

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 9 (1921)
Heft: 38

Artikel: [Étude critique :] M. Edouard Naville et la critique du pentateuque
Autor: Humbert, Paul
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380031>

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: 10.02.2026

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

M. EDOUARD NAVILLE
ET LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

Dans un opuscule intitulé *Moïse et la Genèse d'après les travaux de M. le professeur Edouard Naville* (Paris 1920, xv et 121 p.), M. Emile Doumergue vient d'exposer au grand public les idées de M. Naville sur l'origine de l'Ancien Testament et plus spécialement du Pentateuque. M. Doumergue se défend « d'approbations ou de critiques déplacées sous sa plume », il n'est en ces matières « qu'un simple laïque » et se refuse à « anticiper sur la réponse de la science », mais il lui a paru qu'il y avait là « une œuvre bonne à faire connaître ». Nous nous étonnons bien un peu que les thèses de M. Naville n'appellent aucune réserve de la part d'un théologien auquel, comme il le dit lui-même, son « habitude des travaux historiques donne quelque compétence en ce qui touche aux méthodes employées en histoire », et sans doute M. Edouard Naville nous découvre-t-il dans son avant-propos le véritable but de l'entreprise : « redoubler d'efforts dans la lutte que j'ai engagée contre la Haute-Critique ». Nous sommes en effet en présence d'un ardent plaidoyer en faveur de la mosaïcité du Pentateuque.

La Suisse est fière de posséder un égyptologue tel que M. Naville et il y a honneur et profit à discuter avec lui. La controverse est inévitable en matière de science, mais elle est aussi un hommage rendu à l'adversaire et, si je suis appelé à faire une étude critique des thèses de M. Naville relatives à l'Ancien Testament, j'ai à cœur d'exprimer d'emblée mon admi-

ration pour son vaste savoir, pour sa dialectique souple et pressante, pour la hardiesse et l'ingéniosité de ses hypothèses.

Les lecteurs de cette Revue n'ont pas oublié la polémique engagée ici-même entre M. Gressmann et M. Edouard Naville sur l'archéologie de l'Ancien Testament (1); elle me dispense de revenir sur tous les points du débat et j'y renvoie le lecteur. Notre plan nous est tracé par M. Doumergue lui-même : « on peut, dit-il (p. 98), distinguer trois éléments dans l'œuvre de M. Naville : 1^o une méthode, ou un système, comme on voudra l'appeler; 2^o des résultats généraux; 3^o des détails ». Laissant de côté faute de place ces détails, si captivants soient-ils, je voudrais examiner le bien-fondé de ce système, de cette méthode et des résultats généraux.

Par « système » M. Doumergue entend la théorie linguistique de M. Naville. On se rappelle en quoi elle consiste : le Pentateuque, œuvre de Moïse, aurait, comme d'autres livres de l'Ancien Testament, été rédigé primitivement sur des briques d'argile, en écriture cunéiforme et en langue accadienne (assyro-babylonienne); traduits en araméen, la langue des prophètes aussi, par Esdras, ces livres auraient été mis en hébreu (c'est à dire en *yehoudit*, en patois ou dialecte populaire de Jérusalem) et en écriture carrée aux environs de l'ère chrétienne par des rabbins désireux de donner ainsi au canon juif un caractère qui le distinguât nettement de toute littérature profane. Le texte actuel de l'Ancien Testament serait donc la traduction en patois hiérosolymitain d'une littérature araméenne traduite elle-même en partie sur un original accadien. L'hypothèse est hardie et son but évident : « comment, dit M. Naville, donner à la preuve littéraire, aux arguments si nombreux tirés du style et du langage la valeur que lui ont accordée les critiques, puisqu'il ne s'agit plus d'un texte original, mais de documents qui ont passé par de si grandes et si multiples transformations ? » (2)

M. Gressmann ayant déjà répondu ici à cette hypothèse, je me borne à quelques arguments montrant qu'à mon avis il n'y

(1) Rev. de théol. et de phil., 1916, p. 26 suiv., p. 191 suiv., p. 229 suiv.

(2) Ed. NAVILLE, *La découverte de la Loi sous le roi Josias*, p. 32.

a aucune raison décisive pour abandonner la thèse d'un Ancien Testament écrit dès le principe en hébreu.

L'hébreu en tant que langue littéraire date-t-il vraiment du début de notre ère ? n'y a-t-il avant ce moment aucun témoignage d'un Ancien Testament rédigé en hébreu ? il est significatif tout d'abord que la tradition juive ou chrétienne n'a conservé aucun souvenir de cette traduction si tardive de l'Ecriture en hébreu. Bien plus il est certain que le parler populaire en Palestine au dernier siècle avant et aux premiers siècles après Jésus-Christ n'était pas l'hébreu mais l'araméen : preuve en soient les targoumim araméens oraux puis écrits destinés précisément à rendre l'Ancien Testament accessible à une population qui ne comprenait plus le texte hébraïque original. L'hébreu n'était plus alors qu'une langue savante et sacrée (*leschōn haqqôdesch*) en opposition à l'araméen parlé par le peuple (*leschōn hidyôt*). Et quant à l'écriture carrée à laquelle, d'après M. Naville (1), la naissance de l'hébreu littéraire, biblique, serait liée, il est inexact qu'elle ait été inventée précisément en vue de cette soi-disant rédaction finale de l'Ancien Testament en hébreu : l'inscription d'Arâq el Emîr, en 183 av. J.C. déjà (2), prouve son emploi au début du second siècle avant notre ère, et pour l'usage profane,

Remontant le cours du temps, nous trouvons au début du second siècle un nouveau document de la littérature hébraïque : l'Ecclésiastique de Sirach, composé vraisemblablement vers 200-175 av. J.C. (3), était écrit en hébreu comme nous l'a définitivement appris la découverte au Caire de fragments hébraïques de cet ouvrage. Notons aussi à ce propos que dans le prologue du petit-fils de Sirach, vers l'an 130, le terme *εβραϊστὶ* désigne donc bien l'hébreu, contrairement à l'opinion de M. Naville qui veut que ce mot désigne l'araméen, le parler populaire. (4)

Un siècle plus tôt, sous le règne de Ptolémée II Philadelphe

(1) Rev. de théol. et phil., 1916, p. 221; ED. NAVILLE, *The Text of the OT*, (Schweich Lectures 1915) p. 77.

(2) Cp. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 1918, p. 186 suiv.

(3) *Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT* (Oxford 1913) vol. I, p. 293.

(4) Rev. de théol. et phil., 1916, p. 195

(285-247 av. J. C.), parut en Egypte la traduction des Septante dont l'existence, indépendamment de la Lettre d'Aristéas, nous est attestée, pour la Genèse du moins, dès avant le début du second siècle avant notre ère par l'écrivain helléniste Démétrius, et, pour des Hagiographes aussi récents que les Chroniques dès le milieu du même siècle (1). Or cette traduction presuppose manifestement un original hébreu et non araméen. Feuillettant les premières pages de la *Concordance to the Septuagint* de Redpath and Hatch, j'y trouve les transcriptions suivantes qui ne peuvent s'expliquer que par un prototype hébraïque : ἀβραμηνεῖν (Juges VIII, 7) qui correspond à l'hébreu בְּרָכַנִּים et non à l'araméen בְּרָכָנוֹא (Targoum) ; ἀβεδδηρίν (I Chron. IV, 22) qui correspond à בְּרָכָרִים ; puis ἀχούχ (II Chron. XXV, 18) c'est-à-dire l'hébreu חָחָז ; enfin ἀμαφέ (I Sam. V, 4) c'est-à-dire מָפֵת. Dans tous ces cas l'original est hébreu puisque, dans la transcription, l'article vient en tête comme en hébreu et non en queue du mot comme en araméen. Dans II Rois XXII, 5 la transcription τὸ βεδεκ reproduit בְּדָק du texte massorétique ; si le modèle des Septante avait été araméen, ils auraient transcrit par בְּדָקָא (cp. Targoum de II Rois XII, 6 suiv. où l'araméen בְּדָקָא correspond à בְּדָק du parallèle hébreu).

En présence de ces faits, comment maintenir avec M. Naville (2) que « l'hébreu est le langage populaire de Jérusalem, devenant langue écrite aux environs de l'ère chrétienne par la formation de l'hébreu carré, une modification de l'araméen imaginée expressément pour ce but » ?

« Je m'appuie, déclare M. Naville, avant tout sur ce fait dont j'attends la réfutation, prêt à m'y soumettre si elle m'est présentée : on ne connaît pas d'hébreu écrit autrement qu'en hébreu carré. Qu'on me montre un document hébreu écrit en araméen ou même en ce qu'on appelle vieil hébreu ». Or ce document existe, c'est le Pentateuque samaritain.

On sait qu'au moment de leur schisme les Samaritains emportèrent avec eux l'Ecriture Sainte du judaïsme, le Pentateuque. Les papyrus d'Eléphantine nous ont permis de préciser la date

(1) SWETE, *Introduction to the O. T. in Greek*, p. 17, 18, 24, 25.

(2) Rev. de théol. et de phil., 1916, p. 228.

de ce schisme : c'était, contrairement à ce que dit Josèphe (Ant. xi, 7, 2 et 8, 2) qui le fixe à l'époque d'Alexandre, à la fin du v^e siècle av. J. C. (cp. Néh. XIII, 4 suiv., 28 suiv., et la mention des fils du gouverneur de Samarie Sanballat dans un papyrus d'Eléphantine de la 17^e année de Darius II [424-405] c'est-à-dire de 408-407 av. J. C.; éd. UNGNAD p.; 5).

