays l'Eternel « le choisira dans l'une des tribus pour y établir son nom, » ou « pour y demeurer ? » Quel *mâqôm* l'auteur du Deutéronome avait-il en vue ?

A cette question, on a coutume de répondre par une fin de non-recevoir : il ne s'agit pas, dit-on, d'un certain lieu toujours le même ; le législateur veut parler de l'endroit, *quel qu'il soit*, où le tabernacle (ou l'arche) stationnerait *à un moment donné*. Ce lieu pouvait être tantôt ici tantôt là, dans l'une ou l'autre des tribus d'Israël. Dès lors, la question soulevée est sans objet.

Nous doutons fort qu'après une lecture attentive du Deutéronome, on puisse se déclarer satisfait de cette explication. N'attachons pas plus d'importance qu'il ne faut au fait que *le*

*tabernacle n'est jamais mentionné dans le Deutéronome.* Mais, demanderons-nous, comment tel ou tel lieu, situé n'importe où, dans lequel le tabernacle ne séjournait que pour un temps, pouvait-il être appelé « le lieu choisi par l'Eternel d'entre toutes les tribus pour y établir (*lâ-soûm*) ou y faire demeurer (*le-shakkén*) son nom ? » Il y a plus : si le sanctuaire n'était pas à demeure fixe, si le lieu préféré était un lieu quelconque, pouvant varier, sinon d'un jour, du moins d'une année à l'autre, comment était-il possible d'atteindre le but auquel tendent toutes les prescriptions du Deutéronome touchant le culte, savoir la concentration de tous les actes de culte publics en un sanctuaire unique ? Evidemment une des conditions sine qua non de cette centralisation, c'était la stabilité du sanctuaire déclaré seul légal, c'était sa permanence en un lieu déterminé, bien connu de tous et aussi central que possible. Chez un peuple accoutumé depuis un temps plus ou moins long à un genre de vie sédentaire, et possédant en divers endroits des hauts lieux à poste fixe, un sanctuaire national ambulant aurait rendu la centralisation du culte parfaitement illusoire.

Nous en revenons donc à la question posée : quel était, dans la pensée du deutéronomiste, le lieu central servant de résidence au nom de Yahwèh ? Quelle était cette ville mise à part, de préférence à toutes les autres villes du pays, où devaient être offerts tous les sacrifices et où siégeait en outre (Deut. XVII, 8 sqq.) le tribunal suprême ?

On n'a guère le choix qu'entre deux villes. La première est Silo, où résida pendant plusieurs siècles le sanctuaire principal. Il y avait là une « maison de Yahwèh » (Jug. XVIII, 31 ; 1 Sam. I, 7 ; comp. Deut. XXIII, 18), un temple, *hékâl* (1 Sam. I, 9 ; III, 3) où stationnait habituellement l'arche de Dieu et où l'on se rendait pour les fêtes. Jérémie rappelle même expressément à ses contemporains, en des termes qui font allusion à la formule deutéronomienne, que c'est à Silo (*meqômî asher be-Shilô*) que l'Eternel avait fait habiter (*shikkanthî*) son nom en premier lieu. (VII, 12 ; comp. Ps. LXXVIII, 60 : « Il rejeta la demeure de Silo,



la tente où il habitait parmi les hommes <sup>1</sup>. ») Mais s'il est établi que notre thorah deutéronomique ne donne encore aucun signe de vie pendant les siècles qui ont précédé la construction du temple de Salomon; s'il est vrai qu'on n'a des preuves positives de son existence qu'à partir du VIII<sup>e</sup> siècle au plus tôt, il est des plus probables que le rédacteur de ce code, lorsqu'il parle du *lieu choisi par l'Eternel d'entre toutes les tribus* pour servir de *demeure* à son nom, avait en vue, non pas Silo, mais *Jérusalem*.

Une chose est sûre, c'est que l'auteur de nos livres des Rois, lui qui s'est inspiré plus que personne de la thorah du Deutéronome, l'a bien compris ainsi. Plus d'une fois, soit dans le cours de sa propre narration (1 Rois XIV, 21; 2 Rois XXI, 4), soit en rapportant les discours d'autrui (1 Rois XI, 36; comp. IX, 3), il donne à Jérusalem le titre glorieux de « ville que Yahwèh a choisie parmi toutes les tribus d'Israël pour y mettre son nom. » Mieux que cela : dans le discours prononcé lors de la dédicace du temple, il nous montre Salomon rappelant dès le début cette déclaration divine : « Depuis le jour où j'ai fait sortir d'Egypte mon peuple d'Israël, *je n'ai point choisi de ville parmi toutes les tribus d'Israël* pour qu'il y fût bâti une maison où résidât mon nom » (1 Rois VIII, 16; comp. 2 Sam. VII, 6, 7), et ajoutant ensuite que lui, Salomon, avait été prédestiné à bâtir cette maison (vers. 19 sqq.) ; d'où il s'ensuit que *Jérusalem est la première et l'unique ville qui ait été choisie par l'Eternel* pour lui servir de résidence<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Remarquez que le psalmiste parle d'une *tente*, ce qui nous rappelle que 1 Sam. II, 22 ne parle pas non plus, à propos de Silo, d'un *temple* ni d'une *maison*, mais de la *tente d'assignation*, et que dans 2 Sam. VII, 6, 7 il est dit que jusqu'au règne de David l'Eternel a *voyagé sous une tente* et qu'il n'a demandé à aucune des tribus d'Israël de lui bâtir une maison de cèdre, c'est-à-dire un temple; comp. également 1 Rois III, 2 : *il n'a point été bâti de maison* pour le nom de Yahwèh jusqu'aux jours de Salomon. Cependant, tente ou maison, tabernacle ou temple, toujours est-il que le sanctuaire de Silo servait à l'Eternel de *mishkân*, de résidence.

<sup>2</sup> Notez que dans tout l'Ancien Testament l'idée d'un choix, d'une élection par l'Eternel ne se trouve appliquée à aucune autre ville qu'à Jérusalem.

Et pourquoi, toujours d'après l'auteur des livres des Rois, n'y a-t-il pas eu de lieu choisi par l'Eternel avant Jérusalem et avant l'époque de Salomon ? Parce que *depuis cette époque seulement Israël s'est trouvé dans la situation décrite dans Deut. XII, 10 sq.* On n'a pas assez remarqué ces versets où « Moïse, » c'est-à-dire l'auteur du Deutéronome, détermine plus exactement le temps à partir duquel la liberté illimitée en matière de lieux de culte (vers. 8) devait faire place au régime nouveau d'une rigoureuse centralisation : « *Quand l'Eternel, dit-il, vous aura donné du repos de la part de tous vos ennemis à l'entour, et que vous serez en parfaite sécurité, alors il y aura un lieu, choisi par l'Eternel pour servir de demeure à son nom, où vous apporterez tout ce que je vous ordonne.* »

Quelle époque l'auteur du Deutéronome avait-il en vue en s'exprimant de la sorte ? Interprète authentique de la pensée du deutéronomiste, le rédacteur de nos livres des Rois n'hésite pas à rapporter ce *terminus a quo* au règne de Salomon. « Tu sais, fait-il dire à ce prince, dans le message qu'il envoie à Hiram [à l'occasion des préparatifs pour la construction du temple, tu sais que David mon père, n'a pu bâtir une maison pour le nom de Yahwèh, son Dieu, *à cause des guerres dont on l'enveloppait... Maintenant Yahwèh mon Dieu, m'a donné du repos de toutes parts ; plus d'adversaire, point d'affaires fâcheuses !* Voici, j'ai l'intention de bâtir une maison pour le nom de Yahwèh, mon Dieu, » etc. (1 Rois V, 16 sqq. ; trad. fr. vers. 2 sqq.) Pareillement, la bénédiction du peuple par Salomon, le jour de la dédicace, débute par ces mots : « *Béni soit Yahwèh de ce qu'il a donné du repos à son peuple d'Israël selon toutes ses promesses.* » (VIII, 55 sq.) C'est par les victoires de David seulement qu'avait été achevée l'œuvre séculaire de la conquête et qu'Israël avait atteint ses extrêmes limites (Gen. XV, 18 sqq. ; Ex. XXIII, 23, 31 ; comp. 1 Rois V, 1, 4, trad. franç. IV, 21, 24.) Avant que le peuple fût ainsi *parvenu au repos*, et que le centre de gravité de la théocratie se fût enfin fixé en

salem. — Voir sur toute cette question Riehm, *Gesetzgebung*, pag. 27 sqq. 89 sqq. et la critique, par le même auteur, de l'ouvrage de Kleinert sur le Deutéronome, dans les *Studien und Kritiken* de 1873, pag. 183 sqq.

