

# RECHERCHES BIBLIQUES

L'HISTOIRE DES ORIGINES

D'APRÈS LA GENÈSE

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

PAR

J. HALÉVY

TOME II

(GENÈSE, XXV, 19-L, 26)

II

*Texte complet  
à l'usage*

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE  
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

—  
1901





BIBLIOTECA  
FVNDATIVNEI  
VNIVERSITARE  
CAROL I.



Nr. Inv. 81454 ~~8558-7433~~ D

Secțiunea

XXVII

Raftul

F

Ino. 8558

# RECHERCHES BIBLIQUES

---

L'HISTOIRE DES ORIGINES

D'APRÈS LA GENÈSE

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

PAR

J. HALÉVY

---

TOME II

(GENÈSE, XXV, 19-L, 26)

---



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE  
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

—  
1901

105204



1953

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ  
BUCUREȘTI  
COTA 81 757

1956

rc 1/2003

---

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

---

**B.C.U. Bucuresti**



**C105204**

## PRÉFACE

---

Je suis maintenant à même de présenter au public studieux le 2<sup>e</sup> volume de mes *Recherches bibliques*. Il contient la seconde partie de la Genèse, traduite et commentée d'une manière indépendante de toute arrière-pensée apologétique ou subversive. Sans me soucier de l'effet que le résultat de mes recherches peut produire sur l'esprit des lecteurs inféodés aux théories dominantes parmi les sommités théologiques de notre temps, j'ai repris les bases principales de ces théories, et, à la lumière d'une critique impartiale mais inflexible, j'ai essayé de faire une répartition exacte entre ce que la science peut revendiquer à bon droit comme des acquisitions solides et permanentes et les productions éphémères de l'école autoritaire qui, non moins dogmatique que celle qu'elle flétrit avec raison comme périmée, s'arroge le droit de corriger les textes bibliques à tort et à travers, voire d'en éliminer les passages dont le contenu ne cadre point avec les idées qu'elle s'est faites a priori des conceptions religieuses de leurs auteurs. Est-il besoin de répéter à chaque instant cette vérité élémentaire que la critique littéraire seule est incapable de décider quoi que ce soit dans les questions relatives à l'histoire du développement psychologique et moral. Ces sortes de problèmes ne peuvent être résolus que par une étude lente et comparative des littératures contemporaines. Or, les fondateurs et les chefs autorisés de l'école dont je m'occupe ont, au début, fait fi de cette science indispensable; tout au plus ont-ils daigné faire entrer dans leur orbite les maigres données des écrivains musulmans sur la mythologie des Arabes du vi<sup>e</sup> siècle après notre ère. Même à présent que la nécessité de remonter aux sources antérieures, surtout aux documents religieux des Assyro-Babyloniens, est généralement reconnue, les partisans de cette école ne se doutent pas encore que leur méthode unilatérale a fait son temps. En me laissant guider dans mes recherches précédentes par la méthode comparative avec les autres restes littéraires des peuples sémitiques, méthode en



somme respectueuse pour le texte traditionnel, et ayant pour tâche unique d'en interpréter le contenu conformément aux strictes exigences de la grammaire et du lexique, je suis arrivé à la conviction que la division de la Genèse en trois documents différents doit disparaître devant l'unité d'esprit qui domine l'ensemble des narrations. Avec la meilleure volonté du monde je n'y aperçois aucune contradiction que l'on puisse assigner à une tradition différente. La Genèse est l'œuvre d'une seule école qui, en se servant d'anciennes chroniques ou de notes détachées de quelques cahiers anonymes, a rédigé ce recueil d'après les principes religieux qu'elle voulait populariser sous une forme historique. Et comme la rédaction d'une œuvre si considérable doit répondre à un besoin pressant et suppose en même temps une époque de paix et de prospérité nationale, on voit aussitôt qu'il faut nécessairement s'arrêter au début du règne de Salomon, qui forme l'apogée de la puissance hébraïque. C'est aussi à cette époque, marquée par la centralisation du culte monothéiste à Jérusalem, que la rédaction d'un code rituel pour le nouveau sanctuaire a été une affaire d'actualité urgente. Chez toutes les nations du monde, les codes religieux et rituels se placent à l'aube de leur développement civilisateur. Déroger à cette règle générale pour faire du document A une composition pédantesque de l'époque exilique, où la foi dans le rétablissement de la nationalité et du sanctuaire de Jérusalem s'était éteinte dans la masse populaire (Ézéchiel, xxxvii), n'est-ce pas le plus pur arbitraire ? A cause de la haute importance de cette question, j'ai d'ailleurs cru nécessaire de lui consacrer diverses études supplémentaires, ainsi que des monographies substantielles sur la relation du code sacerdotal avec les écrits prophétiques et le Deutéronome. Enfin, le cadre de ces recherches a été élargi par des considérations sur certains documents de l'ancienne époque littéraire qui jettent une vive lumière sur l'état religieux d'alors. Ces diverses études ont paru successivement dans la *Revue Sémitique* entre 1896 et 1900; la matière s'est tellement accrue que sa réunion en un volume ne me paraît plus pouvoir être retardée.

---

# TRADUCTION DE LA GENÈSE

(CHAPITRES XXV, 19 A L, 26)

---

## XXIV

Histoire d'Isaac et de Rébecca après leur mariage (suite du chap. xxiv, 67). — Une famine oblige Isaac à demander l'hospitalité à Abimélek, roi philistéen de Gerar. — Averti par une épiphanie, il s'établit dans cette ville au lieu de descendre en Égypte comme il en avait l'intention. — Craignant que la beauté de Rébecca ne mette sa vie en danger de la part du roi, il fait répandre le bruit que Rébecca est sa sœur. — Abimélek découvre la supercherie et, après l'avoir grondé pour les conséquences répréhensibles que son mensonge pouvait avoir sur l'état moral des habitants, il prend des mesures pour sauvegarder de toute atteinte le couple patriarcal. — Isaac, devenu très riche par suite de récoltes abondantes, éveille la jalousie des Philistins. — Il est forcé de quitter la ville. — Chemin faisant, il cherche à utiliser les puits creusés par son père Abraham et bouchés aussitôt par les Philistins. — Il n'en peut conserver que le troisième sur lequel les pères de Gerar ne font pas de réclamation. — Il retourne à Bersabée où une nouvelle épiphanie lui assure la bénédiction donnée à Abraham et de nombreux descendants. — Construction d'un autel à Yahwé. — Creusement d'un nouveau puits. — Visite d'Abimélek et conclusion d'une alliance. — Origine du nom de Bersabée.

Chap. xxvi, 1. La famine sévit dans le pays, famine différente de celle qui avait eu lieu au temps d'Abraham, et Isaac se rendit près d'Abimélek, roi des Philistins, à Gerar.



2. Yahwé lui apparut et lui dit : Ne descends pas en Égypte, établis-toi dans le pays que je t'ai indiqué.

3. Séjourne dans ce pays-là. Je serai avec toi et je te bénirai, car toutes ces contrées appartiendront à toi et à ta race, et je réaliserai ainsi le serment que j'ai fait à ton père Abraham.

4. Je multiplierai tes descendants comme les étoiles du ciel, je leur donnerai toutes ces contrées et tous les peuples de la terre seront bénis par ta race.

5. En récompense de ce qu'Abraham écouta ma voix et accomplit mes observances, mes commandements, mes prescriptions et mes lois.

6. Isaac s'établit à Gerar.

7. Les gens de l'endroit s'étant informés au sujet de sa femme, il dit : Elle est ma sœur ; car il craignit de dire : Elle est ma femme, (pensant :) Les gens de l'endroit me tueront peut-être à cause de Rébecca, qui est très belle.

8. Quelque temps après, Abimélek, le roi des Philistins, ayant regardé par la fenêtre, s'aperçut qu'Isaac s'entretenait familièrement avec sa femme Rébecca.

9. Abimélek, ayant appelé Isaac, lui dit : Elle est certainement ta femme, comment as-tu pu dire : Elle est ma sœur. Isaac lui répondit : C'est parce que je croyais être en danger de mort à cause d'elle.

10. Abimélek lui dit : Que nous as-tu fait ? Il aurait pu arriver que quelqu'un du peuple cohabitât avec ta femme, et tu aurais été ainsi la cause d'un crime parmi nous.

11. Abimélek adressa un ordre à tout le peuple : Celui qui touchera cet homme ou sa femme sera mis à mort.

12. Isaac sema un champ dans ce pays et en retira le centuple dans cette année-là ; car Yahwé le bénit.

13. Le patriarche se releva ainsi et parvint successivement à une grande richesse.

14. Il posséda des troupeaux de menu bétail et de gros bétail, ainsi que de nombreux valets, au point que les Philistins furent pris d'envie à son égard.

15. Tous les puits que les serviteurs de son père avaient

creusés du temps de son père Abraham furent obstrués par les Philistins, qui les remplirent de terre.

16. Abimélek dit à Isaac : Va-t'en de chez nous, car tu es beaucoup plus puissant que nous.

17. Isaac partit de là, campa dans la vallée de Gerar et s'y établit.

18. Alors Isaac fit rouvrir les puits d'eau creusés du temps de son père Abraham et que les Philistins avaient bouchés après la mort de celui-ci, et il leur appliqua de nouveau les noms que son père leur avait donnés.

19. Les serviteurs d'Isaac creusèrent à leur tour dans le lit du torrent, et ils y trouvèrent une source d'eau vive.

20. Les bergers de Gerar s'opposèrent aux bergers d'Isaac en disant : L'eau nous appartient. Il appela le nom du puits Éseq, parce qu'ils s'étaient disputés avec lui.

21. Ayant creusé un autre puits, les bergers de Gerar firent également opposition ; il appela son nom Siña (chicane).

22. Allant plus loin, il creusa un autre puits auquel ils ne firent pas opposition, et il lui donna le nom de Rehobot, en disant : A présent, Yahwé nous a préparé une vaste place (*hirhib*) de sorte que nous pouvons prospérer dans le pays.

23. De là, il monta vers Bersabée.

24. Yahwé lui apparut la même nuit et lui dit : Ne crains rien, car je suis avec toi, et je te bénirai et je multiplierai ta race pour l'amour d'Abraham, mon serviteur.

25. Isaac y construisit un autel, invoqua le nom de Yahwé et y planta sa tente. Les serviteurs d'Isaac y creusèrent un puits.

26. Abimélek vint chez lui de Gerar, en compagnie de son ami Abuzat et de son général Phichol.

27. Isaac leur dit : Pourquoi êtes-vous venus chez moi, puisque vous me haïssez et m'avez renvoyé de chez vous ?

28. Ils lui répondirent : Ayant bien observé que Yahwé est avec toi, nous désirons qu'il y ait un pacte juré entre nous, et nous voulons contracter une alliance avec toi.

29. (Que Dieu te punisse) si tu nous fais du mal, tandis que nous, non seulement nous ne t'avons pas touché, mais nous ne t'avons fait que du bien, au point de te laisser partir en paix.



(C'est à) toi, maintenant, ô béni de Yahwé (d'agir ainsi envers nous.)

30. Il leur fit un festin, et ils mangèrent et ils burent.

31. S'étant levés le matin, ils firent serment l'un à l'autre, et en prenant congé d'Isaac, ils partirent de chez lui en paix.

32. Le même jour, ses serviteurs vinrent informer Isaac au sujet du puits qu'ils avaient creusé. Ils lui dirent : Nous avons trouvé de l'eau.

33. Il appela ce puits Šib<sup>â</sup>; c'est pourquoi la ville s'appelle Beersabée jusqu'à ce jour.

## XXV

Isaac père de famille. — Introduction. — — Age d'Isaac à son mariage et origine de Rébecca. — Stérilité de Rébecca. — La prière d'Isaac est exaucée. — Souffrant beaucoup pendant la grossesse, Rébecca va consulter l'oracle de Yahwé. — L'oracle lui annonce qu'elle est mère de deux jumeaux destinés à devenir deux nations rivales. — La rivalité des deux frères se manifeste déjà à leur naissance. — Caractères opposés d'Ésaü et de Jacob. — Préférence contraire des parents pour les deux frères. — Ésaü devient chasseur, Jacob a des habitudes casanières. — Ésaü vend à Jacob son droit d'aînesse pour un plat de lentilles. — Mariage d'Ésaü avec des femmes hétéennes antipathiques à ses parents.