Le Pentateuque samaritain, on ne peut assez insister sur ce fait, atteste donc pour la fin du cinquième siècle l'existence d'une Ecriture Sainte en langue hébraïque. Il prouve que l'hébreu n'était pas seulement un parler populaire mais une langue littéraire, que ce n'était pas seulement le dialecte de Jérusalem, et que l'hypothèse d'un Ancien Testament araméen est donc superflue. Et si les Samaritains n'ont traduit que plus tard le Pentateuque en dialecte local samaritain, c'est donc qu'au début du schisme l'hébreu n'était pas encore lettre morte pour eux. M. Naville nous dit, il est vrai, que ce document n'est pas de l'hébreu (*loc. cit.*, p. 221), mais la citation de Brockelmann (1) qu'il invoque à l'appui de son dire se rapporte en réalité, non au Pentateuque samaritain lui-même, mais à ce qu'on nomme le Targoum samaritain du Pentateuque, c'est-à-dire à une version (2) du Pentateuque samaritain en dialecte araméo-samaritain ! Le Pentateuque samaritain lui-même est bel et bien en langue hébraïque (3) et pas seulement en écriture cananéenne (4), et ce témoignage est accablant pour l'hypothèse de M. Naville, puisqu'il fait remonter au cinquième siècle en tout cas l'existence du Pentateuque en langue hébraïque. Or, si à cette date l'hébreu servait de langue littéraire et sacrée, cela ne prouve-t-il pas que depuis longtemps sans doute il remplissait déjà cet office ? aussi bien n'est-ce pas en un jour qu'il avait pu obtenir pareille situation.

De ce qui précède résulte donc que l'emploi de l'hébreu

(1) BROCKELMANN, *Grundriss der vergleich. Gramm. der semitischen Sprachen*, t. I, p. 17.

(2) Cp. pour cette version NÖELDEKE, *Die semitischen Sprachen* (2^e éd.) p. 39.

(3) Cp. VON GALL, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* (Giessen 1914-1918).

(4) Rev. de théol. et phil., 1916, p. 212.

comme idiome littéraire n'est point lié à l'invention de l'écriture carrée et remonte pour le moins au cinquième siècle avant notre ère et probablement bien plus haut.

Cela nous empêchera d'exagérer l'importance des papyrus juifs d'Eléphantine. Si ces textes du cinquième siècle sont rédigés en araméen, cela n'exclut donc pas qu'à cette même époque l'hébreu fût encore employé et parlé dans certaines régions ou certains cercles de Palestine. La présence dans le temple de Séti à Abydos de graffiti phéniciens à côté de graffiti araméens, du ve au iii^e siècles av. J. C. (1), est d'ailleurs là pour démontrer, s'il en était besoin, que l'araméen n'avait pas, en ce temps, supplanté absolument les autres idiomes sémitiques de Canaan.

De plus, si, d'après Néh. XIII, 24 et à teneur des papyrus d'Eléphantine, l'hébreu perdait déjà alors du terrain comme langue populaire de Canaan, comment expliquer l'apparition dans les siècles suivants d'ouvrages littéraires en hébreu comme Sirach (pour ne pas même parler d'écrits du Canon palestinien) ? On est obligé d'admettre que cette langue, en train de mourir comme idiome parlé, était en même temps une langue savante mais s'inspirant de modèles antiques, plus antiques que la décadence de l'hébreu sous Néhémie. Il faut dès lors postuler l'existence d'une littérature préexilique en hébreu, et la littérature de l'Ancien Testament répond à ce postulat.

Mais M. Naville prétend également que jusqu'à l'époque de Salomon en tout cas, et probablement même plus tard, il n'y eut, en Palestine, de littérature possible qu'en écriture cunéiforme et qu'en langue accadienne. Donc le Pentateuque, mosaïque d'après M. Naville, devrait avoir été rédigé à l'origine en accadien cunéiforme : « au temps d'Abraham, au temps de Moïse et plus tard, les Sémites de l'Asie occidentale n'avaient d'autre langue écrite que celle que nous appelons babylonien cunéiforme... Par conséquent Moïse n'a pu écrire que des tablettes en babylonien cunéiforme ». (2)

M. Naville s'efforce alors de démontrer que les documents épigraphiques hébraïques du ix^e, du viii^e et du vii^e siècles ne prouvent en aucune façon l'emploi pour ces siècles-là de l'hébreu

(1) LIDZBARSKI, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, t. III, p. 93 suiv.

(2) Rev. de théol. et phil., 1916, p. 200, 205.

comme langue littéraire et de l'alphabet cananéen comme alphabet de la littérature de Canaan. « L'écriture cananéenne vient de Phénicie », remarque très justement M. Naville (1), mais il croit pouvoir en conclure que les inscriptions hébraïques en ces caractères sont en *langue phénicienne*. Une analogie montre immédiatement ce que cette conclusion a de peu contraignant : la plus ancienne inscription abyssine, celle du roi Ezânâ à Axoum, est encore en caractères sabéens ; en faut-il inférer qu'elle est aussi en langue sabéenne ? non, car elle présente déjà les particularités typiques de la langue éthiopienne. (2)

Les ostraca de Samarie, la stèle de Mésa (vers 850), le calendrier agricole de Guézer (du IX^e siècle) (3), l'inscription de Siloé (vers 700) seraient « sans valeur démonstrative sur la langue et l'écriture des Livres Saints de Jérusalem » car, ou bien ces textes auraient des Phéniciens pour auteurs, par exemple l'inscription de Siloé, ou bien ils trahiraient des influences étrangères et ne prouveraient donc rien pour la littérature des Israélites. M. Gressmann s'est déjà inscrit en faux contre cette conception (4), montrant qu'aucune raison sérieuse n'indique que ces textes aient eu pour auteurs des Phéniciens. J'ajouterai à son argumentation que l'inscription de Siloé ne saurait être regardée comme un simple graffito de manœuvres phéniciens : un épigraphiste comme M. Lidzbarski estime qu'au contraire elle doit le jour à un scribe fort expert en son art (5) ; les graffiti des ouvriers italiens au tunnel du Simplon, auxquels M. Naville assimile l'inscription de Siloé, ne rappellent que de loin cette dernière... ! Et quant à la langue de l'inscription, elle n'est pas du phénicien, comme le suppose M. Naville (6), puisqu'on y trouve (ligne 17) ce waw consécutif caractéristique de l'hébreu mais qui fait défaut en phénicien (7). L'inscription de

(1) Ibid., p. 209.

(2) Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 1894, t. XLVIII, p. 368, 369.

(3) Cp. LIDZBARSKI, *Ephemeris*, t. III, p. 38.

(4) Rev. de théol. et phil., 1916, p. 234 suiv.

(5) *Ephemeris*, t. III, p. 37.

(6) Rev. de théol. et phil., 1916, p. 211.

(7) BROCKELMANN, *Grundriss*, t. I, p. 12 ; NÖLDEKE, *Sem. Sprachen*, 2^e éd., p. 30.

Siloé reste donc un irrécusable témoin de l'emploi, au huitième siècle, de l'hébreu comme langue littéraire, et le calendrier agricole de Guézer prouve d'autre part que même un simple paysan pouvait à l'occasion rédiger quelques lignes en hébreu et en caractères cananéens (1). Telle était la diffusion, non seulement de la langue hébraïque, mais même de l'écriture cananéenne. Cette diffusion est d'ailleurs confirmée par les estampilles en hébreu et en lettres cananéennes trouvées en diverses localités sur des jarres d'époque royale (2) et dont l'importance officielle garantit le caractère hébraïque. L'une d'elles, de l'époque judéenne royale, vient encore d'être exhumée à Jérusalem au cours de la campagne de fouilles de M. R. Weill (3). Sans invoquer d'autres témoignages, nous pouvons donc conclure que l'hébreu et l'alphabet cananéen étaient, à l'époque des Rois, langue et écriture officielles.

Cet alphabet cananéen ne procédait naturellement pas d'une génération spontanée : si ses plus anciens témoins, inscriptions de Mésa et de Kalamou, sont du IX^e siècle, il y a lieu de supposer que son invention et son emploi sont plus anciens encore ; si, au IX^e siècle, l'aire de diffusion de l'écriture alphabétique s'étendait déjà jusqu'en Moab, cela aussi prouve que son emploi est bien antérieur. On a du reste des raisons de penser que l'alphabet des inscriptions du Sud de l'Arabie (les plus anciennes sont du VIII^e s. av. J.-C.) qui se rattache à celui de Canaan, ne dérive pas en réalité de l'alphabet de Mésa, mais que tous deux procèdent d'un type d'écriture beaucoup plus antique (4). Une écriture alphabétique devrait donc être postulée en Canaan plusieurs siècles avant l'inscription de Mésa et, par conséquent, l'écriture cunéiforme n'aurait pas été seule en usage dans ces régions à l'époque de Salomon et même auparavant.

M. Naville fait grand état de la correspondance de Tell el Amarna. Nul ne songe à en contester l'importance, mais, s'il est avéré qu'au quatorzième siècle, sous Amenhotep III et IV, les

(1) LIDZBARSKI, *Ephemeris*, t. III, p. 42.

(2) VINCENT, *Canaan*, p. 358 suiv. ; GRESSMANN, Rev. de théol. et phil., 1916, p. 235.

(3) Cp. Revue des études juives, 1920, t. LXX, p. 160, 161.

(4) PRAETORIUS, dans ZDMG, 1909, p. 191.

lettres d'Amarna attestent l'emploi de l'accadien cunéiforme par des scribes de Canaan, il est illicite de tirer de ce fait des conclusions trop générales et précipitées. M. Edouard König l'a dit excellemment (1) : tout ce que cela prouve, c'est que pour les scribes de Canaan et la chancellerie égyptienne le babylonien cunéiforme était *un* moyen de correspondre par écrit. Ce n'est pas à M. Naville qu'il est besoin de rappeler que le voyage de Oun-Amon en Phénicie (vers 1100) raconte que Zakar-Baal, prince de Byblos, reçut d'Egypte cinq cents rouleaux de papyrus fin (2) ; d'autres modes d'écriture que le cunéiforme étaient donc employés en Palestine et M. Gressmann a rappelé avec infinité de raison la présence d'une phrase en langue de Canaan dans le Papyrus Anastasi I (3) : on parlait donc en Canaan le cananéen, ou pouvait l'écrire en une autre écriture que le cunéiforme, et le flot de vieux mots cananéens — et pas seulement de noms propres — signalés en égyptien par M. Burchardt (4) au Nouvel-Empire et surtout sous la xix^e et la xx^e dynasties, confirme la vitalité et la puissance d'attraction des dialectes cananéens bien avant l'an 1000.

