

L'introduction à l'ancien testament : dans sa phase actuelle

Autor(en): **Trabaud, H.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **44 (1911)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **16.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379890>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'INTRODUCTION A L'ANCIEN TESTAMENT

dans sa phase actuelle ¹

PAR

H. TRABAUD

Passant des éléments constitutifs du Pentateuque à sa formation, c'est-à-dire à la rédaction successive des documents qui le composent, à leur combinaison graduelle et à l'achèvement final de l'œuvre, M. Gautier prend son point de départ dans la *réforme religieuse de Josias*. Par la première lecture publique d'un texte réputé sacré, celle-ci introduisit dans le judaïsme la notion d'une Bible, et, comme l'avaient déjà reconnu Jérôme et Hobbes, elle s'appuya sur le Deutéronome, ou plutôt sur le document deutéronomiste, en tout ou en partie². La narration de 2 Rois 22 s. ne laisse guère de doute à ce sujet. En effet, les mesures prises par Josias sont exigées par le Deutéronome, sans l'être dans les autres parties du Pentateuque. M. G. ne parle pas des réserves faites par d'Eichthal, Havet, Vernes et Horst sur la crédibilité du récit du second livre des Rois, sans doute parce qu'il estime qu'elles sont exagérées et qu'elles n'atteignent pas le noyau de ce récit, qui a été fortement amplifié.

¹ Voir les livraisons de janvier-avril, de juillet-août et de septembre-décembre 1910, p. 123-164, 344-386 et 463-485, et celle de janvier-avril 1911, p. 65-90.

² L'idée que D était le livre retrouvé par Hilkija a été généralement admise dans l'école historique depuis de Wette.

Ajoutons qu'on s'est aussi appuyé, pour affirmer que le livre de la loi de Josias est contenu dans le Deutéronome, sur le fait que 2 Rois 22 : 15-20 (cf. Jér. 11 : 3) renferme une allusion aux malédictions qui accompagnent la thorâ deutéronomique. On a, il est vrai, prétendu que ce passage ne prouvait rien en sa faveur parce qu'il a été remanié. Houlâ ne prophétisa pas la ruine de Jérusalem, mais un heureux avenir pour le pays en cas d'obéissance aux commandements de Iahvé. Le démenti donné à ses paroles par les événements malheureux qui suivirent amena la correction de son oracle, qui devint un *vaticinium ex eventu* inspiré par Deut. 28. Sans doute cet oracle paraît avoir été retouché, et, selon toute probabilité, les paroles de Houlâ ne nous ont pas été conservées sous leur forme première. Mais rien ne prouve qu'elle ne fit pas allusion à une prédiction de malheur en cas de transgression de la loi. Elle peut très bien avoir donné le conseil d'introduire aussitôt en Juda les réformes exigées par le livre de la thorâ, si l'on voulait détourner les effets de la colère de Dieu dont il parle. D'ailleurs l'effroi du roi (2 Rois 22 : 11-13) ne s'explique que si ce livre renfermait la menace de graves châtiments. Josias ne peut avoir tiré du simple contenu de la loi la conséquence que l'irritation de Iahvé était grande.

D'après 2 Rois 22 : 8, le prêtre Hilkija avait « trouvé » dans le temple le livre qu'il fit passer dans les mains du roi. On a beaucoup épilogué sur ce terme. « S'agit-il d'une trouvaille fortuite, tout imprévue, ou bien cette forme de langage recouvre-t-elle une combinaison voulue et préméditée ? On ne le saura jamais ; mais même dans la seconde supposition, il ne nous paraît pas, dit M. G., qu'Hilkija doive encourir aucun blâme. » Quelques explications sur ce point délicat ne seront pas inutiles. S'il n'y a pas eu trouvaille fortuite, il n'est sans doute pas nécessaire d'admettre qu'Hilkija était lui-même l'auteur du livre et qu'il ne l'a pas dit pour mieux le faire accepter. Mais il est difficile d'échapper à la conclusion que le livre fut composé sous l'inspiration des conseillers du roi pour servir de base à une réforme par eux projetée et, dans

ce cas, Hilkija se serait rendu tout au moins complice d'une fraude pieuse, que masquerait le récit du second livre des Rois.

Dans ce récit, on a voulu établir un rapport étroit entre les réparations effectuées au temple et la découverte du livre de la loi, en renvoyant à l'usage existant, en Babylonie et en Egypte, de déposer les documents importants dans les fondements des temples. M. Edouard Naville, l'égyptologue bien connu, a même prétendu que le Deutéronome avait été placé dans celui de Jérusalem lors de sa construction par Salomon et cite, comme analogie, le fait que, d'après un texte y relatif, un chapitre du *Livre des morts* aurait été découvert dans le mur de fondation d'un sanctuaire ; il en aurait été de même de la « règle » (coutume) de Dendérah, d'après une inscription du temple de cette localité. Mais le récit biblique semble n'indiquer qu'une simple coïncidence entre la découverte de la loi et les travaux faits au temple ; il ne parle, en tout cas, nullement de réparations aux fondements de l'édifice ; il ressort, au contraire, de son texte, comparé à celui du chap. 12, qu'il s'agissait de simples travaux d'entretien.

M. Naville fait intervenir, à l'appui de son hypothèse, un argument linguistique qui nous paraît aussi fortement sujet à caution. Il croit pouvoir affirmer que le babylonien était la langue sacrée des Hébreux jusqu'au temps de Salomon, et il suppose que le Deutéronome fut écrit en caractères cunéiformes, parce qu'Hilkija n'aurait pu lire le livre de la loi et que Shaphan, le chancelier, dont les connaissances étaient plus étendues, aurait été seul capable de le déchiffrer ¹. Généralisant sa pensée, M. Naville va jusqu'à dire que les questions relatives à l'origine, à la date et à l'authenticité des anciens livres hébraïques entrent maintenant, semble-t-il, complètement dans le domaine de l'assyriologie. « C'est aux traducteurs du code d'Hammourabi, des tablettes de Tell-el-Amarna, des correspondances entre les Amoréens et les

¹ Le texte biblique ne dit et ne sous-entend même rien de pareil.

Héthiens, à nous enseigner ce qui, dans le Pentateuque, par exemple, est une traduction d'un vieux document cunéiforme, ou ce qui est une addition due à la plume d'un rédacteur écrivant en hébreu.... Ce seront les assyriologues qui résoudront la question de l'Elohiste et du Jahviste, du Code sacerdotal et de son âge. »

Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait d'abord que l'une ou l'autre de ces sources remontât vraiment à une période antérieure au règne de Salomon, à supposer, ce qui est plus que douteux, qu'à ce moment l'écriture phénicienne ait remplacé l'écriture babylonienne. Or non seulement le plus ancien de ces documents ne remonte pas aussi haut, de l'avis même de critiques conservateurs, mais encore aucune inscription provenant de l'ancien Israël ou des peuples de sa parenté immédiate n'a été découverte en caractères cunéiformes¹. Sans doute à Boghazkeui, en Cappadoce, comme à Tell-el-Amarna, on a découvert des briques écrites en caractères cunéiformes, et cela semble indiquer que l'assyrien fut, à un moment donné, employé comme langue diplomatique dans toute l'Asie occidentale. Mais les inscriptions qui figurent sur les *ostraka* récemment mis au jour à Sébastiyeh, l'ancienne Samarie, comme celles de la stèle de Mésa et du tunnel de Siloé, sont rédigées dans l'écriture vieille-hébraïque. Si l'on tient compte, en outre, du fait que les tablettes de Tell-el-Amarna contiennent des mots cananéens, — destinés, soit à remplacer un mot babylonien, soit à l'expliquer, — à peine distincts des termes hébreux synonymes²; qu'enfin les noms propres cananéens parvenus à notre connaissance (sans avoir été né-

¹ On a bien trouvé à Guézer, dans les monts d'Ephraïm, deux contrats de vente, en écriture cunéiforme et en langue babylonienne, qu'on fait remonter au VII^e siècle av. J.-C.; mais ils peuvent provenir d'un étranger, — marchand ou fonctionnaire, — de passage dans cette ville. On a encore supposé qu'ils y avaient été transportés, ensuite d'un rapt, du nord de la Syrie. La présence, à Guézer, d'une garnison ou d'une colonie assyrienne suffirait, au reste, à expliquer la forme particulière de ces contrats. Macalister y a d'ailleurs aussi découvert, en 1910, une sorte d'almanach agricole, gravé sur pierre en vieil-hébreu.

² Il en est de même des douze textes cunéiformes plus récemment découverts à Thaanak.

cessairement déformés comme le suppose M. Naville) sont de l'hébreu, on peut affirmer sans hésitation qu'il était la langue écrite aussi bien que parlée des Cananéens et qu'il n'y avait pas, à côté de lui, une écriture sacrée cunéiforme dans laquelle auraient été rédigés, en grande partie, les plus anciens livres des Israélites. Comme le dit très justement M. Gautier dans un article consacré aux fouilles de Samarie, tout tend à démontrer que l'écriture, non point en hiéroglyphes ou en cunéiformes, mais en caractères alphabétiques sémitiques, soit hébréo-phéniciens, était chez eux d'un usage courant.

D'ailleurs, à supposer quo ce ne fût pas le cas, le Deutéronome ne pourrait avoir été écrit en babylonien que s'il est antérieur à Salomon ; or les arguments de la critique interne montrent qu'il est bien postérieur à ce roi ; on a vu qu'il suppose la législation et la narration de J et de E, dont il dépend visiblement, et qu'il trahit aussi l'influence des prophètes du VIII^e siècle. Pour en reculer la composition jusqu'à une époque antérieure à Salomon, il faudrait faire abstraction de tout le développement de la religion d'Israël qui s'est opéré de Moïse à Esaïe. M. Naville se plaint que la critique semble avoir jusqu'ici trop négligé les arguments archéologiques, sur lesquels s'appuie avant tout sa propre interprétation. « Les diverses théories, dit-il, qu'on avance sur la composition des écrits hébreux et principalement sur le Pentateuque, reposent presque uniquement sur la preuve interne, sur la preuve littéraire.... Je crois que, désormais, c'est dans la terre, dans les fouilles, que nous trouverons la solution de ces questions si graves, solution que jusqu'à présent la critique a cherchée trop exclusivement dans l'étude littéraire et philologique et dans les limites étroites du texte sacré. »

Nous croyons que, si l'archéologie est parfois un précieux auxiliaire de la critique, elle ne saurait cependant prétendre à la remplacer et qu'il ne faut pas trop attendre de ses découvertes ; celles-ci sont d'ailleurs dans un rapport beaucoup plus étroit avec l'histoire d'Israël qu'avec sa littérature. Les arguments tirés du fond et de la forme d'un écrit, de ses

idées, de son style et de son langage, resteront toujours prépondérants comme critères d'appréciation de la date de sa composition. M. Naville y a d'ailleurs recours lui-même quand il conteste qu'il soit fait allusion, dans le Deutéronome, au temple de Jérusalem (où donc les Israélites devaient-ils aller offrir leurs sacrifices ?) et tire aussi parti du fait que « dans ce livre l'Assyrie n'existe pas. » La lecture de son mémoire nous a convaincu d'une chose ; c'est que, comme l'avaient déjà montré les incursions malheureuses d'un Sayce et d'un Hommel dans le domaine de la critique biblique, les égyptologues et les assyriologues ont encore bien plus à apprendre d'elle, que les théologiens qui se sont voués à l'étude de l'Ancien Testament n'ont à apprendre de l'archéologie, si tant est qu'ils aient vraiment fait trop peu de cas de cette dernière ¹.