Chap. xxv, 49. Voici l'histoire d'Isaac, fils d'Abraham. Abraham engendra Isaac.

20. Isaac était âgé de quarante ans lorsqu'il épousa Rébecca, fille de Betuel l'Araméen, de Padan-Aram, sœur de Laban l'Araméen.

21. Isaac adressa une prière à Dieu à cause de sa femme qui était stérile; Yahwé l'exauça et sa femme Rébecca devint enceinte.

22. Sentant les enfants se combattre dans ses entrailles, elle dit : Si c'est bien vrai, pourquoi cela m'arrive-t-il, et elle s'en alla consulter Yahwé.

23. Yahwé lui dit : Les représentants de deux peuples se trouvent dans tes flancs, et (les chefs de) deux nations sortiront séparés de tes entrailles. L'un sera plus fort que l'autre, et l'aîné servira le cadet.

24. Lorsque le terme de la délivrance fut arrivé, on s'aperçut qu'elle était enceinte de deux jumeaux.

25. Le premier enfant sortit, tout roux, ressemblant à une étoffe de crin ; on l'appela Ésaü.

26. Ensuite sortit son frère, tenant de sa main le talon d'Ésaü. (Isaac) l'appela Jacob. Isaac avait soixante ans à leur naissance.

27. Les garçons grandissant, Ésaü devint un habile chasseur, un homme des champs. Jacob fut, (au contraire,) un homme simple et casanier.

28. Isaac aimait Ésaü qui le régalaît de chasse ; mais Rébecca aimait Jacob.

29. Un jour, Jacob ayant préparé un potage, Ésaü arriva fatigué des champs.

30. Ésaü dit à Jacob : Donne-moi à manger<sup>1</sup> de ce plat rouge (*âdôm*), car je suis las ; c'est pourquoi on l'appela Édom.

31. Jacob lui dit : Vends-moi, auparavant, ton droit d'aînesse.

32. Ésaü répondit : Voici, je vais mourir (de faim), et à quoi le droit d'aînesse me sert-il ?

33. Jacob lui dit : Jure-le-moi en attendant, et il lui jura, et il vendit son droit d'aînesse à Jacob.

34. Jacob donna à Ésaü du pain et la soupe aux lentilles ; Ésaü mangea, se leva, s'en alla, et méprisa le droit d'aînesse.

Chap. xxvi, 34. Lorsque Ésaü fut âgé de quarante ans, il épousa Judith, la fille de Beëri l'Hétéén, ainsi que Basmat, la fille d'Elon l'Hétéén.

35. Ces femmes causèrent une amertume d'esprit à Isaac et à Rébecca.

1. Littéralement : « Fais-moi avaler. »



XXVI

Isaac, devenu aveugle à cause de son grand âge, demande à Ésaü de lui préparer un morceau de gibier, afin de lui donner sa dernière bénédiction après le repas. — Rébecca apprend ce projet, et se décide à substituer à Ésaü son fils préféré Jacob. — Timidité de Jacob. — Il cède à l'injonction impérative de sa mère. — Ruse féminine. — Isaac, trompé malgré ses précautions, bénit Jacob. — Ésaü arrive quelques instants après, et la vérité se découvre. — Stupéfaction d'Isaac et d'Ésaü. — Ésaü reçoit aussi une bénédiction, mais son infériorité à l'égard de son frère est confirmée. — Haine mortelle d'Ésau pour Jacob. — Rébecca envoie Jacob à Haran, auprès de son frère Laban. — Elle se plaint à Isaac des ennuis que lui causent les femmes hétéennes d'Ésaü. — Isaac transmet à Jacob la bénédiction d'Abraham et lui recommande de ne prendre femme que dans la famille de son oncle. — Ésaü épouse une fille d'Ismaël sans renoncer aux femmes chananéennes.

Chap. xxvii, 1. Devenu vieux, Isaac perdit la vue. (Un jour,) il appela Ésaü, son fils aîné, et lui dit : Mon fils ; celui-ci lui répondit : Me voilà.

2. Isaac dit : Je suis maintenant vieux, je puis mourir d'un jour à l'autre.

3. Prends donc tes armes, ton carquois et ton arc, va dans les champs et apporte-moi du gibier.

4. Tu me le feras préparer en ragoût, comme je l'aime, tu me l'apporteras et j'en mangerai, afin que mon âme te bénisse avant de mourir.

5. Rébecca avait entendu ce qu'Isaac disait à son fils Ésaü, et (sut) qu'Ésaü était parti pour les champs afin d'apporter du gibier.

6. Aussitôt, Rébecca dit à son fils Jacob : Voici, j'ai entendu ton père parler avec ton frère Ésaü, lui dire :

7. Apporte-moi du gibier et prépare-moi un ragoût afin que j'en mange et que je te bénisse devant Yahwé avant ma mort.

8. Maintenant, mon fils, écoute ce que je veux te commander :

9. Va vite au parc du menu bétail et prends-moi de là deux beaux agneaux que je préparerai en ragoût à ton père comme il l'aime (le mieux).

10. Tu le porteras à ton père qui en mangera, afin qu'il te bénisse avant sa mort.

11. Jacob dit à sa mère Rébecca : Voici, mon frère Ésau est un homme velu, tandis que moi je suis un homme glabre.

12. Mon père pourrait me toucher et me croire coupable de supercherie, ce qui m'attirerait une malédiction au lieu d'une bénédiction.

13. Sa mère lui répondit : Je me charge de la malédiction que tu peux recevoir ; écoute-moi donc et va chercher ce que je t'ai dit.

14. Il partit, prit les agneaux, et les apporta à sa mère qui prépara un plat selon le goût de son père.

15. Rébecca prit alors les plus beaux vêtements d'Ésaü, son fils aîné, vêtements qu'elle avait chez elle, et en habilla Jacob, son fils cadet.

16. Elle couvrit de la peau des jeunes agneaux les mains et le cou glabres de Jacob.

17. Et elle lui mit dans la main le plat de ragoût et le pain qu'elle avait préparés.

18. En arrivant près de son père, Jacob dit : Mon père ; (Isaac) répondit : Me voilà, qui es-tu, mon fils ?

19. Jacob dit à son père : Je suis Ésaü, ton fils aîné ; j'ai fait comme tu me l'avais dit, remets-toi donc en place et mange de mon gibier, afin que ton âme me bénisse.

20. Isaac dit à son fils : Comment se fait-il que tu aies trouvé si vite du gibier, mon fils ? Jacob répondit : C'est que Yahwé, ton Dieu, m'en a fait rencontrer.

21. Isaac dit à Jacob : Approche-toi, pour que je te tâte, mon fils, si tu es mon fils Ésaü, ou non.

22. Jacob s'approcha de son père Isaac qui, après l'avoir tâté, dit : Ta voix est celle de Jacob, mais tes mains ressemblent à celles d'Ésaü.



23. Et il ne put le reconnaître, car ses mains étaient ve-  
lues comme celles d'Ésaü, son frère, et il se mit à le bénir.

24. Il lui dit encore : Tu es bien mon fils Ésaü ; l'autre dit :  
Je le suis.

25. Isaac dit : Passe-moi le plat pour que je mange du gi-  
bier pris par mon fils, afin que mon âme te bénisse ; Jacob le  
lui ayant approché, il mangea et but le vin qu'il lui avait  
apporté.

26. Son père Isaac lui dit : Viens m'embrasser, mon fils.

27. Ce dernier vint et l'embrassa, et son père ayant senti  
l'odeur de ses vêtements, lui donna sa bénédiction et lui dit :  
Regarde, mon fils exhale l'odeur des champs que Yahwé a  
bénis.

28. Qu'Élohim te donne de la rosée du ciel,  
De la graisse de la terre,  
L'abondance en blé et en moût,

29. Que les peuples te servent,  
Que les nations se prosternent devant toi ;  
Sois le chef de tes frères,  
Que les fils de ta mère se prosternent devant toi ;  
Celui qui te maudit soit maudit,  
Et celui qui te bénit soit béni.

30. Lorsque Isaac eut terminé de bénir Jacob, à peine Jacob  
était-il sorti de la présence de son père Isaac, que son frère  
Ésaü rentra de sa chasse.

31. Lui aussi prépara des plats qu'il apporta à son père en  
lui disant : Que mon père se mette à manger du gibier de son  
fils, afin que ton âme me bénisse.

32. Son père Isaac lui dit : Qui es-tu ? Il répondit : Je suis  
ton fils aîné Ésaü.

33. Isaac fut pris alors d'une très grande émotion, et il dit :  
Qui est donc celui qui m'a apporté le gibier dont j'ai tout  
mangé avant ton arrivée et que j'ai béni ? Que celui-là soit  
aussi béni.

34. Lorsque Ésaü eut entendu les paroles de son père, il  
poussa de hauts cris très amers et dit à son père : Bénis-moi  
aussi, mon père.

35. Isaac dit : Ton frère est venu par la ruse et a pris ta bénédiction.

36. Ésaü dit : Est-ce que c'est pour cela qu'on l'a nommé Jacob ; il m'a déjà trompé deux fois ; il m'a ravi le droit d'aînesse, et maintenant il m'a aussi enlevé ma bénédiction, et il dit encore : Ne m'as-tu pas réservé une bénédiction ?

37. Isaac répondit et dit à Ésaü : Voici, je l'ai nommé ton maître, et je lui ai donné tous ses frères comme serviteurs, et je lui ai accordé du blé et du moût ; que puis-je faire pour toi, mon fils ?

38. Ésaü dit à son père : Tu n'as donc qu'une seule bénédiction ? Bénis-moi aussi, mon père, et Ésaü éleva sa voix et pleura.

39. Son père Isaac répondit et lui dit :

Voici, ta demeure jouira de la graisse de la terre,  
Et de la rosée du ciel d'en haut.

40. Tu vivras par ton épée,

Et tu serviras ton frère,

Et lorsque tu gémiras,

Tu secoueras son joug de ton cou.

41. Ésaü prit Jacob en haine à cause de la bénédiction que son père lui avait donnée et il dit dans son cœur : Lorsque les jours du deuil de mon père seront proches, je tuerai mon frère Jacob.

42. Rébecca ayant été informée des paroles de son fils aîné Ésaü, envoya chercher son fils cadet Jacob et lui dit : Voici, ton frère Ésaü a l'intention de te tuer.

43. Maintenant, mon fils, écoute-moi, va, enfuis-toi auprès de mon frère Laban à Haran.

44. Tu demeureras avec lui un peu de temps jusqu'à ce que la colère de ton frère se soit apaisée,

45. Jusqu'à ce que la colère de ton frère soit calmée à ton égard et qu'il ait oublié ce que tu lui as fait ; alors j'enverrai te prendre là ; je ne voudrais pas vous perdre tous deux un beau jour.

46. Rébecca dit à Isaac : Je suis dégoûtée de la vie à cause des filles de Het ; si Jacob épouse une femme hétéenne ou une femme indigène pareille à celles-là, je ne pourrai plus vivre.



Chap. xxviii, 1. Isaac appela Jacob et le bénit, et il lui fit la recommandation suivante : N'épouse pas de femme parmi les filles de Chanaan.

2. Lève-toi, va à Padan-Aram, à la maison de Betuel, le père de ta mère, et là tu épouseras une femme parmi les filles de Laban, ton oncle maternel.

3. El-Šaddaï te bénira, te rendra fécond et te multipliera, et tu deviendras une assemblée de peuples.

4. Il te transmettra la bénédiction d'Abraham, à toi ainsi qu'à ta race directe, pour te donner en héritage le pays de ton séjour qu'Élohîm avait (déjà) accordé à Abraham.

5. Isaac renvoya Jacob qui alla à Padan-Aram auprès de Laban, fils de Betuel l'Araméen, frère de Rébecca, mère de Jacob et d'Ésaü.