Bien plus, comme on l'a souvent répété, les gloses cananéennes de la correspondance d'Amarna elle-même montrent les scribes de Canaan parfois peu experts en accadien et obligés de recourir à la langue du pays pour mieux se faire comprendre. Enfin certains indices, dans les textes d'Amarna eux-mêmes, trahissent des scribes peu familiers avec l'écriture syllabique, habitués à l'alphabétique, et évitant d'instinct les idéogrammes et les syllabes composées (5).

Si donc des dialectes cananéens étaient parlés en Palestine trois ou quatre siècles avant le premier millénaire et si l'invention de l'écriture alphabétique doit remonter à une date avoisinante, comment contester la possibilité d'une littérature hébraïque

(1) *Expositor*, 1914, p. 99.

(2) MASPERO, *Contes populaires de l'Egypte ancienne* (4^e éd.), p. 226.

(3) Sous Séti II (1209-1205) d'après GARDINER, *Egypt. Hieratic Texts*, Ser. I, Part. I, p. 1 et ep. p. 68 du texte hiéroglyphique pour la phrase

(4) BURCHARDT, *Die altkanaanäischen Fremdwörter und Eigennamen im Aegyptischen* (1909).

(5) BURNET, *The Book of Judges* (1918), p. 257.

dès cette époque reculée ? d'autant plus que les fouilles archéologiques nous apprennent qu'en Cappadoce les Hittites, qui écrivaient parfois en accadien cunéiforme, se servaient également de l'écriture cunéiforme pour leur propre langue hittite.

D'une découverte archéologique trop exclusivement exploitée il faut donc en appeler à l'ensemble des faits archéologiques et linguistiques. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre d'autres arguments de détail invoqués par M. Naville. Constatons seulement que rien n'a prouvé jusqu'ici l'usage exclusif de l'accadien cunéiforme en Palestine du XIV^e au X^e siècle avant notre ère ; les faits ouvrent la porte à d'autres possibilités et le Pentateuque — qu'il ait d'ailleurs vu le jour à l'époque de Moïse ou plus tard — peut fort bien avoir été rédigé d'emblée en hébreu.

N'est-il donc pas significatif qu'aucun texte sacré en accadien cunéiforme ou en araméen n'ait été encore découvert par les archéologues tandis qu'au contraire la Bible hébraïque est là, accompagnée d'un imposant cortège de témoins : séculaires vestiges de la langue cananéenne, preuves réitérées de l'emploi d'autres écritures que le cunéiforme, multiples documents épigraphiques, texte samaritain, traduction des Septante, littérature extra-canonical en hébreu, targoumim en langue populaire araméenne dès le début de l'ère chrétienne ! N'en est-ce pas assez pour démontrer par les *faits* l'extrême fragilité de l'hypothèse linguistique de M. Naville ? La substructure philologique de l'édifice de M. Naville ne peut nous paraître solide. L'original hébraïque du Pentateuque demeure fortement attesté, original sur lequel la critique philologique, littéraire, historique peut et doit s'exercer.

* * *

La critique philologique ? M. Naville se montre très sévère pour ces « finesse de la philologie », ces « règles strictes des philologues », ces « raisonnements universitaires ou académiques » avec leur « caractère scolaire ». M. Naville cherche en effet à faire craquer les cadres de la philologie en niant l'existence de langues et de dialectes uns. L'unité linguistique serait artificielle, conventionnelle, il n'y aurait que la variété infinie de ceux qui parlent, et par exemple il n'existe pas une langue

bantou, une langue cananéenne, mais seulement des dialectes bantou et cananéens. L'hébreu en tant que langue une serait donc inconnu aux âges anciens.

On peut répondre à ceci que s'il existe quelque part des dialectes divers, cela ne contredit pas pour autant l'existence au-dessus d'eux d'une langue littéraire dans laquelle ils trouvent leur unité. Si par exemple un texte de la xixe dynastie (1) déclare que, sous le Nouvel-Empire, les gens du Delta ne comprenaient pas ceux d'Eléphantine, il n'en existait pas moins alors une langue égyptienne. Par analogie, s'il y eut jadis des dialectes cananéens, la langue hébréo-phénicienne a fort bien pu vivre à côté et au-dessus d'eux.

En outre, s'il y a des faits phonétiques, morphologiques et sémantiques, il y a aussi des lois sous lesquelles se rangent ces faits et auxquelles ils sont soumis. Par conséquent l'arbitraire ne règne pas en maître dans ce domaine. Si je consulte par exemple la « Grammaire comparée des langues bantou » de M. Meinhof, j'y constate que chaque dialecte a des traits particuliers et, si je ne fais erreur, ce sont entre autres des critères linguistiques qui ont permis de dégager plusieurs couches dans l'Avesta.

L'examen du problème de la critique philologique du Pentateuque excéderait les limites de cette étude critique et lasserait des lecteurs non sémitisants. Je rappellerai deux faits seulement. Lorsqu'en 1881 Giesebrécht chercha à démontrer par la philologie la fausseté de la thèse de Graf, les résultats auxquels il aboutit furent si clairs et éloquents qu'ils le convertirent malgré lui à l'opinion qu'il prétendait combattre. On sait qu'aucune catégorie de mots n'est aussi conservatrice et caractéristique que les pronoms personnels : eh bien ! n'est-il pas symptomatique que, comme Giesebrécht l'a constaté, le pronom archaïque de la première personne du singulier *ānōkî*, extrêmement fréquent dans les plus anciens textes de la littérature hébraïque, ne se rencontre qu'une unique fois dans le document Sacerdotal (Gen. xxiii, 4) où, partout ailleurs, il est remplacé par la forme plus jeune *anî*, très rare dans les vieux textes mais qui pré-

(1) *Papyrus Anastasi I.* 28, 6, ep. p. 80 du texte hiéroglyphique dans l'édition de GARDINER.

domine toujours davantage à mesure qu'on descend après l'exil (1) ! Ceci serait-il en hébreu une « finesse de la philologie », tandis qu'en égyptien les grammairiens consignent soigneusement des phénomènes analogues, par exemple la présence dans les Textes des Pyramides de formes pronominales bannies des remaniements postérieurs de ces textes (2).

Le second fait est la langue du Deutéronome ; comme l'a montré un savant aussi prudent et minutieux que Driver (3), le style de ce document a un cachet individuel très prononcé. Si, pour le vocabulaire, il renferme peu de formes exceptionnelles, il présente par contre une foule de termes, de phrases, de locutions qui lui sont propres, qu'il emploie constamment et qui lui donnent un coloris tout à fait original. Le lecteur du Commentaire de Driver se convaincra aisément du poids de ces *faits* et se persuadera que ce ne sont pas là des observations superficielles ou des simplifications conventionnelles.

Il n'y a pas lieu de persuader l'opinion que la critique philologique du Pentateuque n'est qu'un bluff. Il y a là des *faits*, que seuls des orientalistes peuvent naturellement apprécier, de même que seuls des égyptologues sont en mesure de retracer l'évolution de la langue égyptienne.

* * *

M. Naville accuse les critiques du Pentateuque de « ne juger les faits qu'à un point de vue tout personnel et moderne, suivant leur concordance avec ce que la critique juge possible ou vraisemblable », de « refaire le Pentateuque suivant un système auquel il faut qu'il s'adapte » (4), d'avancer des arguments qui « reposent presque uniquement sur la preuve interne, littéraire » (5). M. Camille Jullian renchérit par de sonores paro-

(1) Cp. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1881, p. 256-258 ; et, pour le caractère de ces deux pronoms, BROCKELMANN, *Grundriss*, t. I, p. 298.

(2) ERMAN, *Agyptische Grammatik*, 3^e éd. § 149.

(3) *Deuteronomy*, p. LXXVII-XCV.

(4) Rev. de théol. et phil., 1920, p. 211.

(5) *Découverte de la loi*, p. 2.

les (1). « Il est temps d'en finir avec ce travail de dépeçage, ces jeux de massacre et de construction qui substituèrent à l'intelligence des belles-lettres les édicules artificiels de modernes philologues. Le temps des chorizontes est fini... ! » M. le sénateur Victor Bérard appuie : « On a jugé d'après la conscience et la logique des choses qui ne s'étaient faites ni suivant la logique absolue, ni suivant les habitudes de la conscience moderne » (2).

C'est, paraît-il, une différence essentielle de méthode qui sépare M. Naville et ses contradicteurs : méthode archéologique contre méthode littéraire et philologique. Il veut « replacer le livre au milieu des circonstances pour lesquelles il était composé et du peuple auquel il s'adressait » (3), « replacer les textes dans le temps où vivait l'auteur, dans le milieu qui l'entourait, avec ses mœurs et ses habitudes » (4). « Il faut examiner en premier lieu quel en (de la Genèse) est le but, à qui l'auteur s'adresse, quel est l'esprit qui l'anime, quelles sont les mœurs et les habitudes de son temps et l'ambiance dans laquelle il se meut » (5).

Il n'y a évidemment rien à objecter à l'emploi des données archéologiques en matière de critique biblique et M. Naville n'est pas le premier à y recourir, car voilà longtemps déjà qu'on tire profit des documents assyro-babyloniens. Mais au nom de quel principe répudier, à côté de cela, les enquêtes de la critique historique, littéraire et philologique ? on touche ici du doigt ce qu'il y a d'exclusif dans la méthode de M. Naville et l'on a vu précisément ce qu'il y a aussi d'excèsif dans cette méthode où les généralisations jouent un rôle capital et interdisent de tenir compte des données archéologiques divergentes. Au reste la philologie joue chez M. Naville lui-même un rôle plus grand qu'on ne croirait d'après ces déclarations, puisque aussi bien une hypothèse linguistique téméraire est à la base de ses recherches.

Exposons donc brièvement cette nouvelle « méthode » de

(1) DOUMERGUE, p. XIII.