Pour Sellin aussi, la solution du problème de l'origine du Deutéronome est facilitée par le fait que, ces derniers temps, toute une série de preuves ont démontré qu'en Egypte on avait l'habitude d'emmurer, en un endroit quelconque d'un sanctuaire, la « règle » de celui-ci. — Une coutume semblable est supposée même dans l'Ancien Testament. Il y est, en effet, rapporté que Samuel déposa devant Iahvé, c'est-à-dire dans son temple, le droit de la royauté, après l'avoir écrit dans un livre (1 Sam. 10 : 25 ; cf., Deut. 31 : 26, l'ordre donné aux lévites de prendre le livre de la loi et de le mettre à côté de l'arche). — La conclusion naturelle à tirer de cette analogie, c'est que, lors de la dernière consécration du temple faite dans le sens de la législation mosaïque, on aura enfermé dans une muraille un livre pareil de la loi. Le sacerdoce de Jérusalem en prit naturellement une copie, qui

¹ Ces lignes étaient écrites quand nous avons pris connaissance d'une réfutation détaillée de la thèse de M. Naville par le professeur Ed. Koenig, particulièrement compétent en matière linguistique, dans un article de la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, année 1910, 4^e livraison, p. 715-732. Koenig la combat en s'appuyant à la fois sur le texte de 2 Rois 22 et d'autres passages bibliques, sur l'emploi pour ainsi dire certain de l'hébreu comme langue littéraire avant Salomon et sur la critique interne du Deutéronome.

fut anéantie durant la longue période de réaction sous Manassé. Or le second livre des Rois parle d'une réformation opérée dans l'esprit du mosaïsme, et unie à une purification du temple, au temps d'Ezéchias (2 Rois 18 : 4, 22), et il est tout naturel d'en conclure que le livre trouvé par Hilkija était la règle de la réforme d'Ezéchias.

L'hypothèse de Sellin est déjà plus acceptable que celle de M. Naville, parce qu'elle ne met pas la trouvaille d'Hilkija en rapport avec les réparations du temple, ou tout au moins avec sa construction, et que le texte cité du premier livre de Samuel montre que la coutume doit bien avoir aussi existé en Israël, de déposer les documents importants auprès de la divinité. D'autre part, Sellin recule la composition du Deutéronome jusqu'à un moment où l'on peut encore soutenir par des arguments de quelque valeur qu'elle a eu lieu. Comme nous le verrons, ces arguments ne sont cependant pas décisifs; on incline de plus en plus, pour des raisons qui semblent péremptoires, à la croire plus tardive, et dès lors l'analogie avec les usages égyptiens n'autorise pas à conclure dans le sens de Sellin.

On a invoqué une autre analogie égyptienne pour expliquer le terme de *maçâ*, dont s'est servi Hilkija. Il était d'usage, en Egypte, de dire d'un *nouveau* livre sacré, venant de paraître, qu'on l'avait trouvé aux pieds de Thot, le dieu révélateur des livres. Trouver à proximité de la divinité, dans son temple, était une formule fixe, qui signifiait revêtir un écrit d'une autorité divine et, d'après Budde, il est possible que cette manière de s'exprimer ne servît, aussi à Jérusalem, qu'à indiquer l'intervention du sacerdoce pour assurer un caractère sacré au livre qui lui était remis. Selon Maspero, elle signifiait seulement que l'auteur avait placé son œuvre sous la protection divine afin d'en augmenter la considération; de là l'origine surnaturelle qu'on lui attribuait. Il en résulterait que, par le fait même qu'on l'avait « trouvé » dans la maison de Jahvé, le Deutéronome était investi d'une autorité absolue. Il ne faudrait dès lors pas entendre *maçâ* à la lettre. Le sens de la phrase biblique serait plutôt : « J'ai reçu de

lahvé un livre de la thorâ, qui est sa révélation. » Cette explication est ingénieuse, mais elle ne nous paraît pas suffisante pour écarter le sens premier de *maçâ*, qui est bien celui dans lequel ce terme est pris dans le second livre des Rois. Nous y voyons, en effet, Josias envoyer en hâte consulter l'oracle « au sujet des paroles de ce livre qu'on a trouvé », et l'on ne s'explique pas bien l'étonnement du roi à l'ouïe de son contenu s'il ne s'agit pas d'une véritable découverte.

De quelle époque datait donc le Deutéronome et depuis quand pouvait-il se trouver dans le temple ?

En abordant cette question, à ses yeux plus importante que la précédente, et qui n'est cependant pas sans rapport avec elle, comme on a pu s'en convaincre, M. Gautier n'indique pas les arguments positifs qu'on peut avancer, et qui ont été invoqués, à l'appui de la non-mosaïcité de D, indépendamment de ceux qu'on fait valoir en faveur de la composition postmosaïque du Pentateuque en général, à savoir que la législation deutéronomique suppose une population sédentaire, adonnée à l'agriculture et possédant un roi, des villes et une organisation judiciaire toute civile et municipale, ce qui n'était pas le cas d'Israël au désert. Il n'est pas superflu de le rappeler à un moment où l'on s'appuie sur les données de l'assyriologie pour contester les résultats les plus sûrs de la critique.

M. G. relève, en revanche, le fait qu'on ne trouve, en Israël, aucune trace des principes deutéronomistes avant la fin du VIII^e siècle, soit le moment où le roi Ezéchias a tenté une réforme conçue dans le même sens que celle de Josias. Mais cette réforme n'a tendu qu'à la suppression des hauts-lieux ¹. Ensuite Ésaïe, le grand contemporain d'Ezéchias, son conseiller et son inspirateur, n'a guère de point de contact avec le Deutéronomiste et n'exige pas encore la centralisation du culte. M. G. écarte donc aussi le règne d'Ezéchias pour arriver à celui de Manassé, qui se continue en fait dans le court

¹ Nous verrons qu'elle n'a même très probablement pas compris cette suppression.

règne d'Amon et sous la minorité de Josias, et qui fut un temps d'oppression et de persécution pour les fidèles adorateurs de Iahvé. Ceux-ci concertèrent leurs efforts pour préparer une réformation et élaborèrent dans ce but, d'après des documents anciens, un livre propre à lui servir de levier.

Que le Deutéronome ne soit, en tout cas, pas antérieur à Manassé, cela ressort, semble-t-il, de son contenu lui-même. Si, dit à ce propos Stade, la réforme d'Ezéchias avait cherché à satisfaire les exigences de la prédication d'Esaïe et à placer l'Etat dans les conditions*meilleures prédites par le prophète pour le temps où le peuple se convertirait, le Deutéronome tire les conséquences des exigences prophétiques qui s'étaient fait jour dans la lutte contre les formes étrangères du culte et les tendances réactionnaires manifestées par le retour à l'ancienne religion populaire d'Israël. De là des prescriptions dont l'observation doit former une nation sainte, en mettant fin aux deux principaux péchés du peuple, lesquels, d'après la prédication des prophètes, avaient attiré sur lui la colère de Iahvé : le faux culte et la violation du droit. Selon Budde aussi, la douloureuse expérience faite sous Manassé se trahit à chaque page du Deutéronome. « La crainte du poison du paganisme, la profonde aversion pour tout ce qui est étranger, l'ordre impitoyable d'extirper les païens du pays, tout cela ne se comprend qu'à partir du syncrétisme du VII^e siècle. »

On a relevé, d'autre part, à l'appui de ce point de vue, que la diction du Deutéronome, qui offre une grande ressemblance de style avec les écrits prophétiques en général, — ce qui est aussi un indice de postériorité, — est plus en rapport avec la langue des écrivains du VII^e siècle qu'avec celle des écrivains du VIII^e. Ensuite son auteur appartenait à Juda, et, en Juda, l'introduction de l'astrolâtrie ne date que du règne de Manassé¹, auquel Ewald, Riehm, Bleek, Smith, Kautzsch,

¹ Il est bien question, 2 Rois 23 : 12, des autels qui étaient sur le toit « de la chambre haute d'Akhaz ». Mais ces derniers mots, qui ne peuvent former un génitif, sont une glose. Il s'agit du toit du temple.

Wildeboer, Kittel, Rothstein, Driver et Valetton font aussi remonter la rédaction du Deutéronome.

Mais ne faut-il pas descendre plus bas encore et reporter cette rédaction jusqu'au temps de Josias, avec Dillmann, Reuss, Kuenen, Wellhausen, Maspéro, Renan, Cheyne, Cornill, Stade, Budde, Bertholet, Holzinger, Merx, Staerk et Marti ? Ces critiques estiment que le rédacteur de la loi de D avait certainement en vue sa promulgation en 621. Elle a été trop bien calculée en vue des circonstances d'alors pour avoir pu être élaborée déjà un certain temps auparavant. Il est tout naturel d'admettre que son auteur connaissait le moment précis où elle devait agir et s'employa lui-même à en assurer la mise en vigueur. Etant donné qu'elle avait pour but de provoquer une révolution religieuse, il aurait été peu pratique de la cacher ¹. D'ailleurs un programme religieux et moral taillant pareillement dans le vif n'aurait pu rester longtemps dissimulé. Ensuite le fanatisme même avec lequel le rédacteur intervient pour la réalisation de son plan (voir par exemple 13 : 6-11), rend peu vraisemblable qu'il ait laissé à un hasard providentiel le soin de faire connaître son œuvre. Enfin un écrivain n'appartenant pas au cercle des prêtres aurait pu difficilement déposer ou faire déposer dans le temple le livre de la loi.

Ce livre doit donc avoir été rédigé peu avant 621, avec l'intention de le faire parvenir au roi par l'intermédiaire d'Hilkija, et de pousser Josias à réformer le culte en s'appuyant sur lui. Cela n'exclut d'ailleurs nullement que D soit le résultat d'un long processus historique et que des matériaux plus anciens soient entrés dans sa composition. Selon Bertholet, auquel nous empruntons ces dernières remarques, c'est peut-être son auteur anonyme qui l'a glissé dans la main d'Hilkija. Celui-ci aurait accepté de le faire connaître, malgré l'opposition des prêtres jérusalémites au droit ac-

¹ M. Naville fait aussi valoir cet argument en faveur de sa thèse. On peut, reconnaissons-le, le combattre en supposant que, sous Manassé, les vrais adorateurs de Jahvé, persécutés, furent contraints de cacher l'œuvre nouvelle en attendant des temps meilleurs.

cordé (18 : 6-8) à ceux des hauts-lieux de venir officier au temple, parce que le sacerdote de la capitale devait en fin de compte incontestablement tirer profit de la promulgation de la nouvelle loi. Il suffisait, pour cela, qu'Hilkija fût lui-même convaincu de la nécessité d'une réforme.

En disant qu'on l'avait trouvé, le second livre des Rois, d'une rédaction plus tardive, se fait peut-être l'écho de ce qu'on se racontait de son temps sur la manière dont D vint à la lumière. « On peut se demander, dit à ce propos Marti, si, quand il parle de la découverte du livre de la loi, il rend bien ce qu'a dit le prêtre Hilkija et n'exprime pas plutôt l'opinion de son propre rédacteur. Nous ne sommes sûrs que de cette dernière et cela donne beaucoup à penser ; étant donné surtout que le récit a été composé au moins quelques dizaines d'années après l'introduction de la loi, et que la loi passait pour le vrai compendium des exigences de Moïse, d'après lesquelles les rois antérieurs (à Josias) auraient dû se diriger, il est facile de comprendre comment le rédacteur a pu arriver à cette idée et même dû mettre sa propre opinion dans la bouche d'Hilkija.... Ainsi tout l'événement apparaît sous un autre jour et l'on doit d'emblée laver Hilkija du reproche de tromperie. Il peut très bien avoir dit sans ambages qu'avec tout un cercle d'hommes partageant ses idées, il voyait codifiée dans les stipulations de ce livre l'expression de la volonté de Iahvé et, par conséquent, la continuation nécessaire, pour le présent, de la loi mosaïque. »

Un point de vue tout différent a été soutenu par Steuernagel, pour lequel la loi qui est à la base du Deutéronome n'est pas autre chose que la répétition de l'édit de réforme d'Ezéchias supposé par le renseignement donné à son sujet 2 Rois 18 : 4. Bien que le récit de 2 Rois 22 lui apparaisse comme très vraisemblable et qu'il n'y ait, selon lui, pas de raison pour en faire abstraction, ce commentateur ne peut se représenter le Deutéronome tel que nous l'avons, avec ses prescriptions entrant en partie dans les détails de la vie ordinaire, — ainsi celles sur les animaux et les objets égarés, les nids d'oiseaux, les maisons neuves, le bœuf qui foule le grain, —

comme l'œuvre d'un parti préparant une réforme officielle et qui n'avait à s'occuper que de grandes et importantes questions.