Sion, il n'existait pas de *lieu* définitivement *choisi par Yahwèh pour y faire demeurer son nom* ; il ne pouvait être question de lui *bâtir une maison* ; encore moins pouvait-on songer à centraliser tout le culte en un seul et même lieu. Une fois le temple bâti dans la nouvelle capitale, on pouvait y aspirer (voy. 1 Rois III, 2 sq.) et le besoin devait s'en faire sentir de plus en plus, à mesure que le culte des hauts lieux se rapprochait davantage des cultes païens.

Ainsi donc, quand le Deutéronome parle du lieu, choisi par l'Eternel, où doivent affluer toutes les offrandes et s'immoler toutes les victimes, tout indique que c'est de Jérusalem qu'il entendait parler. C'est au sanctuaire construit par Salomon après qu'Israël fut parvenu au repos qu'il voudrait lier tout acte de culte public. « Le Deutéronome, nous n'en disconvenons point, a été écrit dans les temps qui ont suivi le règne de Salomon, et l'un des principaux motifs de sa rédaction a été de combattre le culte des hauts lieux au nom de la légitimité exclusive du temple existant *de jure divino* à Jérusalem. » Ainsi s'exprime un homme qui, il y a dix ans, croyait encore à la possibilité de soutenir la composition mosaïque du Deutéronome <sup>1</sup>.

Ce n'est pas ici le lieu de fixer plus exactement la date de la rédaction du code deutéronomique. Notre dessein, pour le présent, était simplement de démontrer que ce code ne peut être émané du même auteur que le Livre du pacte.

35. Pour achever d'établir la pluralité et la diversité des codes réunis dans notre Pentateuque, il ne nous reste plus qu'à mettre l'un et l'autre de ces documents en présence des autres lois de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, dont la rédaction écrite n'est point attribuée à Moïse. (§ 24.) Il suffira d'un petit nombre d'exemples pour montrer que ces autres lois, qui, nous l'avons vu (§ 25), se distinguent déjà dans leur ensemble par un style et un langage à elles, diffèrent pareille-

<sup>1</sup> Delitzsch, *art. cités*, pag. 564. Ces articles datent de 1880. La quatrième édition de son Commentaire sur la Genèse où il défendait encore, quant au corps du Deutéronome, la thèse traditionnelle, est de 1872.



ment des autres codes par leur contenu et décèlent ainsi une origine à part. Pour abrégé, nous désignerons l'ensemble de ces lois, rédigées dans « le langage technique des prêtres » (Munk) et la plupart relatives aux choses du culte, par le terme que M. Wellhausen a mis à la mode, celui de *code sacerdotal*.

Un premier point de comparaison nous est tout indiqué par le sujet qui vient de nous occuper dans les paragraphes précédents, savoir *le lieu de culte*. Quelles sont à cet égard les dispositions du code sacerdotal ?

Il ne se prononce explicitement sur ce sujet qu'en un seul passage, mais il le fait de la façon la plus catégorique : « Tout homme de la maison d'Israël ou des étrangers séjournant au milieu de vous qui offre un holocauste ou tel autre sacrifice et qui ne l'amène pas à l'entrée de la tente d'assignation pour l'offrir à Yahwèh, cet homme-là sera retranché de son peuple. » (Lév. XVII, 8, 9.) Cet article condamne donc du même coup les sacrifices offerts à un autre dieu qu'à Yahwèh, et les sacrifices offerts ailleurs que devant le Tabernacle.

On le voit, le code sacerdotal pas plus que le code deutéronomique n'admet la pluralité des autels. Mais voici en quoi il se distingue de lui.

1. Tandis que la centralisation du culte se présente constamment dans le Deutéronome comme un but à poursuivre, un *idéal* à atteindre, elle apparaît dans la législation sacerdotale comme le point de départ, la *base* de toute l'organisation rituelle. En effet, si le texte que nous venons de transcrire est dans notre code le seul où le postulat de l'unité du lieu de culte soit expressément *formulé*, en revanche cette unité y est constamment *présupposée*. Sur elle reposent, par elle s'expliquent toutes les prescriptions touchant les divers actes de culte, les fêtes et les saintes assemblées, les fonctions et les revenus des prêtres et des lévites. L'auteur ou les auteurs de cette législation ne semblent pas admettre qu'il en puisse être autrement. Aussi ne polémisent-ils que rarement contre la pluralité des lieux de culte. Ils ont pour principe, dirait-on, de l'ignorer.

2. D'après Deut. XII, le culte ne devait être centralisé que lorsque Israël serait entré *en pleine et paisible possession de la terre promise* : *alors seulement* l'antique et traditionnelle liberté quant aux lieux de culte, liberté sanctionnée et réglée par Ex. XX, 24-26, devait céder devant le monopole réservé au lieu unique que l'Eternel aurait choisi dans l'une des tribus pour y faire demeurer son nom. Les lois du code sacerdotal, au contraire, exigent ou présupposent *dès l'abord* la plus rigoureuse centralisation du culte, bien qu'elles soient rédigées presque d'un bout à l'autre *en vue du séjour au désert*. Tout gravite ici autour du Tabernacle, qui n'est pas même nommé dans le code deutéronomique.

3. Le code sacerdotal pousse le principe de la centralisation plus loin que ne fait le code deutéronomique. Voici dans quel sens. Une antique coutume religieuse, dont l'existence nous est attestée par un curieux épisode de l'histoire de Saül (1 Sam. XIV, 32-35), voulait qu'aucune pièce de bétail ne fût égorgée, ni sa chair employée comme viande de boucherie, sans que *le sang* en fût *versé contre l'autel*. Ceci n'était évidemment praticable que s'il existait des *bâmôth* en divers lieux du pays, et ne se conciliait par conséquent qu'avec une loi dans le genre de celle que nous avons rencontrée dans le Livre du pacte<sup>1</sup>. (Ex. XX, 24 sqq.) Mais une fois les *bâmôth* abolies, une fois que l'autel du sanctuaire central était déclaré seul légitime, à l'exclusion de tout autre, que faire? Interdire à tous les Israélites qui demeuraient trop loin pour venir chaque fois avec leur pièce de bétail auprès de l'autel de l'Eternel, de manger dorénavant de la viande, sous peine d'encourir les rigueurs de la loi et la disgrâce du ciel? Non, dit le code deutéronomique (XII, 15 sq., 20 sqq.) « si le lieu choisi par l'Eternel est trop éloigné de toi, *tu pourras tuer du gros et du menu bétail et en manger la viande dans tes portes selon ton désir*.

<sup>1</sup> Il serait possible qu'une ancienne loi sanctionnant la dite coutume fût à la base du texte *actuel* de Lévi. XVII, 3 sqq. Voir Kittel, *Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage*, I, dans Theol. Studien aus Württemberg, 1881, pag. 44 sqq. et Dillmann dans son commentaire ad Lévi. XVII.

Tu pourras en manger comme on mange du gibier ; celui qui est impur et celui qui est pur en mangeront l'un et l'autre. *Seulement, garde-toi bien d'en manger le sang ; car le sang c'est l'âme... Tu le laisseras écouler à terre comme de l'eau. »* Le code sacerdotal, lui, n'admet point un pareil accommodement. Permettre de faire boucherie où que ce soit, « dans les champs, » ce serait favoriser le penchant à l'idolâtrie. *Toute* pièce de gros et de menu bétail doit être *amenée devant la demeure de Yahwèh et égorgée là*, à l'entrée du Tabernacle. Le prêtre en versera le sang contre l'autel et en fera fumer la graisse, « en agréable odeur, » à l'Eternel. En un mot, toute pièce de bétail dont on veut manger la viande doit être auparavant *offerte à l'Eternel, et assimilée aux victimes destinées aux sacrifices dits de prospérité*. Quiconque contreviendra à cette règle sera réputé coupable de meurtre et s'expose à être retranché du milieu de son peuple. Ce doit être là pour les Israélites une *khouqqath 'ôlâm*, une loi perpétuelle, de génération en génération. (Lév. XVII, 3-7.)