(2) Ibid., p. xv.

(3) Revue de l'histoire des religions, 1917, p. 164.

(4) Rev. de théol. et phil., 1920, p. 214.

(5) Ibid.. p. 176.

M. Naville et ses « résultats généraux ». Celui qui est au courant de l'histoire de la critique biblique constatera d'ailleurs qu'à maints égards M. Naville a simplement rajeuni une argumentation ancienne.

Moïse est l'auteur de la Genèse et il faut la replacer au milieu des usages et des idées de son temps. Sémité, il ne pouvait écrire alors qu'en accadien sur des briques d'argile. Or on n'écrivait pas alors pour écrire, Moïse avait un but : fonder une religion et tracer les grandes lignes du culte de Yahvé puisque c'est avant tout le cérémonial qui constituait la religion. Il lui fallait donc avant tout des livres religieux qui sont la base des religions orientales et il se servit pour cela de trois sortes de documents : d'abord six tablettes rapportées de Charan par Abraham, c'est-à-dire les livres religieux d'une secte (1) dont ils nous disent les croyances sur la création et les origines de l'humanité (Gen. 1-xi). Moïse les récrivit, sans unifier de tous points les discordances et les répétitions entre ces tablettes d'auteurs peut-être divers. C'est la première assise de ce livre qui, après la mort de Moïse, devra être la charte d'alliance d'Israël avec Yahvé et rappeler que l'existence d'Israël et sa nature reposent sur cette alliance avec les patriarches dont il descend. Yahvé n'était pas un Dieu inconnu avant Moïse : Elohim est en effet le dieu du monde ; puis, dès que l'homme paraît et avec lui un élément moral, on nous apprend le double nom de Dieu : Yahvé-Elohim ; ensuite, après le déluge, le dieu qui fait choix d'Abraham, qui conclut alliance avec lui et avec ses descendants, c'est Yahvé. Ainsi le plan du livre se développe toujours plus clairement : montrer qu'Israël est le peuple mis à part, élu déjà dans la personne de son ancêtre par le maître du monde et des hommes, par celui qui adressa vocation à l'ancêtre Abraham. Les deux noms divins, loin d'être un indice d'hétérogénéité, sont donc au contraire une preuve d'unité de plan ; « le nom de Yahvé est le véritable lien qui assure l'unité du livre, c'est le fil d'or qui le traverse tout entier, souvent dissimulé, mais reparaissant dans les moments où il est nécessaire » (2). Moïse mit aussi à contribution une seconde

(1) Revue de l'histoire des religions, 1918, p. 29.

(2) Revue de l'histoire des religions, 1917, p. 167.

catégorie de documents sur briques d'argile : des généalogies, des archives de famille comme en ont les nomades (1) ; par là Moïse montrait à ses contemporains leur origine exacte et leurs titres à l'élection divine. Sa troisième source, enfin, fut la biographie de Joseph, dont l'unité d'auteur est évidente, Joseph ayant probablement fait rédiger ses Mémoires par un scribe afin de rappeler les circonstances qui avaient entraîné les Israélites en Egypte. Avec la mort de Joseph les documents généalogiques cessent, Israël n'est plus une famille, c'est une nation et Moïse doit être désormais un législateur.

Moïse vient, dans la Genèse, de produire à ses compatriotes ces titres de noblesse révélateurs de leur caractère et de la mission qui les attend en Canaan. Il lui faut désormais, et ce sera désormais le but des quatre derniers livres du Pentateuque, fonder la religion d'Israël et poser les bases du culte de Yahvé. M. Naville a exposé sa conception de la Loi de Moïse dans l'avant-dernier fascicule de cette Revue (2), ce qui me permet d'être concis. Le code devra, à côté de prescriptions morales comme le Décalogue, renfermer des lois rituelles, cérémonielles, car la religion de cette époque devait être visible. Ces lois données à une tribu encore nomade furent promulguées « en cours de voyage et quelquefois les circonstances du moment les ont fait naître ou en ont provoqué la répétition ». C'est pourquoi il n'y faut chercher aucun plan systématique. Ces lois, orales au début, durent être conservées à la postérité et formèrent peu à peu une collection de tablettes cunéiformes, seule écriture possible à ce moment-là. Elles doivent, comme la Genèse, être jugées d'après les conditions du temps et du milieu ; leurs répétitions notamment reflètent le langage parlé ; le fond est le même, ce qui diffère ce sont seulement les développements, les additions qui justifient le commandement ou en facilitent le souvenir (3). Toutes ces lois s'inspirent des circonstances du temps ou visent l'avenir, l'heure où Israël se trouvera en Canaan, dans un autre milieu de culture ; elles ne sauraient donc être toutes identiques de tous points. Ces lois s'accompa-

(1) Ibid., p. 163.

(2) Rev. de théol. et de phil., 1920, p. 176 suiv.

(3) Ibid., p. 189.

gnent de notices sans ordre strictement chronologique et de fragments du journal de voyage de quarante ans à travers le désert arabe. La Loi est donc bien de Moïse, rien n'y trahit une origine tardive ou même post-exilique ; le temps, les circonstances, le but en expliquent toutes les particularités ; seuls l'arrangement des tablettes et la division en quatre livres sont d'Esdras.

Voilà en gros la méthode et les résultats généraux de M. Naville. L'effort est double : tout expliquer en fonction du temps et du milieu mosaïques et prouver que les solutions de la critique du Pentateuque sont infirmées par cette méthode « surtout historique et archéologique ».

M. Naville s'attache en effet à démontrer que la théorie des sources du Pentateuque telle que l'a formulée l'école de Reuss et de Wellhausen soulève une série d'invraisemblances historiques.

A priori les critères philologiques seraient sans valeur puisque le Pentateuque hébreu n'est, en l'hypothèse, que la traduction d'une traduction. En second lieu les répétitions et les divergences qui étonnent si fort dans la Genèse viendraient de ce que, chaque tablette formant un tout, celle-ci doit commencer par résumer, plus ou moins exactement et selon les besoins du moment, le contenu des tablettes précédentes. « Vienne ensuite un compilateur, il pourra — c'est M. Doumergue qui parle (1) — y avoir entre les récits des hiatus, des répétitions, des différences, des espèces de contradictions ». On pense s'être ainsi très simplement débarrassé de ces répétitions, de ces hiatus et de ces contradictions que la critique de la Genèse croit devoir expliquer en fonction de la théorie des sources ; et quant au même phénomène dans la Loi, il a pour cause la nécessité d'inculquer des vérités fondamentales sur lesquelles on ne peut assez revenir, les flottements d'un enseignement oral à l'origine, le caractère particulier et occasionnel des épisodes qui provoquèrent telle ou telle législation, les dispositions du moment chez le législateur lui-même, l'obligation d'adapter par avance la législation aux conditions de vie de Canaan. M. Naville s'appuie également sur la soi-disant constatation que les différen-

(1) DOUMERGUE, p. 74.

ces de style (et celles de fond ?) et de vocabulaire dans la Loi s'expliqueraient par la nature même des lois, par leur but et par le caractère de ceux à qui elles étaient destinées (1). Quant à l'emploi des deux noms de Dieu, on a vu comment M. Naville prétend le légitimer au début de la Genèse par le plan même de l'auteur ; puis, dès qu'à partir d'Enoch on commença à invoquer le nom de Yahvé, Moïse « emploiera à son gré l'un ou l'autre des deux noms de Dieu, ou les réunira en un seul, à moins qu'il y ait une raison pour qu'il cite l'un plutôt que l'autre » (2), c'est-à-dire qu'il s'agisse par exemple du Créateur du monde ou du Créateur des hommes.

Que serait-ce d'ailleurs que ces « sources » du Pentateuque ? une espèce de documents dont on n'a jamais constaté l'existence à une époque qui ne connaissait que la tablette cunéiforme. Et leurs auteurs, ces « écrivains de cabinet, pour ne pas dire ces professeurs d'histoire ancienne que les critiques ont créés à leur propre image » (3), sont une catégorie d'écrivains inconnue dans l'Ancien Orient. Nul ne peut apercevoir d'où ce Yahviste et cet Elohistre du IX^e, du VIII^e siècles tiraient leurs renseignements, ni dans quel but ils écrivaient, car ce sont gens qui, « un peu comme les littérateurs et les savants de cabinet de nos jours », écrivent pour écrire, sans avoir un public en vue. Ni eux, ni les rédacteurs finaux ne se nomment, etc., etc.

Cette méthode et ces critiques de M. Naville sont-elles recevables et faut-il abandonner pour autant l'explication de Reuss, de Graf, de Wellhausen, qui voit dans le Pentateuque quatre sources (J, E, D, P) combinées par des rédacteurs.

Tout d'abord constatons que la méthode de M. Naville repose sur une aveuglante pétition de principe : elle part de la présupposition que le Pentateuque a été écrit par Moïse, or c'est cela même qui est en question ! elle fixe sa rédaction à l'époque mosaïque, empruntant ainsi un critère fondamental au document même qui est en cause ! A cet égard l'argumentation de

(1) Rev. de théol. et phil., 1920, p. 192-197.

(2) Revue de l'histoire des religions, 1917, p. 182.

(3) Revue de l'histoire des religions, 1918, p. 35.

M. Edouard Naville tourne dans un cercle vicieux et l'on rencontre trop souvent dans ses développements l'affirmation que telle chose *doit* s'être passée et *doit* s'être produite de telle ou telle façon. A titre d'exemple, signalons ce verdict : « Moïse *a vait à fonder* une religion, à écrire les livres religieux qui en sont la base » (1). Cette affirmation repose sur elle-même et renferme en outre une identification erronée entre la fondation d'une religion et la rédaction de livres sacrés. Ni Jésus ni le Bouddha n'ont écrit et il y a des religions orientales sans livres sacrés, par exemple les religions baalistes et la religion assyro-babylonienne qui n'a pas un canon sacré. Soit dit en passant, ces nomades ayant des livres sacrés sont inconnus dans le monde bédouin de jadis, dans l'Arabie préislamique par exemple.