Selon Steuernagel, Ezéchias essaya de donner force de loi à un édit à teneur duquel on ne devait sacrifier, à l'avenir, qu'au temple de Jérusalem. La substance de ce décret se trouve dans les éléments originels de Deut. 12 ; nous en avons, par conséquent, un écho dans la loi deutéronomique qui ordonne la destruction des hauts-lieux et la centralisation du culte. Mais la réforme se heurta à des difficultés d'ordre pratique, dont la solution devait être obtenue au moyen d'une série de lois qui formèrent la « collection fondamentale » du recueil actuel. Cette collection est, en effet, le résultat de la combinaison de la loi primitive concernant la centralisation du culte avec les « sentences judiciaires ». La réaction qui se produisit sous Manassé fit cependant échouer ces efforts sans étouffer le besoin d'une réforme. Le parti iahviste aura d'autant plus senti la nécessité d'inculquer les prescriptions y relatives qu'elles rencontrèrent une plus vive opposition. Aussi se trouva-t-il des plumes pour retravailler la collection fondamentale, la développer et compléter le programme de réforme qu'elle renfermait. Il en résulta une œuvre complexe qui, achevée déjà avant la mort de Manassé, vers 650, et déposée dans le temple, tomba dans l'oubli et fut retrouvée par hasard en 621.

Notre code n'aurait donc été composé que peu à peu. Selon Steuernagel, il avait assurément pour but de provoquer une réforme, mais non la réforme de Josias, faite au nom de l'Etat et avec l'appui de la force publique. Il voulait y contribuer, comme tous les écrits prophétiques et tous les codes d'Israël, en agissant sur l'opinion publique. Ses auteurs comptaient uniquement sur l'action des promesses et des menaces renfermées dans leur ouvrage. Le Deutéronomiste, après avoir achevé son travail, l'aura déposé dans le temple afin d'en assurer la conservation et la publication au moment favorable, celle-ci étant impossible de son temps, sous le règne de Manassé.

Il est certain que tout n'indique pas, dans le Deutéronome, un programme de réforme et que maintes de ses dispositions ne peuvent rien avoir eu à faire avec la réforme de Josias. Mais il est plus que douteux que celle d'Ezéchias ait été aussi radicale que le suppose Steuernagel ; d'après le seul texte parfaitement sûr qui nous renseigne sur elle, il fit mettre en pièces le *nekhoushtân*, ce qui n'implique que l'interdiction du culte des images taillées dans le temple de Jérusalem ; l'indication qu'il « fit disparaître les hauts-lieux, brisa les massèbes et abattit les ashères ¹, » est sujette à caution. C'est dès lors faire reposer la forme première de notre Deutéronome actuel sur une base bien fragile que de vouloir la rattacher à cette réforme et il paraît plus indiqué de ne pas la séparer de celle de Josias.

M. Gautier a employé plus haut, pour caractériser le document deutéronomistique, le terme de compromis. « Il semble bien, en effet, dit-il, qu'il y ait eu une entente et une sorte de pacte conclu entre les deux principales tendances auxquelles se rattachaient les disciples de Iahvé. » Selon lui, les prêtres sont toutefois restés en dehors du mouvement, leur rôle dans tout le système de D demeurant assez effacé. Les hommes qui se sont mis d'accord avec l'école prophétique pour élaborer la charte nouvelle seraient « ceux-là tout simplement qui, sans appartenir à la prêtrise, tenaient aux institutions sacrées, aux pratiques religieuses qu'ils avaient héritées de leurs pères. » Le spiritualisme des prophètes avait des allures parfois intransigeantes ; la façon dont ils parlaient des sacrifices, des prêtres, des cérémonies religieuses, ne laissait guère de place à ces manifestations extérieures de piété.

Nous avons soutenu ailleurs ² un point de vue un peu différent, en partant de l'idée que, quelque séduisante qu'elle soit, la thèse que les prophètes auraient été en principe les

¹ Pour des raisons grammaticales, 2 Rois 18 : 4a est considéré comme une glose qui ne peut provenir que d'une plume deutéronomistique. Esaïe ne s'élève d'ailleurs que contre le culte des images et nullement contre les institutions dont il est question dans ce texte.

² *La loi mosaïque*, Lausanne, 1903, p. 35 s.

adversaires du culte, doit, tout bien examiné, être repoussée ; à côté de cela, nous ne voyons pas bien la nécessité de faire surgir, pour les besoins de la cause, une classe intermédiaire d'écrivains dont il n'existe aucune trace dans l'Ancien Testament. La distance qui séparait les prêtres des prophètes était moins grande qu'on ne se le figure généralement. Plus d'une fois ils sont nommés les uns à côté des autres ; dans le récit même de la découverte du livre de la loi, il est dit que Josias fit assembler « les prêtres et les prophètes » (2 Rois 23 : 2) et ils peuvent très bien s'être entendus directement pour une œuvre commune. Si l'on ne veut pas admettre, comme nous l'avons fait, moins un compromis qu'une collaboration dans laquelle les prophètes eurent la plus grande part d'influence, alors il faut se ranger à la thèse de Marti, qui fait émaner l'œuvre d'un cercle de prêtres chez lesquels les idées prophétiques avaient pénétré ; il y trouve bien fixées avant tout ces idées, mais saisies par des prêtres et appliquées spécialement au domaine du culte, pour lequel les prophètes n'éprouvaient pas un intérêt particulier.

Les inconnus qui ont accompli ce travail étaient-ils plus ou moins directement des disciples d'Esaïe ? M. G. pense — et nous croyons avec lui — que certaines analogies entre leur œuvre et les paroles du grand prophète permettent en tout cas de supposer qu'il a exercé son influence sur eux.

Nous avons vu que le document deutéronomique formait un tout assez complexe. Lesquelles de ses parties se trouvaient dans le *volume remis par Hilkija à Shaphan* ? C'est là un point délicat et controversé. Il semble à M. G. que Josias peut avoir eu en mains le corps central des lois (12-26), avec l'exorde des chap. 5-11 et la conclusion du chap. 28. Nous avons déjà discuté la question de savoir si cet exorde faisait bien corps avec la loi proprement dite et nous avons constaté que s'il peut en renfermer l'introduction, il ne doit, en tout cas, pas être identifié avec celle-ci ¹. M. G. reconnaît d'ailleurs que certains changements ultérieurs, remaniements,

¹ Voir année 1910, p. 471-473.

adjonctions, etc., peuvent très bien avoir été introduits après coup dans la thorâ de Josias. L'école deutéronomistique poursuit son travail non seulement jusqu'à la chute de Juda, mais encore pendant l'exil. Alors, ou peut-être même durant les dernières années de Josias, furent composées les parties secondaires du Deutéronome.

Budde arrive à des conclusions sensiblement analogues. Selon lui, le Deutéronome primitif contenait le noyau des chap. 5-11¹, avec le titre 4 : 45-49, les lois de 12-21 : 9 et de 26, et la conclusion, sous forme de bénédictions et de malédictions, contenue essentiellement dans le chap. 28. Il y a eu un développement subséquent des parties parénétiques et législatives. Avant tout on ajouta, comme le montrent clairement les chap. 29 et 30², certains passages indiquant que la malédiction s'est réellement accomplie par la ruine du royaume de Juda et la déportation en Babylonie, et même que les exilés nourrissaient l'espérance du retour dans leur patrie. La loi elle-même fut augmentée de morceaux n'appartenant pas aux articles proprement organiques du mouvement réformateur et se distinguant par maints traits caractéristiques, en particulier de 21 : 10 à 25 : 19.

Il vaut la peine de s'arrêter quelque peu sur ce point important. Il est certain que l'œuvre telle qu'elle nous est parvenue n'est pas d'un seul jet : elle a derrière elle une longue histoire, qui embrasse non seulement la période de l'exil, mais aussi celle de la restauration et se prolonge jusqu'au moment où le Deutéronome a été absorbé par le Document sacerdotal. Comme le dit Stade, à l'application de la thorâ à la vie quotidienne, — toujours plus variée, plus diversifiée qu'une loi écrite, — apparurent des lacunes qui durent être comblées par la tradition orale ou par des inductions tirées de l'analogie ; c'est ainsi qu'après le retour de

¹ Nous avons rangé plus haut Budde parmi les critiques qui rattachent ces chapitres au corps central du livre. Cette indication doit être modifiée dans le sens qu'il ne croit pas possible d'exclure tout à fait de D la parénèse de 5-11, dont le noyau seulement lui appartiendrait.

² Voir année 1910, p. 483 s.

l'exil, le livre de la loi de Josias devint celui de la communauté jérusalémite. Dans la période antérieure à Esdras, il est encore en voie de développement. On ne peut déterminer exactement la part de l'époque postexilique, du temps de l'exil et de celui qui s'est écoulé entre le règne de Josias et la prise de Jérusalem, à la formation du Deutéronome actuel. Ce qui est sûr, c'est que celui-ci est, si l'on ose ainsi dire, une cristallisation des mouvements religieux provoqués par le livre de la loi et la réforme de Josias, qu'il est né de l'ouvrage primitif ensuite des efforts faits par des écrivains profondément influencés par les idées prophétiques pour l'adapter à tous les besoins, et qu'on doit avoir travaillé à cette adaptation aussi longtemps que le Deutéronome fut le livre de la loi de la communauté juive.

D'autre part, destiné au peuple comme à ses gouvernants, le code deutéronomique dut être souvent recopié, et chaque copie en aura été une édition nouvelle, ordinairement augmentée et modifiée, le travail des copistes ne s'étant jamais bien distingué, en Israël, de celui des rédacteurs.

Les amplifications qu'a subies la loi originelle ont occasionné des remaniements et des transpositions qui ont eu, semble-t-il, pour effet de détruire, comme cela doit déjà avoir été le cas dans le Livre de l'Alliance, l'ordonnance première du recueil : celui-ci devait, en effet, grouper, en premier lieu, les commandements religieux, soit les *khouqqîm*, ensuite l'ancien droit coutumier et les règles de morale sociale, soit les *mishpâtîm*. Cette disposition est maintenant, sinon détruite, tout au moins dérangée¹ : des fragments étendus se rapportant au culte se trouvent dans la seconde partie, qui commence déjà au v. 18 du chap. 16 et où ils ne cadrent pas avec leur contexte ; tels sont 16 : 21-17 : 7, sur les ashères et les massèbes, les animaux impropres aux sacrifices et l'astrolâtrie ; 18 : 9-13, sur la divination et la magie ;

¹ Merx prétend bien trouver un plan nettement suivi dans l'œuvre actuelle (voir l'analyse qu'il en donne dans son étude sur *Les livres de Moïse et de Josué*, Tubingue, 1907, p. 50-68) ; mais il n'y arrive qu'en suppléant par son imagination aux solutions de continuité qu'elle présente.

26 : 1-15 (rituel pour l'offrande des prémices et de la dîme de la troisième année). Valeton a essayé de rétablir l'ordre primitif du Deutéronome ; c'est là une œuvre méritoire, mais cela ne suffit pas pour obtenir le résultat cherché ; car certains commandements ont été ajoutés et plusieurs morceaux remaniés. Même après le retranchement des passages secondaires, on n'arrive pas, semble-t-il, à dégager le texte original ; car on se trouve encore en présence de solutions de continuité qui étonnent (ainsi après 21 : 21 et 22 : 13).

Tel est du moins l'avis de Stade, qui estime que la loi de Josias devait se distinguer par l'unité de conception. Selon lui, c'est prendre l'effet pour la cause que de se représenter le livre trouvé par Hilkiya comme formé de différents éléments et ressemblant sous ce rapport au Deutéronome actuel ; la loi d'Etat qui constituait le noyau de 12-26 devait avoir un caractère homogène et être écrite, autant que le permettait le but polémique du livre, dans la langue concise du culte et du droit coutumier. Les formules exhortatives d'après lesquelles on a souvent caractérisé l'œuvre au point de vue littéraire, lui étaient probablement étrangères à l'origine et appartiennent aux remaniements.