6. Ésaü vit qu'Isaac avait béni Jacob et l'avait envoyé à Padan-Aram pour y épouser une femme, et qu'en le bénissant, il lui avait donné un ordre en disant : N'épouse pas de femme parmi les filles de Chanaan ;

7. Et (que) Jacob ayant écouté son père et sa mère était parti pour Padan-Aram.

8. Ésaü voyant donc que les filles de Chanaan déplaisaient à son père Isaac,

9. Se rendit près d'Ismaël et épousa Mahalat, fille d'Ismaël, fils d'Abraham, sœur de Nebayot, à côté de ses autres femmes.

## XXVII

Voyage de Jacob. — Premier épisode. — Jacob passe la nuit dans un lieu inconnu. — La tête appuyée sur une pierre, il s'y couche. — Il voit en rêve une échelle dressée du ciel à la terre et parcourue par les anges d'Élohîm. — Yahvé lui confirme en personne la bénédiction d'Abraham. — Il est avisé qu'il reviendra dans ce pays sous la protection particulière de la Divinité. — A son éveil, Jacob érige en stèle votive la pierre qui lui servit d'oreiller. — Il donne à ce lieu le nom de Béthel (lieu de Dieu). — Jacob promet qu'au retour,

la stèle deviendra le noyau d'un temple et qu'il vouera à Yahwé la dîme de tout ce qu'il aura acquis à la suite de son voyage.

10. Jacob sortit de Bersabée et partit pour Haran.

11. Arrivé à un certain endroit, il y passa la nuit, car le soleil s'était couché. Il prit (une) des pierres de l'endroit, la mit sous sa tête et se coucha dans cet endroit.

12. Il eut un rêve ; il vit une échelle dressée sur le sol et dont le sommet atteignait le ciel et les anges d'Élohîm y montaient et descendaient.

13. Et il vit Yahwé se tenant debout près de lui qui disait : Je suis Yahwé, le Dieu d'Abraham, ton père et le Dieu d'Isaac ; la terre sur laquelle tu es couché, je te la donnerai ainsi qu'à ta race.

14. Ta race sera aussi nombreuse que la poussière de la terre ; tu t'étendras vers l'ouest, l'est, le nord et le sud et toutes les familles de la terre seront bénies par toi et par ta race.

15. Voici, je suis avec toi, je te garderai partout où tu iras, et je te ferai retourner dans ce pays, car je ne t'abandonnerai pas, et je ne manquerai pas de faire ce que je t'ai promis.

16. Jacob, s'étant éveillé de son sommeil, dit : Certes, Yahwé se trouve en cet endroit et moi je ne l'ai pas su.

17. Il fut pris de crainte et dit : Que cet endroit est respectable ! Ce ne peut être qu'une maison d'Élohîm et qu'une porte du ciel.

18. Jacob s'étant levé le matin, prit la pierre qu'il avait mise sous sa tête, en fit une stèle et versa de l'huile sur le sommet.

19. Il appela cet endroit Béthel, mais auparavant, le nom de la ville était Luz.

20. Jacob fit un vœu en disant : Si Élohîm est avec moi, me protège dans cette voie où je me trouve, me donne du pain pour manger et un habit pour m'habiller ;

21. Si je retourne en paix à la maison de mon père, Yahwé sera mon Dieu unique.

22. Et cette pierre que j'ai érigée en stèle sera une maison d'Élohîm et de tout ce que tu me donneras, je te consacrerai la dîme.



XXVIII

Jacob, réconforté par la vision, arrive à Haran sans encombre. — Scène de reconnaissance entre Jacob et sa cousine Rachel, fille de Laban, près du puits voisin de la ville. — Laban lui fait un bon accueil. — Laban lui promet la main de Rachel contre sept ans de services. — Le soir du mariage, il introduit frauduleusement sa fille aînée Léa. — Jacob est obligé de promettre sept autres années de services afin de pouvoir épouser Rachel qu'il aimait dès le début. — Les deux sœurs reçoivent chacune une servante : Zilpa et Bilhá. — Léa donne à Jacob six enfants mâles : Reüben, Siméon, Lévi, Juda, Isachar et Zabulon, et une fille : Dina; Rachel, un seulement : Joseph. — Pendant l'arrêt de ces naissances, Jacob épouse les servantes. — Il a de Bilhá deux fils, Dan et Naphtali; et de Zilpa, également deux, Gad et Aser. — Incident intime des mandragores cueillies par Reüben. — Jacob veut retourner dans sa patrie. — Pour le retenir, Laban lui accorde, comme salaire, les moutons tachetés qui naîtront dans ses troupeaux. — Ruse de Jacob. — Jalousie des fils de Laban. — Fuite de Jacob. — Poursuite de Laban. — Rencontre sur le mont Galaad. — Réconciliation des deux chefs de famille. — Départ de Laban.

Chap. XXIX, 1. Jacob, se sentant réconforté<sup>1</sup>, s'en alla au pays de Bené-Quedem.

2. Il vit dans le champ un puits près duquel se trouvaient trois troupeaux de menu bétail couchés, car de ce puits on tirait l'eau pour abreuver les troupeaux, et une grande pierre se trouvait sur l'orifice du puits.

3. Lorsque tous les bergers des troupeaux se réunissaient là, ils roulaient la pierre de l'orifice du puits, abreuvaient le menu bétail, et remettaient la pierre sur l'orifice du puits, à sa place.

4. Jacob leur dit : Mes frères, d'où êtes-vous ? Ils lui dirent : Nous sommes de Haran.

1. Mot à mot : « leva ses pieds ».

5. Il leur dit : Connaissez-vous Laban, fils de Nahor ? Ils répondirent : Nous le connaissons.

6. Il leur dit : Va-t-il bien ? Ils répondirent : Il va bien, et voici sa fille Rahel qui arrive avec le menu bétail.

7. Il dit : Il est encore de bonne heure, ce n'est pas le moment de faire rentrer les bestiaux ; abreuvez le menu bétail et allez le faire paître.

8. Ils répondirent : Nous ne pouvons pas le faire, nous devons attendre jusqu'à ce que tous les gardiens des troupeaux soient ensemble pour retirer la pierre de l'orifice du puits, alors nous abreuverons le menu bétail.

9. Pendant qu'il parlait avec eux, arriva Rahel avec le menu bétail de son père, car elle était bergère.

10. Lorsque Jacob aperçut Rahel, fille de Laban, son oncle maternel, avec le menu bétail de ce dernier, il s'approcha, roula la pierre de l'orifice du puits et abreuva le menu bétail de Laban, son oncle maternel.

11. Jacob embrassa Rahel et gémit à haute voix.

12. Jacob raconta à Rahel qu'il était son cousin germain et fils de Rébecca. Rahel courut et apporta la nouvelle à son père.

13. Lorsque Laban eut pris connaissance de l'arrivée de Jacob, son neveu, il courut à sa rencontre, l'entoura de ses bras, l'embrassa et l'emmena chez lui. Jacob répéta à Laban les mêmes paroles.

14. Laban lui dit : Certes, tu es mon proche parent, et Jacob resta chez lui pendant un mois.

15. Laban dit à Jacob : Parce que tu es mon parent, me serviras-tu gratuitement ? Dis-moi ce que tu veux en compensation ?

16. Laban avait deux filles ; l'aînée s'appelait Léa, la cadette Rahel.

17. Léa avait des yeux pleins de tendresse et Rahel était belle et jolie.

18. Jacob aime Rahel et (c'est pourquoi il) dit : Je te servirai pendant sept ans pour Rahel, ta fille cadette.

19. Laban répondit : Il vaut mieux que je te la donne à toi que de la donner à un autre homme ; reste chez moi.



20. Jacob servit pour Rahel pendant sept ans qui lui parurent fort peu de temps tellement il l'aimait.

21. Jacob dit à Laban : Mets-moi en possession de ma femme car le temps du service est écoulé ; je veux l'épouser.

22. Laban assembla tous les gens de l'endroit et fit préparer un festin.

23. Le soir, il prit sa fille Léa et la lui remit, et Jacob accomplit le mariage.

24. Et Laban fit don à sa fille Léa de sa servante Zilpa pour la servir.

25. Le lendemain matin, Jacob s'apercevant que c'était Léa, dit à Laban : Que m'as-tu fait, c'est pour Rahel que j'ai fait le service chez toi, et pourquoi m'as-tu trompé ?

26. Laban répondit : Dans notre localité, il n'est pas normal de marier la cadette avant l'aînée.

27. Passe cette semaine, et je te donnerai aussi l'autre pour le service que tu me rendras pendant sept autres années.

28. Jacob agit en conséquence, il passa la semaine de Léa, et Laban lui donna sa fille Rahel pour femme.

29. Laban donna à sa fille Rahel sa servante Bilha pour la servir.

30. Jacob épousa aussi Rahel qu'il aimait toujours plus que Léa, et il servit chez lui sept autres années.

31. Lorsque Yahwé vit que Léa était haïe, il la rendit féconde, tandis que Rahel restait stérile.

32. Léa, devenue enceinte, enfanta un fils qu'elle nomma Reüben parce qu'elle dit : Yahwé a vu ma peine ; maintenant, seulement, mon mari m'aimera.

33. Devenue encore enceinte, elle engendra un fils et dit : Yahwé, sachant que je suis haïe, m'a donné aussi ce fils ; elle le nomma Siméon.

34. Devenue de nouveau enceinte, elle enfanta un fils et dit : Cette fois, décidément, mon mari s'attachera à moi, parce que je lui ai enfanté trois fils ; c'est pourquoi on l'appela Lévi.

35. Devenue encore enceinte, elle engendra un autre fils et dit : Cette fois, je remercie Yahwé ; c'est pourquoi elle appela son nom Jehuda ; et elle cessa d'enfanter.

Chap. xxx, 1. Lorsque Rahel vit qu'elle n'avait pas donné d'enfant à Jacob, elle fut jalouse de sa sœur et dit à Jacob : Donne-moi des enfants, sinon je mourrai.

2. Jacob, se fâchant contre Rahel, lui dit : Me prends-tu pour un remplaçant d'Élohim qui t'a refusé la progéniture ?

3. Rahel dit : Voici ma servante Bilha, épouse-la ; peut-être accouchera-t-elle près de moi, et moi-même j'aurai des enfants à cause d'elle.

4. Elle lui donna sa servante Bilha pour femme, et Jacob eut commerce avec elle.

5. Bilha devint enceinte et enfanta un fils à Jacob.

6. Rahel dit : Yahvé m'a jugée, a écouté ma voix et m'a donné un fils ; c'est pourquoi elle le nomma Dan.

7. Bilha, la servante de Rahel, devint de nouveau enceinte et engendra un second fils à Jacob.

8. Rahel dit : J'ai engagé une grande lutte avec ma sœur et je l'ai emporté ; elle nomma l'enfant Naphtali.

9. Lorsque Léa vit qu'elle cessait d'enfanter, elle prit sa servante Zilpa, et la donna à Jacob pour femme.

10. Zilpa, la servante de Léa, engendra à Jacob un fils.

11. Léa dit : La fortune arrive ; et elle nomma le fils Gad.

12. Zilpa, la servante de Léa, engendra encore un second fils à Jacob.

13. Léa dit : Mon bonheur est venu, car les femmes m'estiment heureuse ; et elle appela le nom du fils Aser.

14. Reüben, en parcourant le champ pendant la moisson du froment, trouva des mandragores qu'il apporta à sa mère Léa. Alors Rahel dit à Léa : Donne-moi quelques-unes des mandragores trouvées par ton fils ?

15. Elle lui répondit : Il ne te suffit pas de prendre mon mari, tu veux encore prendre les mandragores de mon fils ? Rahel répondit : En échange il cohabitera avec toi ce soir pour te dédommager des mandragores de ton fils.

16. Lorsque Jacob revint de la campagne, le soir, Léa sortit à sa rencontre et lui dit : Tu viendras chez moi, car je t'ai loué pour les mandragores de mon fils, et Jacob cohabita avec elle cette nuit.