Or cette même pétition de principe est à la base de l'hypothèse linguistique de M. Naville : pour établir que le Pentateuque fut rédigé en accadien, il faut d'abord affirmer sa mosaïcité, c'est-à-dire sa haute antiquité ; et, d'autre part, pour soutenir sa mosaïcité il est indispensable de ruiner les preuves tirées du texte hébreu, autrement dit de postuler un original accadien ! En saine méthode historique un point d'appui solide pour la critique ne peut être cherché dans le Pentateuque puisqu'il est lui-même en question. La méthode suivie par le champion de la tradition présente donc un grave vice logique.

M. Naville nous dira, il est vrai, qu'il a surabondamment démontré que lois et récits du Pentateuque se comprennent parfaitement en fonction du temps et du milieu mosaïques. Mais ne nous laissons pas abuser par les apparences : par un effort désespéré M. Naville a essayé de mettre les détails du Pentateuque en harmonie avec l'époque mosaïque, mais il traite comme quantité négligeable les très graves raisons internes et externes qui, pour la critique littéraire et historique du Pentateuque, mettent cette mosaïcité en péril.

L'opinion traditionnelle, insistons sur ce point, doit être soumise à une critique littéraire et historique impartiale. Il y a notamment des témoins externes que la méthode historique commande d'interroger et auxquels M. Naville se garde de

(1) Revue de l'histoire des religions, 1918, p. 10.

faire appel. Or ce sont ces témoins que la critique biblique du XIX^e siècle a fait comparaître et dont le verdict a été accablant pour la mosaïcité du Pentateuque. Tout esprit non prévenu acquiescera à ces règles élémentaires de la méthode historique et il est fâcheux que M. Naville s'y soustraire.

Nous ne pouvons pas refaire ici la critique du Pentateuque, mais nous en rappellerons quelques données maîtresses.

Au point de vue littéraire, ce qui frappe d'abord dans le Pentateuque, ce sont les récits parallèles mais plus ou moins divergents. M. Naville veut en rendre compte en partie par l'obligation de résumer au début de chaque tablette les principaux épisodes qui précèdent. Mais l'archéologie ne confirme pas cette solution car, par exemple, ni l'épopée de Gilgamesch, ni les mythes babyloniens de la création ne présentent semblables répétitions. En outre, si même ces répétitions se légitimaient dans la Genèse où, d'après M. Naville, Moïse eut des sources, elles sont encore plus frappantes dans les chapitres censés contemporains du grand homme (p. ex. Nbres xxvii, 12-14 et Deut. xxxii, 48-52). Et que dire des récits parallèles combinés, étroitement enchevêtrés l'un dans l'autre comme dans l'histoire du déluge (Gen. vi-ix) ou, même à l'époque de Moïse, dans l'histoire des plaies d'Egypte (Ex. vii-xi) ou dans celle du passage de la Mer Rouge (Ex. xiv). On n'a qu'à consulter la narration babylonienne du déluge (*Gilgamesch*, tabl. xi) et l'on n'y trouvera aucune de ces redites, de ces contradictions internes, de ces combinaisons ! D'où viendraient, sous la plume d'un contemporain et d'un seul et même écrivain, des contradictions flagrantes comme dans le récit des plaies ou du passage de la Mer Rouge ? il y a là des éléments hétérogènes amalgamés les uns avec les autres, une combinaison artificielle qui trahit sûrement le compilateur ! L'histoire de Joseph elle-même, biographie une et contemporaine soi-disant, marie deux traditions divergentes : tantôt le jeune Joseph, protégé par Juda, est vendu à des Ismaélites qui passent justement par là ; tantôt, protégé par Ruben, il est jeté dans une citerne vide d'où des Madianites le tirent et le volent.

Les répétitions dans la Loi seraient amenées par des nécessités pédagogiques, dit-on. Mais encore faudrait-il que ces législations parallèles ne se contredisent pas grossièrement. Comment

Moïse aurait-il donné du tabernacle du désert (*ôhêl mōêd*) deux descriptions divergentes ? l'une dans Ex. xxxiii, 7-11 où le tabernacle, simple tente semble-t-il, doit être dressé hors du camp et est desservi par le seul Josué, l'Ephraïmite, l'autre dans Ex. xxv suiv., xxxv suiv., où ce même tabernacle est une construction compliquée, placée au milieu du camp (cp. Nbres II, 17), avec un personnel nombreux et trié sur le volet de prêtres aaronides et de lévites.

On sait que depuis Astruc l'emploi alternatif des noms divins Yahvé et Elohim dans la Genèse et le début de l'Exode a toujours passé pour un indice — à côté de beaucoup d'autres — de pluralité d'auteurs. J'ai rappelé plus haut comment M. Naville prétend légitimer ces alternances sous la plume d'un seul et même écrivain au moyen de différences de sens rendues nécessaires par la pensée générale du contexte. Son argumentation ne me convainc pas : le dieu de Genèse I serait le dieu du ciel et de la terre (Elohim) ; le dieu de Gen. II suiv. aurait la même qualité, mais en même temps il deviendrait le dieu de l'homme : ce sera donc Yahvé-Elohim ; à partir d'Enoch enfin on « invoque le nom de Yahvé » et Moïse peut employer indifféremment les deux noms divins. Mais d'abord le dieu du chapitre I est lui aussi, dieu de l'humanité puisque toute son activité créatrice ne tend qu'à préparer le séjour de l'être qui sera le couronnement de son œuvre : l'homme ! Puis surtout, si Dieu, en tant qu'auteur du monde des choses et des hommes est désigné dans Gen. II et III par le nom de Yahvé-Elohim, pourquoi ce titre ne lui est-il plus jamais accordé (1) dans le reste du Pentateuque où il serait cependant souvent en place ? Par exemple dans Gen. IX, 1-17 où il s'agit de l'alliance de Dieu avec Noé et toutes les créatures vivantes, M. Naville trouve naturel qu'on dise Elohim car c'est comme une création nouvelle (2). D'après sa théorie on devrait bien plutôt y employer Yahvé-Elohim ! Si l'auteur de la Genèse attachait aux différents noms divins des sens théologiques aussi subtils, il aurait dû être conséquent avec sa théologie dans le reste de son œuvre et nommer par

(1) Dans Ex. IX, 30 le texte massorétique a Yahvé-Elohim, mais les Septante ont le simple τὸν Θεόν.

(2) Revue de l'histoire des religions, 1917, p. 182, 183.

exemple dans Ex. xx, 11 Elohim et non Yahvé le dieu qui créa le monde en six jours ! En réalité l'explication de M. Naville fait de Moïse un métaphysicien « comme l'époque n'en connaît pas ». Plutôt que de recourir à ces subtilités, n'est-il pas beaucoup plus naturel d'attribuer ces deux noms divins à des rédacteurs différents ? et cela d'autant plus qu'en général à l'alternance de Yahvé et d'Elohim correspondent d'autres divergences, de style et surtout de fond.

Pendant que nous en sommes à ces noms de Dieu, signalons encore l'argument que M. Naville oppose à ce que M. Doumergue appelle avec passablement d'exagération « la grande objection de la Haute-Critique », c'est-à-dire les théories d'Exode III et VI sur la date de la révélation à Israël du nom de Yahvé.

On sait que dans Ex. vi, 2 suiv. Dieu déclare : « Je suis Yahvé ! je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El Schaddaï, mais je n'ai pas été connu d'eux sous mon nom de Yahvé » ; et la même ignorance du nom de Yahvé avant Moïse semble impliquée dans Ex. III, 13-15 où Moïse suppose que les Israélites vont lui demander le nom du Dieu qui l'envoie vers eux. A teneur de ces deux passages il paraîtrait donc qu'avant Moïse les Israélites ne connaissaient pas le véritable nom de leur divinité : Yahvé. N'est-ce pas la preuve que les récits de la Genèse dans lesquels Dieu est nommé Yahvé sont d'une autre plume que celle qui écrivit les deux passages sus-mentionnés ?

M. Naville ne souscrit pas à ce raisonnement (1) : dans Ex. III, 13-15 Moïse, si je comprends bien M. Naville, fournirait simplement au moyen d'une étymologie populaire *l'explication* du nom, déjà connu depuis longtemps, de Yahvé ; dans Ex. vi, 2 suiv. d'autre part, « nom » serait synonyme de « qualité » : je ne me suis pas fait connaître « en ma qualité de Yahvé », c'est-à-dire « dans mon caractère de Yahvé », le nom étant « une forme ou un mode de la personnalité ». Or, sous ce rapport, « Yahvé a un sens spécial, il veut dire le dieu qui est garant de ses promesses, qui se fait connaître, ou plutôt, comme l'on dit en hébreu, qui fait connaître son nom par ses actes » (2) ; et M. Naville conclut : « Yahvé va montrer aux Israélites ce

(1) Revue de l'histoire des religions, 1917, p. 188 suiv.

(2) Revue de l'histoire des religions, 1917, p. 193.

qu'il dit plus tard à Jérémie (xvi, 21) : « c'est pourquoi, voici je leur fais connaître cette fois, je leur fais connaître ma puissance et ma force, et ils sauront que mon nom est Yahvé. »

La solution de M. Naville n'est-elle pas plus artificielle que réelle ? si les Israélites ne demandaient dans Ex. III, 13-15 que l'explication du nom de Yahvé, Moïse aurait employé une tournure de style bien maladroite (« S'ils me disent : *quel est son nom ?* ») et faisant croire cela même qui n'était pas sa pensée, à savoir que le nom même de la divinité était inconnu jusqu'alors. Pour la portée du mot « nom », je suis d'accord avec M. Naville quand il remarque que dans l'Antiquité orientale « le nom est la personne même envisagée sous un certain aspect », qu'il « représente certains attributs physiques ou moraux qui distinguent la personne ». Mais cette observation ne se retourne-t-elle pas contre l'explication que l'on veut fournir du passage ? Si le nom est ainsi gros de certains attributs, le nom de Yahvé n'avait nullement besoin d'être commenté puisque nom et qualité allaient de pair et s'offraient simultanément à l'esprit ! Un Egyptien avait-il besoin qu'on lui expliquât le nom de Khnoum, un Babylonien celui de Rammân ? le nom et l'être sont indissolublement unis (1), connaître l'un c'est, ipso facto, connaître l'autre. Ainsi lorsqu'Isis cherche par ses artifices à s'emparer du nom mystérieux de Râ, il ne lui suffit pas que le Dieu paraphrase son nom, elle veut posséder le nom lui-même et, dès qu'elle l'obtient, elle exerce par là même la puissance propre à Râ (2). Si donc, d'après Ex. III, 13-15, le nom du dieu doit être expliqué, c'est qu'il n'était pas connu jusqu'alors.