Mais la question est précisément de savoir si la *thorâ* primitive était déjà un mélange de codifications plus anciennes ou seulement une rédaction simple et homogène des lois réformatrices. Nous avons vu qu'avec le plus grand nombre des critiques M. Gautier se prononce pour la première solution. Il en est de même de Baudissin : « En essayant, dit-il, de séparer les adjonctions de la loi proprement dite, il convient de ne pas oublier que le Deutéronomiste n'aura pas écrit sans utiliser des matériaux déjà existants. Il ne faut donc pas tout de suite conclure du désordre que peut présenter le texte qu'il s'est produit un changement dans le Deutéronome primitif. »

Une question controversée et difficile à résoudre est celle des rapports de D avec le Livre de l'Alliance¹, dont il repro-

¹ Nous sommes étonné que l'on n'ait pas encore songé à choisir une initiale pour désigner d'une façon sommaire ce petit code, dont la mention revient si

duit, sous une forme ou sous une autre, une partie des prescriptions. Steuernagel n'admet de relation littéraire qu'entre les sources de ces deux documents. On peut, en effet, soutenir que D n'est pas un simple remaniement de B, dont il ne suppose pas nécessairement la connaissance, mais une législation parallèle et jusqu'à un certain point indépendante, malgré les éléments traditionnels qui sont entrés dans sa composition. D'abord, il y a toute une partie de B qui fait défaut dans D : à savoir les dispositions concernant les lésions corporelles et les dommages causés à la propriété d'autrui (Ex. 21 : 18-22 : 17)¹, auxquelles il faut encore ajouter la défense de maudire la divinité et le prince (22 : 28), celle de prononcer les noms des faux dieux (23 : 13) et celle de mêler le pain levé au sang des victimes sacrifiées (23 : 18). Ensuite les stipulations communes aux deux lois revêtent, dans B, la forme laconique de l'oracle, tandis que, dans D, elles sont moins brèves, plus développées, plus complètes ; en outre elles y sont tout autrement disposées et dans un entourage bien différent.

D'autres critiques, tels que Smith et Bertholet, mettent l'accent sur la ressemblance plutôt que sur la différence des deux codes, et font de B la source principale de D. Staerk prétend même que, B ne nous étant parvenu qu'incomplet, plusieurs des articles qu'il renfermait ne se retrouvent que dans D. Ce critique base toute sa reconstitution du Deutéronome primitif sur l'hypothèse que D n'est qu'une édition de B revue et appropriée aux besoins nouveaux. Pour le dire en passant, c'est sur l'étroite dépendance dans laquelle D serait par rapport à B, déjà réputé mosaïque, qu'on s'appuie pour affirmer qu'il n'est pas un pseudépigraphe.

Nous avons vu qu'à côté du décalogue d'Ex. 34, on avait découvert, dans B, et rattaché à E, un autre décalogue cul-

souvent sous la plume de quiconque s'occupe de la formation de l'Ancien Testament. Il nous semble tout indiqué d'employer, dans ce but, la lettre B (*Bundeshuch*), dont nous nous servirons dans ce qui suit.

¹ A l'exception de la formule du talion (Ex. 21 : 23), qui reparaît abrégée dans Deut. 19 : 21, et de l'article concernant la fille séduite (Ex. 22 : 16 s.), auquel correspond, dans Deut. 22 : 28 s., une loi sur le viol.

tuel¹. C'est ce dernier que Staerk met à la base de la *thorâ-deutéronomique* primitive, en même temps que B dépouillé de ses autres amplifications, c'est-à-dire réduit aux seuls articles de droit civil qu'il renferme, tout ce qui concerne, non le *jus*, mais le *fas* et la morale sociale, en étant éliminé comme postérieur. Selon lui, ce double rapport prouverait que D ne renfermait à l'origine que des commandements relatifs au culte et au droit civil, et cela résulterait aussi du fait que les sentences humanitaires qui sont à la fin de D et qui ne portent pas un cachet deutéronomique aussi marqué que le reste de ce document, ne sont, elles, pas dans un rapport immédiat avec celles de B, mais ne font que reproduire librement le même ordre d'idées, sans qu'on puisse dire qu'il y ait dépendance d'un côté plutôt que de l'autre.

Après quoi Staerk groupe ingénieusement les prescriptions religieuses sous deux rubriques : *a*) nouvelle loi sur la centralisation du culte avec tous les changements aux usages établis qui en découlent ; *b*) interdiction du service des faux dieux ou plutôt du syncrétisme jusqu'alors à la mode. Il classe aussi les lois judiciaires, en rapprochant, par exemple, celles qui posent des règles générales de droit pénal ou qui ressortissent au droit familial.

C'est là certainement un intéressant critère de distinction entre ce qui, dans les *thorôth* de D, est original et ce qui a été ajouté à la loi de Josias ; mais il ne repose pas sur un fondement assez solide pour pouvoir être admis sans de très sérieuses réserves, alors même qu'on peut faire valoir, en sa faveur, qu'une loi d'Etat ne devait pas sortir des limites du droit sacré et profane.

Il en est de même de l'idée de Staerk que le Deutéronome primitif, calqué sur B et destiné d'emblée à prendre sa place dans E, était un écrit historico-législatif ayant pour conclusion une partie du chap. 7 (v. 12-24), à cause de sa ressemblance avec Ex. 23 : 20-33². La question se pose, en effet,

¹ Année 1910, p. 379.

² Staerk paraît avoir abandonné l'hypothèse que l'introduction primitive de D était un discours historique correspondant à Josué 24 (primitivement en tête de

d'abord de savoir si ce dernier morceau est bien en rapports étroits avec le Livre de l'Alliance ; tous ne sont plus absolument convaincus qu'il en soit la conclusion. Ensuite, pour des raisons que nous avons déjà indiquées¹, l'exclusion des malédictions de la fin de D nous paraît insuffisamment motivée, et nous ne croyons pas que, comme l'assure Staerk, la simple constatation du profond abîme qu'il y avait entre l'état religieux et moral du peuple et la volonté de Iahvé, dès longtemps manifestée, ait suffi pour remplir d'effroi le roi Josias et le pousser à une action énergique.

Pour reconstituer le Deutéronome primitif, Staerk est également parti du fait que le législateur, en s'adressant au peuple, emploie tantôt le *tu*, tantôt le *vous*, suivant qu'il le considère comme un individu ou comme une pluralité. Steuernagel a fait la même tentative, en prenant aussi cette particularité pour point de départ de ses recherches. Il est arrivé à la conclusion que le livre de la loi présenté à Josias, en 621, était le résultat de la combinaison de deux sources différentes ou plutôt de deux formes différentes du code aux quelles auraient abouti deux séries de remaniements de la « collection fondamentale »² ; celle-ci aurait été retravaillée d'une part dans la source dite « des anciens », d'autre part dans la source *tu*, chaque fois en utilisant plusieurs autres sources législatives. De la réunion de la source des anciens avec des articles de loi d'un autre genre serait sortie la source *vous*.

La première, désignée par la formule Sg, trace les devoirs du peuple envisagé comme une personnalité morale (*tu*). Ces devoirs consistent dans l'attachement au Dieu unique, l'attribution à la grâce de Dieu de tous les avantages et privilèges d'Israël, la célébration du culte, l'offrande de la dîme

B), et dont il s'est peut-être conservé des restes dans certains passages de Deut. 2 et 3 (2 : 9, 18 s., 26-29a, 30b, 31 et 3 : 13a-17). Il croit maintenant, comme nous l'avons dit, qu'il faut la chercher plutôt dans les chap. 5-11. (*Die Entstehung des A. T.*, Leipzig, 1905, p. 34 ; cf. *Das Deuteronomium*, Leipzig, 1894, p. 109, 111).

¹ Voir p. 222.

² Voir p. 232.

et des premiers-nés et l'organisation des fêtes annuelles à Jérusalem, la charité envers les prêtres des *bamôth*, etc. La seconde (Pl) s'adresse aux individus (*vous*) et prononce entre autres l'unité du sanctuaire légal, l'interdiction de tout objet d'idolâtrie, la lapidation contre l'adorateur des faux dieux, la défense d'immoler les enfants, de se livrer à la divination et à la magie, d'évoquer les esprits, et une menace de mort contre les faux prophètes.

Sg ne parle jamais de l'Horeb ou du Sinaï, mais des plaines de Moab¹. Pl part, au contraire, de l'idée que le peuple se trouve encore dans le désert du Sinaï; car il dit formellement que tous ceux avec lesquels l'alliance du Sinaï fut conclue sont encore en vie (5 : 1-4). Plusieurs lois de ce dernier document prouvent qu'il ne poursuit pas uniquement, ni même avant tout, la centralisation du culte, comme le fait Sg, mais plutôt l'*abolition de tous les usages païens* (ainsi les ashères et les massèbes) et de tout ce qui pourrait faire d'Israël un peuple infidèle et l'empêcher de jouir des bénédictions divines². Voilà pourquoi on y trouve réunies les lois les plus diverses, que l'auteur puisait assurément dans des codes plus anciens, ayant déjà pour but de régler la vie publique et privée d'Israël suivant la volonté de Iahvé.

Si le principal but de Pl, comme des prophètes, est la constitution d'un peuple saint et pur, cette législation s'engage, au fond, dans une voie tout autre qu'eux. Les prophètes voulaient former un peuple moralement pur et proposaient, comme seul moyen efficace, la régénération de la vie, la pratique de la justice et de tout bien. Pl veut avant tout *rendre Israël lévitiqnement pur* et s'engage déjà beaucoup

¹ Nous utilisons ici la caractéristique très exacte que Piepenbring donne, dans son *Histoire du peuple d'Israël*, des deux sources de Steuernagel.

² Volz étend ce jugement à D tout entier; selon lui il suffit de recueillir les passages se rapportant au sujet pour voir que, dans le Deutéronome, ce n'est pas la concentration du culte qui importe le plus, mais, comme dans le livre des Rois, l'abolition du culte des faux dieux et des pratiques cananéennes (*Theol. Literaturzeitung*, 1900, col. 353).

dans la voie que suivront les auteurs du Code sacerdotal. Il cherche à caser toutes les lois insérées par lui sous la rubrique de la sainteté. Sg est de beaucoup supérieur à Pl. C'est une œuvre originale. Pl n'est rien moins que cela. Dans l'introduction, ce dernier présente principalement un caractère historique, vu qu'il n'est, en grande partie, qu'un extrait de la source élohistique du Pentateuque. Dans le corps de l'ouvrage, il ne fait guère que reproduire des lois plus anciennes, en y apportant de légères modifications, qui souvent ne cadrent pas avec elles. Nous avons vu que, pour créer un peuple saint, il s'efforce d'inculquer à Israël bien plus l'observation stricte des lois rituelles que la régénération des cœurs et la transformation de la vie. Ce qui lui manque, en outre, c'est l'unité. Il vise plus à être complet qu'à réveiller dans l'esprit de grandes pensées, capables d'inspirer des actes nobles et généreux.

Quant à la source Sg, elle insiste dès les premières pages sur la nécessité d'aimer Dieu, afin de pratiquer ses commandements. Ensuite, elle fait grandement ressortir les bienfaits dont Iahvé a comblé son peuple, pour faire naître dans les cœurs la reconnaissance envers lui et le pousser à la fidélité. Dans la partie législative, elle tend avant tout à la *centralisation du culte*, comme au meilleur moyen de porter un coup mortel à l'idolâtrie. Puis elle a fait un choix parmi les lois existantes. Elle a, d'un côté, dirigé de préférence son attention sur les ordonnances qui avaient besoin d'être modifiées, afin de rendre possible la centralisation du culte. De l'autre, elle a recueilli celles qui avaient un *but humanitaire* et tendaient à adoucir les mœurs. L'auteur de Pl n'était, au fond, qu'un scribe comme il en surgira de plus en plus parmi les Juifs ; celui de Sg était réellement un penseur. Il était tout pénétré des conceptions les plus sublimes des prophètes du huitième siècle, et il a cherché à les incarner dans son travail. C'est à lui qu'est principalement dû le souffle puissant et sympathique qui traverse le Deutéronome. Ce sont les emprunts faits à son ouvrage qui ont donné à ce livre sa valeur durable.