17. Et Élohîm exauça Léa qui, devenue enceinte, enfanta à Jacob un cinquième fils.

18. Léa dit : Élohîm m'a récompensé de ce que j'ai donné ma servante à mon époux ; et elle nomma l'enfant Isachar.

19. Devenue encore enceinte, Léa enfanta un sixième fils à Jacob.

20. Léa dit : Élohîm m'a donné une belle part ; cette fois, mon époux demeurera avec moi, car je lui ai enfanté six fils ; et elle appela l'enfant Zabulon.

21. Ensuite, elle enfanta une fille qu'elle nomma Dina.

22. Élohîm se souvint enfin de Rahel, exauça sa prière et la rendit féconde.

23. Elle devint enceinte et enfanta un fils. Elle dit : Élohîm a retiré ma honte.

24. Elle nomma l'enfant Joseph, en disant : Yahwé m'a comblé<sup>1</sup> d'un autre fils.

25. Lorsque Rahel eut enfanté Joseph, Jacob dit à Laban : Renvoie-moi pour que j'aille à ma demeure et dans mon pays.

26. Permets-moi d'emmener mes femmes et mes enfants pour lesquels je t'ai servi, afin que je m'en aille, car tu sais de quelle manière je t'ai servi.

27. Laban lui dit : Si tu me veux du bien, reste avec moi<sup>2</sup>, afin que Yahwé me bénisse à cause de toi.

28. Il ajouta : Fixe-moi ton salaire et je te le donnerai.

29. Jacob dit : Tu sais comment je t'ai servi et comment j'ai soigné tes troupeaux

30. Qui étaient peu nombreux avant moi et se sont beaucoup multipliés parce que Yahwé t'a béni à cause de moi. Maintenant, quand travaillerai-je pour ma propre maison ?

31. Laban dit : Que veux-tu que je te donne ? Jacob répondit : Ne me donne rien ; si tu acceptes ma proposition, je retournerai paître ton menu bétail que tu confieras à ma garde.

32. Je passerai en revue aujourd'hui tout ton menu bétail, tu en retireras toute brebis pointillée et tachetée ou à raie

1. Lire וְסָפָה au lieu de וְסָפָה.

2. Lire נְחַשְׁתִּי וְיָ אֵתִי וַיְבַרְכֵנִי au lieu de נְחַשְׁתִּי וְיָ.

noire, parmi les moutons, et les bêtes tachetées et pointillées parmi les chèvres qui seront ultérieurement ma récompense.

33. Plus tard, tu auras la preuve de mon honnêteté lorsque tu élimineras les bêtes qui formeront ma récompense, toute chèvre qui ne sera pas pointillée ou tachetée, et tout mouton qui ne sera pas à raie noire, tu auras le droit de dire que je les ai volés.

34. Laban répondit : Très bien, qu'il soit comme tu viens de le dire.

35. Le même jour, il retira tous les moutons et toutes les chèvres pointillés et tachetés, ainsi que les brebis à raies blanches ou noires qu'il remit entre les mains de ses propres fils.

36. Il mit une distance de trois jours entre lui et Jacob ; ce dernier paissait les autres menus bestiaux de Laban.

37. Jacob prit des branches de peupliers verts, d'amandiers et de châtaigniers, et y fit des coupures qui faisaient l'effet de taches blanches sur les branches.

38. Il plaça les branches découpées dans les auges, près des récipients de l'eau, où les mâles venaient boire en face des femelles qui s'accouplaient en venant boire.

39. Les brebis, s'étant accouplées en face des branches, produisaient des agneaux rayés, pointillés et tachetés.

40. Ces moutons, Jacob les sépara, et mit les autres brebis en face des moutons rayés ou à tache noire, qu'il distribua en troupeaux particuliers et ne les mêla pas avec les moutons de Laban.

41. Chaque fois que les moutons vigoureux entraient en chaleur, Jacob mettait les branches en face d'eux dans les auges, afin qu'ils fussent en face des branches.

42. Quant aux moutons tardifs, il ne les plaçait pas en face des branches, de sorte que les tardifs passaient à Laban et les précoces à Jacob.

43. La fortune de Jacob grandissait énormément ; il eut beaucoup de moutons, des esclaves mâles et femelles, des chameaux et des ânes.

Chap. xxxi, 1. Un jour, il entendit les fils de Laban dire : Jacob a pris tout ce qui appartenait à notre père et s'en est fait toute cette richesse.





2. Et Jacob vit aussi à la figure de Laban qu'il était moins bien avec lui qu'autrefois.

3. Alors Yahwé dit à Jacob : Retourne au pays de tes pères et de tes parents et je serai avec toi.

4. Jacob envoya chercher Rahel et Léa dans le champ où il était avec ses moutons,

5. Et il leur dit : Je vois à la figure de votre père qu'il n'est pas avec moi aussi bien qu'autrefois, et le Dieu de mon père a promis de m'assister.

6. Vous savez que j'ai servi votre père de toutes mes forces,

7. Tandis que votre père s'est moqué de moi et a changé dix fois mes gages, mais Élohîm ne lui a pas permis de me faire du mal.

8. S'il disait : Tu auras comme gage des brebis pointillées, elles enfantaient des brebis pointillées ; et s'il disait : Tu auras pour gage des brebis rayées, elles enfantaient des brebis rayées.

9. Élohîm a pris une partie des moutons de votre père et me l'a donnée.

10. Lorsque les brebis entraient en chaleur, je voyais en songe que les béliers qui couvraient les brebis étaient rayés, pointillés et tachetés.

11. L'ange d'Élohîm me disait dans le rêve : Jacob ; je répondais . Me voici.

12. Il me disait : Lève tes yeux et vois que tous les béliers qui couvrent les brebis sont rayés, pointillés et tachetés, car j'ai vu comment Laban agit envers toi.

13. Je suis le Dieu de Béthel, c'est à moi que tu y as consacré une stèle et fait un vœu ; maintenant, lève-toi, quitte ce pays, et retourne dans ton pays natal.

14. Rahel et Léa répondirent et lui dirent : Avons-nous encore à espérer une part d'héritage dans la maison de notre père ?

15. Ne sommes-nous pas traitées par lui comme des étrangères ; il s'est même approprié l'argent qui nous appartient.

16. Car toute la richesse qu'Élohîm a tirée du bien de notre père appartient à nous et à nos enfants. Maintenant, fais tout ce qu'Élohîm vient de te dire.

17. Jacob, se levant, fit porter ses enfants et ses femmes sur les chameaux.

18. Il conduisit tous ses troupeaux et toutes les acquisitions qu'il avait faites<sup>1</sup> à Padan-Aram, pour se rendre auprès de son père Isaac dans le pays de Chanaan.

19. Pendant que Laban était parti pour tondre ses moutons, Rahel déroba les Térâphim<sup>2</sup> de son père.

20. Jacob trompa ainsi la surveillance de Laban l'Araméen au point que rien ne put lui faire supposer<sup>3</sup> que (Jacob) avait l'intention de le quitter clandestinement.

21. Il s'enfuit ainsi avec tout ce qu'il possédait, se mit en route, traversa le fleuve et se dirigea vers le mont Galaad.

22. Le troisième jour, Laban fut prévenu que Jacob s'était enfui.

23. Il prit quelques-uns de ses amis, le poursuivit l'espace de sept journées de marche, et l'atteignit sur le mont Galaad.

24. Élohîm vint en songe pendant la nuit à Laban l'Araméen, et lui dit : Garde-toi d'avoir la moindre discussion avec Jacob.

25. Laban atteignit Jacob, et Jacob planta sa tente dans la ville, tandis que Laban plaça ses amis sur le mont Galaad.

26. Laban dit à Jacob : Qu'as-tu fait ? tu m'as trompé et tu as emmené mes filles comme des captives de guerre.

27. Pourquoi t'es-tu enfui en cachette en m'abandonnant ?<sup>4</sup> Si tu m'avais dit que tu voulais partir, je t'aurais renvoyé avec joie aux sons des cantiques, du tambour et du kinnor.

28. Tu ne m'as pas même laissé embrasser mes petits-fils et mes filles ; certes, tu as sottement agi.

29. Je suis en état de vous faire du mal, mais le Dieu de votre père m'a dit hier soir : Garde-toi d'engager la moindre discussion avec Jacob.

30. Maintenant, tu es bien parti parce que tu soupirais après la maison de ton père ; pourquoi as-tu volé mes dieux ?

1. Le groupe **מקנה קניני אשר רכש** est une variante des six mots précédents.

2. Sortes de fétiches qui rendaient des oracles domestiques.

3. Lire **על** au lieu de **על**.

4. Lire : **וְהַעֲזִיב אֹתִי** au lieu de **וְהִתְנַחַּם אֹתִי**.



31. Jacob répondit et dit à Laban : C'est que j'avais peur ; je pensais que tu m'enlèverais tes filles.

32. Celui chez qui tu trouveras tes dieux<sup>1</sup> ne vivra pas : cherche dans tout ce que j'ai ce qui t'appartient et prends-le. Jacob ne savait pas que Rahel les avait dérobés.

33. Laban entra dans la tente de Jacob, dans celles des deux servantes et dans celle de Léa et ne trouva rien ; puis, il sortit de la tente de Léa et entra dans celle de Rahel.

34. Rahel avait pris les Térâphim et, les ayant mis dans la selle du chameau, s'était assise dessus. Laban fouilla toute la tente et n'y trouva rien.

35. Rahel dit à son père : Ne te déplaie pas, mon seigneur, je ne peux pas me lever devant toi, car j'ai la règle des femmes. Laban chercha encore mais ne trouva pas les Térâphim.

36. Jacob se fâcha et se querella avec Laban en lui disant : Quel crime ou quelle faute ai-je commis pour que tu me poursuives ?

37. Tu viens de fouiller tous mes meubles ; qu'as-tu trouvé en fait d'objets qui appartiennent à ta maison. Pose-les donc en présence de mes amis et des tiens pour qu'ils soient arbitres entre nous deux.

38. Depuis vingt ans que je suis avec toi, tes brebis et tes chèvres n'ont pas vu périr leurs petits, et je n'ai pas mangé les brebis de tes menus bestiaux.

39. Je ne t'ai jamais rapporté une bête déchirée par les fauves ; c'est de moi que tu as exigé la bête volée de jour et celle volée de nuit.

40. J'ai été tantôt consumé le jour par la chaleur, tantôt glacé la nuit par le froid, au point que je ne pouvais fermer les yeux pour dormir.

41. Je suis déjà resté vingt ans dans ta maison, je t'ai servi pendant quatorze ans pour tes deux filles, et pendant six ans pour tes moutons, et tu m'as changé dix fois mes gages.

42. Si le Dieu de mon père, Dieu d'Abraham et objet de vénération d'Isaac, n'était pas avec moi, certes, tu m'aurais

1. Lire : **אך אשר תמצא אתו** (ou **איש**) au lieu de l'impossible **עם אשר תמצא את אלהיך**.

renvoyé les mains vides ; Élohîm a vu ma peine et mon travail, et il t'a averti hier soir.

43. Laban répondit et dit à Jacob : Tes femmes sont mes filles, tes enfants m'appartiennent, tes moutons sont à moi, et tout ce que tu vois est à moi, que puis-je faire aujourd'hui à mes filles, ou aux enfants qu'elles ont mis au monde ?

44. Maintenant, allons, concluons une alliance, toi et moi, afin que cela me serve de témoignage entre nous deux.

45. Jacob prit une pierre et l'érigea en stèle.

46. Jacob dit ensuite à ses amis : Ramassez des pierres ; ils prirent des pierres et en firent un monceau, et ils mangèrent là sur le monceau.

47. Laban l'appela Yegar-Sahaduta, et Jacob l'appela Gal-Éd.

48. Laban dit : Ce monceau est un témoin entre moi et toi aujourd'hui, c'est pourquoi on l'appela Galaad.

49. Et aussi Mišpa, parce qu'il a dit : Yahwé nous regardera tous les deux lorsque nous serons éloignés l'un de l'autre.

50. Pour que tu ne fasses pas souffrir mes filles et que tu n'épouses pas d'autres femmes à côté d'elles ; personne ne sera plus avec nous, mais garde, Élohîm sera un témoin entre toi et moi.

