Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 36 (1986)
Heft: 3

Artikel: La croissance du corpus historiographique de la Bible : une proposition
Autor: Rose, Martin
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381311

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: 01.02.2026

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 118 (1986), P. 217-236

LA CROISSANCE DU CORPUS HISTORIOGRAPHIQUE DE LA BIBLE — UNE PROPOSITION*

MARTIN ROSE

Avant de présenter mes propres idées [1], je commencerai par un rappel de la vue traditionnelle.

I. *Esquisse de l'état actuel de la recherche*

En ce qui concerne la chronologie relative des sources du Pentateuque, on peut dire qu'une grande unanimité a caractérisé les cent ans de la recherche depuis Julius Wellhausen [2]. Il s'agit de la suite: J-E-D-P. C'est Julius Wellhausen qui a placé la source «P» (la «source sacerdotale») au quatrième rang [3]. *Avant* lui, on avait attribué à «P» une grande ancienneté à cause de son style très schématique et simple; et cette simplicité, on l'a très vite identifiée à un caractère archaïque. Depuis Wellhausen, «J» (le «Yahviste») est considéré comme la source la plus ancienne à condition qu'on ne suppose pas encore un

* Conférence donnée dans le cadre du Colloque théologique interdisciplinaire de la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, le 7 novembre 1985. Mes collègues m'avaient invité à présenter mon champ de recherches, mes résultats (provisoires) et mes perspectives. J'aimerais profiter de cette première publication mise en discussion dans mon nouvel entourage francophone pour exprimer toute ma gratitude à mes collègues qui m'ont accepté d'une manière très ouverte et amicale, toujours prêts à me faciliter la familiarisation avec un monde autre et partiellement étranger. De même, en ce qui concerne cette conférence, ils ont repris ses idées centrales en me stimulant avec leurs questions, leurs critiques et leur encouragement à la publier. Dans ce qui suit, j'ai essayé d'intégrer les impulsions de mes collègues, tout en gardant le style originel de cette conférence.

[1] Dans ce contexte, une telle allusion se réfère à mes analyses publiées dans ma thèse d'habilitation *«Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke»* (*AThANT* 67), Zurich 1981. Aux lecteurs francophones cette thèse fut présentée par F. SMYTH, in *ETR* 58 (1983), pp. 253-255, et par J. BRIEND in *RSR* 72 (1984), pp. 569, 574–575. Une discussion extraordinairement détaillée et une critique très différenciée se trouvent dans l'article de E. ZENGER, «Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise», *ThR* 78 (1982), coll. 353-362.

[2] J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (1876/77), 4e éd., Berlin 1963.

[3] J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878), 5e éd., Berlin 1899.

document plus ancien comme p. ex. celui de «L»[4] ou de «N»[5] ou de «G»[6] etc.[7] Ensuite, on tenait «E» (l'«Elohiste») pour un peu plus récent que «J»; puis suivaient «D» (l'auteur du Deutéronome) et «P» (la source sacerdotale, «Priesterschrift»).

En ce qui concerne les documents «D» et «P», on était convaincu de posséder des points de repère relativement sûrs pour leur datation, à savoir pour «D» le siècle avant l'exil («spätvorexilisch») et pour «P» le temps de l'exil ou après l'exil. La datation de la source «D» est en rapport avec la mention d'un livre de la loi trouvé au cours de la réforme cultuelle de Josias en 622. Mais aujourd'hui, on sait que les relations entre Josias, le livre retrouvé, le Deutéronome et le récit deutéronomiste de la réforme cultuelle (2 Rois 22 et 23) sont assez compliquées[8]. La datation du Deutéronome n'est pas aussi facile que le supposent Wellhausen et d'autres exégètes, mais je suis néanmoins d'avis que le *noyau* de cette source «D» date d'un temps préexilique comme l'ont supposé Wellhausen et d'autres[9].

Quant à la source «P», on ne dispose que d'indices *indirects* pour délimiter les possibilités de datation. L'argument le plus important dans la conception de Wellhausen a été l'observation suivante: selon toute vraisemblance, les prophètes préexiliques ne semblent pas connaître une loi mosaïque au sens de «P». De là le slogan fameux de Wellhausen, fondement de la datation ultérieure de «P»: «la loi *après* les prophètes»[10].

[4] O. EISSFELDT, *Hexateuch-Synopse* (1922), 2e éd., Darmstadt 1962: «L» signifie «Laienquelle» (source laïque).

[5] G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus* (*BZAW* 91), Berlin 1964, et *Einleitung in das Alte Testament*, 11e éd., Heidelberg 1969: «N» signifie «Nomadenquelle» (source nomade).

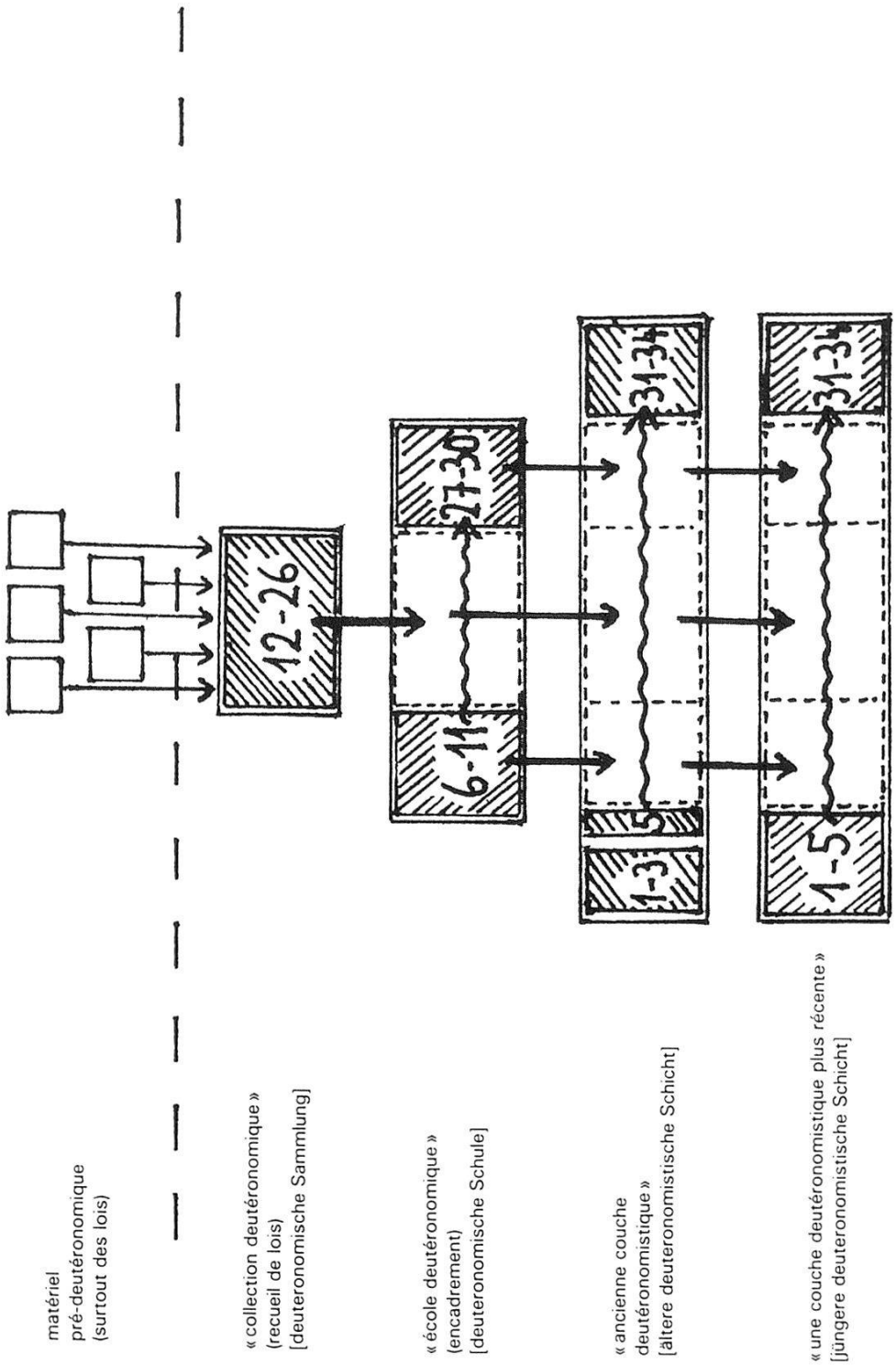
[6] M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948), 3e éd., Stuttgart 1966: «G» signifie «Grundschrift» (une source littéraire commune au «Yahviste» et à l'«Elohiste»).

[7] Pour tous les détails cf. A. DE PURY, «Les sources du Pentateuque: une brève introduction», *Les cahiers protestants* 1977/4, pp. 37-48.

[8] M. ROSE, *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit* (*BWANT* 106), Stuttgart 1975, et surtout *«Bemerkungen zum historischen Fundament des Josia-Bildes* in II Reg. 22f.», *ZAW* 89 (1977), pp. 50-63 (bibliographie pp. 62-63).