Malgré les différences existant entre nos deux sources, elles ont pu être combinées à cause des points de contact qui les rapprochent. L'une et l'autre se prononcent en faveur de la centralisation du culte. Les deux condamnent l'état religieux et moral du peuple et poussent à une réforme. Les deux professent les mêmes conceptions rémunératrices, empruntées aux prophètes du VIII^e siècle. Chacune fait dépendre de l'observation ou de la transgression de la loi la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Cette même tendance fondamentale favorisait leur combinaison et porta un compilateur à faire ce travail.

Sa main est reconnaissable dans un certain nombre de textes. Il a placé en tête de son ouvrage la double suscription que nous lisons dans 4 : 44 s. Il paraît avoir introduit le Décalogue, en le rattachant au préambule de Pl. De lui¹ semble également provenir une série de textes où l'on exhorte, en particulier, Israël à pratiquer tous les commandements de Dieu et à les inculquer aux enfants ; car on y rencontre le langage et les idées des sources combinées². De là les nombreuses répétitions qui rendent certaines pages du Deutéronome fatigantes et monotones.

La nouvelle œuvre, comprenant les deux écrits confondus et unifiés, se trouve, pour l'essentiel, dans Deut. 4 : 44-26 et 28. C'est elle qui servit de base à la réforme de Josias. Elle fut, à son tour, introduite dans le cadre de l'histoire du temps de Moïse : pour cela on ajouta, en premier lieu, l'exposé historique des chap. 1-3, — plus 4 : 1-4 comme transition à 4 : 44 ss., — et quelques morceaux dans les derniers chapitres (31 : 1 s., 7 s. ; 34 : 5 s., 10) ; en second lieu, on la fit rentrer dans le récit du Jéhoviste. Dans plusieurs parties parénétiques du commencement, et surtout de la fin, ainsi que dans maintes gloses insérées dans le corps même de la loi, il faut voir des développements postérieurs, exiliques et postexili-

¹ Ou de ses successeurs, à l'un desquels Steuernagel attribue maintenant de préférence l'insertion du Décalogue.

² 5 : 32-6 : 3, 6-9, 14, 16-25 ; 7 : 5, 7 s., 11, 12^a, 16^b, 25 s. ; 8 : 1, 6, 15 s., 19 s. ; 11 : 1 ; 12 : 25, 28-32 ; 13 : 3^b, 4, 18 ; 14 : 23 ; 15 : 5 s. ; 16 : 12, 20 ; 19 : 9.

ques. Les adjonctions du cadre furent inspirées par l'idée que tous les malheurs qui atteignirent Israël étaient un châtiment pour la violation de l'alliance. On compléta, en conséquence, les malédictions du chap. 28, d'abord en ajoutant, probablement au moment de l'extrême détresse de Jérusalem, en 586, les v. 47-57, avec la conclusion des v. 58-61, puis, bientôt après, au plus tard au commencement de l'exil, les v. 62 s. et 64-68. On ajouta aussi les malédictions des v. 21 s., 27-33a, dans d'autres manuscrits celles de 33b-42, de forme un peu différente, pour combiner ensuite les deux textes. Le chap. 29 est un morceau relativement indépendant, du commencement de l'exil. Lorsque, vers la fin de la déportation, naquit l'espoir d'un meilleur avenir, on ajouta encore 30 : 1-10. De même à 4 : 1-4, déjà amplifié par les v. 5-8, fut rattaché, en utilisant un écrit parénétique à l'origine aussi indépendant (v. 10-12, 15-18, 21-23a, 25-28), un discours promettant la rentrée en grâce en cas de conversion (v. 9 ss.) Les deux morceaux poétiques, le cantique et la bénédiction de Moïse, n'ont été insérés que très tardivement dans le recueil.

Bertholet tient pour absolument illusoire la prétention de distinguer un double fil dans la loi deutéronomique, dont il ne méconnaît pas d'ailleurs le caractère complexe. Il n'admet pas que l'emploi du *tu* et du *vous* soit l'indice d'une diversité de sources, ou plutôt ne reconnaît l'alternance du singulier et du pluriel comme pouvant servir de critère de distinction entre deux sources que là où il existe d'autres raisons de nature plus intime pour conclure à une dualité littéraire. Selon lui, — et nous croyons qu'il a raison, — ce n'est pas l'hypothèse des documents, pour employer un langage familier à la critique du Pentateuque, mais celle des fragments qui peut donner la solution du problème. C'est dire qu'il faut distinguer, dans les chap. 12-26, un noyau primitif et des adjonctions détachées, ne pouvant être comprises comme constituant ensemble l'écrit d'un auteur particulier. Bertholet rattache à ce noyau 6 : 1-9 : 7a ; 10 : 10-11 : 30 ; 27 : 9 s. ; 28 : 1-25, 38-46 ; 30 : 15-20, et pose comme règle qu'il faut lui attribuer tout ce qui n'est pas exclu pour des

raisons absolument péremptoires du temps de Josias, à savoir : 1° ce qui provient des plus anciens prophètes, d'Ex. 34 (second décalogue) et du Livre de l'Alliance, que Bertholet considère comme une source directe de D ; 2° ce qui apparaît comme une conséquence immédiate des prémisses du Deutéronome (ainsi la permission d'abattre du bétail à domicile) ; 3° ce que supposent les mesures prises par Josias d'après 2 Rois 23 sous sa forme primitive.

De même, dans une étude récente qui a fait faire à la question un pas en avant, un théologien finlandais, Puukko, remplace l'hypothèse compliquée d'une formation graduelle du Deutéronome dans l'époque antérieure à Josias, telle que l'a développée Steuernagel, par l'idée d'un Deutéronome primitif ayant un caractère d'unité assez marqué et qui a été plus tard, à maintes reprises, amplifié par des adjonctions. Puukko se rallie, il est vrai, dans une grande mesure à l'analyse et à l'appréciation des sources de Steuernagel, mais seulement pour le cadre de la loi. Il conteste l'historicité de la réforme d'Ezéchias et n'admet pas que Pl figurât déjà dans le livre de la loi de Josias¹. Comme Bertholet, il n'attribue à ce dernier que les éléments en rapport avec la réforme de 621. Ainsi il retranche 15 : 1-11 (année de relâche et indigents) du Deutéronome primitif, surtout parce que 2 Rois 23 ne dit rien de l'exécution de la loi qui y est formulée².

Steuernagel a cherché à réfuter le point de vue de Bertholet et de Puukko, en prétendant que c'est envisager sous un faux jour l'analyse de la loi que de se préoccuper, non de sa structure, mais de son emploi. Il estime que le récit de 2 Rois 23 ne peut être un fil conducteur suffisant pour cette

¹ Steuernagel, qui annonce une nouvelle édition de son commentaire, déclare, dans l'article de la *Theol. Literaturzeitung* qu'il a consacré au livre de Puukko, que cette source (Pl) lui paraît maintenant plus récente qu'il ne l'avait admis.

² Selon Puukko, le Deutéronome primitif comprendrait 12 : 13 s., 17-19, 20*, 21*, 22-24, 26 s. ; 14 : 22, 23*, 24-27, 28 s. ; 15 : 19-23 ; 26 : 1 s., 5-15 ; 18 : 1*, 3 s., 6 s., 8 ; 16 : 1 s., 5-7, 9-15, 18 ; 17 : 8, 9*, 10, 12*, 13 ; 19 : 1 s., 3b, 4-8a, 9b-12, 15*, 16, 17*, 18-20 ; 12 : 29-31 ; 16 : 21-17 : 2, 3*, 4, 5*, 6 s. ; 13 s., 2-4b, 6 s., 8*, 9-15, 16*, 17 s. ; 18 : 9-13 ; 23 : 18 s., avec Sg pour cadre.

analyse, parce que nous n'avons aucune garantie que les réformes de Josias y soient complètement énumérées. Selon lui, il est, d'autre part, impossible de démontrer que l'auteur du Deutéronome voulait simplement élaborer un programme de réforme. Or on ne peut juger de ses intentions que d'après le caractère de sa loi, et celle-ci ne doit pas être rectifiée en partant d'une présupposition contestable.

En somme, les essais tentés pour dégager du Deutéronome actuel la loi adoptée par Josias, quelque intéressants et suggestifs qu'ils soient, n'ont pas donné jusqu'ici de résultats bien concluants. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il faut la chercher avant tout dans la partie proprement législative, soit dans les chap. 12-26 du Deutéronome ; qu'ensuite, pas plus que le Livre de l'Alliance, elle ne nous est parvenue au complet ; qu'enfin ce qu'il en reste doit se trouver probablement dans les lois où est employé le singulier.

En revanche, on peut affirmer avec certitude, ou tout au moins avec une grande vraisemblance, qu'une série de passages n'appartenaient *pas* au Deutéronome primitif. Essayons de dresser la liste des *adjonctions à la loi de 621*. Tout d'abord on trouve maintenant parmi les ordonnances rituelles, qui en constituent la première partie, au lieu des dispositions originelles que le texte devait renfermer, des morceaux parallèles qui ne peuvent s'expliquer que s'ils indiquent des essais divers de faire passer dans la pratique les exigences de la loi, en particulier celles relatives aux sacrifices et à l'abatage du bétail. Le chap. 12 porte, en effet, la trace de plusieurs mains. C'est ainsi qu'il donne trois textes de la disposition ordonnant la centralisation du culte, dans les v. 2-7, 8-12 et 13 s. + 17-19 ; s'ils ne sont pas tous les trois des remaniements de la loi primitive, comme l'admettent Stade et Marti, les deux premiers tout au moins, dans lesquels est employé le pluriel, doivent être rattachés à des éditions subséquentes de cette loi. Ensuite, la permission est donnée deux fois à l'Israélite d'abattre du bétail et de consommer de la viande « dans ses portes », c'est-à-dire au lieu de son domi-

cile, sans considération pour la pureté rituelle, pourvu que le sang soit répandu à terre. Le texte des v. 20-28, où cette permission n'est octroyée que conditionnellement, paraît plus ancien que celui des v. 15 s., où elle est accordée sans restriction et qui, en outre, font l'effet d'une glose interrompant le contexte. Il est cependant peu probable qu'une disposition de ce genre se trouvât dans le livre de la loi de 621, car elle n'est pas tant une conséquence immédiate qu'une suite indirecte de la centralisation du culte, une mesure complémentaire nécessitée par l'obligation imposée à l'Israélite de venir sacrifier à Jérusalem. Aussi inclinons-nous à y voir, avec les deux critiques précités, un supplément à D.

Les v. 29-31 étant en rapport direct avec le chap. 13, le v. 32, recommandant d'observer ponctuellement la loi, détonne dans ce contexte et paraît avoir pris la place de 16 : 21-17 : 7, qui a été indûment introduit au milieu d'une loi sur les tribunaux et les jugements, et qui comble très bien la lacune qu'il y a entre 12 : 31 et 13 : 1.

De même 14 : 1-20, qui rappelle très clairement les Lois de sainteté, peut difficilement avoir appartenu au Deutéronome primitif. Sans doute l'ancien Israël distinguait déjà entre animaux purs et impurs, comme le font les v. 4-20 (Gen. 7 : 2 ; cf. Ez. 4 : 14) ; mais la casuistique qui apparaît ici contraste avec le genre habituel de D, qui s'attache en général aux grands principes et leur subordonne ses ordonnances. Le rapport étroit qu'il y a entre cette péricope et Lévi. 11 (P) donne aussi à penser, pour ne pas parler du *vous* qui paraît indiquer un texte postérieur ou remanié. Il semble que nous ayons là une liste ajoutée après coup au v. 3, où il est simplement défendu à l'Israélite de manger aucun aliment impur (*thôêbâ*).

Quant aux pratiques interdites aux v. 1 s. (incisions et tonsure), elles sont considérées encore par Jérémie (16 : 6) comme toutes naturelles. Ces usages funéraires, qui avaient une valeur religieuse chez les païens, ne furent condamnés qu'au cours de l'exil, et il faut voir dans leur interdiction, tardivement introduite dans notre livre, une conséquence

extrême de l'exigence de se conserver pur de toute souillure dans un milieu où l'on pouvait facilement être contaminé par le paganisme.