51. Laban dit à Jacob : Voici ce monceau et cette stèle que tu as dressés en notre présence.

52. Que ce monceau et cette stèle soient témoins que je ne dépasserai pas ce monceau dans ta direction, et que tu ne dépasseras pas ce monceau et cette stèle dans ma direction dans un but hostile.

53. Que le Dieu d'Abraham, les Dieux de Nahor (et) les Dieux de leur père jugent entre nous. Et Jacob jura par l'être vénéré de son père Isaac.

54. Jacob fit immoler des bêtes sur la montagne et invita ses amis à manger du pain avec lui ; ceux-là dînèrent avec lui et passèrent la nuit sur la montagne.

Chap. xxxii, 1. Laban, se levant le matin, embrassa ses petits-fils et ses filles et les bénit ; ensuite il retourna dans son pays.



XXIX

Suite du voyage. — Jacob rencontre des anges d'Élohîm. — Nom de la ville de Mahanaïm. — Jacob envoie des messagers auprès de son frère Ésaü, à Séir. — Nouvelle de l'arrivée imminente d'Ésaü avec une forte troupe. — Inquiétude de Jacob. — Sa prière à Yahwé. — Cadeau préparé en vue d'obtenir la réconciliation. — Passage du Jabboe. — Lutte victorieuse contre un des Élohîm. — Il reçoit le nom d'Israël. — Luxation d'une jambe de Jacob. — Coutume des Beni-Israël relative au nerf fémoral. — Rencontre amicale avec Ésaü. — Départ d'Ésaü. — Arrêt à Succoth. — Arrivée de Jacob guéri à Sichem. — Achat d'un lot de terre où il érige un autel.

2. Jacob, de son côté, continua son voyage, et des anges d'Élohîm vinrent à sa rencontre.

3. Et lorsqu'il les vit, il dit : Voilà un camp d'Élohîm, et il donna à cet endroit le nom de Mahanaïm.

4. Et Jacob envoya des messagers devant lui auprès de son frère Ésaü, dans le pays de Séir (dit) campagne d'Édom.

5. Il leur donna l'ordre suivant : Dites ainsi à mon seigneur Ésaü : Voici ce que dit ton serviteur Jacob : J'ai séjourné chez Laban et je m'y suis attardé jusqu'à présent.

6. J'y ai acquis des bœufs, des ânes, des moutons et des esclaves mâles et femelles, et j'ai expédié des messagers pour l'annoncer à mon seigneur, afin de trouver grâce à ses yeux.

7. Les messagers, retournant auprès de Jacob, lui dirent : Nous sommes allés chez ton frère Ésaü qui s'est déjà mis en route pour venir à ta rencontre accompagné de quatre cents hommes.

8. Jacob eut grandement peur et fut rempli d'angoisse ; il partagea en deux camps les gens qui étaient avec lui, ainsi que le menu et le gros bétail et les chameaux,

9. En disant : Si Ésaü attaque et défait l'un des camps, l'autre camp aura le temps de se sauver.

10. Puis Jacob s'écria : O ! Dieu de mon père Abraham et de mon père Isaac ! toi Yahwé, qui m'as dit : Retourne dans ta patrie et je te ferai du bien ;

11. Je ne mérite pas autant de bonté et de bienveillance que tu m'en as témoigné, car, avec mon bâton (seul) j'ai traversé le Jourdain, et maintenant, je suis maître de deux camps.

12. Sauve-moi donc de la main de mon frère Ésaü, j'ai peur qu'il ne vienne anéantir les miens, mères et enfants.

13. Rappelle-toi que tu as dit : Je te ferai beaucoup de bien et je rendrai ta race aussi innombrable que le sable de la mer.

14. Il passa la nuit dans cet endroit et il prit de tout ce qu'il avait entre les mains pour en faire un cadeau à son frère Ésaü :

15. Deux cents chèvres et vingt boucs ; deux cents brebis et vingt béliers ;

16. Trente chamelles allaitantes avec leurs petits, quarante vaches, dix taureaux, vingt ânesses et dix ânon.

17. Il remit à ses serviteurs chaque troupeau à part en leur disant : Partez devant moi et laissez un espace entre chaque troupeau.

18. Et il donna au premier berger l'ordre suivant : Lorsque mon frère Ésaü en te rencontrant t'interrogera en disant : A qui appartiens-tu, où vas-tu, et à qui sont destinées les (bêtes) que tu as devant toi ?

19. Tu répondras : J'appartiens à ton serviteur Jacob ; tout cela est un cadeau destiné à mon seigneur Ésaü ; Jacob lui-même vient derrière nous.

20. Il donna le même ordre au second et au troisième berger, ainsi qu'à tous ceux qui suivaient les troupeaux : vous parlerez ainsi à Ésaü lorsque vous le rencontrerez.

21. Vous ajouterez : Voici, ton serviteur Jacob vient derrière nous. C'est que Jacob se disait : Je veux me le concilier au moyen du cadeau qui me précède ; ensuite, j'irai le voir, peut-être me recevra-t-il favorablement.

22. Le cadeau partit avant lui, tandis qu'il restait la nuit au milieu du camp.

23. Cette même nuit, il se leva, prit ses deux femmes, ses



deux servantes et ses onze enfants, et traversa (d'abord seul) le gué de Jabboc.

24. Il les prit ensuite et leur fit passer le torrent et transporta (finalement) les objets qui lui appartenaient.

25. Jacob étant resté seul, un homme se mit à le combattre jusqu'au point de l'aurore.

26. Lorsque l'homme vit qu'il ne pouvait pas le vaincre, il lui toucha l'os de la cuisse, de telle sorte que l'ischion de la cuisse de Jacob se luxa dans la lutte.

27. L'homme dit : Lâche-moi, car l'aurore apparaît ; Jacob répondit : Je ne te lâcherai qu'à condition que tu me bénisses.

28. L'homme lui dit : Comment t'appelles-tu ? Il répondit : Je m'appelle Jacob.

29. L'homme lui dit : Ton nom ne sera plus Jacob, mais Israël, car tu as lutté avec des Élohîm et des hommes, et tu es resté vainqueur.

30. Jacob l'interrogea et lui dit : Dis-moi ton nom ; l'homme répondit : Pourquoi demandes-tu à connaître mon nom, et il le bénit en cet endroit.

31. Jacob appela cette localité Peniel, car il dit : J'ai vu un Élohîm face à face et j'ai la vie sauve.

32. Le soleil s'était levé lorsqu'il passa Peniel ; il boitait alors d'un pied<sup>1</sup>.

33. C'est pourquoi les enfants d'Israël ne mangent pas, jusqu'à ce jour, le nerf sciatique qui est sur l'os de la cuisse, car Élohîm a touché l'os de la cuisse de Jacob où est le nerf sciatique.

Chap. xxxiii, 1. Levant les yeux, Jacob vit arriver Ésaü accompagné de quatre cents hommes ; alors, il distribua les enfants entre Léa, Rahel et les deux servantes.

2. Il plaça les servantes avec leurs enfants au premier rang, Léa et ses enfants au second rang, Rahel et Joseph au troisième rang.

3. Lui-même, les ayant précédés, se prosterna à terre sept fois avant de s'approcher de son frère.

1. Mot à mot : « sur sa cuisse ».

4. Ésaü courut à sa rencontre, l'entoura de ses bras, lui sauta au cou et l'embrassa ; tous les deux pleurèrent.

5. Ésaü, levant les yeux, vit les femmes et les enfants, et dit : Que sont-ils pour toi ? Il répondit : Ce sont les enfants dont Élohîm a favorisé ton serviteur.

6. Alors s'approchèrent les servantes, elles et leurs enfants, et ils se prosternèrent.

7. Puis, s'approchèrent Léa et ses enfants qui se prosternèrent ; enfin, Joseph et Rahel s'approchant, se prosternèrent.

8. Ésaü dit : A quoi as-tu destiné tout le camp que j'ai rencontré ? Jacob dit : Il est destiné à trouver grâce aux yeux de mon seigneur.

9. Ésaü dit : J'ai beaucoup de biens, mon frère ; que ce que tu as te reste.

10. Jacob répondit : Non, non, s'il te plaît, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, tu recevras mon cadeau de ma main, parce qu'en voyant ta face j'ai cru voir la face d'Élohîm, tellement tu m'as bien reçu.

11. Accepte donc le présent qui t'est apporté, car Élohîm m'a favorisé et j'ai tout ce qu'il me faut ; Jacob ayant insisté, Ésaü accepta.

12. Ésaü dit : Voyageons ensemble, je marcherai près de toi.

13. Jacob lui répondit : Mon seigneur sait que les enfants sont jeunes et que le menu et le gros bétail ont leurs petits ; si on les force un jour, tout le bétail mourra.

14. Que mon seigneur passe devant son serviteur ; moi, je marcherai lentement en raison du travail qui m'incombe, et par égard pour les enfants. Plustard<sup>1</sup>, j'irai chez mon seigneur à Séîr.

15. Ésaü dit : Je veux te laisser quelques-uns des gens qui sont avec moi ; Jacob répondit : A quoi cela me servira-t-il, il me suffit d'avoir trouvé grâce aux yeux de mon seigneur.

16. Ce jour-là, Ésaü reprit son chemin pour retourner à Séîr.

17. Et Jacob partit pour Succoth où il se construisit une maison et fit faire des tentes pour ses troupeaux. A cause de cela, on appela la ville Succoth.

1. Lire **יום אחד** au lieu de **עד אשר**.



18. Jacob arriva guéri à la ville de Sichem qui est dans le pays de Chanaan, lorsqu'il revint de Paddan-Aram. Il campa devant la ville.

19. Il acheta la partie du champ où il planta sa tente, de la main des fils de Hamor, père de Sichem, pour cent gesitas.

20. Il érigea un autel et l'appela « El est le Dieu d'Israël ».

### XXX

Rapt de Dina par Sichem, fils de Hamor, chef de la ville de Sichem. — Tentative de ces princes pour réparer le mal par un mariage et une grosse dot. — Ils consentent à se faire circonciie. — Deux jours après, Siméon et Lévi vengent l'honneur de leur sœur en massacrant tous les habitants mâles de la ville. — Appréhensions de Jacob. — Réponse cruelle mais fière de Siméon et Lévi. — Départ pour Béthel par ordre divin. — Éloignement de tous les objets idolâtriques. — Voyage sans encombre. — Construction d'un autel à Béthel. — Mort de Débora, nourrice de Rébecca. — Nouvelle épiphanie ; confirmation du nom d'Israël et de la transmission des bénédictions accordées à ses pères. — Mort de Rachel près de Bethléem. — Méfait de Reüben. — Arrivée à Hébron. — Mort d'Isaac. — Notice historique sur les descendants d'Ésaü.

Chap. xxxiv, 1. Dina, la fille que Léa avait donnée à Jacob, sortit pour visiter les jeunes filles du pays.

2. Et Sichem, fils de Hamor l'Hévéen, le prince du pays, la vit, il la prit et cohabita avec elle en lui faisant violence.

3. Son âme s'attachait à Dina, fille de Jacob ; il aimait la jeune fille, chercha à la consoler et lui adressa des paroles de tendresse.

4. Sichem dit à son père Hamor : Prends-moi cette jeune fille pour femme.

5. Jacob avait eu connaissance que (Sichem) avait déshonoré sa fille Dina, mais, comme ses fils se trouvaient aux champs avec ses troupeaux, il resta inactif jusqu'à leur arrivée.

6. Hamor, le père de Sichem, vint auprès de Jacob pour causer avec lui.

7. Pendant ce temps, les fils de Jacob arrivèrent du champ aussitôt qu'ils eurent appris la nouvelle ; ils étaient affligés et excessivement fâchés, car (Sichem) avait commis un attentat horrible en Israël, en cohabitant avec la fille de Jacob, chose qui ne devait pas se faire.

8. Hamor leur tint ce discours : Mon fils Sichem est très amoureux de votre fille ; donnez-la-lui pour femme.

9. Concluez des alliances matrimoniales avec nous, vous nous donnerez vos filles et vous prendrez les nôtres.

10. Vous demeurerez avec nous ; la contrée sera à votre disposition, établissez-vous là, faites-y le commerce et acquérez-y des possessions territoriales.