[9] Basé sur les analyses présentées dans ma thèse de doctorat (cf. ci-dessus note 8), j'ai l'habitude de présenter le schéma ci-contre, p. 219, pour illustrer la croissance successive du Deutéronome.

[10] On peut mentionner, p. ex., la remarque de G. VON RAD (*Théologie de l'Ancien Testament*, tome II, p. 6 note 2) sur J. Wellhausen et «sur les tentatives pour comprendre les prophètes en partant de la loi; après avoir étudié le Pentateuque à fond, il a attendu en vain la lumière qui aurait dû en jaillir et éclairer les livres prophétiques. ‹Tout au contraire, la loi gâta en moi le goût pour ces écrits; elle ne me les rendit pas plus proches, mais elle fut seulement un facteur de trouble, tel un fantôme qui fait du bruit mais qui n'est ni visible ni efficace.›. (*Prolegomena zur Geschichte Israels*, 5e éd., 1899, p. 3).»


12-26
27-30
6-11
31-34
1-3
5
31-34
1-5
matériel
pré-deutéronomique
(surtout des lois)
« collection deutéronomique »
(recueil de lois)
[deuteronomische Sammlung]
« école deutéronomique »
(encadrement)
[deuteronomische Schule]
« ancienne couche
deutéronomistique »
[ältere deuteronomistische Schicht]
« une couche deutéronomistique plus récente »
[jüngere deuteronomistische Schicht]

La datation des sources «J» et «E» est très difficile, et il y a un grand nombre de propositions très divergentes; mais en général, le Yahviste a été considéré comme un auteur contemporain des premiers rois et appartenant au monde *judéen,* tandis que l'Elohiste était originaire du royaume du Nord (Israël) et vivait vers la fin de cet Etat autonome, donc probablement au VIIIe siècle.

Il est évidemment toujours plus facile de poser les questions et de faire l'inventaire des problèmes non résolus que de présenter des réponses et des solutions satisfaisantes. Cette observation *générale* est valable non seulement en ce qui concerne la datation des sources, mais aussi d'une manière plus étendue en ce qui concerne toute l'histoire de l'hypothèse documentaire. La concordance générale ne concernait que l'affirmation du cadre fondamental de ce modèle, tandis que les *détails* restaient controversés. Il me semble qu'*une* raison d'être de cette concordance générale se trouve dans le poids de l'autorité de Wellhausen qui n'avait pas seulement présenté un exposé magnifique sur «La composition de l'Hexateuque» (comme il a intitulé son œuvre principale)[11], mais qui avait aussi rédigé un ouvrage traitant l'histoire d'Israël d'une manière très cohérente[12], sans mentionner ses essais néotestamentaires[13] et ses études sur les arabes pré-islamiques[14]. C'est donc la cohérence de nombreuses publications et les grandes lignes impressionnantes du tableau qui ont conféré une influence énorme à J. Wellhausen. Et quelque cinquante ans plus tard, une autre personnalité d'une influence comparable a confirmé et adapté les idées principales de son modèle: Martin Noth[15]. Cela donne partout et toujours un sentiment de satisfaction de voir les «grands» de la recherche dans une unanimité fondamentale; si les «grands» sont d'accord, les arguments *doivent* être solides.

Mais au cours des dernières années, la splendeur de ces grands noms s'effaça un peu. On commença de nouveau à prendre plus au sérieux les problèmes pas encore éclaircis; toutes les positions immuables de la recherche sont maintenant ébranlées[16]. En ce qui nous concerne, quand nous avons

[11] Cf. note 2.

[12] Cf. note 3.

[13] A côté de ses commentaires de l'Evangile de Marc (1903), de Matthieu (1904) et de Luc (1904), il faut particulièrement mentionner son *Einleitung in die ersten drei Evangelien* (1905), 3e éd., 1911.

[14] P. ex. *Reste arabischen Heidentums* (1887), 3e éd., Berlin 1961.

[15] Outre ses recherches sur le Pentateuque déjà citées à la note 6, il faut mentionner sa conception de l'«historiographie deutéronomiste» (cf. ci-dessous note 31), sa description de l'histoire d'Israël basée sur l'idée d'une amphictyonie israélite (*L'histoire d'Israël,* 1950, trad. française Paris 1954) et son intérêt pour l'archéologie (p. ex. les deux recueils nommés *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde,* Neukirchen 1971).

[16] Conscient du fait qu'il faudrait mentionner plusieurs titres, je me borne à citer dans ce contexte l'ouvrage de H. H. SCHMID, (*Der sogenannte Jahwist»,* Zurich 1976), professeur dont j'ai été l'assistant à Bielefeld-Bethel et à Zurich et à qui je dois un très grand nombre d'impulsions.

commencé nos études théologiques, il était facile, d'avoir les quatre sigles «J»-«E»-«D»-«P» comme point de repère, comme une orientation simple et limpide; mais aujourd'hui, les choses sont plus compliquées, et on ne peut plus simplement répéter le résultat de la recherche représenté par les noms de Wellhausen et de Noth.

Cependant les discussions modernes ne concernent pas seulement la source principale du Pentateuque, donc «J». «P» et «E» sont également impliqués dans les controverses modernes. Aujourd'hui des exégètes contestent l'existence d'une source «P» en ce sens qu'un document *autonome* de ce caractère littéraire n'aurait jamais existé, «P» n'étant rien d'autre qu'une rédaction[17] remaniant les traditions plus anciennes, donc «J» et «E». Quant à la source «E», même un savant relativement conservateur comme Westermann émet dans son commentaire sur la Genèse l'opinion que les textes en général attribués à un auteur «E» sont d'un caractère si divergent qu'on ne peut plus les comprendre comme éléments d'une seule source, ni comme «fragments» d'un seul document[18].

Après avoir mentionné les noms de Wellhausen et de Noth, il faut encore ajouter un troisième nom lié au résultat éminent de la recherche concernant la datation de «J»: Gerhard von Rad. En 1951, G. von Rad a créé le terme d'un «siècle des Lumières de Salomon» («Salomonische Aufklärung»)[19]; d'après lui, le Yahviste appartenait à la cour de Salomon et, par là, à ce «siècle des Lumières». Le Yahviste serait donc le théologien du Xe siècle av. J. C.[20]. Cette proposition de G. von Rad a eu une grande influence, on pourrait même dire que cette datation a été généralement acceptée. Aujourd'hui, le nombre des savants qui démontrent la faiblesse d'une datation du Xe siècle va en augmentant[21].

Il est vrai, la Bible mentionne élogieusement la sagesse de Salomon, p. ex. dans 1 Rois 5,9-14:

[17] P. ex. F. M. CROSS, «The Priestly Work», in *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge/Mass. 1973, pp. 293-352; R. RENDTORFF, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen 1983, p. 147.

[18] CL. WESTERMANN, *Genesis 12-36* (*BK* I/2), Neukirchen 1981, pp. 256, 390, 696 etc.

[19] G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (*AThANT* 20), Zurich 1951, p. 39: «Die Aera Salomos war die Zeit einer typischen Aufklärung.» Cf. sa *Théologie de l'Ancien Testament* I, pp. 55-58, 141 etc.

[20] «Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch» (1938), in *Gesammelte Studien zum Alten Testament* I (*ThB* 8), 1958, 4e éd., Munich 1971, pp. 75ss.; cf. sa *Théologie* I, p. 52 (et note 1).

[21] C'est particulièrement le mérite de H. H. Schmid d'avoir de nouveau ouvert la discussion sur la datation salomonienne de l'œuvre «J»; quant à la critique du «siècle des Lumières salomonien» qui suit, on peut également consulter la description de H. H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist* (cf. ci-dessus note 16), pp. 14ss, 164ss etc.

Dieu donna à Salomon sagesse et intelligence à profusion ainsi qu'ouverture d'esprit autant qu'il y a de sable au bord de la mer. La sagesse de Salomon surpassa la sagesse de tous les fils de l'Orient et toute la sagesse de l'Egypte. Il fut le plus sage des hommes, plus sage qu'Etân l'Ezrahite, et que Hémân, Kalkol et Darda, les fils de Mahol; son nom était connu de toutes les nations alentour. Il prononça trois mille proverbes et ses chants sont au nombre de mille cinq. Il parla des arbres: aussi bien du cèdre du Liban que de l'hysope qui pousse sur le mur; il parla des quadrupèdes, des oiseaux, des reptiles et des poissons. De tous les peuples et de la part de tous les rois de la terre qui avaient entendu parler de la sagesse du roi Salomon, des gens vinrent pour entendre sa sagesse.