Certaines gloses visant directement l'étranger du dehors ¹ s'expliquent également par la situation dans laquelle se trouvait Israël en exil. Comme le remarque à ce propos Steuernagel, tant qu'il habitait son propre pays, la question de savoir comment on avait à se comporter vis-à-vis de cet étranger n'entraînait guère en ligne de compte. En Babylonie, par contre, où l'on se trouvait presque journellement en contact avec lui, elle acquit une haute importance. On la trouve tranchée dans des adjonctions aux passages appropriés de la loi : 14 : 21b, permettant de vendre au *nokri* la viande des bêtes mortes dont la consommation est interdite à l'Israélite ; 15 : 3, excluant l'étranger de la remise des dettes l'année de relâche ; 17 : 15b, interdisant à Israël de se donner comme roi un étranger ; 23 : 20, l'autorisant à exiger un intérêt du *nokri* ². Ces gloses accentuent donc, dans des considérations au reste purement théoriques, l'ancien rigorisme dans le sens d'une séparation toujours plus complète d'avec les païens.

Un autre groupe d'adjonctions doit provenir de cercles se rattachant à la caste sacerdotale, en faveur de laquelle le Deutéronome paraît avoir été fortement interpolé après l'exil : ses membres, dont l'influence était devenue prépondérante, voulaient que la loi sanctionnât les droits qu'ils exerçaient de fait ou qu'elle leur accordât ceux qu'ils revendiquaient encore. On range dans cette catégorie 17 : 18 s. (ordre donné au roi de copier la loi d'après l'exemplaire en possession des prêtres pour en faire sa lecture journalière) ; 20 : 2-4 (harangue du prêtre ³ avant la bataille) ; 21 : 5 (présence des prêtres, « fils de Lévi ⁴ », à la cérémonie accomplie en cas de meurtre

¹ Le *nokri*, à ne pas confondre avec le *gher*, l'étranger établi en Israël, le métèque.

² Cf. Ex. 22 : 25b, qui est probablement une adjonction deutéronomistique au Livre de l'Alliance.

³ Staerk remarque, à propos de ce passage, que, dans P, Aaron s'appelle assez souvent « le prêtre », par exemple Nomb. 18 : 28.

⁴ Expression inusitée dans D. Si, Deut. 31 : 9, la mention des prêtres (peut-être à

dont l'auteur est inconnu); 24 : 8b (thorâ des prêtres, pareille à celle fixée Lév. 13 s., à observer en cas de lèpre); 26 : 3 s. (prémices à présenter au prêtre).

17 : 9, 12, les prêtres sont indiqués à côté du juge comme formant le tribunal suprême et l'on peut se demander lequel des deux termes a été ajouté, la constitution d'une cour mi-partie ecclésiastique mi-partie civile paraissant très douteuse¹. Steuernagel croit qu'il s'agit ici aussi d'un texte où la mention des prêtres a été introduite après coup dans le but de les mettre en évidence et de les faire intervenir dans toutes les affaires importantes; d'où la combinaison de deux articles de loi, dont l'un, plus ancien, remet au juge (par excellence, c'est-à-dire au roi) la plus haute juridiction, tandis que l'autre place le tribunal supérieur au sanctuaire central. Cette opinion est partagée par Wildeboer. D'après ces deux critiques, il en est de même dans 19 : 17, où les prêtres sont indiqués à côté des juges. Malgré l'avis contraire de Bertholet et de Staerk, on doit leur donner raison pour ce qui concerne ce dernier passage, le v. 18 ne parlant que des juges. Il y est question des autorités judiciaires de la province et non du tribunal supérieur de Jérusalem, comme l'aura cru le glossateur, qui a pensé qu'il s'agissait d'un des cas prévus dans 17 : 8 ss. ou qui peut aussi avoir voulu, ici comme ailleurs, faire jouer un rôle aux prêtres. Mais dans 17 : 9, 12, il faut, tout bien pesé, considérer, avec Cornill, Bertholet et Marti, l'indication du juge comme postérieure, non pas tant parce qu'elle se trouve en second, — c'est aussi le cas des juges dans 19 : 17, — que parce que l'emploi, aux v. 10 s., du verbe *iârâ* et de *thorâ*, qui en dérive, indique un tribunal sacerdotal (cf. 24 : 8) et que l'institution d'un pareil

la place de Josué, le singulier, aux v. 11 s., paraissant se rapporter à lui) n'a pas été ajoutée, comme dans les passages de la *thorâ* elle-même que nous relevons, l'indication qu'ils étaient fils de Lévi, appelés à porter l'arche de l'alliance (ce dernier trait d'après 10 : 8), est, en tout cas, postérieure.

¹ La notice du chroniqueur qui la mentionne (2 Chr. 19 : 8) est très peu digne de créance. Elle ne fait, croit-on, que reporter en arrière ce qui existait du temps de son auteur. Wellhausen ne voit même, dans le tribunal en question, qu'un reflet du grand sanhédrin.

tribunal à Jérusalem paraît être une conséquence toute naturelle de la réforme deutéronomique. Malgré l'établissement de juges laïques locaux pour remplacer les anciens prêtres des hauts-lieux (16 : 18), la juridiction jusqu'alors exercée par le sacerdoce ne lui fut pas enlevée. Elle fut simplement reportée au sanctuaire central, devenu le seul lieu de culte où fonctionnaient les lévites, et limitée aux cas les plus difficiles, que Moïse déjà, d'après l'Elohiste (Ex. 18 : 22, 26) s'était réservé de trancher lui-même ; ces cas durent dès lors être portés devant le tribunal de Jérusalem. On aura ensuite ajouté le juge dans le texte de loi qui l'institue pour faire une concession à la réalité historique, soit du passé, le roi étant connu pour avoir été le juge suprême, soit du présent, d'autres maîtres, tels que les gouverneurs persans, exerçant la juridiction en Israël.

Steuernagel compte encore au nombre des adjonctions léviques 18 : 1 (moins « toute la tribu de Lévi »), 2 et 5. Il est certain que le commencement de la petite thorâ sur les droits des prêtres se présente dans deux textes parallèles enchevêtrés l'un dans l'autre. Mais le v. 1 doit se rattacher au Deutéronome primitif, à l'exception précisément des mots que Steuernagel attribue à Sg (« toute la tribu de Lévi »), et qui, rapprochés des v. 2 et 5, apparaissent avec eux comme une glose marginale empruntée à 10 : 8 s. et introduite plus tard dans le texte original. Comme elle ne dit en somme pas autre chose que ce dernier, elle ne peut avoir un caractère tendancieux. Si l'on veut voir ici un droit des prêtres formant transition entre la plus ancienne coutume et les exigences de P, il faut, avec Staerk, considérer les v. 1 et 3 comme étant aussi secondaires, mais cela ne nous paraît pas indiqué. Benzinger et Nowack voient dans le v. 4 une adjonction, parce qu'il serait en contradiction avec 14 : 22 s. ; mais nous ne croyons pas que la dîme puisse être absolument identifiée avec les prémices, et nous verrions plutôt un indice de la postériorité du v. 4 dans le fait qu'il attribue les prémices aux prêtres, tandis que, d'après 26 : 11, elles doivent être af-

fectées à un repas de charité, après le dépôt d'une corbeille de fruits dans le temple.

Enfin Steuernagel retranche aussi du texte primitif le v. 7, qui montre les lévites de la campagne officiant à l'occasion au sanctuaire central au même titre que ceux de Jérusalem. Or, d'après 2 Rois 23 : 9, si les anciens prêtres des hauts-lieux avaient le droit d'être entretenus au temple, ils ne montaient pas à l'autel. C'est là le seul point sur lequel la *thorâ* deutéronomique n'est pas d'accord avec les données du 2^e livre des Rois sur la réforme de Josias et ses conséquences. On admet généralement que la loi avait posé un principe qui n'avait pu prévaloir dans les faits, vu l'opposition du sacerdoce de la capitale. Steuernagel n'estime pas vraisemblable qu'après avoir brisé la résistance des prêtres des hauts-lieux, le roi Josias n'ait pu faire exécuter la loi sur ce point comme sur les autres. Il croit que les lévites auront ajouté le v. 7 et que dans la suite les prêtres s'en seront accommodés, en entendant par service des lévites les fonctions inférieures qui leur sont attribuées dans le Document sacerdotal (et que Baudissin veut voir indiquées dans le texte même de D). A quoi Bertholet objecte que les prêtres étaient devenus, avec le temps, trop jaloux de leur position supérieure par rapport aux simples lévites pour avoir pu le faire. Stade conclut aussi de la divergence que nous venons de relever que le livre trouvé dans le temple par Hilkija ne doit avoir contenu aucune disposition du genre de celle qui est supposée dans 18 : 7 et déclare aussi postérieurs les v. 6 et 8. Faut-il voir dans ce passage, comme dans la partie la plus récente de Nomb. 16, un indice de la tendance qui poussait les lévites non sadoquides à revendiquer une complète égalité de droits avec les descendants du prêtre établi par Salomon au temple de Jérusalem, tendance qui a fini par l'emporter jusqu'à un certain point, s'il faut en juger par le grand nombre des prêtres et le très petit nombre de lévites qui revinrent de l'exil ? Nous ne nous chargeons pas de trancher la question, mais nous reconnaissons qu'elle peut se poser.

Mais revenons un peu en arrière. Staerk a proposé de retrancher du texte original 14 : 28 s. (et conséquemment 26 : 12-15), l'institution d'une dîme trisannuelle ne cadrant pas, selon lui, avec l'ordonnance de lever chaque année la dîme pour le temple (14 : 22), vu qu'il ne peut s'agir d'un second dixième des récoltes de la troisième année.

Il est certain que le rapport à établir entre les deux dîmes n'apparaît pas clairement et qu'elles semblent se gêner l'une l'autre. Mais nous ne croyons pas que celle-ci soit exclusive de celle-là, dans laquelle elle doit, au contraire, rentrer. Le texte dit, en effet, qu'au bout de trois ans, *toute* la dîme des produits du sol (sous-entendu : sans en rien employer pour un repas sacré) devra être livrée et mise de côté dans chaque localité pour les besoins des pauvres.

Stade déclare le morceau sur l'année de relâche (15 : 1-11) secondaire, tout au moins sous sa forme actuelle. D'après Staerk, qui en écarte, comme postérieur, 15 : 2 s., D n'aurait exigé à l'origine, comme le fait le Livre de l'Alliance (Ex. 23 : 11), que l'abandon aux pauvres du produit des champs la septième année de leur culture. Même des critiques qui ne partagent pas cette manière de voir estiment qu'indépendamment de 15 : 3, dont nous avons déjà parlé, 15 : 7 s., sur la générosité envers les indigents, et le v. 11 : « Il y aura toujours des indigents dans le pays... », sont des adjonctions au texte primitif, l'assistance des pauvres n'ayant rien à faire avec l'année de relâche telle qu'elle est décrite au v. 2. La déclaration du v. 11 paraît avoir été elle-même corrigée par l'insertion des v. 4-6, qui disent exactement le contraire, et cela en opposition à toute la tendance de D, qui prend les pauvres en si grande considération.

Steuernagel range les v. 21-23 (avec 13 : 9b, 10aβ, 11 et 14) au nombre des adjonctions faites pour expliquer ou pour limiter les stipulations d'un morceau par celles d'un autre : 15 : 21 = 17 : 1 (animaux impropres aux sacrifices) et 15 : 22 s. = 12 : 22 s.