Voilà donc, sur cette matière si essentielle des lieux de culte, une *troisième* législation, qui ne concorde ni avec celle du Livre du pacte, dont elle est pourtant censée contemporaine (l'une et l'autre étant réputées sinaïtiques), ni avec celle du Deutéronome, malgré leur accord sur le principe de l'unité du sanctuaire. En effet, le Livre du pacte autorise une coutume que le code sacerdotal condamne sous peine de « retranchement, » et le Deutéronome apporte à la théorie de la centralisation un tempérament qui va directement à l'encontre de ce que le même code sacerdotal érige en statut obligatoire pour tous les temps.

36. A la question du lieu de culte se rattache de près celle des *ministres du culte*.

Nous avons appris dès notre enfance que ces fonctions étaient le monopole de la *tribu de Lévi*, mais que, au sein de cette tribu elle-même, il existait une démarcation tranchée entre les *Aaronides*, ou prêtres proprement dits, et les simples *lévites*. Telle est en effet la théorie du code sacerdotal.

Selon lui, les lévites sont adjoints en sous-ordre aux Aaronides pour remplir, à titre de substituts des premiers-nés d'Israël, certains offices subalternes auprès du Tabernacle. (Nomb. III, VIII, 16 sqq., XVIII, 3 sq., 22, etc.) Leur « salaire » consiste dans les dîmes que les Israélites étaient tenus d'apporter à l'Eternel, et quarante-huit villes avec leur banlieue devaient leur être assignées pour demeures dans le territoire des autres tribus. (Nomb. XVIII, 21 sqq. et XXXV, 1 sqq.)

Quant au service de l'autel et de l'intérieur du sanctuaire, il est réservé, *sous peine de mort*, aux Aaronides *exclusivement*. (Nomb. III, 10; XVIII, 3-7; comp. chap. XVI.) Ceux-ci ont été à tout jamais mis à part pour cela. (Ex. XXVIII, 1; XXIX, 9; XL, 15.) Seuls aussi ils sont chargés d'enseigner les statuts de l'Eternel (Lév. X, 11), d'appliquer les lois relatives à la pureté (Lév. XIII et XIV), de faire l'estimation des dons offerts à Dieu (Lév. XXVII, 12 sqq.), de diriger la procédure prescrite par la loi sur la jalousie contre la femme soupçonnée d'infidélité (Nomb. V, 11-31), de bénir l'assemblée au nom de l'Eternel (VI, 22 sqq.) etc. Les prêtres en activité de service portent un costume spécial (Ex. XXVIII, 2 sq., 40 sqq.). Pour être aptes à remplir leurs augustes fonctions, ils doivent non seulement éviter toute souillure et fuir tout excès (Lév. X, 8-11; XXI, 1-9), mais être exempts de défauts physiques (XXI, 16-24). En retour, le prêtre jouit pour son entretien du « pain de son Dieu » (XXI, 22), c'est-à-dire de la part qui lui revient des « choses sacro-saintes » (pains de proposition, certaines victimes animales, oblations végétales) et des « choses saintes » (portions prélevées sur les sacrifices de prospérité, premiers-nés du bétail, prémices, objets dévoués par interdit, dîme de la dîme, et en temps de guerre une part du butin, Nomb. XVIII, 8 sqq., 20, 25 sqq.; XXXI, 28 sqq.)

Voilà, à grands traits, ce que statue en cette matière le code sacerdotal. Qu'en est-il à cet égard des deux autres codes ?

Le Livre du pacte ne parle ni de prêtres ni de lévites. Assurément on aurait tort d'en conclure que, d'après ce document, il n'y avait pas, ou même qu'il ne devait pas y avoir d'hommes spécialement attachés au service des lieux saints. Il va de soi

que dans la « maison de Yahwèh » il y avait, il devait y avoir des prêtres pour présider aux cérémonies qui se célébraient à l'occasion des fêtes annuelles (Ex. XXIII, 14-17) et pour recevoir les prémices que l'Israélite était tenu d'offrir à son Dieu. (Ibid. vers. 19.) Nul doute aussi que le tribunal qui intervenait dans les causes portées *el-haëlohîm*, c'est-à-dire au sanctuaire (Ex. XXI, 6 ; XXII, 7, 8, comp. vers. 28), ne fût composé, au moins en partie, de prêtres. Mais n'est-il pas remarquable que dans aucun des articles ayant trait au culte il ne soit fait mention de leur ministère ? Il y a plus : les articles déjà cités où le législateur vient à parler des autels et de la manière de les construire, s'adressent, non pas au prêtre, mais à tout Israélite indistinctement : « *Tu me feras un autel... sur lequel tu immoleras tes holocaustes et tes sacrifices de prospérité... Tu ne monteras pas à mon autel par des degrés.* » Il était donc loisible à l'Israélite d'offrir des sacrifices *sans l'intervention d'un prêtre*. Et en effet, dans le récit qui suit immédiatement les « paroles et droits » tirés du Livre du pacte, récit relatif à la solennisation de l'alliance sinaïtique, nous voyons officier à l'autel des *jeunes gens d'entre les fils d'Israël*. (Ex. XXIV 5<sup>1</sup>.)

— Mais cette latitude laissée aux laïques n'avait sans doute qu'une valeur transitoire ? Elle ne devait subsister qu'aussi longtemps qu'il n'y avait pas de sacerdoce régulièrement constitué ?

— Transitoire ? valable seulement pour quelques mois ?.. une disposition qui a trouvé place dans un acte aussi fondamental que l'était le *livre de l'alliance* ? Rien absolument ne nous autorise à considérer ces articles comme purement provisoires, pas plus en ce qui concerne le personnel officiant qu'en ce qui regarde les lieux de culte. D'ailleurs, lors des préliminaires de l'alliance, Yahwèh ne déclare-t-il pas que toute la maison de Jacob sera pour lui un « royaume de prêtres, » que tous les Israélites sont empreints d'un caractère sacerdotal ? (Ex. XIX, 6.)

<sup>1</sup> Il est permis de supposer que ces *ne'arîm* étaient pris d'entre les premiers-nés, qui appartenaient tout spécialement à l'Eternel (Ex. XXII, 28 sq.) et à qui les lévites furent ensuite substitués. (Nomb. III, 12 sq.)



Et puis, comment fermer les yeux aux enseignements de l'histoire ?

Sans doute, les prêtres attachés au sanctuaire national de Silo appartenaient à la tribu de Lévi et plus spécialement à la *maison d'Aaron* (Jug. XX, 28 ; 1 Sam. II, 27 sqq.). Sans doute encore que dès l'époque des juges on recourait, de préférence, pour les sanctuaires fondés en divers lieux, au ministère de prêtres *léviques* (Jug. XVII, 13 ; XVIII, 19). Cependant, à défaut d'un lévite, l'éphraïmite Mikah n'hésite pas à installer *un de ses fils* comme prêtre dans sa « maison de Dieu. » (Jug. XVII, 5.) Ni Gédéon ni Manoah, ni Saül ni David n'étaient lévites. L'origine lévitique de Samuel est sujette à caution <sup>1</sup>. En tout cas, ni les uns ni les autres n'étaient de la famille d'Aaron. Et cependant les uns comme les autres ont offert des sacrifices. Lors du transport de l'arche en Sion, David portait un éphod et il bénit le peuple au nom de l'Eternel (2 Sam. VI, 14-17). Mieux que cela : non content d'avoir *deux* prêtres en chef, Çadoq et Ebyathar, David établit comme prêtres ses propres fils ainsi que 'Ira le yaïrite. (2 Sam. VIII, 18 ; XX, 26 <sup>2</sup>.) Toutes choses qui se concilient sans difficulté avec les dispositions élastiques du Livre du pacte mais sont en opposition flagrante avec les théories du code sacerdotal sur la compétence pontificale exclusive des Aarônides.

Et le Deutéronome ? — Le Deutéronome occupe une position en quelque sorte intermédiaire.

Il n'admet pas que des laïques remplissent les fonctions sacerdotales. Il enseigne que dès l'origine la *tribu de Lévi* a été mise à part dans ce but. C'est elle que Yahwèh a désignée

<sup>1</sup> Les livres de Samuel n'en parlent pas. Elle ne se fonde que sur une généalogie du livre des Chroniques.