De même, le récit du «jugement de Salomon» (1 Rois 3, 16-28) est devenu célèbre; on ne saurait douter du développement énorme des sciences, de la littérature et de la culture en général favorisé par la façon de vivre à la cour de Salomon. Mais je doute fortement que le terme de «Aufklärung» ou «siècle des Lumières» soit adéquat pour décrire ce développement-là. Ou alors il faut prendre ce terme d'une manière très, très large, qui n'est guère comparable au sens *propre* d'un siècle des Lumières. L'époque de Salomon a fortement subi une influence de la mentalité cananéenne, ce qui impliquait évidemment une certaine ouverture de l'ancienne culture israélite; mais justement la pensée cananéenne n'était pas du tout anti-mythique comme s'avèrent l'être certains textes yahvistes. A l'inverse, des traits *spécifiquement cananéens* de ce temps-là et de ce milieu de Jérusalem manquent dans l'œuvre yahviste.

D'autres exégètes (parmi eux O. H. Steck [22], professeur à Zurich) voient très clairement les problèmes de l'appartenance du Yahviste à la cour de Salomon, car la tradition proprement israélite se montre plus forte dans son œuvre que l'adaptation à une pensée cananéenne; on pourrait également mentionner des traits de l'historiographie yahviste qui s'expliquent comme une *critique* implicite de la royauté [23]. Mais le Yahviste, dans le rôle critique d'un bouffon de la cour, serait un anachronisme absolu. C'est pourquoi ces exégètes, en maintenant la datation du Xe siècle, préfèrent situer le Yahviste dans la ville d'Hébron empreinte par l'ancienne tradition judéenne et observant, à cette époque, la politique de la capitale Jérusalem d'un œil critique et dédaigneux. Cela étant, une distanciation claire vis-à-vis de la cour se trouverait exprimée dans son œuvre. Ces savants l'expliquent à l'aide d'une distance *géographique* (entre Jérusalem et Hébron).

Mais la géographie n'est pas le seul moyen de prendre ses distances; c'est à mon avis le *temps* qui peut, lui aussi, conférer une distanciation par rapport à une situation intellectuelle. Il faut se rendre compte qu'il n'existe aucun indice

[22] «Genesis 12, 1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten», in *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, Munich 1971, pp. 525-554.

[23] W. VON SODEN, «Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten?», in *WdO* 7 (1973/74), pp. 228-240; rééd. dans H.-P. MÜLLER (éd.), *Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden* (*BZAW* 162), Berlin 1985, pp. 174-186.

positif et incontestable d'une datation de l'œuvre yahviste à l'époque salomonienne; la seule chose que l'on puisse dire, c'est que l'époque salomonienne est la date *ante quem non*[24] de l'œuvre yahviste, autrement dit la date la plus ancienne possible, à cause du grand développement de la formation intellectuelle en ce temps-là. *Ante quem non* — mais ce n'est pas encore un argument *positif* soutenant cette datation. Il est vrai qu'*avant* G. von Rad on avait proposé d'autres datations, à savoir une date plus tardive, soit au IXe siècle, soit au VIIIe siècle[25]. Mais ces datations, elles aussi, étaient très superficielles, elles supposaient que l'œuvre sacerdotale («P») datait du Xe siècle. Après la post-datation de «P» par Wellhausen (en démontrant son caractère exilique), le Xe siècle devenait libre pour un autre auteur. Telles sont — pour les décrire d'une manière un peu simplificatrice — les raisons de la pré-datation de «J» par G. von Rad. D'après cette opinion, chaque grande époque de l'histoire d'Israël avait produit une grande œuvre historique: «J» appartiendrait donc à l'époque salomonienne, «E» à l'époque prophétique du VIIIe siècle, «D» à l'époque glorieuse de Josias, et «P», finalement, à l'époque exilique ou post-exilique. Par conséquent, toute l'histoire d'Israël serait accompagnée par des œuvres historiographiques; et cela indiquerait l'intérêt *spécifique* d'Israël pour l'histoire, car c'est son intérêt pour l'histoire qui séparait Israël de tout autre peuple. Mais une telle affirmation présuppose qu'Israël était, au Xe siècle, le *premier* peuple qui commençait à écrire son histoire.

En fin de compte, ce ne sont pas des raisons objectives et historiques qui décident de la datation du Yahviste au Xe siècle déjà, mais ce sont des raisons *théologiques,* à savoir l'effort de donner une *spécificité* à Israël *dès ses débuts.* G. von Rad le reconnaît dans la «théologie de l'*histoire*»[26]. Une telle théologie est un des sommets de la théologie de la Bible, mais il est étonnant que tous les anciens prophètes et tous les anciens psaumes ne la connaissent pas[27]. Il n'y a que l'œuvre deutéronomiste qui soit le grand document d'une théologie de l'histoire, et il resterait un hiatus de quelques siècles entre les deux œuvres historiographiques du Yahviste et du Deutéronomiste si l'une datait du Xe siècle et l'autre du VIe siècle.

D'après tout cela, il semble que nous sommes, de nouveau, arrivés au point zéro. Cependant, il n'en est rien. Car en ce qui concerne nos connaissances exégétiques, la méthodologie littéraire de la Bible (particulièrement la «mé-

[24] Cet aspect est d'une certaine importance dans l'ouvrage de H. H. SCHMID, *Jahwist,* p. 14 et sa citation (p. 16) de M. Noth.

[25] P. ex. H. GUNKEL, *Genesis* (*HK* I, 1), 1901, 5e éd., Göttingen 1922, p. XCI (note 2: d'autres références).

[26] P. ex. *Théologie de l'Ancien Testament* II, p. 97: «Tout cela a radicalement séparé Israël du monde ambiant, du point de vue de l'histoire des religions... Aucune de ces religions n'a saisi la dimension de l'histoire comme Israël!»; p. 94: «Les bases de cette conception — très particulière, nous l'avons dit — de l'histoire étaient déjà posées au temps des juges».

[27] Cf. H. H. SCHMID, *Jahwist,* pp. 174ss.

thode historico-critique») et les explications linguistiques, nous sommes héritiers d'une longue tradition fructueuse qui a, même aujourd'hui, sa valeur incontestable. Ce qui doit être repensé d'une manière nouvelle, ce sont les *grandes lignes,* ce sont les hypothèses fondamentales. Voici la grande tâche pour les décennies qui viennent: chercher de nouvelles *synthèses* sur la base des résultats de la recherche, sur la base des *analyses détaillées* qui restent valables. On peut *regretter* de devoir renoncer à une vue synthétique géniale comme celles de Wellhausen, de Noth et de G. von Rad; mais on peut se réjouir de la liberté regagnée, car il me semble que nous sommes invités à développer *notre* ligne, qui cherche une cohérence entre *notre* théologie, *notre* piété et *notre* méthodologie exégétique en les faisant dialoguer avec les résultats de la recherche.

II. *Un nouveau modèle*

Dans ce qui suit, je présenterai un petit exposé qui se borne à décrire les grandes lignes de ma position; bien sûr, c'est une position qui n'est pas (encore) généralement approuvée.

Toute la recherche exégétique sur les sources du Pentateuque a toujours pris son point de départ au *début* de ce complexe littéraire; je rappelle le fait que les textes de la création et du déluge ont donné naissance à la méthode moderne de la critique littéraire[28], à savoir la séparation des sources «J» et «P». De plus, je rappelle les problèmes de la *fin* des sources traditionnellement supposées par la recherche, surtout celle de la source «J»[29]. En effet, l'événement de la conquête du pays serait le thème central de l'histoire d'Israël qui conviendrait parfaitement à la grande finale de ces récits[30]. Malheureusement, ce thème-là n'est pas attesté par les anciennes sources.

Cependant, je propose de ne plus commencer par les *débuts* (Adam et Eve), mais de trouver le point de départ à la fin, dans la situation de ceux qui ont créé l'historiographie deutéronomiste, à savoir dans la situation de l'exil babylonien. Toute la recherche moderne ne suppose plus qu'il n'y ait qu'une seule main deutéronomiste (comme l'a fait encore M. Noth, le père de la thèse de l'«historiographie deutéronomiste»[31]). Quant à moi, je me contenterai de

[28] On a coutume de mentionner la publication de H. B. Witter (1711) et celle de J. Astruc (1753); cf. H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (1956), 3e éd., Neukirchen 1982, pp. 95ss, et d'une manière très brève dans l'*Introduction critique à l'Ancien Testament* éditée par H. CAZELLES, Paris 1973, p. 119.

[29] Cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch,* pp. 16, 54-58 et 77-79.

[30] Cf. G. VON RAD, *Théologie* I, p. 259: «Les grandes sources de l'Hexateuque prennent fin avec la description de l'installation du peuple d'Israël dans la sédentarité cananéenne...; mais la description de cet acte de salut dans l'Hexateuque est tout sauf simple» (voir p. 260 n.2!).