En outre, l'explication d'Ex. VI, 2 suiv. par M. Naville est également forcée : il est dit dans Ex. VI, que Dieu s'est révélé aux patriarches comme El Schaddaï, mais qu'il se révèle désormais sous le nom de Yahvé. Si « nom » signifie ici « qualité », il y a alors tautologie puisque, d'après M. Naville, Yahvé veut dire celui qui est fort, puissant, qui délivre merveilleusement, ce qui serait synonyme d'El Schaddaï (Dieu Tout-Puissant) et ferait évanouir l'opposition entre les deux moitiés du verset 3

(1) Cp. les premiers mots d'*Enuma Elisch*.

(2) Ed. NAVILLE, *La religion des anciens Egyptiens*, p. 191 suiv.

Je n'aperçois donc pas que M. Naville ait fourni d'Ex. III et VI une explication vraiment satisfaisante ; c'est bien plutôt le cas de suivre la recommandation de Fustel de Coulanges rappelée par M. Naville : « prendre les textes tels qu'ils ont été écrits, au sens propre et littéral..., les admettre naïvement sans y rien mêler du nôtre ». Ainsi entendus, ces deux passages de l'Exode sont un précieux témoin de la divergence de points de vue et par conséquent de la pluralité des sources dans le Pentateuque.

Quelques échantillons de la critique littéraire du Pentateuque dévoilent donc déjà le caractère composite de ces cinq livres : doublets et contradictions, non seulement de forme mais aussi de fond, dans les narrations et les lois ne s'expliquent naturellement que si l'œuvre n'est pas une. Et que dire des hiatus, des lacunes dans le plan ? « Tout ce qui s'écarte de la ligne droite que l'auteur s'est tracée est laissé de côté... Moïse veut arriver à Abraham... ! » déclare M. Naville. Tout converge-t-il vraiment vers l'élection du patriarche ? même les unions des Elohim avec les belles filles de la terre dans Gen. VI, 1-4 ? Un plan rigoureux, aux mailles serrées, préside-t-il réellement à la composition de la Genèse ? Que fait alors l'épisode de Juda et Tamar (Gen. XXXVIII) au beau milieu de la biographie de Joseph ? Pourquoi la consécration d'Aaron et de ses fils qu'un plan organique situerait après Ex. XXXIX est-elle différée jusqu'à Lév. VIII ? etc.

Mais le verdict de la critique littéraire doit, en saine méthode, être confronté avec celui de la critique historique. Autrement dit, après les textes littéraires les faits eux-mêmes et les lois du Pentateuque doivent être analysés au point de vue de l'hypothèse de la mosaïcité. Sont-ils rapportés par un témoin oculaire, ont-ils un caractère historique ou légendaire ? Enquête capitale à laquelle il faut soumettre les livres de Moïse au même titre que les livres sacrés de la Perse ou de la Chine. Ici de nouveau nous ne pouvons pas refaire cette vaste enquête dont nous signalerons seulement un exemple particulièrement symptomatique. D'après Nombres I, II et XXVI (cp. Ex. XII, 37 ; XXXVIII, 26 ; Nbres XI, 21) le total des Israélites recensés au désert était au minimum de 600 000 mâles de plus de vingt ans, soit, avec femmes et enfants, deux millions et demi d'âmes, sans parler des bagages et des troupeaux. Passons la parole à Reuss : « Ou

bien ces chiffres sont exacts, alors le départ de cette formidable masse d'individus et d'animaux d'un seul endroit (Ex. XII, 37), dans la seconde moitié d'une seule nuit, pendant laquelle on mangea encore l'agneau pascal (XII, 22, 42, 51), le passage de la mer également dans une seule nuit (XIV, 20, 24), le séjour de quarante ans dans une contrée où il était impossible de nourrir tant de bêtes, les campements réguliers en une seule place (Nbres II), les marches, avec femmes et bêtes, dans un pays de montagnes sans routes, organisées comme sur un champ d'exercice (Nbres X, 11 suiv.), les assemblées de tout le peuple devant le tabernacle (Nbres X, 3) vers lequel conduisait une longue rue où tout le monde pouvait voir passer Moïse quand il s'y rendait (Ex. XXXIII, 8)..., tout cela est matériellement, mathématiquement impossible » (1). Nous voilà en effet bien loin des Bédouins des steppes sinaïtiques ! bien loin aussi d'un témoin oculaire des conditions, des possibilités de la vie nomade !

Conclusion corroborée par l'examen des lois mosaïques, car la majorité de celles-ci nous transportent dans un tout autre milieu que le désert, visent une civilisation sédentaire et agricole (cp. Lev. XIX, 9 ; XXV ; Deut. XIX, 14, etc.). On répond que Moïse « a en vue l'avenir », que la Loi est rédigée en vue d'éventualités futures comme le séjour en Canaan et l'institution de la royauté (2). Mais où connaît-on dans l'Antiquité des codes pareils, codes théoriques, sans attaches avec la réalité ambiante et réglant des situations purement idéales et éventuelles ? et comment Moïse qui, d'après la tradition, n'avait jamais vécu qu'en Egypte et au désert, serait-il si minutieusement informé des conditions de vie en Canaan, pourtant différentes de celles de la vallée du Nil ou du désert ? ce sont là impossibilités psychologiques. Voit-on d'autre part ces libres fils du désert courbés sous les innombrables rites de la législation sinaïtique ?

Certes l'élément rituel joue un grand rôle dans les mœurs des Primitifs, mais l'ethnographie n'enseigne pas que tous les rites soient primitifs ni qu'il n'y ait aucune relation entre les rites et le stade de culture de ceux qui les pratiquent. Sous ce rapport, comment des hordes de nomades auraient-elles pu se conformer par

(1) REUSS, *Bible*, t. I, p. 86.

(2) Rev. de théol. et phil., 1920, p. 208.

exemple aux prescriptions du Lévitique (Lév. xv) sur l'impureté et la pureté sexuelles ? où puiser au désert les flots d'eau nécessaires pour laver toutes ces souillures ? La comparaison du Coran est instructive à cet égard : parlant des ablutions nécessaires en cas d'impureté sexuelle, Mohammed a soin d'ajouter : « Si vous ne trouvez pas d'eau, frottez-vous le visage et les mains avec du sable fin et pur » (Sour. v, 9) (1). Si c'est Moïse qui a rédigé le Lévitique, pourquoi donc, écrivant au désert et pour des nomades, n'a-t-il pas prévu ces accommodements rendus inévitables par la pénurie d'eau ? on ne peut pourtant pas dire que, si les lois de Lév. xv sont mosaïques, elles ne s'appliqueront qu'une fois les Israélites entrés en Canaan !

On nous assure que les prescriptions du Deutéronome relatives à la royauté sont, elles aussi, rédigées « en vue d'une éventualité possible », car, sitôt sur sol cananéen, Israël sera presque fatallement entraîné à imiter les mœurs du pays. Quel miracle d'intuition cela suppose ! Le regard de Moïse pénétrerait par delà l'époque de Josué et des Juges, et le législateur prendrait plus d'un siècle à l'avance toutes mesures en vue de ce nouvel état de choses ! C'est psychologiquement invraisemblable, et cela d'autant plus qu'au début de la conquête Israël ne formait pas encore une entité politique susceptible d'avoir un chef unique, mais se composait d'une poussière de clans indépendants les uns des autres ! (2)

On sait que la centralisation du culte réclamée par le Deutéronome (ch. xii) passe pour une preuve de sa composition tardive. Ici aussi M. Naville estime que Moïse prévit ce qui se passerait après la conquête de Canaan. En effet le verset 8 de ce chapitre déclare formellement qu'au moment où cette loi fut promulguée (c'est-à-dire en Transjordane, cp. Deut. iii, 29) on ne l'observait pas encore. Mais, comme Reuss l'a relevé avec sagacité : « C'est à Moïse que nous attribuerions cette déclaration, à lui qui doit avoir réuni toute la nation en un seul camp dans lequel se serait déjà trouvé le seul sanctuaire, à Moïse qui

(1) C'est en vertu de cet ordre que, dans l'Islâm, les ablutions avant la prière peuvent, en cas de nécessité, se faire au moyen de sable. C'est le *tayammoum*.

(2) Cp. Juges i.

doit avoir veillé à l'observation de ces prescriptions avec une rigueur telle que la peine de mort était édictée contre quiconque sacrifierait ailleurs ! » (1)

Ni l'unité littéraire du Pentateuque, ni la mosaïcité de ses narrations et de ses lois ne tiennent donc debout devant un examen littéraire et historique attentif. Nous n'en avons pu rappeler que quelques preuves, renvoyant le lecteur à ces œuvres admirables de clarté, de modération et d'impartialité que sont les *Introductions à l'Ancien Testament* de M. Lucien Gauthier, de M. Cornill ou de M. Driver.

Cependant un interrogatoire capital doit être encore institué : celui des témoins externes, des documents de l'histoire israélite autres que le Pentateuque. A cet égard surtout M. Naville est injuste pour la critique biblique en l'accusant d'être trop philologique et ésotérique, car les défenseurs de la tradition ne possèdent pas le monopole de la critique « documentaire ».