<sup>2</sup> On a beau dire, le mot *kohén* ne désigne ici pas plus qu'ailleurs un ministre d'*Etat* (Perret-Gentil, Segond) ; il signifie comme toujours ministre *du culte* (Lausanne, Reuss.). Pour s'en convaincre, il suffit de relire 2 Sam. XX, 26 ; après avoir dit que Çadoq et Ebyathar étaient *kohanîm*, l'auteur continue en disant : « et de même (*wegam*) 'Ira le yaïrite fut *kohén* de (ou pour) David. » La prêtrise était alors une des charges de la cour ; cp. 1 Rois IV, 5. Il ne faut pas invoquer l'autorité du chroniqueur *sacerdotal* qui a écrit après l'exil. (1 Chron. XVIII, 17.)

« pour porter l'arche de l'alliance, pour se tenir devant lui, pour faire le service, pour bénir en son nom le peuple jusqu'à ce jour » (X, 8 ; comp. XVIII, 5), et en outre « pour prononcer en cas de contestation et de lésion. » (XXI, 5.) Et comme, en suite de cette mise à part pour le service de Dieu, les lévites n'ont point d'héritage au milieu de leurs frères, Yahwèh se charge de leur tenir lieu d'héritage : il pourvoit à leur entretien au moyen des sacrifices qui lui sont offerts. (X, 9 ; XVIII, 1, 2.)

D'un autre côté, le Deutéronome semble ignorer la distinction hiérarchique si tranchée que le code sacerdotal établit entre le commun des fils de Lévi et les fils d'Aaron. Le terme même de *fils d'Aaron* lui est étranger, et on vient de voir que la *thorah* deutéronomique applique à toute la tribu de Lévi ce principe : « l'Eternel est sa part, » que le code sacerdotal n'applique qu'à Aaron et aux siens. (Nomb. XVIII, 20.) Est-ce à dire que le Deutéronome n'admette aucune différence de rang parmi ceux qu'il désigne plus d'une fois par le terme collectif de *hak-kohanîm hal-le-wiyîm*, « les prêtres lévitiqes ? » Est-il vrai qu'il les mette tous sur le même pied et leur attribue à tous les mêmes droits ? On l'a souvent prétendu. Nombre de critiques voient dans cette égalité entre prêtres et lévites une des particularités les plus caractéristiques de la législation contenue dans le Deutéronome<sup>1</sup>. Nous pensons que la chose n'est pas aussi « indiscutable » qu'on se plaît à le dire et qu'il y aurait sur ce point quelques réserves à faire<sup>2</sup>. Sans entrer ici dans le fond de cette discussion qui nous ferait dévier de notre propos, constatons simplement ceci : à supposer que d'après le Deutéronome tous les fils de Lévi fussent égaux *en théorie*, il est hors de doute que, *en fait*, tous n'ont pas, selon lui, les mêmes fonctions ni les mêmes droits. En vertu de la centralisation du culte et de l'abolition de tous

<sup>1</sup> Non seulement MM. Kuenen, Wellhausen, Reuss, Kayser, etc., mais aussi M. Kleinert, *das Deuteronom*, pag. 145 sq.

<sup>2</sup> Comp. par exemple Deut. XVIII, 3 avec vers. 6, et surtout XXVII, 9 avec vers. 12. Voir sur ce sujet Richm, *Handwörterbuch*, à l'art. *Priester* ; Dillmann, commentaire cité, pag. 458, et en particulier Kittel, *Studien aus Württemberg*, 1882, pag. 278 sqq.

les sanctuaires provinciaux et privés, il n'y a et ne peut y avoir pour lui de véritables *prêtres* lévites que ceux qui sont attachés au sanctuaire *central*. (XVIII, 3 sq. ; XXVI, 3 sq. cp. XVII, 8-13 ; XIX, 16 sq.) Mais en cela même se manifeste une différence bien marquée entre le code deutéronomique et le code sacerdotal.

Au lieu de la distinction hiérarchique entre *filis de Lévi* et *filis d'Aaron*, qui est pour le code sacerdotal le point capital tandis qu'elle semble à peine exister pour le Deutéronome, nous voyons apparaître au premier plan, dans celui-ci, une distinction d'un tout autre ordre : celle entre prêtres lévites se tenant devant l'Eternel et le servant *dans le lieu choisi par lui*, c'est-à-dire à Jérusalem, et lévites demeurant « dans tes portes, » c'est-à-dire *dans les autres villes du pays*. Là, par conséquent, un privilège de rang héréditaire, on pourrait dire de *caste* ; ici, un privilège de *lieu*. Là, entre les deux catégories de lévites, une barrière infranchissable ; ici, au contraire, faculté accordée au lévite de province et, comme tel, mis en disponibilité, de « faire le service au nom de Yahwèh » et de participer aux avantages matériels du sacerdoce effectif, à la seule condition qu'il se transporte de la ville où il est domicilié au lieu choisi par l'Eternel. (XVIII, 6-8.)

A cette première différence s'en ajoutent et s'en rattachent deux autres. Au lieu d'être *parqués* dans quarante-huit villes *déterminées*, tant de villes par tribu, les lévites — savoir ceux qui n'ont pas le privilège d'appartenir au corps sacerdotal de la capitale — vivent *disséminés* dans « les portes, » c'est-à-dire les villes *quelconques* des autres tribus d'Israël. Et au lieu d'avoir pour *salaire* toutes les dîmes que les Israélites doivent à l'Eternel, à charge d'en prélever la dixième partie pour les prêtres (Nomb. XVIII, 25 sqq.), ils en sont réduits la plupart à vivre de la *bienfaisance* de leurs compatriotes. (Voir § 31 à la fin.) En fait de dîmes, ils n'ont que la portion qui leur revient, au même titre qu'à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve, de la *dîme de la troisième année* (Deut. XXVI, 12-15 ; cp. XIV, 28, 29). Car les deux autres années la dîme devait être portée, en nature ou en argent, au lieu choisi par l'Eternel. Là, les pères de



famille israélites la consommaient eux-mêmes « en présence de Yahwèh, » avec ceux de leur maison, en ayant soin, il est vrai, d'inviter à ce festin les lévites de leur ressort. (XIV, 22-27 ; comp. XII, 6 sq., 11 sq., 17 sq.).

Résumons-nous, en ramenant les divergences à leur plus simple expression :

L'ancienne législation sinaïtique reconnaît à tous les *filis d'Israël* un caractère sacerdotal, ce qui n'exclut pas l'existence d'un sacerdoce spécial auprès des divers sanctuaires, et en particulier auprès de la maison de Dieu centrale.

La thorah deutéronomique pose en principe la mise à part, pour le service de Dieu, des *filis de Lévi* ; mais, en fait, elle ne reconnaît comme sacerdoce légitime que celui des prêtres lévites du lieu choisi par Yahwèh.

Le code sacerdotal, enfin, exclut sous peine de mort des fonctions et prérogatives du sacerdoce quiconque, fût-il d'ailleurs lévite et attaché au service du Tabernacle, quiconque n'est pas *filis d'Aaron*<sup>1</sup>.

37. On se heurte à des divergences non moins irréductibles lorsqu'on passe en revue les nombreuses règles touchant les sacrifices et les redevances théocratiques.

Pour ne pas abuser de la patience de nos lecteurs, nous nous en tiendrons aux divers statuts concernant les *premiers-nés des animaux domestiques*. (Comp. § 27.)

I. Livre du pacte, Ex. XXII, 29 :

a) Le premier-né du gros et du menu *bétail* doit être *donné* à Yahwèh.

b) Ce don doit se faire *le huitième jour* après la naissance. (Sans doute parce que les jeunes bêtes devenaient sacrificables ce jour-là ; comp. Lévit. XXII, 27.)

II. Loi dite des secondes tables, Ex. XXXIV, 19 sq. ; comp. XIII, 12 sqq.

a) Le premier-né du *bétail* (le *mâle*, s'entend) doit être *immolé* à Yahwèh.

b) Le premier-né de l'*ânesse* — qui, étant censé impur,

<sup>1</sup> Ajoutez que ce code est le seul où il soit parlé du *grand-prêtre*.

n'était pas sacrificable — doit être *racheté* avec une *pièce de menu bétail*, à défaut de quoi on lui *rompra la nuque*.

III. Thorah deutéronomique, Deut. XV, 19-23 :

a) Tout premier-né mâle du gros et du menu *bétail* doit être *consacré* à Yahwèh, d'où il s'ensuit que celui du gros bétail ne peut être employé à quelque ouvrage que ce soit et que celui du menu bétail ne doit pas être tondu.

b) *D'année en année*, ces premiers-nés sont *immolés* à l'Eternel dans le lieu choisi par lui, c'est-à-dire au sanctuaire central, et *leur chair consommée* « en présence de Yahwèh » *par le propriétaire et sa famille*.

c) Toutefois les bêtes entachées de quelque défaut corporel ne sont pas offertes à l'Eternel. On peut les manger *chez soi*, comme toute autre viande de boucherie. Seulement on aura soin, dans ce cas, de n'en pas manger le sang, mais de le laisser écouler à terre.