[31] *Überlieferungsgeschichtliche Studien — Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (1943), 4e éd., Tübingen 1973, pp. 3s et 11.

deux couches deutéronomistes[32] pour ne pas pousser à l'extrême la critique littéraire[33]. Précisant maintenant mon point de départ, j'ajoute que c'est «l'ancienne couche deutéronomistique» qui, la première, a formé le cadre de cette historiographie caractéristique[34]. Elle est plus une sorte de *compilation* qu'une œuvre littéraire *homogène;* elle se présente comme une collection de divers matériaux, mais elle ne cesse pas de structurer et de commenter ces différents matériaux selon une théologie donnée. Pour ne rappeler qu'un seul mot-clef de ce remaniement spécifique, je mentionne l'infrastructure des prophéties et de leurs accomplissements, autrement dit la correspondance entre la parole prononcée et l'accomplissement historique[35]. En concevant son historiographie, ce Deutéronomiste ne se sert pas seulement de certaines traditions orales, en plus de quelques petites collections littéraires, de petites œuvres qu'il pouvait intégrer à son historiographie. On pourrait mentionner des récits prophétiques, surtout le cycle d'Elie (1 Rois 17-19.21; 2 Rois 1) et celui d'Elisée (2 Rois 2-9.13). Un autre genre littéraire serait représenté par les récits de guerres (p. ex. 1 Rois 20). On en connaît beaucoup rédigés en l'honneur des rois assyriens et babyloniens; les rois d'Israël et de Juda ont, eux aussi, essayé tout naturellement de glorifier leurs victoires. Ensuite, il faut mentionner des «annales» des rois qui sont très souvent citées expressément par le Deutéronomiste[36]. Pour une autre composition fixée relativement tôt à la façon d'une œuvre littéraire, on mentionnera l'histoire de l'ascension de David (1 Sam 16, 14 - 2 Sam 5, 25; 8, 1-15), et plus tard l'histoire de sa succession (2 Sam 9-20; 1 Rois 1-2). Ces deux œuvres ont une grande importance pour la royauté à Jérusalem, en constituant une sorte de récit de légitimation. On sait que déjà après la mort de Salomon (vers 926), la royauté davidique avait été fortement contestée par les tribus du Nord (1 Rois 12); c'est pourquoi on a raison d'attribuer à ce récit légitimateur une très grande ancienneté.

Même si je viens de mettre en question le terme de «siècle des Lumières salomonien», il demeure néanmoins certain que la nouvelle royauté en Israël

[32] Voir ci-dessus note 9.

[33] Il y a d'autres essais, p. ex. celui de R. SMEND de séparer trois couches littéraires (DtrH, DtrP et DtrN): *Die Entstehung des Alten Testaments* (1978), 3e éd., Stuttgart 1984, pp. 115-125; cf. mes remarques dans *Deuteronomist und Jahwist,* p. 327 n. 66.

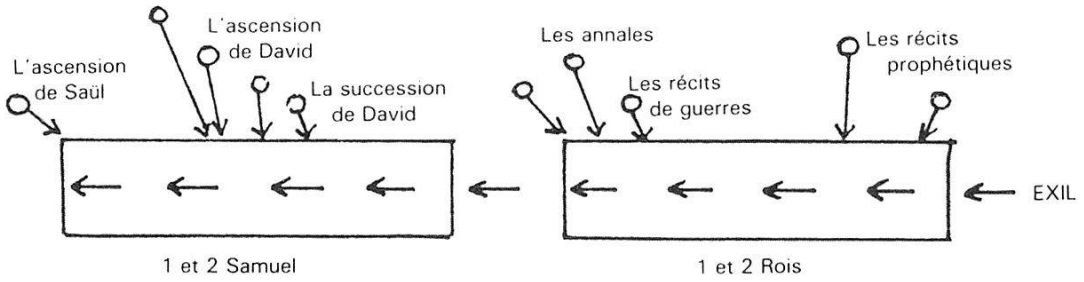
[34] Voir le schéma esquissé ci-dessus dans la note 9; là, la nouvelle introduction *historique* représentée par Dtn 1-3 est très clairement visible.

[35] Jos 6,26 → 1 Rois 16,34; 1 Sam 2,27-36 → 1 Rois 2,27; 2 Sam 13 → 1 Rois 8,20; 1 Rois 11,29ss → 1 Rois 12,15b; 1 Rois 13 → 2 Rois 23,16-18; 1 Rois 14,6ss → 1 Rois 15,29; 1 Rois 16,1ss → 1 Rois 16,12; 1 Rois 21,19 → 1 Rois 22,38; 1 Rois 22,17 → 1 Rois 22,35; 2 Rois 1,6 → 2 Rois 1,17; 2 Rois 21,10ss → 2 Rois 24,2; 2 Rois 22,15ss → 2 Rois 23,30.

[36] «Les annales de Salomon» (1 Rois 11,41); «Les annales des rois d'Israël» (p. ex. 1 Rois 14,19); «Les annales des rois de Juda» (p. ex. 1 Rois 14,29).

écrivait beaucoup, d'abord pour organiser l'administration de l'empire, ensuite pour maintenir l'éloge du roi. Par conséquent, la royauté ne formait pas seulement le milieu entretenant le groupe toujours plus grand de greffiers, elle devenait en même temps le premier thème des œuvres littéraires naissant en Israël. C'est pourquoi il n'est pas du tout étonnant que le Deutéronomiste ait disposé de beaucoup de matériaux authentiques concernant la royauté. En effet, la royauté formait un de ses intérêts principaux. Car se trouvant à la *fin* de l'histoire des rois (après 586, il n'existe plus de trône davidique ni de capitale!), le Deutéronomiste tente d'établir un compte-rendu de toute l'histoire de la royauté; écrivant à la fin, il s'intéresse tout naturellement et particulièrement aux débuts de cette histoire. David en est le personnage le plus important, donc le *premier* roi de l'union des deux Etats.

Cette royauté de David n'est pas tombée du ciel, mais elle est entrée, pour ainsi dire, en possession de l'héritage de Saül dont l'ascension est racontée dans 1 Sam 8-12. Voilà l'essentiel des livres de Samuel et de ceux des Rois: d'abord une sorte de prologue de la royauté davidique décrivant l'histoire de son prédécesseur, Saül; ensuite l'histoire d'Israël et de Juda dès le fondateur de la dynastie, David; finalement l'histoire jusqu'au dernier représentant davidique avant l'exil babylonien, Sédécias.



Mais ces quatre livres de Samuel et des Rois ne forment pas encore toute l'historiographie deutéronomiste.

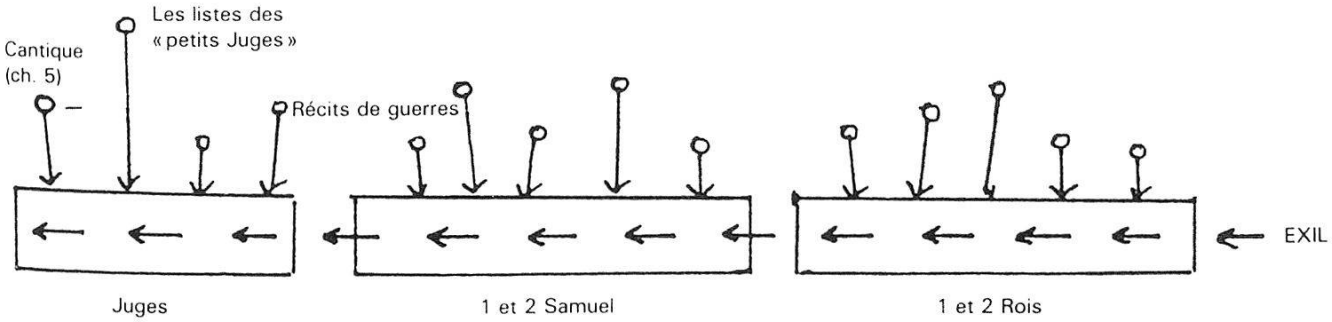
En effet, le Deutéronomiste a prolongé son regard vers le passé en ajoutant encore une autre époque, ou pour le dire plus précisément, en faisant précéder ces textes par d'autres récits, à savoir par ceux des Juges. Par là, il poursuivait encore la question des *origines* de la royauté en Israël. Nous avons des analogies dans la culture royale de la Mésopotamie, car les listes des rois sumériens[37] ne commencent pas avec le premier roi de l'histoire, mais elles remontent jusqu'aux «rois qui habitaient des tentes» comme les listes s'expriment[38]; autrement dit, la recherche de la royauté se poursuit jusqu'aux temps nomades de la population mésopotamienne. Jusqu'à notre décennie, on a considéré ces listes comme légendaires; en effet, dans la narration babylo-

[37] TH. JACOBSEN, *The Sumerian King List* (1939), 4e éd., Chicago 1973.

[38] I. J. GELB, «Two Assyrian King Lists», in *JNES* 13 (1954), p. 210 (1.10) et p. 211 (1.9); cf. TH. JACOBSEN, *King List*, p. 153, et M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist*, pp. 251-253.

nienne, beaucoup de matériaux mythiques et légendaires étaient mis en relation avec les noms des «rois qui habitaient des tentes». Cependant, la découverte de la bibliothèque énorme d'Ebla datant du IIIe millénaire[39] nous met en présence de noms de rois, jusqu'alors estimés comme purement légendaires, mentionnés maintenant comme contemporains et voisins, donc historiques.