Les textes des Juges, de Samuel, des Rois, des Prophètes sont eux aussi des documents de première valeur et que la critique a largement mis à contribution. A Reuss, Duhm et Wellhausen revient spécialement le mérite d'avoir entrepris cette enquête systématique et d'avoir établi par les *faits externes* que l'histoire d'Israël n'a pas connu à l'époque mosaïque et jusque sous Josias ou même jusqu'après l'exil les législations du Deutéronome et du Lévitique, et n'a pas connu entre autres l'institution du « tabernacle » (2). M. Naville n'a jamais répondu à cette démonstration qui est pourtant l'événement capital de la critique du Pentateuque au siècle passé, et l'on n'aura du problème une vision complète que lorsqu'on aura étudié à fond ces deux ouvrages classiques : les « Prolégomènes » de Wellhausen, et la « Théologie des Prophètes » de Duhm.

Qu'est-il résulté de cet interrogatoire des témoins ? le fait indubitable que la communauté religieuse soi-disant créée au désert, avec le tabernacle comme centre unique et son organisation minutieuse et uniforme à la fois, disparaît sans laisser de traces aussitôt qu'Israël a mis le pied sur sol cananéen, mais que ce mosaïsme latent reparaît subitement à la surface au

(1) Cp. Lév. xvii, 45 et REUSS, *Bible*, t. I, p. 123.

(2) WELLHAUSEN, *Prolegomena* (3^e éd.), p. 40 suiv.

début de l'époque post-exilique ! La conclusion qui s'impose c'est que le Code sacerdotal, au lieu d'être mosaïque et au début de l'histoire d'Israël, est le point de départ du judaïsme post-exilique et que sa rédaction appartient au cinquième siècle seulement. Et quant au Deutéronome avec sa centralisation du culte à Jérusalem et son opposition radicale aux hauts-lieux, il ne régit la pensée et la vie d'Israël qu'à partir du règne de Josias et fut promulgué vraisemblablement en 621 (II Rois xxii, 3).

Or, rétablis ainsi dans leur perspective historique, les matériaux du Pentateuque, narrations et législations, se suivent enfin organiquement, s'expliquent naturellement en fonction du temps et du milieu. Une évolution naturelle, organique, préside à leur développement et les vraisemblances historiques et psychologiques sont respectées. Eloquente confirmation de ce que la critique, littéraire et historique, interne statuait déjà.

Nous ne pouvons, une fois de plus, citer ici qu'un ou deux faits. Les premiers prophètes par exemple, ces hérauts du yahvisme pur, si préoccupés du retour à l'idéal des origines nationales, si ardents à reprocher au peuple ses défaillances morales et religieuses, connaissent-ils les législations du Lévitique ou du Deutéronome, et s'y soumettent-ils ? « M'avez-vous offert sacrifices et offrandes pendant les quarante ans du désert, ô maison d'Israël ? » s'écrie ironiquement le Dieu d'Amos (v, 25). « J'aime la piété du cœur et non les sacrifices, la connaissance de Dieu et non les holocaustes ! » proclame Osée (vi, 6). « Que m'importe la multitude de vos sacrifices... ? » reprend le grand Esaïe (i, 11). « Je n'ai rien prescrit à vos pères, le jour où je les fis sortir d'Egypte, en matière d'holocaustes et de sacrifices ! » conclut Jérémie (vii, 22). Les prophètes préexiliques emploieraient-ils semblable langage si le Lévitique mosaïque et normatif avait été en vigueur de leur temps ? Si le sabbat était du temps d'Osée un jour de mortification comme dans le Code sacerdotal (Ex. xxxi, 13 suiv.; Lév. xix, 3, 30; xxiii, 3; xxiv, 8; xxvi, 2; cp. Neh. xiii, 15 suiv.), en parlerait-il comme d'une fête joyeuse ? (Osée ii, 13). Si des lois et des rites existent du temps des plus anciens prophètes, ils n'en font en tout cas ni des préceptes divins, ni des ordonnances mosaïques, et le témoignage d'Esaïe est péremptoire sur ce sujet : tous ces préceptes, ce sont « commandements humains » (Es. xxix, 13).

Même constatation pour le dogme essentiel du Deutéronome : l'abolition des *bāmōt* et la centralisation du culte à Jérusalem. D'après les livres des Juges et de Samuel (et déjà d'après la Genèse) on sacrifie où l'on veut, dans n'importe quelle localité, partout où il y a des autels (Juges vi, 26-28 ; XIII, 15-23 ; XVII, 5 ; XVIII, 30 ; I Sam. VI, 14-15 ; VII, 17 ; IX, 12 ; XI, 15 ; XVI, 2-5 ; I Rois XVIII, 30.32 ; XIX, 10.14 ; XIX, 21, etc.). Pas question à cette époque d'un sanctuaire unique, celui de Silo ne doit sa prééminence qu'à la présence de l'arche. Ni Amos, ni Osée ne blâment en soi cette pluralité des lieux de culte, mais seulement l'immoralité de ceux qui s'y pressent (Amos III, 14 ; IV, 4.5 ; V, 5 ; Osée VIII, 11, etc.). L'auteur d'Esaïe XIX, 19 admettrait-il des massèbes dans le culte de Yahvé si Deut. XVI, 22 avait déjà force de loi ? Bien plus, le Pentateuque lui-même renferme des données analogues, par exemple Ex. XX, 24-26 où la multiplicité des autels est nettement affirmée et même exigée. Ainsi ce qui n'existe pas avant la réforme de Josias est réclamé énergiquement par le Deutéronome ; puis, faisant un pas de plus, le Code sacerdotal le supposera comme allant de soi. Wellhausen l'a dit : le tabernacle du désert traduit en réalité historique le postulat légal de l'unité du culte, ce que le Code exprime en déclarant que le tabernacle existe dès l'exode. Ces différences d'attitude ne s'expliquent qu'en admettant que la législation lévitique se fonde sur un état de fait qui, pour le Deutéronome, n'est encore qu'un « desideratum ».

On n'aurait qu'à relever les assertions de l'Ancien Testament relatives aux prêtres pour constater également que l'Antiquité hébraïque n'a pas connu ces prêtres et ces lévites absolument distincts des laïques, et que même le Deutéronome unit encore en une seule personne (les prêtres-lévites) deux offices entre qui le Code sacerdotal établira une séparation bien tranchée.

Sans insister davantage, je rappelle que l'étude comparative des lois du Pentateuque et l'analyse des données historiques externes ont montré que cette législation a passé par trois étapes successives : la législation yahviste et élohiste, celle du Deutéronome, celle du Code sacerdotal. Lois sur les sacrifices, sur les fêtes, sur le sanctuaire, sur les prêtres, etc., se présentent toutes sous un triple aspect suivant qu'elles appartiennent à l'une ou l'autre des couches du Pentateuque. De pareilles divergences

sur une matière identique sont incompréhensibles sous la plume d'un seul et même écrivain, Moïse. Eût-il quarante ans à sa disposition, un Bédouin appelé à établir un code des obligations ne composera pas trois codes foncièrement différents les uns des autres, reflétant des mentalités et des situations historiques très diversement évoluées. Tout cela ne se comprend qu'au cours d'une histoire séculaire, sous la pression organique des circonstances, en vue de besoins immédiats, en fonction de l'évolution de la société entière : or c'est justement ce que confirme l'histoire d'Israël.

Cela étant, et toutes choses se passant comme si la législation deutéronomique n'entrant en vigueur qu'en 621, que penser de l'hypothèse de M. Naville relative à la découverte du Deutéronome sous Josias ? Se fondant sur des analogies égyptiennes, M. Naville entend le récit de II Rois XXII et XXIII dans ce sens qu'Hilqija trouva dans les fondations du temple de Jérusalem la loi de Moïse, le Deutéronome qui y aurait été enfoui au moment de la construction du temple et qui devait être rédigé en accadien puisque le scribe Schaphan dut en faire lecture à Hilqija. Le Deutéronome aurait donc été composé au plus tard sous Salomon.

Cette hypothèse met dans les textes plus qu'ils ne renferment, car il n'est dit nulle part que le grand'prêtre trouva ce document dans les fondations. Le fait qu'Hilqija sait au premier coup d'œil que c'est le livre de la loi de Moïse prouve que ce texte n'est pas pour lui un grimoire accadien mais qu'il le déchiffre immédiatement. La douloureuse surprise du roi à l'ouïe du contenu de ce livre atteste la nouveauté, l'originalité de ce dernier. Chose frappante surtout : nulle mention n'est faite dans les récits de la construction du temple salomonique (I Rois VI-VIII) d'un épisode aussi caractéristique que le dépôt d'un Code de loi mosaïque dans les fondations. Enfin, et ceci corrobore les précédentes remarques, les témoins externes ignorent avant l'époque de Josias les exigences du Deutéronome ! Ou bien faudrait-il supposer que ce code de loi était tombé en désuétude depuis l'époque de Salomon ? il resterait cependant bien étrange qu'il n'eût laissé de traces dans aucune institution, dans aucun récit, dans la polémique d'aucun protagoniste du yahvisme comme Elie ou les premiers prophètes ! D'ailleurs

même avant et pendant le règne de Salomon, alors que, dans l'hypothèse, le Code devrait être connu et obéi, on n'en trouve nul indice dans la réalité de l'Histoire puisque des textes comme Ex. xx, 24 ; 1 Sam. ix et x ; 1 Rois iii, 2-4 presupposent au contraire la multiplicité des lieux de culte.

A l'appui de la thèse d'un Deutéronome primitivement rédigé en accadien et par conséquent très antique, M. Naville fait encore valoir le fait suivant : dans 11 Chron. xxxiv, 14 il est dit qu'Hilqija « trouva le livre de la loi de Yahvé *de la main de Moïse* ». L'expression « de la main de » (*beyad*) signifie en général « par l'intermédiaire de » et on l'applique d'ordinaire ici à la loi *transmise* par Moïse. Mais M. Naville l'applique littéralement au livre écrit *de la main de Moïse* (1) et en infère que cela veut dire que ce livre était écrit « comme l'aurait écrit Moïse » ou « comme l'on écrivait de son temps », c'est-à-dire en accadien cunéiforme. Cette interprétation s'appuie sur un texte bien tardif et donne d'ailleurs des mots « de la main » (*beyad*) une explication bien subtile. Elle s'inspire en outre d'une explication erronée d'Esaïe VIII, 1 où l'on prétend que l'expression « avec une plume d'homme » désigne l'écriture humaine, c'est-à-dire cananéenne, en opposition à l'écriture divine, c'est-à-dire cunéiforme (2). M. Naville me permettra-t-il, quoique je ne sois qu'un hébraïsant, de lui soumettre pour ce passage une explication qui, à ma connaissance, n'a point encore été mise en avant ?