IV. Code sacerdotal, Lév. XXVII, 26 sq. et Nomb. XVIII, 15-18 :

a) Le premier-né des animaux *appartient à Yahwèh* ; d'où il résulte qu'il ne peut être question de le lui consacrer à titre d'offrande votive ou volontaire. (Lév. XXVII, 26.)

b) Les premiers-nés font partie du *revenu que Yahwèh assigne aux prêtres aaronides*. (Nomb. XVIII, 15 a.)

c) Le premier-né d'un animal *impur* (non plus de l'ânesse seulement) doit être *racheté* par son propriétaire au profit du fisc du sanctuaire. — Ce rachat a lieu *à partir de l'âge d'un mois*. — La rançon (ne consiste pas en une pièce de menu bétail, mais) est fixée à *5 sicles* dits du sanctuaire. (Nomb. vers. 15 b, 16.) D'après un autre statut, qui semble être un amendement à celui-là, bien qu'il se trouve déjà dans le Lévitique (XXVII, 27), le prix de rachat n'est pas fixé une fois pour toutes, il *dépend de l'estimation du prêtre* : celui-ci taxe l'animal et fait payer au propriétaire les *six cinquièmes de sa valeur* ; si le propriétaire ne tient pas à le racheter, l'animal (au lieu d'avoir la nuque rompue) est *vendu* à un tiers pour le prix auquel il a été évalué par le prêtre.

d) Quant aux premiers-nés des animaux *purs*, vache, brebis ou chèvre, *les prêtres* (et non le propriétaire) *en consomment*

*la chair avec leurs familles*, après que le sang a été répandu sur l'autel et la graisse réduite en fumée, comme offrande d'agréable odeur à Yahwèh. (Nomb. vers. 17-19.)

Ces divers règlements reposent tous sur le même principe fondamental. Mais il saute aux yeux que ce principe reçoit des applications bien différentes et en partie contradictoires. *Les premiers-nés appartiennent à Yahwèh* : là-dessus il règne un parfait accord. L'accord cesse dès qu'il s'agit de déterminer soit les espèces animales auxquelles la règle s'applique, soit surtout le mode de la consécration.

38. Un dernier exemple, emprunté au droit civil, celui-là. Je veux parler des lois concernant l'*affranchissement des esclaves hébreux*.

I. Nous avons transcrit dans un précédent paragraphe (26) les articles du Livre du pacte relatifs à cette matière : Ex. XXI, 2-6. En voici la teneur.

Un esclave hébreu devait servir son maître pendant six ans. La septième année il avait le droit de le quitter sans payer de rançon. S'il était déjà marié au moment de tomber en servitude, sa femme redevenait libre en même temps que lui. Si, au contraire, c'était son maître qui l'avait marié en lui associant une de ses esclaves, la femme, avec les enfants issus de ce mariage, restait la propriété du maître. Renonçait-il, par attachement pour son maître et par affection pour sa femme et ses enfants, à se prévaloir de son droit à la manumission, son maître devait l'amener au sanctuaire (sans doute pour y faire sa déclaration devant ceux qui administraient la justice au nom de Dieu) et, après l'avoir fait approcher de la porte ou du poteau<sup>1</sup>, il lui perçait l'oreille au moyen d'un poinçon. L'oreille percée était la marque de la servitude à vie volontairement acceptée.

De ce texte rapprochons les préceptes correspondants du Deutéronome, XV, 12-18, et les stipulations du code sacerdotal, Lévi. XXV, 39-46.

<sup>1</sup> Il s'agit de la porte ou du poteau (*ham-mezouzah*) du sanctuaire; comp. 1 Sam. 1, 9.

II. La thorah deutéronomique est d'accord avec le Livre du pacte sur les points essentiels : elle parle de l'hébreu qui est devenu l'esclave d'un de ses compatriotes <sup>1</sup> ; la durée légale de la servitude est de *six ans* ; si, au bout des six ans, l'esclave préfère ne pas quitter la maison de son maître, il doit avoir l'oreille percée, en signe de *servitude volontaire à perpétuité*.

Voici les principales différences :

1<sup>o</sup> Les dispositions relatives à l'esclave *homme* sont également applicables, selon le Deutéronome, à la *filles* (ou femme) réduite à la servitude. (Vers. 12 et 17b.) Le Livre du pacte, au contraire, dans la demi-décade relative à la *servante* israélite (Ex. XXI, 7-11), statuait expressément qu'elle *ne devait pas s'en aller comme s'en vont les esclaves mâles*. — Cette différence s'explique comme suit : l'ancienne législation partait de l'idée, fondée dans les mœurs du temps et la coutume, qu'une fille d'hébreu vendue à un compatriote comme *âmâh* ne descendait point pour cela au niveau de simple esclave, *shiphkhah*, astreinte aux travaux serviles même les plus pénibles et les plus rebutants, mais qu'elle pouvait prétendre à devenir la concubine de son maître ou d'un de ses fils. (Comp. vers. 8-10.) Cette idée, paraît-il, n'avait plus cours à l'époque où fut rédigée la thorah du Deutéronome, ou du moins le deutéronomiste ne juge pas à propos d'entrer dans cette idée-là. Il omet les dispositions spéciales de l'ancien code touchant la servante concubine, et assimile purement et simplement la condition de l'*âmâh* hébreue (vers. 17 fin) à celle du '*èbed* : « *Tu feras de même, dit-il, pour ta servante* <sup>2</sup>. »

2<sup>o</sup> Non seulement le maître doit rendre la liberté à son esclave la septième année, mais il doit le faire de bon cœur.

<sup>1</sup> La seule nuance à signaler entre les deux textes, c'est que le Livre du pacte dit : « si tu *acquières* un esclave hébreu, » sans spécifier les circonstances ou les causes de cette acquisition, tandis que le Deutéronome parle d'un hébreu, homme ou femme, qui *se vend* comme esclave, ce qui semble exclure les cas de vente par un tiers. En cela le Deutéronome se rapproche du Lévitique.

<sup>2</sup> De là vient que Jérémie, dans le discours où il cite cette loi, XXXIV, 8 sqq., emploie couramment *shiphkhah* à côté de '*èbed*, mettant ainsi esclave homme et esclave femme exactement sur le même pied.

Nombreux, sans doute, étaient les propriétaires qui trouvaient dur (v. 18) de devoir, au bout des six ans, se priver des services d'une robuste paire de bras. Aussi la loi en question paraît-elle être restée le plus souvent une lettre morte (Comp. Jér. XXXIV, 8 sqq. ; voyez en particulier la fin du verset 14<sup>1</sup>). Pour amener les maîtres à des sentiments meilleurs, le législateur deutéronomien leur donne à considérer (vers. 18) que les services rendus par l'esclave dans l'espace des six années légales valent bien ceux de deux mercenaires et qu'ainsi il a amplement gagné sa liberté. Plus que cela : faisant appel, selon sa coutume, aux sentiments de reconnaissance envers Dieu qui a racheté Israël de la servitude d'Égypte, il ordonne de ne pas laisser partir l'esclave les mains vides : « Aie soin de lui donner de ton menu bétail et des produits de ton aire et de ton pressoir autant qu'il (ou elle) peut en emporter sur son dos » (Vers. 13-15).

3° L'acte symbolique du percement de l'oreille, au lieu de s'accomplir « devant Elohim, » en présence des juges siégeant au sanctuaire, se pratique au domicile du maître, à la porte de sa maison. (Vers. 16, 17.) Cette divergence est en rapport, non pas tant avec l'établissement du peuple dans le pays de Canaan et sa dissémination sur une étendue plus vaste que n'était celle des campements du désert (nous avons vu précédemment que le passage à la vie sédentaire est déjà prévu dans la vieille législation sinaïtique), mais avec la centralisation du culte et la proscription de tous les sanctuaires locaux. Pour paraître *el-hâ-elohim*, comme le voulait l'ancienne loi (Ex. XXI, 6), il aurait fallu, d'après le principe du Deutéronome, se rendre au lieu choisi par Yahwèh. Or le législateur ne pouvait pas exiger que, dans chaque cas, maître et esclave fissent ensemble le voyage de Jérusalem pour y opérer le percement de l'oreille contre le poteau du temple. Voilà pourquoi il relègue cette cérémonie au for domestique, où l'on y procédait sans doute devant témoins.