11. Sichem dit au père et aux frères de Dina : Puissé-je trouver grâce à vos yeux, et je donnerai ce que vous me direz.

12. Imposez-moi une forte dot et des présents, je les donnerai comme vous me l'aurez dit, mais donnez-moi la jeune fille pour femme.

13. Les fils de Jacob répondirent à Sichem et à son père Hamor avec ruse. Ils parlaient ainsi parce qu'il avait déshonoré leur sœur Dina.

14. Ils leur dirent : Nous ne pouvons pas accorder cela et donner notre sœur à un homme incirconcis, car c'est une honte pour nous.

15. Nous n'y consentirons que si vous devenez semblables à nous en circoncisant tous les hommes.

16. Alors, nous vous donnerons nos filles et nous vous prendrons les vôtres, nous demeurerons avec vous et nous formerons un seul peuple.

17. Et si vous ne consentez pas à vous faire circoncire, nous reprendrons notre fille et nous partirons.

18. Leurs paroles plurent aux yeux de Hamor et de son fils Sichem.

19. Le jeune homme ne mit pas de retard à l'exécution, car il était amoureux de la fille de Jacob. Il jouissait aussi de plus de prestige que tous les autres gens de la maison de son père.



20. Hamor et Sichem se rendirent à la porte de leur ville et parlèrent ainsi aux habitants.

21. Ces hommes sont en paix avec nous; nous désirons qu'ils restent dans le pays pour y exercer leur commerce; le pays est assez vaste pour les contenir; nous épouserons leurs filles et ils épouseront les nôtres.

22. Ces hommes n'ont cependant consenti à demeurer chez nous et à devenir un peuple avec nous qu'à la condition que nous ferons circoncire tous nos hommes comme ils sont circoncis eux-mêmes.

23. Leurs troupeaux, leurs acquisitions et tous leurs bestiaux seront infailliblement à nous, si seulement nous voulons consentir, alors ils s'établiront chez nous.

24. Tous les gens qui sortaient de la porte de la ville acceptèrent le projet de Hamor et de Sichem, son fils, et firent circoncire tous les mâles.

25. Le troisième jour, pendant qu'ils souffraient de l'opération, les deux fils de Jacob, Siméon et Lévi, frères de Dina, prirent chacun son épée, se jetèrent sur la ville sans défense et massacrèrent tous les mâles.

26. Ils tuèrent aussi Hamor et son fils Sichem par le tranchant de l'épée, reprirent Dina de la maison de Sichem et partirent.

27. Les autres fils de Jacob se jetèrent sur les hommes tués et pillèrent la ville parce qu'on avait déshonoré leur sœur.

28. Ils enlevèrent leur menu et leur gros bétail ainsi que leurs ânes et ce qu'ils trouvèrent dans la ville et dans les champs.

29. Ils emmenèrent aussi tous leurs biens, tous leurs enfants et toutes les femmes, et pillèrent tout ce qui se trouvait dans les maisons.

30. Jacob dit à Siméon et à Lévi : Vous venez de me mettre dans une situation lamentable qui aura la conséquence de me rendre hostiles les habitants du pays, les Chananéens et les Pharizéens. Nous sommes peu nombreux; ils peuvent se réunir contre moi pour m'attaquer de manière que moi et ma famille serons anéantis.

31. Ils lui répondirent : Devait-on traiter notre sœur comme une prostituée ?

Chap. xxxv, 1. Élohîm dit à Jacob : Lève-toi, monte à Béthel et arrête-toi là, et tu y feras un autel au Dieu qui t'apparut lorsque tu fuyais devant ton frère Ésaü.

2. Jacob dit aux gens de sa maison et à tous ceux qui étaient avec lui : Éloignez les dieux étrangers qui se trouvent chez vous, purifiez-vous, et changez vos habits.

3. Levons-nous et montons à Béthel, où je veux faire un autel au Dieu qui m'a exaucé le jour de mon angoisse et qui m'a assisté dans le chemin que j'ai parcouru.

4. Ils remirent à Jacob tous les dieux étrangers qu'ils avaient entre les mains ainsi que leurs boucles d'oreilles. Et Jacob les cacha sous un des chênes qui étaient près de Sichem.

5. Ils partirent, et toutes les villes des alentours furent frappées d'une grande crainte et n'osèrent pas poursuivre les fils de Jacob.

6. Jacob arriva à Luz, qui est dans le pays de Chanaan, et qui est Béthel, lui et tous les gens qui l'accompagnaient.

7. Il y construisit un autel, il nomma l'endroit [lieu de] El Béthel, parce qu'Élohîm lui avait apparu lorsqu'il fuyait devant son frère.

8. Débora, la nourrice de Rébecca, mourut et fut enterrée au-dessous de Béthel, sous un chêne qu'il nomma chêne de pleurs.

9. Élohîm apparut encore à Jacob quand il revenait de Padan-Aram, et le bénit.

10. Élohîm lui dit : Ton nom est Jacob, désormais il ne sera plus Jacob, mais Israël. Il lui donna donc le nom d'Israël.

11. Élohîm lui dit : Je suis El-Šaddaï, crois et multiplie ; un peuple, et une multitude de peuples (secondaires) descendront de toi ; et des rois sortiront de tes flancs.

12. Le pays que j'ai donné à Abraham et à Isaac, je le donne à toi et à ta race après toi.

13. Élohîm se sépara de lui à l'endroit où il lui avait (jadis) parlé.

14. Jacob érigea à l'endroit où il lui avait parlé, une stèle de pierre sur laquelle il fit une libation et versa de l'huile.



15. Jacob nomma Béthel le lieu où Élohîm lui avait parlé<sup>1</sup>.

16. Ils partirent de Béthel et lorsqu'il restait encore une kibra de terre pour arriver à Éphrat, Rahel enfanta et fit un pénible accouchement.

17. Pendant son accouchement laborieux, la sage-femme lui dit : Courage ! tu vas encore avoir un fils.

18. Et au moment de rendre le dernier souffle, elle le nomma Ben-Oni, mais son père l'appela Benjamin.

19. Rahel mourut et fut enterrée sur la route d'Éphrat, qui est Bethléem.

20. Jacob érigea une stèle sur son tombeau ; c'est la stèle du tombeau de Rahel jusqu'à ce jour.

21. Israël continua à voyager et planta sa tente de l'autre côté de Migdal-<sup>c</sup>Eder.

22. Lorsque Israël demeura dans cette contrée, Reüben cohabita avec Bilha, la concubine de son père, et Israël en fut informé.

Les fils de Jacob étaient au nombre de douze.

23. Les fils de Léa sont : l'aîné de Jacob, Reüben, Siméon, Lévi, Juda, Isachar, Zabulon.

24. Les fils de Rahel sont Joseph et Benjamin.

25. Les fils de Bilha, servante de Rahel, sont Dan et Neph-tali.

26. Les fils de Zilpa, servante de Léa, sont Gad et Aser. Ce sont les fils de Jacob qui lui naquirent à Paddan-Aram.

27. Jacob arriva près d'Isaac, son père, à Mamré de Qiriat-<sup>c</sup>Arba, qui est Hébron, où séjournèrent Abraham et Isaac.

28. La vie d'Isaac fut de cent quatre-vingts ans.

29. Isaac expira et mourut et fut réuni aux siens, vieux et rassasié de jours, et ses fils Ésaü et Jacob lui donnèrent la sépulture.

Chap. xxxvi, 1. Voici l'histoire d'Ésaü qui est Édom<sup>2</sup>.

2. Ésaü prit ses femmes parmi les filles de Chanaan : Ada, fille d'Élon l'Hévéen ; Oholibama, fille d'Ana, fils de Sib<sup>o</sup>on le Horite,

1. Dittographie du verset 7.

2. C'est-à-à-dire le représentant de la nation iduméenne.

3. Et Basemat, fille d'Ismaël, sœur de Nebayoth.

4. Ada donna à Ésaü Eliphaz, et Basemat enfanta Reüel.

5. Oholibama enfanta Yaüş et Jaclam et Qorah, ce sont les fils d'Ésaü qui lui naquirent en pays de Chanaan.

6. Ésaü prit ses fils et ses filles et toutes les acquisitions qu'il avait faites dans le pays de Chanaan, et s'en alla dans un autre pays, à cause de son frère Jacob.

7. Car leurs acquisitions étaient trop nombreuses pour qu'ils pussent demeurer ensemble; le territoire où ils séjournèrent ne pouvait les contenir à cause du grand nombre de leurs troupeaux.

8. Ésaü s'établit dans le mont Séir; Ésaü est Édom.

9. Voici les générations d'Ésaü, père (du peuple) d'Édom sur le mont Séir.

10. Voici les noms des fils d'Ésaü: Eliphaz, fils d'Ada, femme d'Ésaü; Reüel, fils de Basemat, femme d'Ésaü.

11. Les fils d'Eliphaz furent: Teman, Omar, Şefo, Ga'tam, et Qenaz.

12. Timna était la concubine d'Eliphaz, fils d'Ésaü, et elle lui engendra Amalec. Voilà les fils d'Ada, femme d'Ésaü.

13. Voici les fils de Reüel: Nahat, Zerah, Şamma et Mizza; ceux-là étaient les fils de Basemat, femme d'Ésaü.

14. Voici quels étaient les fils d'Oholibama, fille d'Ana, fille de Şib'on, femme d'Ésaü, qui engendra à Ésaü, Jaüs, Ja'lam et Qorah.

15. Voici les princes des fils d'Ésaü: prince Eliphaz, l'ainé d'Ésau; prince Téman, prince Omar, prince Şefo, prince Qenaz.

16. Prince Qorah, prince Ga'tam, prince Amalec; tels furent les princes d'Eliphaz dans le pays d'Édom. Voilà les fils d'Ada.

17. Voici les fils de Reüel, fils d'Ésaü: prince Nahat, prince Zerah, prince Şamma, prince Mizza; ce furent les princes de Reüel dans le pays d'Édom. Voilà les fils de Basemat, femme d'Ésaü.

18. Voici les fils d'Oholibama, femme d'Ésaü: prince Jaüs, prince Ya'lam, prince Qorah; ce furent les princes d'Oholibama fille d'Ana, femme d'Ésaü.



19. Voici les fils d'Ésaü qui sont leurs princes; (Ésaü) est Édom.

20. Voici les fils de Séir le Horite, aborigènes du pays : Loṭan, Šobal, Šib'on et Ana.

21. Dišon, Ešer, ce furent les princes des Horites, fils de Séir, dans le pays d'Édom.

22. Les fils de Loṭan furent Hori et Hémam; la sœur de Loṭan fut Timna.

23. Voici les fils de Šobal : °Alwan, Manahat, °Ébal, Šefo, Onam.

24. Voici les fils de Šib'on : Aya et °Ana; c'est °Ana qui trouva les *yémim* dans le désert en paissant les ânes de son père Šib'on.

25. Voici les fils d'Ana, Dišan et Oholibama, filles d'Ana.

26. Voici les fils de Dišan : Ḥamdan, Ešban, Yitran, Keran.

27. Voici les fils d'Ešer : Bilhan, Za°awan et °Aqan.

28. Voici les fils de Dišan : °Ouz et Aran.

29. Voici les princes des Horites, prince Loṭan, prince Šobal, prince Šib'on, prince °Ana.

30. Prince Dišon, prince Ešer, prince Dišan. Voilà les princes des Horites d'après leur rang dans le pays de Séir.

31. Voici les rois qui régnèrent dans le pays d'Édom avant qu'un roi régnât sur les fils d'Israël.

32. Il régna en Édom Béla, fils de Béor, et le nom de sa ville fut Dinhaba.

33. Béla mourut et il régna à sa place Jobab, fils de Zerah de Bošra.

34. Jobab mourut et il régna à sa place Hušam, du pays de Têman.

35. Hušam mourut et il régna à sa place Hadad, fils de Bedad, qui défit les Midianites dans la campagne de Moab; le nom de sa ville fut °Awit.