Les données du livre biblique des Juges sont comparables, me semble-t-il, à ce que je viens de décrire concernant les essais mésopotamiens révélant les racines de leur royauté. Je m'explique: dans l'Ancien Testament aussi, nous possédons des listes très courtes des Juges (10, 1-5 et 12, 8-15) appelés par la recherche les «petits Juges» à cause des maigres informations concernant leur activité. Peut-être que ces listes correspondent aux listes mésopotamiennes des «rois qui habitaient des tentes», donc des listes des chefs nomades ou semi-nomades qu'on regarde comme quasi-rois, comme précurseurs des rois au plein sens du mot. Les listes des «petits Juges» forment un des matériaux que le Deutéronomiste trouva existant déjà sous une forme littéraire, selon toute vraisemblance. Mais le livre des Juges contient aussi d'autres matériaux, à savoir des récits très détaillés et des récits de style légendaire. Plus nous remontons aux débuts du livre des Juges, plus les récits se présentent aux lecteurs d'une manière circonstanciée. Et finalement, en tête de ces récits des juges particuliers se trouve (en Juges 2, 6 à 3, 6) un programme très clairement empreint par l'idée deutéronomiste spécifique, à savoir celui de l'obéissance et de la désobéissance comme principe interprétatif de l'histoire. Ainsi, le Deutéronomiste a fait précéder de son programme et de sa théologie tout l'ancien matériel concernant la préhistoire de la royauté.

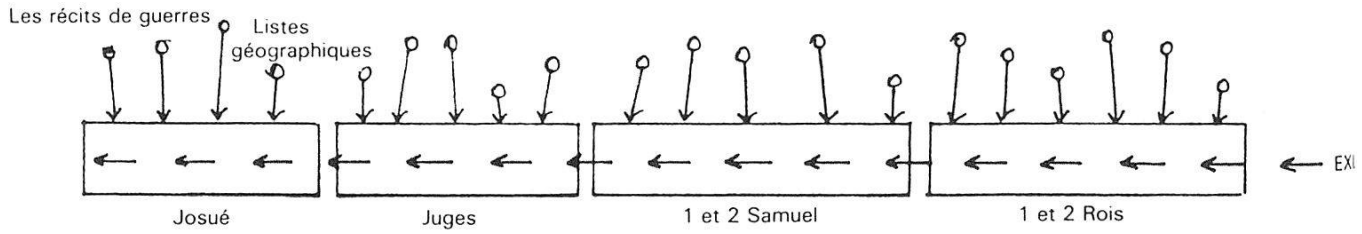


Ainsi donc, le livre des Juges est la forme littéraire propre à la question des origines de la royauté (à la question «d'où» vient la royauté); et le Deutéronomiste se sert des anciennes listes très courtes et du matériel narratif. Enfin, tout ce conglomérat est lu sous le signe spécifiquement deutéronomiste grâce à la réflexion théologique mentionnée tout à l'heure.

Quant au livre de Josué (pour envisager le prochain livre), le Deutéronomiste est plus radicalement intervenu dans les matériaux narratifs. En effet, le livre de Josué, lui aussi, contient beaucoup de matériaux traditionnels qui

[39] P. MATTHIAE, *Ebla, un impero ritrovato*, Turin 1977; G. PETTINATO, *Ebla, un impero inciso nell'argila*, Milan 1979.

étaient à la disposition de l'écrivain deutéronomiste. Mais dans le cadre de ce livre, les interprétations deutéronomistes et ses accents théologiques se trouvent presque partout. Le Deutéronomiste n'a pas seulement *rédigé* les anciens matériaux (comme il l'a fait pour le livre des Juges), mais, en ce qui concerne le livre de Josué, il a *créé* de nouveaux récits, bien sûr à l'aide du matériel traditionnel[40]. Cet autre mode de travail s'explique, à mon avis, par le fait que le *thème* du livre de Josué touche, de nouveau, une des questions actuelles au temps de cet auteur, au temps exilique, à savoir la question du *pays* conquis sous Josué et maintenant perdu après 586. Le Deutéronomiste, lui, s'intéresse *existentiellement* au thème du pays, et c'est pourquoi il intervient partout dans le matériel transmis pour y mettre ses propres accents.

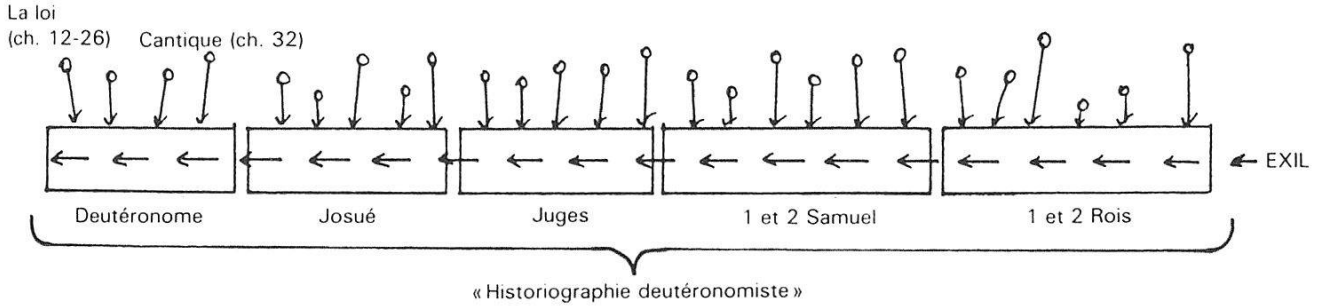


Nous avons donc un corpus littéraire traitant les thèmes de la conquête du pays, du temps pré-monarchique des juges et de l'époque royale; et *devant* le corpus entier, le Deutéronomiste place le Deutéronome comme son programme, le fondement de toute sa pensée. Le Deutéronome jalonne l'histoire des possibilités de la vivre et de la comprendre. Sans la justice et l'observation de cette loi, aucune histoire et aucun avenir ne sont possibles, telles sont la théologie du Deutéronomiste et sa clef d'interprétation de l'histoire. Cette œuvre législative, le Deutéronome, a déjà eu une histoire autonome avant d'être intégrée à l'historiographie deutéronomiste: pour le Deutéronomiste, le Deutéronome est aussi un «matériel» traditionnel qu'il adopte et rédige: les anciennes couches littéraires forment le «matériel traditionnel», à savoir la couche de la «collection deutéronomique» (de l'époque d'Ezékias) et celle de l'«école deutéronomique» (de l'époque de Josias)[41]. A présent, le Deutéronomiste se sert de cette œuvre législative en l'encadrant d'une manière *his-*

[40] C'est M. NOTH (*Das Buch Josua, HAT* I, 7, 1938, 3e éd., Tübingen 1971, p. 12) qui le premier et à l'opposé de tous les essais traditionnels d'identifier encore les sources J, E, et P dans le livre de Josué, insiste sur un seul «auteur» responsable de la formation principale du livre «selon un plan bien pensé» (p. 9). Mais M. Noth a sous-estimé les liens qui rapprochent la pensée de cet «auteur» de la théologie du Deutéronome (pour tous les détails M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist*, p. 169 avec note 37). Pourtant il reste valable que l'on peut encore identifier, à côté de cet *«auteur»*, une couche où la pensée deutéronomiste se montre sous la forme d'une *«rédaction»* ultérieure (p. e. Jos 1 et 23).

[41] Il est avantageux de consulter une fois encore le schéma présenté à la page 219. Pour les propositions d'une datation cf. M. ROSE, *Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes*, pp. 95-98, 143-146 etc.

torique, surtout par rapport à son introduction historique de Dtn 1-3. Ce remaniement historique correspond à l'intérêt spécifique qu'il porte à l'histoire[42].



Ainsi, ce Deutéronomiste a créé une œuvre historiographique, débutant peu de temps avant la mort de Moïse, juste avant la conquête du pays (voilà la situation fictive du Deutéronome) et allant jusqu'au moment de la perte du pays après la chute de Jérusalem (586). Quant aux matériaux adaptés et quant à la *façon* de cette adaptation, cette œuvre deutéronomiste n'est pas du tout homogène; car quelques fois les traditions se trouvent adaptées sans aucune modification par la main deutéronomiste, d'autres fois les interprétations deutéronomistes ont tout à fait altéré les intentions primitives des récits. D'une part, on a raison de parler de l'absence d'homogénéité de cette œuvre, mais ce n'est pas encore là tout le caractère de cette historiographie; d'autre part, il faut considérer le cadre thématique qui relie l'ouverture programmatique à la fin de l'œuvre. Le discours de Moïse au début de l'œuvre est une sorte de recette ou d'ordonnance pour envisager les possibilités incertaines d'une nouvelle conquête du pays après l'exil, à savoir une nouvelle obéissance selon le modèle d'obéissance qui est le but des prédications de Moïse. Contrairement à la désobéissance de l'époque des Juges et des Rois, le livre programmatique du Deutéronome dépeint un tableau normatif de l'obéissance salutaire; ceux qui retrouveront le chemin de l'obéissance, amèneront de nouveau une histoire salutaire. Voilà le modèle clair de cette ancienne couche de l'historiographie deutéronomiste, donc la corrélation de l'obéissance et de la désobéissance avec d'une part la prospérité et d'autre part le malheur de l'histoire nationale. C'est là évidemment une corrélation simpliste.