Au chap. 16, les v. 3 et 4 et le v. 8, qui concernent la fête

des pains sans levain et la combinent avec la Pâque, sont secondaires, à part peut-être un ou deux traits pouvant se rattacher au texte primitif. Les deux premiers rompent le fil des idées et le dernier est rédigé dans la langue de P. — D, qui s'inspire de J, veut ignorer la fête des *maçcôth*, et n'admet qu'une fête de printemps d'un jour, ou plutôt d'une nuit, à savoir la Pâque (v. 6 s.). En outre, il y a contradiction entre le v. 3 et le v. 8 : il est ordonné de manger ici sept jours, là six jours seulement des pains sans levain. Selon certains critiques, la contradiction ne serait qu'apparente ; mais rien n'indique qu'au v. 8 le septième jour, — celui qui doit être consacré à une assemblée solennelle, — soit implicitement compris parmi ceux pendant lesquels on ne doit pas manger de pain levé (cf cependant Ex. 13 : 6 et Lévit. 23 : 6, 8b).

Staerk ne voit, dans 17 : 2-7 (contre l'idolâtrie), — qu'il faut, nous l'avons vu, sans doute reporter avant le chap. 13, — qu'une adjonction composée essentiellement d'emprunts à ce chapitre (cf. 17 : 2-4 et 13 : 12-14 ; 17 : 5b, 7a et 13 : 10a, 9 ; 17 : 7b et 13 : 5b). L'un des deux textes paraît bien avoir pénétré dans l'autre ; mais, avec Steuernagel, nous croyons plutôt qu'on a utilisé 17 : 2-7, après son déplacement, pour amplifier le chap. 13 ; car on trouve au v. 11 de ce dernier une tournure qui paraît avoir été tirée de la suite du chap. 17 (v. 13), n'ayant pas de parallèle dans les deux autres morceaux de même structure du chapitre.

M. Gautier a déjà attiré notre attention sur la loi de la royauté (17 : 14-20) et indiqué la raison pour laquelle il semble qu'il faille lui attribuer une provenance à part. Elle dépend, au commencement, de I Sam. 8 : 5 ss., et a peut-être été inspirée par 1 Sam. 10 : 25. Salomon y apparaît visiblement comme le type d'un roi tel qu'il ne doit pas être. Le v. 15b a été reporté jusqu'après l'exil et les v. 18 s., qui font allusion au livre de la loi, supposent le texte exilique 31 : 9 s. (loi remise aux prêtres). Même si l'on ne considère pas ces deux passages, — auxquels Steuernagel ajoute encore le v. 16b, à cause d'un *vous* suspect, — comme des gloses, cette loi ne saurait provenir de D, qui montre Salomon sous un autre

jour, en tant que constructeur du lieu de culte unique auquel il attache une si grande importance. Marti y voit une intercalation d'un auteur qui a voulu combler une lacune de D, particulièrement sensible à un moment où l'on était habitué à juger les rois du passé d'après leur attitude en face des exigences de la loi deutéronomique. Au reste, elle dérange la transition naturelle de la loi concernant les juges à celle relative aux prêtres. Elle a peut-être été rattachée à ce qui précède parce qu'il y est question (17 : 9, 12) du roi remplissant les fonctions de juge.

18 : 14-22, sur la continuité du prophétisme, destiné à servir, comme Moïse, d'intermédiaire entre Iahvé et le peuple, ne semble pas avoir non plus appartenu à D sous sa forme première. La personnalité de Moïse y ressort d'une manière qui n'apparaît nulle part ailleurs dans la législation deutéronomique. Comme le remarque Cornill, une pareille promesse, avec un regard jeté en arrière sur le temps de la traversée du désert, sort complètement du cadre de la partie législative pour retomber dans le genre et le ton des discours d'adieu. Ensuite cette prédiction s'appuie sur 5 : 23 ss., en répondant à la question de savoir quel serait le successeur de Moïse dans l'office de médiateur. On trouve encore d'autres indices de postériorité dans l'apparition du pluriel aux v. 15 et 18 et dans le fait qu'en opposition à D (cf. 13 : 2), le rédacteur juge déjà de la valeur du prophète très exclusivement d'après la réalisation de sa « parole. »

19 : 8-10, qui prévoit trois villes de refuge supplémentaires, a été, semble-t-il, introduit après coup dans le texte pour la même considération qui a inspiré l'insertion de 4 : 41-43 par Rp. L'auteur pensait à la promesse d'un territoire beaucoup plus grand que celui que le rédacteur de D avait en vue (cf. 11 : 24). On a vu toutefois ici, comme dans 12 : 20, un écho de l'espoir qu'on entretenait, en Juda, de reconquérir l'ancien royaume d'Israël.

19 : 14, sur le déplacement des bornes, suppose le peuple déjà établi en Canaan et rentre dans le genre des règles de morale sociale des chap. 21-25. Ce verset a peut-être été

ajouté ici par un glossateur parce qu'il renferme le mot *gheboul*, qui se trouve déjà au v. 3.

Comme celles de la loi de la royauté, les prescriptions du chap. 20, relatives à la guerre, qui devraient suivre 21 : 9, ne sont pas conciliables avec l'existence d'un état politique appelé à se défendre et ont un caractère purement idéaliste. Tout en reconnaissant qu'il n'y a pas moyen de mener à bien une guerre avec de pareils principes, on a cependant invoqué, à l'appui de l'ancienneté de ce morceau, contestée par Stade et Staerk, le fait que, d'une manière générale, des directions sur la conduite d'une campagne comme celles que nous lisons ici, ainsi que dans les morceaux connexes 21 : 10-14 (sur les captives de guerre), 23 : 9-14 (sur la pureté dans le camp) et 24 : 5 (sur l'exemption des nouveaux mariés du service militaire), ne se comprennent qu'au temps de l'indépendance nationale d'Israël, et qu'on ne saurait déterminer *a priori* jusqu'à quel point l'on peut être amené à méconnaître, pour l'amour d'une théorie abstraite, les exigences de la vie pratique. En revanche, indépendamment des v. 2-4, où l'on trouve le pluriel, les v. 15-18 (sur les villes cananéennes à vouer complètement à l'interdit) font à Cornill, qui soutient ce dernier point de vue, tout à fait l'impression d'un appendice aux v. 10-14, tandis que Bertholet ne voit pas de raison de les exclure du Deutéronome primitif.

Il est certain que les ennemis que l'on a en vue dans ce chapitre ne sont pas les Cananéens, qui, sans cela, auraient été nommés dès l'abord ; on s'étonne de les voir mentionnés incidemment par l'auteur même de la loi de la guerre. Steuernagel se borne à retrancher le v. 18, que l'apparition du pluriel rend suspect, et détache, en outre, de D les v. 5-9, sur les exemptions du service militaire, parce qu'il y est question d'Israël à la troisième personne. Cette raison nous paraît insuffisante ; comme Bertholet le remarque, le « peuple » équivaut ici à l'armée. Ensuite, il semble qu'on ait mis à tort ces exemptions au compte d'un idéalisme dépourvu de sens pratique qui devait être étranger à la loi pri-

mitive. Elles pourraient bien, en effet, avoir une tout autre origine et dériver de la croyance aux esprits, ainsi qu'on l'a récemment supposé : on tenait pour impropres au service militaire les hommes qu'elles concernent, parce qu'on les croyait sous l'influence de mauvais démons. Ces dispenses furent maintenues en raison de leur ancienneté, alors même que le motif premier auquel elles étaient dues était oublié, et on leur attribua, en outre, une portée humanitaire. Au v. 19, l'ordre d'épargner les arbres fruitiers, lors des sièges, se rattacherait aussi à un ancien usage cultuel envisagé au point de vue prophétique¹. Mais il ne résulte pas nécessairement du fait que les passages précités reflètent d'antiques usages qu'ils appartaient au livre primitif de la loi ; Stade y voit l'œuvre d'écrivains postérieurs à sa rédaction, nourris des idées prophétiques, lesquelles ne triomphèrent, on le sait, qu'à partir de l'exil.

On a depuis longtemps reconnu que les chap. 21-25 ont un cachet à eux, qui les distingue du reste de la loi de Josias. Nous y rencontrons, avec un vocabulaire à bien des égards différent, des expressions nouvelles et, à plusieurs reprises, les « anciens », qui n'apparaissent nulle part ailleurs dans D. Nous avons déjà relevé le fait, — observé notamment par Kuenen, — que l'empreinte deutéronomique y est moins profonde que dans les chap. 12ss., où se trouvent des matériaux vraiment remaniés, tandis qu'ici nous n'avons, dans une certaine mesure, que des prescriptions détachées, juxtaposées, ne tenant entre elles que par un lien très lâche, et rattachées seulement les unes aux autres par des tournures deutéronomistiques. La législation aussi est d'une nature différente ; on y trouve plus de casuistique, et elle renferme surtout des règles de droit civil pareilles à celles qui figurent dans le Livre de l'Alliance. Wildeboer croit que les commandements de ces chapitres proviennent cependant, en partie, de sources écrites qui ne nous ont pas été conservées et dont les *thorôth*, modifiées, trouvèrent aussi leur place

¹ Cf. aussi, 24 : 19 ss., la gerbe, les olives et les raisins à laisser aux indigents.

dans H. Mais nous ne les connaissons pas sous leur forme primitive.

Pour l'essentiel, ces commandements peuvent très bien avoir appartenu au Deutéronome primitif, rien ne prouvant que ce document n'ait pas aussi contenu des règles de droit. En revanche, il est, à partir du chap. 22, certains préceptes qui ne sont guère à leur place dans une loi d'Etat et qui doivent certainement être rangés parmi les adjonctions à celle de Josias : par exemple, ceux relatifs aux animaux égarés, aux nids d'oiseaux, aux balustrades à mettre au bord des toits, à l'association d'éléments hétérogènes, à la cueillette des raisins et des épis, aux meules à ne pas prendre en gage (22 : 1-4, 6-11 ; 23 : 24 s. ; 24 : 6). Ces dispositions font, en effet, un singulier contraste avec les grands principes dont est issue la réforme deutéronomique et qui ont trouvé leur expression dans la première partie de la loi, et l'on peut prétendre à bon droit que les hommes qui l'ont élaborée se préoccupaient de choses plus importantes que de petites mesures de police ou de la protection des animaux.

23 : 1-6, sur les personnes à exclure de l'assemblée de Iahvé, a été déclaré secondaire, avec les v. 7 s. qui s'y rattachent, entre autres parce que l'expression קהל יהוה est étrangère à D et qu'il s'agit d'une disposition inconnue, semble-t-il, de l'auteur d'Es. 56 : 3. Pour ces raisons et pour d'autres encore ¹, Bertholet soutient très énergiquement que cette thorâ ne s'explique que par la réforme d'Esdras, qui en est peut-être lui-même l'auteur. Tandis que Duhm soutient la même opinion, Marti en défend l'authenticité parce qu'il estime que le morceau cadre trop bien avec la tendance générale de D pour être une adjonction. Dans ce texte, les raisons de l'exclusion des Ammonites et des Moabites (v. 4 s.), dont la première est en contradiction avec 2 : 29, et dont la seconde ne concerne que Moab, ont probablement été ajoutées après coup, — en deux fois, comme semblent l'indiquer le pluriel au v. 4, et le singulier au v. 5, — ou plutôt substi-

¹ Voir *Die Stellung der Israeliten zu den Fremden*, 1896, p. 142-145, et *Deuteronomium*, 1899, p. 71 s.

tuées au motif primitif qui, par analogie avec ce qui précède, devait être l'origine impure de ces peuples, aussi « issus d'une union illicite ».

23 : 9-14, sur la pureté dans le camp, quoique reflétant peut-être d'antiques usages, fait l'effet d'une jeune spéculation sacerdotale, étendant la notion de pureté lévitique jusqu'aux troupes en campagne. Marti, qui, avec raison, ne sépare pas ce texte du précédent, dont il est le pendant, le croit primitif : comme l'ordonnance analogue de 20 : 1-4, il serait en rapport avec d'anciennes idées, qui faisaient intervenir les démons dans les cas visés par ces dispositions singulières.

Nous avons vu que la recommandation concernant la lèpre (24 : 8 s.) doit avoir été amplifiée par une glose lévitique (v. 8 b), — glose caractérisée par l'emploi du *vous*, après le *tu* du v. 8 a. Mais cette thorâ elle-même détonne dans le contexte et il s'y trouve une allusion suspecte à la lèpre dont fut frappée Marie pour avoir murmuré contre Moïse (Nomb. 12). Cette nouvelle allusion à un épisode de la traversée du désert se rapproche, pour la forme comme pour le fond, de 25 : 17-19, ordonnant d'exterminer les Amalécites. Ce fragment haggadique, ajouté sous l'influence d'Ex. 17 : 14, — qui est une glose insérée dans le texte de E, — n'a rien à faire non plus avec un texte de loi.