36. Hadad mourut et il régna à sa place Samla, de Masrêqa.

37. Samla mourut et il régna à sa place Saül de Rehobothannahar.

38. Saül mourut et il régna à sa place Baal-Hanan, fils d'Akbor.

39. Baal-Hanan, fils d'Akbor, mourut et il régna à sa place Hadar; le nom de sa ville fut Pa'ü et le nom de sa femme Me-hêtabel, fille de Maṭrèd, fils de Mè-Zahab.

40. Voici les noms des princes d'Ésaü, selon leurs familles, selon les localités désignées par leurs noms : prince Timna, prince 'Alwa, prince Yetêt.

41. Prince Oholibama, prince Éla, prince Pinon.

42. Prince Qenaz, prince Têman, prince Mibṣar.

43. Prince Magdiel, prince 'Iram ; voilà les princes d'Édom d'après leurs demeures dans les pays de leurs possessions. Ésaü est <sup>1</sup> le père d'Édom.

### XXXI

Reprise de l'histoire de Jacob. — Tribulations familiales.

Prédilection de Jacob pour Joseph. — Jalousie de ses frères. — Rêves de grandeur et de domination de la part de Joseph. — La jalousie des frères se change en haine. — Joseph est envoyé à Sichem, où ses frères paissaient leur bétail, afin d'en apporter les nouvelles. — Il les joint dans une localité nommée Dalhan. — Ses frères veulent le mettre à mort. — Reüben désapprouve ce dessein et ils se contentent de le jeter dans un puits vide. — Sur le conseil de Juda, les frères vendent Joseph à une caravane de négociants ismaélites. — Désespoir de Reüben. — La tunique de Joseph trempée dans le sang est envoyée à Jacob. — Jacob, reconnaissant la tunique, croit que Joseph a été dévoré par un fauve. — Jacob pleure son fils et refuse toute consolation. — Les négociants vendent Joseph à Putiphar, ennueque de Pharaon.

Chap. xxxvii, 1. Jacob demeura dans le pays où son père avait séjourné.

2. Voici l'histoire de Jacob : Joseph, à l'âge de dix-sept ans bien qu'il fût jeune, dirigeait ses frères dans la garde du

1. Lire **הוא עשו** au lieu **הוא עשו**.



menu bétail, savoir les fils de Bilha et les fils de Zilpa, femmes de son père.

Et Joseph fit à leur égard de mauvais rapports à leur père.

3. Israël aimait Joseph plus que tous ses fils, car il était l'enfant de sa vieillesse, et il lui avait fait une tunique ornée de bandes (de couleurs).

4. Ses frères, voyant que leur père l'aimait plus que tous ses autres frères, le prirent en haine et ne purent lui parler avec sincérité.

5. Joseph eut un songe qu'il raconta à ses frères; ceux-ci le haïrent encore davantage.

6. Il leur dit : Écoutez donc le songe que j'ai eu.

7. Voici, nous étions en train de lier des gerbes au milieu d'un champ, et aussitôt ma gerbe s'est dressée debout tandis que vos gerbes l'entouraient et se prosternaient devant la mienne.

8. Ses frères lui dirent : Crois-tu que tu seras notre roi ou notre prince ? Alors ils le haïrent encore davantage à cause de ses rêves et de ses paroles.

9. Il eut encore un autre songe qu'il raconta à ses frères; il leur dit : Voici, j'ai eu un autre songe; j'ai vu que le soleil, la lune et onze étoiles se prosternaient devant moi.

10. Il raconta cela à son père et à ses frères. Son père le gronda; il lui dit : Quel songe as-tu donc eu; est-ce possible que moi, ta mère et tes frères se prosternent devant toi à terre ?

11. Ses frères en conçurent de la jalousie contre lui, mais son père en conserva le souvenir.

12. Ses frères allaient un jour paître le menu bétail de leur père à Sichem.

13. Israël dit à Joseph : Tes frères ne paissent-ils pas à Sichem; viens, je veux t'envoyer auprès d'eux. Il lui répondit : Me voici.

14. Il lui dit : Va donc voir quel est l'état de tes frères et du menu bétail et rapporte-m'en la nouvelle. Il l'envoya de la vallée d'Hébron et Joseph arriva à Sichem.

15. Un homme le trouva égaré dans un champ et l'interrogea en disant : Que cherches-tu ?

16. Il répondit : Je cherche mes frères, dis-moi où ils paissent?

17. L'homme répondit : Ils sont partis d'ici, car je leur ai entendu dire : allons à Dotan. Joseph se mit sur la trace de ses frères et les trouva à Dotan.

18. Lorsqu'ils le virent de loin, même avant qu'il s'approchât d'eux, ils s'entendirent entre eux pour le tuer.

19. Ils se dirent l'un à l'autre : Voici le rêveur qui arrive.

20. Maintenant nous allons le tuer et le jeter dans l'un des puits; nous dirons : Une bête féroce l'a dévoré. Nous verrons ce que deviendront ses rêves.

21. Reüben ayant entendu cela, chercha à le sauver de leurs mains; et il dit ; N'attentons pas à sa vie.

22. Reüben leur dit encore : Ne versez pas du sang; jetez-le dans ce puits, qui est au désert, mais ne mettez pas la main sur lui. Il fit cela pour le sauver de leurs mains et pour le faire retourner chez son père.

23. Lorsque Joseph fut arrivé auprès de ses frères, ils lui enlevèrent la tunique à bandes qu'il portait.

24. Ils le prirent et le jetèrent dans un puits qui était vide, sans eau.

25. Ils s'assirent pour manger du pain et, en levant les yeux, ils virent une caravane d'Ismaélites venant de Galaad avec leurs chameaux chargés d'opoponax, de baume et de laudanum qu'ils allaient importer en Égypte.

26. Juda dit à ses frères : Quel profit aurons-nous si nous tuons notre frère et cachons son sang ?

27. Allons, vendons-le et ne mettons pas la main sur lui, car il est notre frère, notre chair. Les frères consentirent.

28. Parmi les voyageurs il y avait des hommes midianites faisant le commerce. (Les frères) tirèrent et firent remonter Joseph du puits; ils le vendirent aux Ismaélites pour vingt sicles d'argent. Ceux-ci amenèrent Joseph en Égypte.

29. Reüben retourna auprès du puits et, voyant que Joseph n'y était plus, déchira ses vêtements.

30. Il retourna auprès de ses frères et dit : L'enfant n'est plus et moi où irai-je?



31. Ils prirent la tunique de Joseph et, ayant égorgé un jeune bouc, ils la trempèrent dans le sang.

32. Puis ils envoyèrent la tunique à bandes et la firent porter à leur père en lui faisant dire : Nous avons trouvé ceci : reconnais donc si c'est la tunique de ton fils ou non.

33. Il la reconnut et dit : C'est la tunique de mon fils, une bête féroce l'a dévoré; Joseph a été déchiré par les bêtes.

34. Jacob déchira ses vêtements, mit un sac autour de ses reins et garda longtemps le deuil de son fils.

35. Tous ses fils et toutes ses filles tâchèrent de le consoler, mais il ne voulut pas recevoir de consolation; il dit : Je descendrai auprès de mon fils tristement dans le Šéol. C'est ainsi que son père le pleura.

36. Les Midianites vendirent Joseph aux Égyptiens, savoir à Putiphar, l'eunuque de Pharaon, chef des trabans.

## XXXII

Épisode de Juda. — Juda épouse une femme chananéenne d'Adulam. — ĀĒr, le premier-né, meurt et laisse une veuve nommée Thamar. — Son frère Onan épouse la veuve, mais refuse de donner de la postérité à son frère mort comme l'exigeait la loi du lévirat. — Juda hésite à marier Thamar avec son dernier fils Šéla. — La femme de Juda meurt. — Juda se rend avec un ami à Thamna pour assister à la tonte de ses brebis. — Thamar, déguisée en courtisane, devient enceinte des œuvres de Juda qui ne l'a pas reconnue. — Il lui donne en gage son sceau et son cordon. — Quand on lui apprend que Thamar était enceinte il ordonne de la brûler comme adultère. — Il est obligé de reconnaître ses torts à la vue du sceau et du cordon. — Naissance des deux jumeaux Pharès et Zaré.

Chap. xxxviii, 1. A cette même époque Juda quitta ses frères; il se dirigea vers un homme d'Adullam, dont le nom était Hira.

2. Là Juda vit la fille d'un Chananéen nommé Šû'ra, il la prit et cohabita avec elle.

3. La femme devint enceinte et engendra un fils qu'il nomma Èr.

4. Devenue enceinte de nouveau, elle enfanta un fils qu'elle nomma Onan.

5. Elle eut encore un autre fils qu'elle appela Šèla. Juda se trouvait à Kezib lorsqu'elle l'enfanta.

6. Juda prit pour son premier-né une femme qui se nommait Tamar.

7. Èr, l'aîné de Juda, déplut aux yeux de Yahwé qui le tua.

8. Juda dit à Onan : Cohabite avec la femme de ton frère et épouse-la en lévirat afin de conserver la race de ton frère.

9. Onan, sachant que la postérité ne lui appartiendrait pas, chaque fois qu'il avait commerce avec la femme de son frère, il versait à terre afin de ne point conserver la race de son frère.

10. Ce qu'il faisait déplut aux yeux de Yahwé qui le tua également.

11. Juda dit à sa belle-fille Tamar : Reste veuve dans la maison de ton père jusqu'à ce que mon fils Šèla soit assez âgé. Il n'y pensait guère, car il disait : Il pourrait mourir, lui aussi, comme ses frères. Tamar s'en alla et resta dans la maison de son père.

12. Longtemps après la fille de Šu<sup>a</sup>, femme de Juda, mourut ; Juda, ayant pris consolation, se rendit auprès des hommes qui tondaient ses moutons, lui, et Hira l'Adullamite, son ami, dans la ville de Timna<sup>c</sup>.

13. On annonça à Tamar : Voici, ton beau-père se rend à Timna pour tondre ses moutons.

14. Elle ôta les vêtements de son veuvage, se couvrit d'une voile et s'assit enveloppée à l'entrée d'Énaïm qui est sur la route de Timna, car elle voyait qu'on ne l'avait pas mariée à Šèla, qui était déjà âgé.

15. Lorsque Juda la vit, il crut que c'était une courtisane, car elle s'était couverte la figure.

16. Et se détournant dans sa direction, il lui dit : Je veux cohabiter avec toi, car il ne savait pas qu'elle était sa bru. Elle répondit : Que me donneras-tu pour cohabiter avec moi ?

17. Juda dit : je t'enverrai une jeune chèvre de mes menus



bestiaux ; elle répondit : Oui, si tu me donnes un gage jusqu'à l'envoi du cadeau.

18. Il dit : Quel gage puis-je te donner ? Elle répondit : Ton sceau avec le cordon ainsi que le bâton que tu tiens dans la main. Lorsqu'il les lui eut donnés, il cohabita avec elle, et elle devint enceinte de ses œuvres.

19. Puis elle se leva et partit, quitta son voile et revêtit ses vêtements de veuvage.

20. Juda envoya le chevreau par la main de son ami l'Adulamite afin de reprendre le gage de la main de la femme, mais cet homme ne la trouva pas.

21. Il s'informa près des gens de l'endroit, en disant : Où est la courtisane qui se tient à Énaïm sur la route ? Ils répondirent : Il n'y a pas ici de courtisane.

22. Il retourna auprès de Juda et lui dit : Je ne l'ai pas trouvée, les gens de l'endroit m'ont dit qu'il n'y avait pas là de prostituée.

23. Juda dit : Qu'elle le garde (le gage), autrement, nous ferons scandale. Voici, j'ai envoyé ce chevreau et tu ne l'as pas trouvée.

24. Environ trois mois après, on informa Juda en lui disant : Tamar, ta bru, s'est prostituée et elle est enceinte de sa débauche. Juda répondit : Faites-la sortir pour qu'elle soit brûlée.

25. A peine l'eut-on fait sortir de la ville, qu'elle envoya dire à son beau-père : Je suis enceinte de l'homme à qui ces objets appartiennent ; elle ajouta : Examine donc à qui appartiennent ce sceau, ces cordons et ce bâton.

26. Juda, ayant reconnu les objets, dit : Elle s'est mieux conduite que moi, car je ne l'ai pas mariée avec mon fils Šéla. Juda n'eut plus commerce avec elle.