Cependant les différences entre le Livre du pacte et la thorah deutéronomique pâlissent auprès de celles qui existent entre

<sup>1</sup> « Vos pères ne m'ont point écouté et n'ont pas prêté l'oreille. »

les dispositions de ces deux codes d'une part et celles de la loi sacerdotale de l'autre.

III. Le texte du Lévitique, XXV, 39-46, fait partie d'une loi sur la *shenath haï-yobél*, l'année du jubilé, institution dont il n'est parlé ni dans l'Exode ni dans le Deutéronome.

Il statue (vers. 39 *a*, 40 *b*, 41) que l'Israélite que la pauvreté a contraint de se vendre à un de ses compatriotes, servira chez lui *jusqu'à l'année du jubilé*. Alors il quittera son service, lui et ses enfants avec lui, pour retourner dans sa famille (*mishpakhâh*) et rentrer dans la propriété de ses pères. — Le texte est positif : toute servitude d'un israélite chez un autre doit prendre fin avec l'année du jubilé. Qu'il y ait *six ans* qu'il soit entré chez son maître, qu'il y en ait davantage, ou qu'il y en ait moins, peu importe. Que servait-il, hélas ! à un père de famille d'être libéré la *septième année* — et même auparavant — s'il n'avait pas de quoi se nourrir lui et les siens ? La liberté n'avait de prix pour lui que si on lui offrait en même temps des moyens de subsistance assurés, condition qui ne se réalisait qu'en *l'année du jubilé*. Le jubilé venu, non seulement il était libre, mais de plus il devait être réintégré dans son patrimoine. Cette année-là, remarquons-le bien, *devait* être pour *tous* les Israélites une année de liberté, *derôr*. (Vers. 10.) Dès lors il ne pouvait être question, au point de vue du code sacerdotal, de *servitude à vie*. Il n'est donc pas étonnant que la loi du Lévitique ne dise mot de l'acte symbolique par lequel, d'après les deux autres codes, un hébreu avait la faculté de se constituer esclave à perpétuité, le *'olâm*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Est-il nécessaire de dire que le *'olâm*, dans Ex. XXI et Deut. XV, signifie bien *à perpétuité*, c'est-à-dire *à vie*, et non pas : *pour un long espace de temps*, c'est-à-dire jusqu'à l'année du jubilé, comme le prétend Munk, *Palestine*, pag. 141 et 208, et comme le sous-entendent A. de Mestral, *Commentaire sur le Lévitique* (Lausanne 1865) pag. 200, et J.-Aug. Bost dans son *Dictionnaire de la Bible*, pag. 310 *a* de la seconde édition (Paris 1865). Pourquoi le *'olâm* aurait-il dans Ex. XXI, 6, Deut. XV, 17 un autre sens que dans Lévit. XXV, 46 par exemple ? D'ailleurs, pour prouver qu'il signifie *à vie*, il suffit d'en appeler à la marque *indélébile* de l'oreille percée. Ce moyen d'éluder la divergence entre cette troisième loi et les deux autres est absolument inadmissible ; c'est un vrai coup de désespoir.



Au reste, et c'est ici une seconde différence non moins caractéristique, plus capitale même, que la première : en parlant de *vente* et de *servage* la loi lévitique ne parle que par accommodation. C'est une concession qu'elle fait à l'usage établi, aux tristes exigences de l'état social existant, lequel ne laissait guère d'autre choix à un israélite tombé dans l'indigence que d'aliéner sa liberté pour avoir de quoi vivre. Cette coutume, le Livre du pacte et la *thorah* deutéronomique n'y trouvent rien à redire en principe. Ils parlent tout uniment d'*esclaves hébreux* comme d'une chose allant de soi, sans articuler à cet égard l'ombre d'une critique. Le code sacerdotal, au contraire, déclare très nettement que c'est là un fait anormal. Selon lui, le mot *esclave* jure avec celui de *frère*, c'est-à-dire de compatriote. (Vers. 39.) Mais surtout, l'*israélite* ne doit pas se vendre comme se vendent des *esclaves*. Il ne le doit pas, parce qu'il n'en a pas le droit, attendu que les enfants d'Israël sont les *esclaves de Yahwèh*, qui les a tirés du pays d'Égypte. (Vers. 42.) Puisqu'ils ne s'appartiennent pas en propre, de quel droit disposeraient-ils de leur personne ?

Les *esclaves* dont l'Israélite peut avoir besoin, il doit les acheter chez les nations d'alentour ou parmi les enfants des *thoshabîm*, des familles d'origine étrangère qui habitent, qui sont en séjour (*garîm*) dans le pays. Ceux-là lui appartiennent en toute propriété et pour toujours, *le 'olâm* ; il peut les employer aux travaux serviles et les transmettre en héritage à ses enfants. (Vers. 44-46 a.)

Mais quant à l'*israélite* que la misère a réduit à « se vendre » à l'un de ses compatriotes, il ne doit être ni *considéré* comme esclave ni *traité* comme tel. Sa position chez son maître et le travail qu'on lui assigne doivent être ceux d'un *mercenaire*, d'un ouvrier travaillant à la journée. C'est dire que, par respect pour Yahwèh, on doit s'abstenir vis-à-vis de lui de toute dureté, de tout procédé despotique. (Vers. 39 b, 40 a, 43, 46 b.)

On le voit, le code sacerdotal fait découler du principe théocratique, qui est à la base de toute la législation du Pentateuque, des conséquences juridiques que les deux autres codes ne songent pas encore à en tirer. Ceux-ci se bornent à apporter

à l'ancien droit coutumier de notables adoucissements en rapport avec l'idée sabbatique<sup>1</sup>, et ils en entourent la pratique de sérieuses et bienfaisantes garanties en faveur de l'esclave hébreu. La loi du Lévitique énonce avec toute la netteté désirable un idéal qui est seulement impliqué dans les statuts du Livre du pacte et les préceptes de la thorah deutéronomique, un postulat qui ne s'y trouve, si je puis ainsi dire, qu'à l'état de tendance. De la thèse fondamentale du mosaïsme, à savoir que Yahwèh est par droit de rachat le seigneur et maître d'Israël, et de son corollaire : égalité civile et fraternité de tous les Israélites, de ces prémisses théocratiques le législateur, dans Lév. XXV, tire hardiment une conclusion qui équivaut en théorie à l'abrogation de l'antique coutume. L'esclave hébreu s'élève au rang de *domestique*. Pour lui plus de servitude *perpétuelle*. Et afin de rendre son affranchissement possible, ou plutôt réel, on en fait coïncider l'époque avec celle du jubilé, c'est-à-dire, pour parler avec S. Munk (pag. 208 b), du « rétablissement général de la *liberté* et de l'*égalité*. »

39. Nos anciens dogmaticiens posaient en principe que, s'il se trouve dans l'Écriture sainte des passages obscurs, difficiles à concilier avec d'autres textes bibliques, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir en elle de réelles divergences. Toutes les contradictions qu'on pourrait alléguer ne sont qu'apparentes. Et si le Saint-Esprit a trouvé bon de laisser subsister dans les saints livres un certain nombre de ces *énantiophanies*, c'est uniquement dans le but d'exciter les fidèles à une étude plus approfondie du texte sacré et de mettre leur foi à l'épreuve<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ce qui ne veut pas dire que la *septième année* doive être confondue avec ce qu'on est convenu d'appeler l'*année sabbatique*, comme le fait entre autres J.-Aug. Bost dans son dictionnaire, art. *année* et *esclaves*.

<sup>2</sup> *Spiritus Dei voluit in quibusdam difficultates relinquere ad studia hominum acuenda et ad eorum fidem probandam*. Voir la thèse précédemment citée de Jér. Currit, *de Mose* (Lausanne 1696), § XII. Comparer dans Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, pag. 375, une curieuse citation de J. Gerhard. Sans ces pierres d'achoppement, dit-il, et la dépense de sagacité qu'elles nécessitent, la lecture du texte biblique risquerait de devenir fastidieuse! (même pour l'exégète régénéré??)



Ce point de vue dogmatique, on le sait de reste, est encore aujourd'hui celui de la plupart des laïques pieux et de bon nombre de leurs conducteurs spirituels.