Esaïe doit écrire sur un objet exposé au public (peu importe ici le matériel) les mots symboliques : « Mahēr schâlāl khâsch baz ». Or, a-t-on remarqué que cette expression, unique dans l'Ancien Testament, est la traduction littérale et même double de la locution égyptienne *as khaq* (3) ; « hâte-toi, pille ! », c'est-à-dire : proie facile. Esaïe emploierait-il peut-être ici une expression égyptienne courante alors même en Juda ? dans ce cas l'écriture humaine désignerait l'écriture populaire, cananéenne (« en caractères lisibles pour la foule » comme traduit le Rabbi-

(1) Ed. NAVILLE, *Découverte de la Loi*, p. 23.

(2) Cp. Alf. JEREMIAS, *Das AT im Lichte des Alten Orients* (2^e éd.) p. 424.

(3) Cp. les renvois dans BUDGE, *Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, p. 82 b., et ERMAN, *Aegyptische Grammatik* (3^e éd.) § 187.

nat français), en opposition aux écritures hiéroglyphique ou hiératique et non à l'écriture cunéiforme. En ce cas, et M. Naville appréciera mieux que personne le bien-fondé de mon hypothèse, nous n'aurions dans ce passage aucun témoignage de l'emploi du cunéiforme en Juda à la fin du VIII^e siècle.

Une brève remarque avant de conclure. Si le Code sacerdotal est post-exilique et s'adresse aux prêtres du Temple, comment se fait-il, demande M. Naville, que le temple n'y soit pas mentionné une seule fois ? Wellhausen l'a expliquée de la façon la plus naturelle : si le tabernacle du désert est une fiction post-exilique destinée à postuler la préexistence du temple et de l'unité de culte, le rédacteur n'a pas été malhabile au point de mentionner explicitement cet édifice, car c'eût été détruire d'une main ce qu'il bâtissait de l'autre. Mais tout dans cette fiction atteste indirectement l'existence du Temple, Lorsqu'on voit par exemple les prêtres aaronides et les lévites officier autour de ce tabernacle du désert et qu'on se souvient par ailleurs que l'histoire n'a pas connu ces deux classes distinctes d'officiants avant Ezéchiel et que ce prophète lui-même ignore encore le grand-prêtre, n'aperçoit-on pas du même coup que cette distinction du Code sacerdotal reflète précisément ce qui se passait dans le second temple dont on a ainsi comme une photographie négative ?

* * *

En résumé la méthode de M. Naville pèche, selon nous, par de graves a priori, part de la mosaïcité du Pentateuque comme d'un fait acquis, tandis que celle-ci est en question, et, sur cette base logiquement fragile, prononce que telles et telles choses *ont dû* se passer, choses qui, en réalité, sont affirmées par la tradition même dont la valeur est objet de critique.

Méthode qui tire de quelques faits archéologiques des généralisations hâtives et qui empêchent de laisser à d'autres faits du même ordre leur signification naturelle. Méthode qui nie la valeur des observations philologiques mais patronne une hypothèse linguistique des plus aventureuses. Méthode documentaire, nous dit-on, mais qui néglige de consulter ces documents externes de premier ordre que sont les livres des Juges, de Samuel,

des Rois et des Prophètes. Méthode qui se prive des grandes ressources d'une étude comparative des données narratives et législatives du Pentateuque.

Méthode surtout qui ne se soumet pas au contrôle souverain de l'Histoire. Or l'histoire d'Israël telle que la retracent les données fondamentales de la littérature hébraïque projette une lumière révélatrice sur les résultats de l'étude comparative des récits et des lois de Moïse. Aux couches de la narration et de la législation correspondent en effet des phases successives de l'histoire israélitico-juive, et cette correspondance ne se légitime *naturellement* que s'il y a contemporanéité et rapport de cause à effet entre les diverses périodes historiques et les diverses couches littéraires. Il est donc inexact qu'on n'aperçoive pas la cause et le but des « sources » du Pentateuque. Chacune apparaît à son tour, conditionnée par les nécessités historiques. Chacune poursuit son but, précisé, imposé par les tâches de l'heure.

Le Deutéronome, par exemple, est promulgué au moment où, après le déclin de la puissance assyrienne, des restaurations nationales s'opèrent de toutes parts en Orient, en Babylonie avec le Nouvel-Empire chaldéen et Nabopolassar, en Egypte avec la xxvi^e dynastie, en Juda avec Josias. Chaque peuple reprend conscience de son originalité et la réforme deutéronomique est précisément un vigoureux effort pour préserver l'autonomie de Juda, pour substituer un état fortement centralisé au particularisme néfaste de jadis (1), pour tenter une philosophie de la décadence et de la prospérité d'Israël.

Le Code sacerdotal, de son côté, surgit à l'instant où Israël disparaît de l'Histoire comme organisme politique pour renaître en tant qu'Eglise. Voilà pourquoi l'organisation politique y passe à l'arrière-plan, s'efface devant les préoccupations cultuelles. Le but en est pratique et consiste à mettre l'idéal cultuel de la jeune communauté sous forme d'Histoire-Sainte (2). C'est Israël-Eglise qui veut vivre, qui réagit contre ce qui pourrait entamer son unité religieuse et cultuelle, qui, à la manière sémitique, traduit la valeur suprême de son idéal en concepts

(1) Cp. GUNKEL dans *Schriften des Alten Testaments*, I, 1 p. 11.

(2) Cp. BERTHOLET, *Biblische Theologie des Alten Testaments*. p. 5.

du temps, qui statue la préexistence, c'est-à-dire l'absoluité de sa constitution religieuse, qui se sépare de tout ce qui est profane et païen pour se replier sur soi-même. Voilà des causes et des buts très précis.

Ces auteurs ou ces écoles yahviste, élohiste, deutéronomiste et sacerdotale sont anonymes. Est-ce un motif sérieux de révoquer en doute leur existence ? L'auteur, pourtant si individualiste, du poème de Job a gardé lui aussi l'anonymat ! anonymes, les rédacteurs du livre sacré de l'Iran le sont aussi et ils s'échelonnent au cours d'une évolution séculaire (1), comme les rédacteurs des livres de Moïse, de sorte que l'Avesta, comme tout et comme parties, est une compilation aussi bien que le Pentateuque.

A notre avis M. Naville n'a donc nullement mis en péril la manière actuelle de concevoir l'origine et la formation du Pentateuque, car il a passé à côté des raisons essentielles qui militent en faveur de la thèse critique. Le Pentateuque pose un gros problème : comment situer harmonieusement la littérature dite mosaïque dans l'histoire de la culture israélite ? comment, thème plus général, comprendre l'histoire de la société et de la religion israélites de façon à satisfaire aux exigences d'un développement organique ? Cette question fondamentale ne peut se résoudre qu'avec le recul de la critique historique, tandis que l'hypothèse un peu myope de la mosaïcité du Pentateuque fait de ce problème une insoluble énigme. Or M. Naville s'est, malheureusement, abstenu d'envisager l'origine du Pentateuque dans toute sa réalité, sa complexité et son ampleur historiques, comme corollaire de cet autre problème plus vaste encore : l'histoire de la civilisation israélite.

Dans le détail les travaux de M. Naville sur l'Ancien Testament renferment par contre de fort intéressantes gloses égyptologiques et les hébraïsants lui en seront très reconnaissants. Leur portée n'est peut-être d'ailleurs pas toujours aussi décisive que le croit l'auteur, car un coloris égyptien se comprend presque à n'importe quel siècle de l'histoire du peuple d'Israël. Au surplus certains détails soi-disant imposés par l'ambiance égyp-

(1) Cf. GELDNER dans GEIGER und KUHN, *Grundriss der iranischen Philologie*, t. II, p. 1-39.

tienne le sont, je crois, plutôt par les conditions de la Mésopotamie ou par l'ambiance orientale en général.

Si l'élément de fertilité par excellence est pour Gen. 11 un fleuve se divisant en branches (1), ceci se comprend en Chaldée aussi bien qu'aux rives du Nil. M. Naville exclut qu'un Israélite du IX^e siècle ait décrit Eden de cette manière : cependant le Coran ne peint-il pas, au septième siècle de notre ère, le paradis sous des couleurs semblables, avec des eaux courantes et des palmeraies (2) ? C'est le milieu oriental en général, et pas spécialement l'Egypte, qui dicte le choix de cette image.

Si le même chapitre de la Genèse nous montre le Créateur façonnant comme Khnoum l'homme avec de la glaise, est-ce un indice irréfragable d'origine égyptienne (3) ? L'image ne revient-elle pas à réitérées fois dans le poème babylonien de la création, dans ce qu'on appelle la cosmogonie chaldéenne et dans d'autres textes babyloniens encore (4) ? Mais nous n'insistons pas.

Au terme de cette étude critique, je tiens à redire mon respect pour l'énergie et la chaleur avec lesquelles le grand égyptologue genevois défend sa thèse, mon respect profond surtout pour son amour de la Bible. Les faits et ce qui me paraît la saine méthode de l'Histoire m'empêchent seuls de céder à son argumentation.

Neuchâtel.

PAUL HUMBERT.

(1) *Revue de l'hist. des religions*, 1918, p. 15.

(2) Cp. p. ex. Sour. III, 13. 194.

(3) *Revue de l'hist. des religions*, 1918, p. 17.

(4) Cp. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 65-67, 86, 87, 96, 97, etc.