A la longue, une telle corrélation simpliste ne pouvait pas suffire, ni du point de vue historique, car la catastrophe nationale ne provoqua guère un grand mouvement de repentance et de conversion, ni du point de vue théologique, car ce modèle exigeait un approfondissement élaboré. C'est pourquoi l'on a remanié cette ancienne œuvre historiographique; quant à moi, j'utilise pour caractériser cette phase le terme de «la couche deutéronomistique la plus récente»[43].

[42] Voir ci-dessus pp. 224s (et la note 34).

[43] Voir la note 9 et M. ROSE, *Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes,* pp. 90ss, 98s etc.

Ce Deutéronomiste plus jeune doit être, à mon avis, un parent théologique du Yahviste; il appartient à la même école théologique. Et peut-être — qui sait? — il pourrait exister même une identité entre les deux auteurs que la recherche théologique a désignés à l'aide des symboles «J» et «Dtr»[44]. En continuant la ligne d'une historiographie qui est dominée par une vue «en arrière» (débutant au moment de l'exil et de la catastrophe de la royauté), nous pourrions dire que l'œuvre du Yahviste formait une autre suite de cette ligne: dans les chapitres Dtn 1–3 de l'ancienne historiographie deutéronomiste, la transmigration du désert semble n'être qu'un *avant-goût* du thème central, donc de la conquête du pays; le désert n'est traité que par quelques allusions. Dans la plus grande historiographie du Yahviste, respectivement du Deutéronomiste le plus jeune, le thème de la migration dans le désert gagne cependant une valeur narrative en soi; car, dans les livres des Nombres et de l'Exode, il existe des récits circonstanciés traitant ce thème. Ce n'est pas seulement un nouveau domaine *narratif* qui s'y ouvre, mais de même un nouveau domaine *théologique* reflétant une nouvelle expérience. Car d'un côté, le thème toujours répété du Yahviste, celui des murmures dans le désert, appartient lui aussi au contexte de la corrélation «obéissance-désobéissance»; mais, de l'autre, l'aspect négatif y domine absolument. L'époque de la migration dans le désert ne se caractérise pas par des cas *accidentels* de désobéissance, mais presque tous les récits du désert sont une suite continue d'une rébellion du peuple contre Moïse et contre Dieu[45]. On ne voit guère de modèles d'une obéissance du peuple. En résumé, le peuple est absolument incapable d'être le partenaire positif de l'œuvre salutaire de Dieu.

Ce théologien («J») me semble désillusionné en ce qui concerne les aptitudes positives de l'homme. La défaillance fondamentale de l'homme, tel est le thème des récits narratifs du livre de l'Exode et de celui des Nombres. C'est cela qui est aussi exprimé dans la couche deutéronomiste la plus récente, p. ex. dans un texte comme Dtn 9,6:

> «Reconnais que ce n'est pas parce que tu es juste que le Seigneur ton Dieu te donne ce bon pays en possession, car tu es un peuple à la nuque raide.»

La vue *positive* des livres de l'Exode et des Nombres se concentre nécessairement sur l'action de *Yahvé,* donc du «Dieu qui t'a fait sortir d'Egypte où tu étais esclave»[46], pour mentionner ce qui est devenu la formule centrale pour la description de l'activité divine. Voilà le sentiment fondamental de la théologie du Yahviste: tout l'événement salutaire de l'histoire est décrit

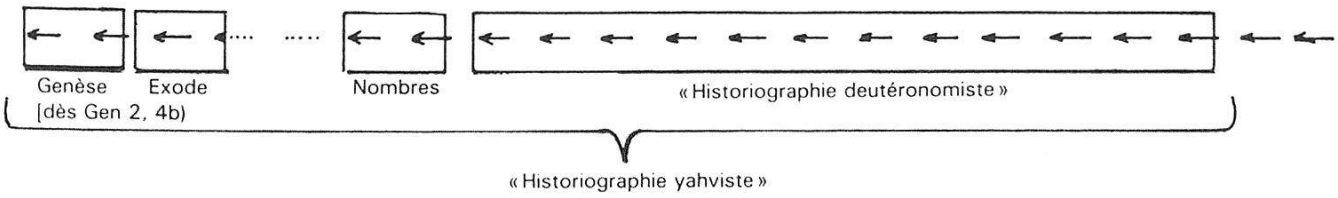
[44] Voilà les idées exprimées, avec la précaution nécessaire, dans ma thèse d'habilitation *Deuteronomist und Jahwist,* pp. 316ss.

[45] Cf. V. Fritz, *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten (Marburger Theologische Studien* 7), Marburg 1970.

[46] Ex 20,2 et Dtn 5,6; cf. W. Gross, «Die Herausführungsformel — Zum Verhältnis von Formel und Syntax», in *ZAW* 86 (1974), pp. 425-453.

comme action *divine* sans aucune coopération humaine. Ce thème s'exprime dans les livres de l'Exode et des Nombres d'une manière *implicite*[47], mais *explicitement* dans les récits des Patriarches du livre de la Genèse, à savoir à l'aide du leitmotiv théologique des «promesses faites aux Patriarches», aux Pères. C'est cette promesse qui précède chaque possibilité d'une action humaine et qui, finalement, est aussi la seule possibilité d'un nouvel avenir.

Mais la perspective s'est élargie encore sous un autre aspect: c'est le thème de la *création* qui est ajouté par la plus récente couche deutéronomistique, respectivement par le Yahviste. Yahvé n'est pas seulement le Dieu de la nation, mais aussi d'une manière très accentuée, le créateur de tous les peuples. C'est une théologie qui se rapproche évidemment de la théologie deutéro-ésaïenne universaliste, mais dans les onze premiers chapitres de la Genèse, la culpabilité de l'homme est décrite d'une manière radicale[48]; car partout où l'homme commence à agir, apparaît le chemin d'une culpabilité: la rébellion contre Dieu, le meurtre du frère, la vengeance exagérée de Lémek etc. Tel est le contraste humain au thème de la promesse divine.



Par ce qui précède, j'ai donné, très brièvement, un exposé de ma conception de la relation entre le Deutéronomiste et le Yahviste. En résumé, l'idée centrale de ma thèse c'est que l'historiographie deutéronomiste allant primitivement du Deutéronome jusqu'aux livres des Rois, a été plus tard remaniée successivement jusqu'à finalement présenter une historiographie depuis la

[47] P. ex. Ex 14, 13s: «N'ayez pas peur! Tenez bon! Et voyez le salut que le Seigneur réalisera pour vous aujourd'hui. Vous qui avez vu les Egyptiens aujourd'hui, ne les reverrez plus jamais. C'est le Seigneur qui combattra pour vous. Et vous, vous resterez cois!» Nous rencontrons ici, dans Ex 14, 13s, une formulation du Yahviste, mais l'auteur yahviste s'est également servi — comme c'est le cas pour le Deutéronomiste avant lui — de beaucoup de matériaux qui décrivent les actes divins de manière élogieuse, mais sans déjà exprimer l'idée yahviste de leur *exclusivité* eu égard au salut. Parmi les matériaux ayant été à la disposition du Yahviste, il faut compter les textes traditionnellement (et faussement) considérés comme formant une «source» E; cf. ci-dessus la note 18.

[48] Cf. p. ex. G. VON RAD, *Théologie* I, p. 138: «Indubitablement, la grande fresque que peint le Jahviste de l'irruption du péché et de l'avalanche de contrecoups qu'il provoque, dans Genèse 3-11, est, au regard du reste des documents de l'Ancien Testament, quelque chose de singulier. Car Israël n'a jamais parlé ailleurs du péché d'une manière aussi universelle, aussi révélatrice à travers des modèles typiques, ni aussi exhaustive.» (Au lieu du terme assez faible de «la grande fresque», l'original allemand se sert de la notion fortement théologique: «die große Hamartiologie»).

Genèse jusqu'à la chute de Jérusalem. Cela étant, les considérations historiques orientées «en arrière» ont intégré successivement des matériaux du passé et finalement même des légendes et des mythes de la création[49].

Cette deuxième et plus grande historiographie est empreinte, pour ainsi dire, d'une théologie de la grâce divine[50], ou pour l'accentuer à l'aide du terme de Luther: «sola gratia». Il n'existe plus une activité salutaire de l'homme.