L'étude que nous venons de faire a dû montrer ce qu'il faut penser de cette affirmation pour autant qu'il s'agit de la partie législative du Pentateuque. Plus on se laissera « exciter à une étude approfondie » par les différences que certaines lois présentent en regard d'autres lois relatives au même objet, plus on se convaincra que ce prétendu axiome : les divergences ne sont qu'apparentes, est un pur postulat. Les divergences existent en dépit des *sic jubeo!* d'une dogmatique qui a eu sa raison d'être et ses jours de gloire, mais qui n'est décidément plus de notre temps. Et elles subsisteront nonobstant les efforts de ceux qui assument la tâche ingrate de défendre à outrance la tradition de la synagogue.

Qu'il y ait là une « épreuve pour la foi, » rien n'est plus certain. Seulement, le but de l'épreuve pourrait bien être différent de ce que pensaient nos docteurs. Pour qui l'accepte franchement et humblement, elle peut devenir, avec le secours d'en haut, une crise salutaire : on en sort affranchi de plus d'un préjugé, avec une foi plus consciente, plus sûre d'elle-même et, après tout, plus simple. La constatation de ces divergences, voire même de ces contradictions, rend au croyant cet inappréciable service de lui apprendre à discerner ce qui est objet de *foi religieuse* de ce qui n'est et ne peut être qu'objet de *croyance intellectuelle*. Elle le met en demeure de distinguer entre l'essentiel : la foi au Dieu vivant, qui a jeté en Israël les inébranlables fondements de son règne de sainteté et de justice, et qui a daigné parler déjà aux hommes de l'ancienne alliance, en divers temps et de diverses manières, par ses prophètes, à commencer par Moïse, — et l'accessoire, savoir la créance accordée à telle ou telle théorie humaine touchant l'origine et la composition du document qui nous a conservé le souvenir, qui nous transmet les échos de cette révélation historique. Cette foi-là, pour peu qu'elle soit ce qu'elle doit être pour mériter le nom de *religieuse*, qu'aurait-elle à craindre de l'abandon d'un dogme vermoulu, appui artificiel qui tôt ou

tard devient pour elle un embarras, si même il ne lui tourne pas en piège ? Rien ne convient à la santé de la foi et à sa virilité comme l'air, un peu vif peut-être, mais éminemment tonique, de la vérité historique.

La vérité, en ce qui concerne la législation du Pentateuque, est donc que cette législation, tout en étant *une* quant à ses idées fondamentales et dans ses principes générateurs, *n'a pas été octroyée en une seule fois ni par le même homme, mais qu'elle est le dépôt d'une longue évolution historique*. La critique, en prononçant ce verdict, ne fait du reste que ratifier un jugement qui s'impose à priori, et pour ainsi dire d'instinct, au sens historique. Il serait vraiment étrange et contraire à toute analogie qu'au milieu du mouvement grandiose qui s'est produit en Israël dans tous les domaines de la vie de l'esprit — prophétie, poésie, philosophie religieuse et morale, politique — seule la législation, qui suit toujours et partout la marche progressive de la vie nationale, fût demeurée absolument stationnaire<sup>1</sup>.

« La loi, dit un critique déjà souvent cité<sup>2</sup>, est mosaïque par sa première origine. Le régime auquel cette loi soumettait une fois pour toutes l'existence du peuple d'Israël a sa source dans une révélation de Dieu. Mais il ne pouvait pas se faire que cette loi fondamentale ne subit dans la suite des temps, comme elle l'avait déjà fait du vivant du législateur, toutes sortes de spécifications et de modifications par l'organe de ceux qui étaient appelés à la propager, à l'expliquer et à l'appliquer... Dans la *thorah* se reflète le procès dix fois séculaire à travers lequel, sur la base une fois donnée, la loi mosaïque s'est providentiellement développée dans la conscience et dans la pratique d'Israël. »

40. Cependant la rédaction de la *thorah* deutéronomique est expressément attribuée à Moïse ! Et les lois du code sacerdotal,

<sup>1</sup> Cette considération est développée entre autres par Kleinert, *das Deuteronomium*, pag. 45 sqq.

<sup>2</sup> Delitzsch, *Pentateuch-kritische Studien*, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft. 1880, pag. 620 sqq.

si elles n'ont pas la prétention d'avoir été écrites par lui, ne supposent-elles pas d'un bout à l'autre les circonstances historiques et locales de l'époque mosaïque ?

— Il est vrai : à la différence du Livre du pacte et du Deutéronome, ces lois semblent faites spécialement en vue du séjour au désert<sup>1</sup>. Elles supposent le peuple réuni en un même camp, vivant sous des tentes tout à l'entour du Tabernacle. Plusieurs sont adressées à Aaron en personne, ou à Aaron et à ses fils. Aussi certains critiques, de ceux-là même qui ne font pas remonter à Moïse la législation dans son ensemble, ont-ils cru devoir lui attribuer, à lui ou du moins à tel de ses contemporains, celles des lois de l'Exode, du Lévitique et des Nombres qui sont conçues à ce point de vue déterminé<sup>2</sup>.

Mais cette teinte locale, quelque apparente qu'elle soit, ne suffit pas pour faire contrepoids aux preuves fournies par le contenu de ces mêmes lois. L'essentiel, ici, c'est le tissu, c'est l'étoffe, et non la couleur. La forme ne saurait emporter le fond. Elle pourrait, cette forme, être le fait de la rédaction, laquelle, en codifiant ces *thôrôth*, se serait reportée en esprit à l'époque mosaïque. Je dis plus : non seulement cette manière de mettre les lois en rapport direct avec la vie au désert *peut* fort bien provenir d'une rédaction postérieure, mais elle *doit* être l'œuvre d'une époque moins ancienne. Nous n'hésitons pas à y voir l'indice positif du fait que les lois du code sacerdotal dans leur rédaction actuelle sont d'une origine relativement récente. Voici pourquoi :

La grande majorité de ces lois (Ex. XXV-XXXI ; Lévit. presque en entier, et Nomb. I-X, 10) est censée avoir été promulguée par Moïse *pendant que le peuple était campé au pied du Sinaï*, c'est-à-dire du troisième mois de la première année au

<sup>1</sup> Un petit nombre seulement d'entre elles sont données en vue de l'établissement du peuple dans le pays de Canaan : Lévit. XIV, 33 sqq. (la lèpre des maisons) ; XXIII, 9 sqq. (la gerbe des prémices) ; Lévit. XXV (l'année sabbatique et celle du jubilé) ; Nomb. XV, 2 sqq. (règles concernant la *minkhah* de farine et d'huile et la libation de vin).

<sup>2</sup> Il faut surtout citer ici Bleek, *Einleitung*, pag. 181 sqq. de la première édition (1860), et déjà auparavant dans des « Contributions aux études sur le Pentateuque » qu'il avait publiées dans le *Repertorium* de Rosenmüller (1822) et les *Studien und Kritiken* de 1831.

second mois de la seconde. Or, à ce moment-là, rien n'était plus étranger à l'esprit de Moïse que *la prévision d'un séjour prolongé d'Israël dans le désert*. Lorsque le peuple s'ébranla pour quitter le Sinaï (Nomb. X, 11), Moïse avait incontestablement le dessein de traverser le désert de Paran pour gagner de là le point le plus rapproché de la frontière de Canaan et pénétrer dans la terre promise par le midi. Dans ce but, il envoie depuis Kadès douze chefs pour explorer le pays (XIII, 3), et c'est seulement au retour de ces émissaires, quand le peuple se mutine à l'ouïe de leurs récits et qu'il demande à retourner en Egypte, c'est *alors seulement* qu'intervient la sentence divine qui condamne la génération rebelle à végéter au désert jusqu'à sa mort. (Chap. XIV.) Cela étant, comment Moïse, au moment de rédiger ses lois *sinaïtiques*, pouvait-il les formuler comme si le peuple avait été destiné *dès l'abord* à passer plus d'un tiers de siècle *dans le désert*? Et à supposer qu'au lieu de les écrire (ou faire écrire) immédiatement, au pied même du Sinaï, il n'eût procédé à ce travail que pendant les loisirs dont on prétend qu'il jouissait dans les oasis de l'Arabie pétrée, s'imaginait-on qu'il les eût revêtues de cette forme locale et temporaire? Les aurait-il rédigées spécialement en vue de la génération qui s'en allait mourant dans sa prison du désert, et non pas plutôt en vue de celle qui grandissait sous ses yeux et qu'il comptait introduire avant longtemps dans le pays de la promesse?