Toute cette partie de D paraît avoir été plus fortement modifiée et pourvue d'adjonctions que le reste de la thorâ¹; il est dès lors difficile aussi bien d'y retrouver un ordre des matières que de la soumettre à une analyse détaillée pour en détacher ce qui n'est pas primitif. Aussi ne poussons-nous pas plus loin la recherche de ses éléments secondaires.

Tandis que Stade et Holzinger attribuent à un auteur postérieur l'appendice liturgique du chap. 26 (v. 1 s., 5-15), pour Cornill l'authenticité n'en est pas contestable. Ce morceau n'est en tout cas pas à sa place. Les v. 16-19 n'appar-

¹ C'est ainsi que 22 : 6-8, sur les nids d'oiseaux et les maisons neuves, a été intercalé entre deux textes qui se font parfaitement suite, sur les travestissements et les mélanges.

tiennent déjà plus au texte de la loi, mais à son cadre : ils en ordonnent, en effet, l'observation, de telle sorte que Iahvé soit le Dieu d'Israël, et Israël le peuple de Dieu. Bertholet croit que nous avons peut-être ici la formule dont Josias se servit pour lier le peuple à la loi. On rattache cependant plutôt cette conclusion à l'un des remaniements de D qu'à son texte primitif, parce qu'elle suppose une alliance, dont il n'a pas été question jusqu'ici, entre Iahvé et le peuple, sur la base des lois à observer par ce dernier. L'ordre des idées y a été quelque peu dérangé : il faut intervertir les v. 17^b et 19^a, et le v. 19^b est évidemment un parallèle du v. 18^a.

Lors de la combinaison de JE et de D, plusieurs gloses empruntées au Livre de l'Alliance et au second décalogue furent introduites dans ce dernier document, en même temps que se produisait un phénomène inverse. Steuernagel indique comme telles, outre 16 : 3 s., dont nous avons déjà parlé, et qui ne nous paraît pas provenir directement d'Ex. 23 : 15 (cf. Ex. 13 : 6 s.), 14 : 21^c (cuisson du chevreau) = Ex. 23 : 19^b et 34 : 26^b; 15 : 16 s. (poinçonnage de l'oreille de l'esclave) = Ex. 21 : 5 s.; 16 : 16¹ (trois fêtes annuelles) = Ex. 23 : 17, 15^b et 34 : 23, 20^b; 16 : 19 (recommandations à l'adresse des juges) = Ex. 23 : 6-8 + Deut. 1 : 17; 19 : 21 (loi du talion) = Ex. 21 : 24.

Déduction faite des adjonctions que nous avons constatées, il reste les morceaux suivants pour embrasser le Deutéronome primitif : 12 : 13 s., 17-19 (centralisation du culte); 12 : 29-31 et 13² (faux dieux, punition de l'idolâtrie); 14 : 3, 21^a (aliments impurs et bêtes mortes); 14 : 22-29 (dîmes); peut-être 15 : 1 s., 9 s. (année de relâche); 15 : 12-15, 18 (libération des esclaves); 15 : 19 s. (premiers-nés des animaux); 16 : 1 s., 5-7, 9-15 (fêtes); 16 : 18, 20³ (juges locaux); 16 : 21 s. (asnières et massèbes); 17 : 1 (victimes tarées); 17 : 2-7 (puni-

¹ L'adjonction de ce verset a entraîné celle du v. 17.

² Moins les petites gloses susindiquées.

³ Si ce dernier verset n'a pas été ajouté en même temps que le v. 19, dont il paraît dépendre.

tion de l'astrolâtrie); 17 : 8-13* (tribunal ecclésiastique supérieur); 18 : 1*, 3 s. (droit des prêtres), peut-être 6-8 (lévites de la campagne à Jérusalem); 18 : 9-13 (divination et magie); 19 : 1-7, 11-13 (villes de refuge); 19 : 15-20 (témoins); peut-être 20 : 1, 5-14, 19 s. (exemption du service militaire et siège des villes); 26 : 1 s., 5-15 (liturgie pour la présentation des prémices et de la dîme des pauvres.)

Dans les chap. 21-25, comme nous l'avons dit, on n'a plus aucun moyen de distinguer sûrement entre ce qui est original et ce qui ne l'est pas. Bertholet rattache à la thorâ primitive approximativement les chap. 21 ; 22 ; 23 : 9-24 : 15 ; 24 : 17-25 : 16a. Dans cette partie, comme dans le reste du livre, Staerk n'admet l'authenticité que des articles pouvant rentrer dans l'un des deux groupes de lois qu'il distingue et ordonne dans le recueil adopté par Jonas, à savoir ceux relatifs au culte et au droit civil. Sous la première rubrique, il range, parmi les commandements positifs, indiquant à Israël ce qu'il doit faire en matière de culte, 23 : 21-23, sur les vœux (avec un point d'interrogation), et parmi les commandements négatifs, interdisant les anciennes pratiques idolâtres, 23 : 17 s., sur la prostitution sacrée. Sous la seconde rubrique, Staerk place, parmi les règles générales de droit pénal, 24 : 16, interdisant de faire mourir les pères pour les enfants et vice versa ; 25 : 1-3, sur les châtiments corporels ; 21 : 22 s., sur le cadavre des pendus ; parmi les dispositions spéciales de ce même droit, 21 : 18-21 ; 24 : 7 et 25 : 11 s., sur la punition des fils rebelles, des voleurs d'hommes et de la femme coupable d'attentat à la pudeur ; parmi les règles de droit familial, 22 : 13-29, sur les femmes accusées et les relations illicites ; 24 : 1-4, sur le divorce ; 25 : 5-10, sur le lévirat ; 21 : 10-14, sur le mariage avec les prisonnières de guerre ; 21 : 15-17, sur le droit des premiers-nés ; enfin, comme prescription isolée, peut-être faut-il ajouter 25 : 13-16, sur l'exactitude dans les poids et mesures.

Partant de l'idée que les petites lois de circonstance des chap. 22-25, avec ou sans rapport avec l'idée morale de

l'humanité, doivent avoir été étrangères à la législation deutéronomique primitive, Staerk retranche encore, outre les passages secondaires que nous avons indiqués plus haut (22 : 1-4, 6-11 ; 23 : 1-14, 24 s. ; 24 : 6, 8 s. ; 25 : 17-19), et 21 : 1-9, sur l'expiation des meurtres dont les auteurs sont inconnus, ce qui concerne les travestissements et les houppes aux coins du manteau (22 : 5, 12), les esclaves fugitifs (23 : 15 s.), les nouveaux mariés et le service militaire (24 : 5), les prêts sur gage, les mercenaires, les droits du métèque, de l'orphelin et de la veuve (24 : 10-15, 17-22), enfin le bœuf qui foule le grain (25 : 4).

Les répétitions que nous avons rencontrées dans la loi deutéronomique actuelle, sa double introduction, les affinités des divers éléments de la fin du Deutéronome avec l'un ou avec l'autre exorde, l'emploi soit dans la thorâ proprement dite, soit dans son cadre, tantôt du singulier, tantôt du pluriel, ne s'expliquent que d'une seule manière. D doit avoir passé par au moins deux remaniements successifs, qui souvent se rencontrent pour s'écarter ensuite l'un de l'autre. Notre Deutéronome est le fruit de la réunion de ces deux ou trois recensions, réunion qui, de l'avis de la généralité des critiques, s'est opérée au cours de l'exil en Babylonie. Les allusions que nous avons relevées dans ses parties secondaires montrent, en effet, que D ne peut avoir reçu sa forme actuelle qu'à cette époque, abstraction faite des adjonctions postérieures à elle que nous avons signalées (4 : 41-43 ; 10 : 6 s. ; 27 : 14-26).

Pendant longtemps on n'a admis que deux remaniements principaux. Selon Wellhausen, les éditions qui en sont résultées comprenaient les chap. 12-26 augmentés, dans l'un, des chap. 5-11 et 28-30, dans l'autre, des chap. 1-4 et 27. Wildeboer arrive à une conclusion analogue, en ajoutant 31 : 9-13 à la première de ces éditions et 32 : 45-47 à la seconde. Celle-là ne serait pas antérieure à l'exil, qui est supposé dans les chap. 29 et 30. Elle peut cependant être plus ancienne si ces chapitres sont plus récents que le vingt-huitième. Par la

copie et la combinaison de ces éditions, 4 : 9-40, qui dépend des chap. 5-11, a été inséré plus tard dans 1-4, et 26 : 16-19 ajouté à la fin de la collection.

Des deux remaniements du texte primitif admis par Bertholet (voir p. 244), le premier, encore antéexilique, comprenait, comme introduction à la loi proprement dite, 1 : 1-5 ; 9 : 7b-10 : 5, 8 s. ; 1 : 6-4 : 8 ; 4 : 44 et, comme conclusion, 27 : 1-3 ou 1, 4, 8 ; 31 : 1 s., (3-6 ?), 7 s. ; 34 : 1aβ, 5 s., 10 (?). Le second remaniement, exilique, et qui rapproche la législation des plaines de Moab de celle du Sinaï, avait un cadre comprenant, avant la loi, 4 : 45-5 : 33 ; 11 : 31 s. et, après elle, peut-être le chap. 29. Dans le chap. 12, les v. 1-7 appartenaient à la troisième édition, les v. 8-12 à la deuxième, et dans la première la loi commençait avec le v. 13. Ces trois éditions successives furent ensuite réunies par un rédacteur. Au cours de ces transformations, et aussi lors de la combinaison de D avec JE, puis de JED avec P, sont encore venus s'ajouter 4 : 9-40 ; 26 : 16-19 ; 27 : 14-26 et 30 : 1-14, sans parler du cantique de Moïse, avec un cadre encore plus récent que lui (31 : 16-22, 24 à 32 : 47), et de la bénédiction de Moïse (du VIII^e siècle), avec le psaume relativement jeune dans lequel elle a été insérée (33).

D'après Marti, les deux premiers remaniements du Deutéronome primitif (12-26 : 15) comprennent, l'un 1-4 : 8 ; 31 : 1-13 ; 34 : 5 ; l'autre 4 : 45-5 : 33 et le chap. 29, où la législation du Sinaï est aussi mise en rapport avec celle de Moab ; enfin 34 : 10. A la base de 4 : 9 ss. et des chap 6-11, il y a peut-être une grande parénèse qui appartenait à une troisième édition, à laquelle il faudrait rattacher 26 : 16-19 ; 27 : 9 s. ; 28 : 1-25, 38-46 ; 30 : 15-20. Marti distingue, en outre, comme adjonctions exiliques, 4 : 25-31 ; 28 : 26-37, 47-57, 62-68 ; 30 : 1-14 ; 31 : 16-22, 28-30 ; 33 : 1-5, 26-29. Enfin il attribue au rédacteur qui a réuni D et JE (Rd) 9 : 7b-10 : 11 ; 11 : 29, 31 s. ; 14 : 1-21 ; 18 : 14-22 ; 19 : 14 ; 27 : 1-4, 7b, 8 ; 28 : 58-61 ; 31 : 24-27 ; 34 : 1aβ, 11 s., et à celui qui a combiné JED avec P (Rp) 4 : 41-43 ; 16 : 3 s., 8, 16 s. ; 17 : 14-20 ; 19 : 8-10 ; 27 : 14-26.

La reconstitution des éditions de D aujourd'hui confondues ne peut naturellement s'opérer d'après des critères tout à fait sûrs, et cela explique la diversité des essais tentés pour y arriver. Ils ont tous un caractère plus ou moins subjectif, et si aucun d'eux ne peut prétendre à une adhésion générale, ils témoignent néanmoins, en même temps que de la sagacité de leurs auteurs, d'un louable effort pour résoudre au moins d'une manière approximative la question épineuse entre toutes de la formation du Deutéronome.