En contraste avec cette théologie «yahviste», une autre couche littéraire envisage de nouveau les possibilités positives de l'homme, à savoir celle du culte. Voilà l'idée de la source «P», de la source «sacerdotale». A mon avis, elle est vraiment conçue comme œuvre concurrente de l'historiographie yahviste. L'œuvre «P» ne voit pas la nécessité de corriger le thème de l'obéissance et de la désobéissance de l'ancien *Deutéronomiste,* mais bien la conception du *Yahviste* exprimée dans les livres de la Genèse jusqu'aux Nombres. Elle exprime sa protestation contre la théologie de la «sola gratia» et contre le tableau négatif de l'activité humaine par rapport au salut global; pour elle, le culte est un symbole *positif* de la coopération constructive de Dieu et de l'homme pour l'existence de l'humanité et du monde[51]. A cause de cette conception concurrente, elle se borne à corriger uniquement les livres spécifiquement *yahvistes* par son propre exposé; il est évident qu'elle se sert, elle aussi, de matériaux plus anciens dont quelques-uns déjà avaient été fixés par écrit, pour former sa propre historiographie[52]. Elle se concentre, tout naturellement, sur les thèmes *cultuels* comme les sacrifices, la législation cultuelle et l'équipement du lieu sacré, très largement présentés à l'occasion du récit du Sinaï, mais aussi insérés dans les récits des Patriarches (p. ex. le thème de la circoncision dans Gen 17) et même dans le récit de la création (p. ex. le thème

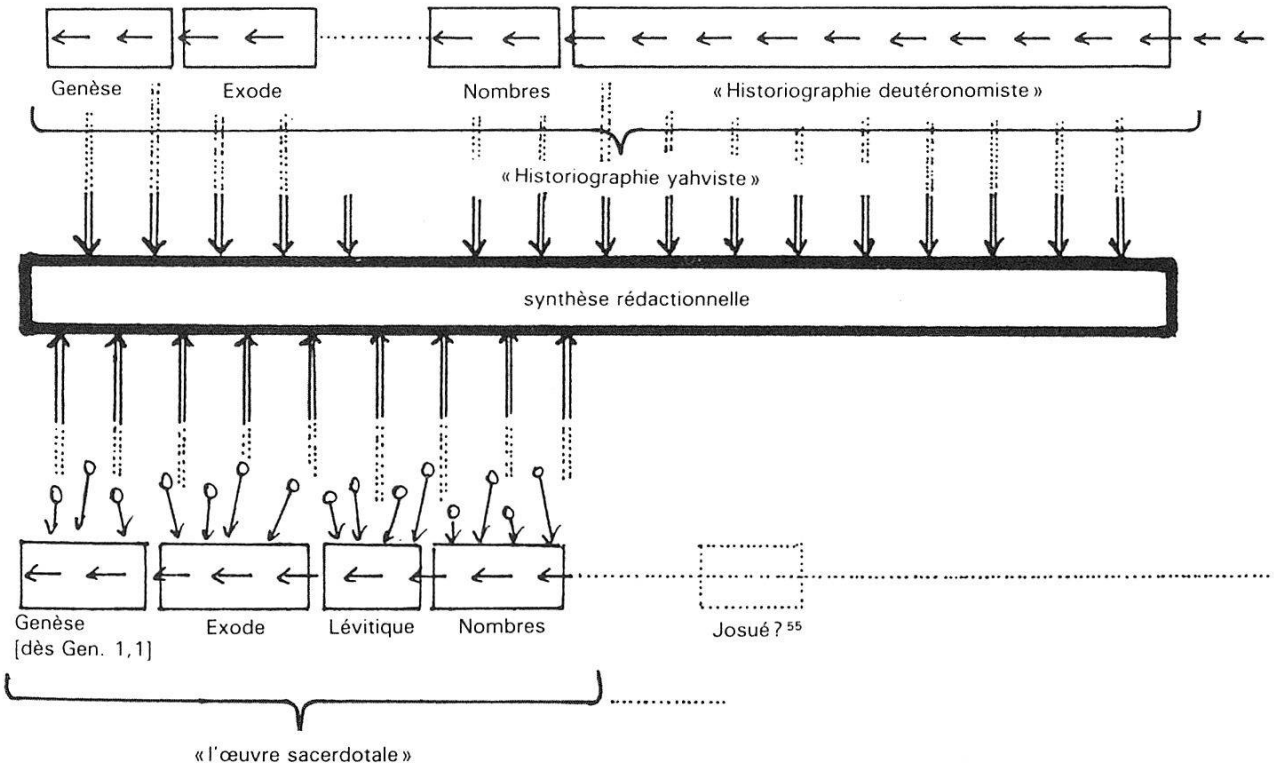
[49] Même si la pensée théologique de cette historiogaphie est marquée par une expérience autre et beaucoup plus profonde que celle des documents mésopotamiens (p.ex.), il n'est pas du tout un phénomène singulier qu'un regard historique orienté «en arrière» s'engage finalement dans «l'histoire» légendaire ou même mythique (cf. les rois antédiluviens qui précèdent encore les «rois qui habitaient des tentes»; TH. JACOBSEN, *The Sumerian King List,* pp. 55ss, et voir ci-dessus les notes 37 et 38).

[50] Gen 6,8: «Noé trouva grâce aux yeux du Seigneur»; cf. 18,3; 19,19; 30,27 etc., évidemment une expression révélatrice de la théologie yahviste.

[51] CL. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament* (1978), trad. franç. Genève 1985, p. 33: «Dans l'histoire des origines, le sacrifice est présenté comme un acte faisant obligatoirement partie de la vie humaine répondant immédiatement, in Gn.4, au Dieu qui bénit, in Gn.8,20-22 à son action salvatrice.» G. VON RAD, *Théologie* I, p. 168: «L'œuvre sacerdotale contient la révélation d'un ordre sacral qui légifère sur la vie cultuelle et sur l'appareil complexe des sacrifices et des rites par lesquels Israël pourra accomplir les devoirs de ses relations avec Dieu.»

[52] G. VON RAD, *Théologie* I, p. 205: «Quant au document sacerdotal, la découverte de matériaux anciens, voire d'une très haute antiquité, a surpris, au regard de l'attitude antérieure qui datait globalement le tout d'une époque tardive». Cf. dans l'*Introduction* de H. CAZELLES, p. 224: «Il ne faut jamais oublier la phrase d'A. Lods sur ces textes: ‹L'important édifice sacerdotal était formé en majeure partie de pierres anciennes voire très anciennes.›»

du sabbat, du septième jour dans Gen 2, 2 et 3)[53]. L'intérêt de l'œuvre sacerdotale s'exprime presque partout. C'est pourquoi l'unanimité de la recherche vétérotestamentaire est entière concernant l'étendue de cette œuvre qui est d'un style tout à fait typique[54].



Ainsi, nous avons donc *deux* œuvres concurrentes sous les yeux, mais quant à la situation littéraire de la Bible, il nous faut constater que ces deux œuvres sont finalement *compilées;* c'est pourquoi nous possédons quelques doublets, parfois évidents au premier coup d'œil (p. ex. les deux récits de la création), quelques fois moins évidents, visibles seulement après une étude détaillée (p. ex., les contradictions du récit du déluge).

Je clos ici mes remarques concernant ma thèse de la croissance du corpus historiographique de la Bible. Ma proposition résout p. ex. un des problèmes

[53] Cf. O. H. STECK, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift* (*FRLANT* 115), 1975, 2e éd., Göttingen 1981, surtout pp. 190ss.

[54] R. SMEND, *Entstehung des Alten Testaments,* pp. 47, 49 etc.; cf. l'article «document sacerdotal» dans le *Dictionnaire biblique universel de* L. MONLOUBOU et M. F. DU BUIT, p. 658: «La présence de P est facilement repérable, grâce à des notes originales. La chronologie est particulière...; le style est sec, le vocabulaire technique...»

[55] La question de la fin de l'œuvre sacerdotale est très discutée dans la recherche vétérotestamentaire (cf. G. VON RAD, *Théologie* I, p. 75: «La clarté n'est même pas faite sur les limites de l'œuvre. Alors qu'on lui assignait naguère une part considérable dans la description du partage de Canaan dans Josué 13-19, l'opinion actuelle se renforce dans l'idée que le document prend déjà fin dans le livre des Nombres.»). Voir mes remarques critiques dans *Deuteronomist und Jahwist,* pp. 25-27, 52s etc. (cf. p. 328 n. 67).

très fréquemment discutés, à savoir celui de la fin ouverte[56] de la source «J»: d'après ma thèse, il n'est plus nécessaire de discuter de l'existence éventuelle d'un récit yahviste de la conquête du pays, car mon auteur yahviste connaissait déjà le récit de la conquête présenté par le livre de Josué. Il ne veut pas le remplacer par un autre de sa propre plume, mais il a pour but d'élargir l'horizon national et théologique vers une perspective universelle et profondément anthropologique. Dans mon jugement, cette œuvre yahviste n'appartient plus à l'époque salomonienne, mais doit être datée de la fin de l'exil babylonien ou peu après[57].