Bien loin, par conséquent, de parler en faveur de l'origine mosaïque de ce nombreux groupe de lois, la prétendue couleur locale dont elles sont empreintes témoigne contre elle. Mais d'autre part, autant cette forme en apparence historique serait inconcevable sous la plume même de Moïse ou d'un de ses aides, autant elle s'explique naturellement si la rédaction de ces lois s'est faite quelques siècles plus tard. A cette époque le souvenir de Moïse et de la grande œuvre de sa vie se confondait presque nécessairement dans les esprits avec celui des quarante années du désert. On ne pouvait se représenter la majestueuse figure du législateur indépendamment de ce cadre historique, ni son ministère législatif autrement qu'en rapport immédiat avec la situation du moment. Une *thorah* semblait porter d'autant plus la marque de son origine mosaïque qu'elle

rappelait davantage, par la forme même de sa rédaction, les circonstances de temps et de lieu où vécurent les contemporains du grand prophète.

Et le Deutéronome ? — Nous lisons, il est vrai, dans Deut. XXXI, 9, 24 que Moïse, avant de mourir, « écrivit dans un livre les paroles de la thorah » qu'il venait d'exposer au peuple à l'occasion du renouvellement du pacte dans les plaines de Moab. (Comp. XXVIII, 69.) Il n'y a, croyons-nous, pas de motif suffisant de douter de l'exactitude du fait en soi. Mais qui nous dit que la thorah en question se retrouve *nudis verbis* dans le Deutéronome actuel ? La thorah originale était certainement bien moins volumineuse. Sauf peut-être la forme plus oratoire, elle ne devait pas différer essentiellement du Livre du pacte sinaïtique dont elle reproduit, nous l'avons vu (§ 28), la plupart des *mishpâtîm*. Comment d'ailleurs, s'il en avait été autrement, eût-il été matériellement possible à Josué d'écrire « toutes les paroles de cette thorah, » et cela *en caractères bien lisibles*, sur les pierres enduites de chaux qu'il dressa sur le mont Ebal ? (Jos. VIII, 32 comp. Deut. XXVII, 2 sqq.) Le texte de la loi deutéronomique actuelle, chap. XII-XXVI, avec son introduction, chap. V-XI, et sa conclusion, chap. XXVIII, n'est pas celui de la thorah des plaines de Moab, mais en *renferme* la substance. Il nous en offre une édition augmentée et modifiée en rapport avec le progrès des mœurs et des idées, avec les circonstances, les besoins, les préoccupations d'une époque subséquente<sup>1</sup>.

La conclusion à tirer de tout ceci, c'est qu'il faut se garder d'identifier, comme on le fait communément, le Moïse *législateur*, de qui proviennent *dans leur principe* les lois du Pentateuque, et le Moïse écrivain, codificateur, *rédacteur*, à qui serait due la loi *dans la forme où nous la possédons*. Le premier appartient à l'histoire, dont il est une des grandes figures. Sans une personnalité telle que la sienne, sans un premier fonds d'idées et de principes, de règles et d'institutions émanés de lui, l'histoire d'Israël serait un corps sans tête ou, pour mieux dire, elle serait un édifice suspendu en l'air. L'origine et

<sup>1</sup> Comp. Kleinert, *l. c.* pag. 127 sq. ; Delitzsch, *art. cités* (1880) pag. 505, 508, 559.



les développements du régime théocratique au sein de ce peuple obscur demeurerait historiquement inexplicables<sup>1</sup>. Le second est un être de raison, qui a eu la tradition pour berceau et qui s'évanouit au contact de la critique. Que nous reste-t-il aujourd'hui qui soit indubitablement de la propre main du Moïse historique? Nul ne le sait ni ne le peut dire; car nous n'oserions affirmer que même les lois fondamentales que Moïse a écrites ou dictées en Horeb, même ce qui, dans notre Pentateuque, remonte le plus directement jusqu'à son époque, le Livre du pacte, par exemple, y compris le décalogue, nous ait été conservé dans sa forme originelle et dans toute son intégrité, jusqu'au moindre iota.

— Dans ces conditions-là, a-t-on encore le droit de parler de lois *mosaïques*? Et les codificateurs israélites eux-mêmes pouvaient-ils en bonne conscience mettre leur propre rédaction dans la bouche de Moïse ou l'attribuer à sa plume?

— « S'il est vrai, ainsi répond une voix autorisée, que la plus grande partie de la loi s'est transmise plus ou moins longtemps de bouche (soit parmi le peuple, soit plus spécialement dans les sphères sacerdotales), bien des choses ont pu se préciser dans la pratique, d'autres ont dû s'adapter aux circonstances nouvelles qu'amenait le cours du temps. Ainsi les anciennes dispositions de la loi subirent plus d'une transformation, et l'on en vit surgir de nouvelles. Mais toute cette évolution s'opérait à la longue, insensiblement, et elle échappait à tout contrôle. Aussi les générations subséquentes vivaient-elles dans la ferme persuasion que les traditions législatives, telles qu'elles leur étaient parvenues, avaient leur source dans les instructions immédiatement émanées de Moïse. Personne n'avait clairement conscience d'une distinction à établir entre les bases mosaïques elles-mêmes et les applications qu'on en avait faites, les modifications qu'on y avait apportées.

<sup>1</sup> Voir entre autres Duncker, *Histoire de l'antiquité*, pag. 319 et suivantes de la 3<sup>e</sup> édition allemande; Reuss, *Gesch. der heiligen Schriften Alten Test.* §§ 66-73. surtout pag. 69 et 84; Wellhausen, art. Israël, dans l'*Encyclopædia Britannica* tome XIII, pag. 396-432, en particulier pag. 398a: « He laid the basis of Israel's subsequent peculiar individuality; not by any one formal act, but in virtue of his having, throughout the whole of his long life, been the people's leader, judge, and centre of union. »



D'où il résulte que ceux qui se chargeaient de recueillir ces traditions et de les codifier pouvaient en toute bonne foi les considérer comme exprimant fidèlement la pensée du législateur et les présenter comme venant directement de lui<sup>1</sup>. »

Au reste, disons-le, la question n'est peut-être pas tant de savoir si les rédacteurs de ces codes divers avaient le *droit* de se réclamer du nom de Moïse, que de savoir s'il leur était loisible d'en user *autrement*. Comme le remarque fort bien M. d'Orelli dans son récent ouvrage sur la prophétie messianique : le médiateur, qui parlait au nom du Dieu de l'alliance, ayant tracé une fois pour toutes, dans la loi primitive et fondamentale (Ex. XX-XXIII, comp. XXXIV) les voies que la nation sainte avait à suivre dans les diverses sphères de son existence, aucune loi quelconque, ni morale, ni civile, ni rituelle, ne pouvait être désormais proclamée si ce n'est au nom de Moïse<sup>2</sup>.

Ainsi, ne restât-il, dans le Pentateuque actuel, pas un seul trait de lettre qu'on pût attribuer sûrement à la main même de Moïse, nous n'en serions pas moins autorisés à appeler « mosaïque » la législation qui y est contenue. Elle est mosaïque parce qu'elle est le développement légitime de l'œuvre primitive du grand législateur-prophète. « Cette législation, dirons-nous avec M. Albert Revel<sup>3</sup>, nous apparaît comme un fleuve dont les sources ont jailli en Horeb et, bientôt, ont formé un courant large et profond, qui a fécondé les champs de la vie religieuse, civile et politique de la nation hébreue. C'est un fleuve qui a des affluents, sans doute. Mais ces affluents, tout en grossissant le volume de ses eaux, confondent leurs ondes avec les siennes et ne lui enlèvent pas son nom qu'il conserve depuis sa source jusqu'à son embouchure. »

H. VUILLEUMIER.

<sup>1</sup> Riehm, dans l'art. *Gesetz* de son *Handwörterbuch*, pag. 504 *b*; comp. Delitzsch, dans le même Dictionnaire, art. *Opfer*, pag. 1115 *b*, et Kleinert, *l. c.*, pag. 233 sq. Lire aussi l'excellent article *Gesetz und Gesetzgebung* de M. Dillmann, dans le *Bibel-Lexikon* de Schenkel, tom. II.

<sup>2</sup> *Die Alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs* (Vienne 1882), pag. 146.

<sup>3</sup> *Storia letteraria dell'Antico Testamento* (Poggibonsi, 1879), pag. 200.