C'est une post-datation de cinq siècles environ par rapport à la vue traditionnelle des sources, et on peut s'imaginer les conséquences profondes d'une telle modification. Cela n'implique pas seulement la modification de quelques dates, mais encore plus fondamentalement, de la conception de l'histoire et, par conséquent, de celle de la théologie.

III. *Implications théologiques*

Des réflexions herméneutiques révéleront très clairement que toute décision pour une certaine méthodologie exégétique implique un aiguillage théologique de grande importance. En ce qui concerne ces aiguillages théologiques, je vais, pour terminer, ajouter quelques remarques. Pour donner un nom (et une théologie) à titre d'exemple, j'ai choisi G. von Rad, mentionné déjà à plusieurs reprises dans ce qui précède, qui est, en fait, un des meilleurs spécialistes de l'Ancien Testament de notre siècle, auteur de cette «Théologie» bien connue, qui représente un des exposés les plus impressionnants de son genre.

G. von Rad a dérivé toute sa conception de la formation du Pentateuque (plus précisément de son «Hexateuque») en prenant le petit «credo» de Dtn 26 comme point de départ[58]; la plus ancienne confession de la foi en Yahvé avait déjà une forme historique[59] contenant les thèmes principaux du Pentateuque. *Au début,* il existait une confession très courte de la foi qui, plus

[56] Voir ci-dessus avec la note 29.

[57] Cette indication correspond à la datation de ma «couche deutéronomistique la plus récente» (M. Rose, Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes, p. ex. pp. 155s); cf. la mention de la théologie deutéro-ésaïenne universaliste, ci-dessus p. 231.

[58] G. von Rad a développé sa conception premièrement dans son ouvrage de 1938 intitulé *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (voir ci-dessus la note 20); cf. dans sa *Théologie* I, p. 112: «Le plus important du genre est le credo de Deutéronome 26:5-9 qui présente tous les signes d'une haute antiquité».

[59] *Théologie* I, p. 112: «Les plus anciennes confessions de la foi en Yahvé avaient déjà une forme historique en ce sens qu'elles rattachaient le nom de ce Dieu à l'énoncé d'un acte historique».

tard, a trouvé un développement presque «dégénéré»[60] dans les historiographies du Pentateuque. En conséquence, au cours de la composition du Pentateuque, *rien de nouveau* fondamentalement ne s'ajoutait à la foi transmise[61]; G. von Rad parle d'un «processus d'accumulation de récits et d'élargissement de la théologie de l'ancien schéma»[62]. Vous avez remarqué que, d'après G. von Rad, ce n'est que la théologie de l'ancien schéma qui est élargie par les rédacteurs ultérieurs; cette *ancienne* théologie était plus importante que celle des rédacteurs. D'autres notions de G. von Rad sont les suivantes: «à l'égard de la forme, une extension de l'ancien credo» ou «la croissance hétéroclite»[63] etc.

C'est là une théologie dominée par la primauté des débuts, c'est-à-dire que celui qui a compris les *débuts,* a compris *toute* la théologie, ou pour le formuler d'une manière plus accentuée, celui qui a compris la *première* révélation divine (l'*Uroffenbarung*), a compris *toute* la révélation historique[64].

Une telle théologie de la primauté des débuts a pour conséquence p. ex. que toute l'époque d'Israël sédentaire dans le pays de Canaan ne semble être qu'un temps de décadence religieuse causée par l'influence cananéenne[65], et ce n'est que l'activité des prophètes qui oppose à ce développement décadent leur «stop!» énergique et ramène l'orientation religieuse aux débuts tout purs[66]. Toute l'histoire d'Israël est jugée et mesurée à l'aune de ses débuts, de la fidélité à l'origine.

[60] *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (*Gesammelte Studien* I), p. 10; dans sa *Théologie* (I, p. 8) il parle du processus des actualisations qui a «fini par boursoufler les anciennes expressions de la foi jusqu'à leur donner cet aspect informe sous lequel nous sont parvenues les traditions».

[61] *Théologie* I, p. 70: «On verra qu'au cours de cette période, de 900 à 650 environ, plus rien d'essentiellement nouveau ne s'est passé au point de vue de l'histoire des traditions.»

[62] *Théologie* I, p. 114.

[63] *Théologie* I, p. 114.

[64] *Théologie* I, p. 23: «La sortie d'Egypte et la délivrance de la mer Rouge ont pénétré dans la confession de foi des Israélites, jusqu'à en constituer le fondement autour duquel toute l'histoire de l'Hexateuque s'est ordonnée» (au lieu du mot «fondement» l'original allemand utilise la notion bien révélatrice «Urbekenntnis»).

[65] Après le paragraphe traitant «les débuts» (*Théologie* I, pp. 15ss) suivent deux paragraphes portant le terme significatif de «la crise» dans leurs titres (pp. 24ss resp. pp. 41ss); cf. p. 63: «sous la monarchie, les antiques traditions sur Yahvé ont été soumises, par la symbiose permanente avec l'ancienne population cananéenne, à un processus toujours plus intense de syncrétisme, ou contraintes en d'autres cas à un isolement réprobateur. A cette décomposition insidieuse de la foi en Yahvé en un syncrétisme, vint s'ajouter enfin un engouement croissant pour les cultes étrangers, au cours des périodes assyrienne et babylonienne.»

[66] *Théologie* I, p. 65: «A une époque d'érosion intérieure et de désagrégation progressive, la foi en Yahvé s'est montrée capable de resurgir une fois encore, dans une sorte d'éruption de forme nouvelle: la prédication des prophètes.» Cf. p. 66s: «Qu'y a-t-il de commun dans le message de ces prophètes? Leur première caractéristique est qu'ils sont enracinés dans les traditions sacrales fondamentales des premiers temps... Il est évi-

Pour l'essentiel, c'est une théologie orientée de manière rétrospective. En effet, il est vrai que nous sommes tous des épigones, successeurs des expériences vécues dans le passé; mais ce n'est pas notre *seule* détermination que d'être des successeurs. Si nous ne voyions que les symptômes *épigonaux* et la *décadence,* la conséquence serait alors que notre théologie aurait beaucoup de peine à accepter le présent, et de plus, à développer des espoirs concrets pour l'avenir. Un tel avenir programmatique n'aurait pas d'autre tâche que de se confiner dans le cadre donné par les origines. Telles sont les conséquences inévitables d'une accentuation exagérée des *débuts;* finalement on en perd même l'avenir.

A juger cela superficiellement, il n'y a pas une grande différence entre cette théologie rétrospective et mon exégèse qui semble être elle aussi rétrospective en commençant par la fin et reculant tout en avançant vers les débuts du Pentateuque. Cependant, la différence fondamentale consiste en ce que je prends le résultat final d'un processus littéraire, lui aussi, très au sérieux et le considère comme théologiquement important. L'intérêt du *dernier* rédacteur est aussi digne d'une réflexion théologique[67] que celui du premier auteur. A mon avis, les derniers rédacteurs, en général des successeurs comme nous, montrent très souvent un respect consciencieux et profond pour la tradition, de sorte qu'ils peuvent être un modèle pour nos rapports avec cette tradition.

Pour résumer, j'aimerais plaider pour une «théologie réaliste», cela veut dire une théologie qui respecte le fait que nous sommes successeurs, membres ultérieurs d'une chaîne très longue et que nous avons une grande responsabilité envers les matériaux transmis, envers le passé. Une théologie réaliste respecte tout cela. Mais en même temps, nous avons besoin d'une théologie réaliste pleine d'espoir, cela veut dire une théologie ouverte au présent et à l'avenir. Et si j'utilise le mot «ouverte», cela signifie, pour moi, autre chose qu'une théologie *pré*destinée et *pré*figurée par les débuts et par les origines, mais «ouverte» au plein sens du mot.

demment dans la nature même du prophète d'être enraciné de cette manière dans la tradition religieuse; sans cet enracinement, sa vocation serait impensable et comme l'a montré leur polémique, les prophètes l'ont perçue plus purement et plus originalement que leurs contemporains.»

[67] Il est vrai que l'ancienne critique littéraire («la séparation des sources») a poursuivi l'effort de découvrir les éléments les plus anciens d'un texte (p. ex. l'«ipsissima vox» d'un prophète) en disqualifiant les ajouts rédactionnels comme une altération futile du sens primitif. Mais aujourd'hui, l'actuelle méthode de «l'histoire des rédactions» insiste sur la considération exégétique et théologique de chaque couche littéraire, tant celle d'un «auteur» que celle d'une «main rédactionnelle». Pourtant, cette tendance moderne court le danger de s'approcher de l'autre extrême, à savoir de mettre unilatéralement et exagérément l'accent sur la forme *finale* d'un texte (p. ex. un certain courant de «l'analyse structurale» et les partisans d'une certaine compréhension de la «Théologie biblique»; cf. R. RENDTORFF, *Das Alte Testament,* pp. IXs, 137ss etc.). L'actuel mouvement pendulaire vers l'autre extrême est bien compréhensible, mais contient le risque d'un appauvrissement théologique.