27. Au moment d'accoucher, on remarqua qu'elle était enceinte de deux jumeaux.

28. En accouchant, un des enfants sortit sa main, et la sage-femme le tenant y attacha un fil de pourpre en disant : Celui-ci est sorti le premier.

29. A peine l'enfant eut-il rentré sa main, que son frère apparut ; la sage-femme dit : Tu t'es bien précipité ; on le nomma Pares.

30. Ensuite naquit son frère, qui avait le fil pourpré autour du bras ; on l'appela Zarah.

### XXXIII

Joseph esclave de Putiphar. — Il sert fidèlement son maître. — Il repousse les avances immorales de sa maîtresse. — Calomnié par cette dernière, il est jeté dans la prison royale. — Il gagne la sympathie du geôlier et des officiers prisonniers. — Joseph interprète les songes de l'échanson et du panetier du roi. — L'interprétation des songes de ces officiers se réalise. — L'échanson rentré en faveur oublie d'intercéder auprès du roi pour obtenir la délivrance de Joseph. — Après deux ans Pharaon fait un songe que les hiéroglyphes égyptiens ne peuvent interpréter. — L'échanson fait à Pharaon l'éloge de l'habileté de Joseph à interpréter les songes. — Pharaon fait retirer Joseph de la prison et amener au palais. — Joseph trouve dans le songe du roi le pronostic qu'il y aura en Égypte sept années de grande abondance suivies de sept années de grande famine. — Il conseille à Pharaon d'établir pendant la période d'abondance des greniers royaux afin d'y conserver du blé pour le temps de la famine. — Pharaon confie à Joseph cette charge et le nomme gouverneur d'Égypte. — Joseph épouse la fille du prêtre d'Héliopolis. — Il a d'elle deux fils : Éphraïm et Manassé. — Pendant la famine Joseph vend du blé aux Égyptiens et aux étrangers.

Chap. xxxix, 1. Joseph fut donc amené en Égypte où Putiphar, eunuque de Pharaon, chef des trabans, homme égyptien, l'acheta de la main des Ismaélites qui l'avaient amené.

2. Yahwé fut avec Joseph qui devint un homme à succès ; il resta dans la maison de son seigneur égyptien.

3. Son seigneur vit que Dieu était avec Joseph et que Yahwé faisait prospérer par sa main tout ce qu'il faisait.

4. Joseph trouva grâce à ses yeux ; le maître se fit servir par lui, lui confia le soin de sa maison et remit entre ses mains tout ce qu'il avait.



5. Et après qu'il lui eut remis le soin de sa maison et de tout ce qu'il avait, Yahwé bénit la maison de l'Égyptien à cause de Joseph, et la bénédiction de Yahwé se répandit dans tout ce qu'il avait dans la maison et dans la campagne.

6. Il laissa dans la main de Joseph tout ce qu'il avait et ne s'occupa de rien, si ce n'est du pain qu'il mangeait. Joseph était beau de forme et de figure.

7. Après ces événements, la femme de son seigneur leva les yeux sur Joseph et lui dit : Viens avec moi.

8. Il refusa et dit à la femme de son seigneur : Voici, mon seigneur ne s'occupe de rien dans la maison et il m'a remis entre les mains tout ce qu'il a.

9. Il n'y a pas de plus grand dans cette maison que moi ; ton mari ne m'a rien défendu excepté toi, parce que tu es sa femme ; comment commettrai-je ce grand crime qui me rendra coupable devant Dieu ?

10. Bien qu'elle lui parlât chaque jour, il ne l'écoutait pas et refusait de coucher avec elle, voire même de rester près d'elle.

11. Un jour il entra à la maison pour faire son travail pendant que pas un seul des gens de la maison n'y était.

12. La femme le saisit par son vêtement en disant : Couche avec moi ; mais Joseph lui laissant son vêtement dans la main, se sauva dans la rue.

13. Lorsqu'elle vit qu'il laissait son vêtement dans la main et se sauvait dans la rue,

14. Elle appela les gens de sa maison et leur parla ainsi : Regardez, on nous a amené un Hébreu pour se moquer de nous ; il est venu vers moi pour venir avec moi ; alors j'ai poussé de grands cris.

15. Lorsqu'il a entendu que je criais très fort il a laissé son vêtement près de moi, s'est sauvé et est sorti dans la rue.

16. Elle garda son vêtement près d'elle jusqu'à ce que son mari fût rentré chez lui.

17. Elle lui parla ainsi : L'esclave hébreu que tu nous as amené s'est jeté sur moi pour me faire injure.

18. Lorsque j'ai commencé à crier, il a laissé son vêtement près de moi et s'est sauvé dans la rue.

19. Lorsque son seigneur entendit les paroles que sa femme lui racontait en disant : Voici comment ton serviteur m'a traitée, il se mit en colère.

20. Le seigneur de Joseph prit ce dernier et le jeta en prison, là où les prisonniers du roi étaient détenus. Joseph resta en prison.

21. Yahvé fut avec Joseph, le prit en pitié et le rendit agréable aux yeux du chef de la prison.

22. Le chef de la prison remit entre les mains de Joseph tous les prisonniers de la prison et lui fit exécuter tout ce qu'il y avait à faire.

23. Le chef de la prison ne trouva rien à redire, voyant que Yahvé était avec lui et qu'il rendait prospère tout ce qu'il faisait.

Chap. XL, 1. Après ces événements, l'échanson et le panetier du roi d'Égypte commirent des fautes envers leur seigneur le roi d'Égypte.

2. Pharaon fut irrité contre ces deux officiers, le chef des échansons et le chef des panetiers.

3. Et les mit en arrestation dans la maison du chef des trabans, dans la prison où Joseph était détenu.

4. Le chef des trabans mit Joseph à leur disposition ; celui-ci les servit ; ils restèrent un certain temps aux arrêts.

5. Tous les deux eurent chacun un songe dans la même nuit, un songe ayant une signification pour eux, savoir l'échanson et le panetier du roi d'Égypte détenus en prison.

6. Joseph les aborda le matin et vit qu'ils étaient soucieux.

7. Il demanda aux officiers de Pharaon qui étaient avec lui aux arrêts dans la maison de son seigneur en disant : Pourquoi avez-vous mauvaise mine aujourd'hui ?

8. Ils lui répondirent : Nous avons eu un songe et nous n'avons personne pour l'expliquer. Joseph leur dit : L'explication appartient à Dieu, racontez-le-moi.

9. Le chef des échansons raconta son songe à Joseph et lui dit : J'ai rêvé qu'il y avait un cep de vigne devant moi.

10. Le cep avait trois rameaux ; il était couvert de fleurs comme une plante florissante, et ses grappes portaient du raisin mûr.



11. Je tenais dans la main la coupe de Pharaon et, prenant le raisin, je l'écrasais sur la coupe de Pharaon, et j'ai mis la coupe dans la main de Pharaon.

12. Joseph lui dit : En voici l'interprétation : Les trois rameaux désignent trois jours.

13. Dans l'espace de trois jours, Pharaon te prendra en considération et te fera réintégrer dans ta place, et tu mettras la coupe dans la main de Pharaon, d'après l'usage précédent lorsque tu étais son échanson.

14. N'oublie pas de te souvenir de moi lorsque tu seras heureux ; tu me donneras la preuve de ta bienveillance, tu me recommanderas à Pharaon et tu me feras sortir de cette maison.

15. Car j'ai été volé du pays des Hébreux, et ici même je n'ai commis rien de répréhensible pour être mis au cachot.

16. Le chef des panetiers, voyant qu'il avait bien interprété, dit à Joseph : Moi aussi, j'ai vu dans mon rêve que je portais trois paniers nattés sur ma tête.

17. Dans le panier supérieur, il y avait toutes sortes de pains cuits destinés à la nourriture de Pharaon, et les oiseaux y pico-raient en les emportant du panier au-dessus de ma tête.

18. Joseph répondit en disant : Voici son interprétation : Les trois paniers signifient trois jours.

19. Dans trois jours, Pharaon te fera trancher la tête et te fera accrocher au gibet, et les oiseaux dévoreront ta chair de dessus ton corps.

20. Le troisième jour, qui était l'anniversaire de la naissance de Pharaon, celui-ci fit un festin à tous ses serviteurs et prit note du chef des échansons et du chef des panetiers dans la liste de ses serviteurs.

21. Il rétablit le chef des échansons dans sa fonction, qui était celle d'apporter le verre dans la main de Pharaon ;

22. Mais il fit pendre le chef des panetiers, comme Joseph le leur avait prédit.

23. Le chef des échansons ne conserva aucun souvenir de Joseph et le voua à l'oubli.

Chap. XLI, 1. Deux ans après Pharaon eut un songe : Il se tenait debout près du Nil.

2. Et voici, il vit sortir du Nil sept vaches de belle apparence et grasses et pâître sur la rive.

3. Et voici, sept autres vaches sortirent après elles du Nil, de mauvais aspect et maigres en chair, qui se placèrent à côté des autres vaches sur les bords du Nil.

4. Ensuite les vaches de mauvais aspect et maigres en chair dévorèrent les sept vaches de bel aspect et grasses. A ce moment Pharaon s'éveilla.

5. Et se rendormant il eut un second songe : Il vit sept épis poussés d'une tige, replets et bons.

6. Et voici, sept épis maigres et flétris par la bise poussèrent après eux.

7. Et les épis maigres dévorèrent les sept épis pleins et replets. Alors Pharaon, s'éveillant, vit que c'était un rêve.

8. Le matin il devint inquiet, et il envoya chercher tous les hiérophantes d'Égypte et tous les sages, et Pharaon leur raconta son songe, mais personne ne put lui en donner l'interprétation.

9. Le chef des échansons adressa la parole à Pharaon en disant : Je me rappelle aujourd'hui d'avoir jadis commis des fautes.

10. Pharaon, irrité contre ses serviteurs, me fit mettre en arrêt dans la maison du chef des trabans, moi ainsi que le chef des panetiers.

11. Une nuit nous eûmes des songes, lui et moi ; nos songes comportaient chacun une interprétation différente.

12. La se trouvait avec nous un jeune Hébreu, esclave du chef des trabans ; nous lui avons raconté nos songes, et il nous en a donné l'interprétation, à chacun une interprétation différente.

13. Or, il nous est arrivé selon l'interprétation qu'il nous avait donnée. Le roi m'a fait rétablir dans ma place et il a fait pendre l'autre.

14. Pharaon envoya chercher Joseph, qu'on fit sortir rapidement de la prison. Joseph se fit raser, changea de vêtements et se rendit auprès de Pharaon.

15. Pharaon dit à Joseph : J'ai fait un rêve que personne



ne peut interpréter, mais j'ai entendu dire de toi que tu t'entends à interpréter les songes.

16. Joseph répondit à Pharaon : Ce n'est pas moi, Dieu indiquera le salut de Pharaon.

17. Pharaon parla ainsi à Joseph : En rêvant j'étais sur les bords du Nil.

18. Et voici, sept vaches grasses en chair et de bel aspect sortirent du Nil et se mirent à paître dans les prés.

19. Et voici, sept autres vaches montèrent après elles ; elles étaient chétives, de très mauvais aspect et maigres en chair ; je n'en ai vu dans tous les pays d'Égypte d'aussi mauvaises.

20. Les vaches malingres et mauvaises dévorèrent les sept premières vaches bien portantes.

21. Quand elles entraient dans leurs corps on ne s'en apercevait même pas, et elles restaient malingres comme auparavant ; alors je me suis éveillé.

22. Puis, j'ai eu un second rêve : Et voici, sept épis montaient d'une seule tige, pleins et sains.

23. Et voici, sept autres épis durs, malingres, frappés par la bise, poussaient après les premiers.

24. Et les épis malingres engloutirent les sept épis sains. J'ai raconté cela aux hiérophantes et personne n'a pu me l'expliquer.

25. Joseph dit à Pharaon : Pharaon n'a fait qu'un seul rêve ; Élohim lui a annoncé ce qu'il est en voie de faire.

26. Les sept belles vaches représentent sept années ; les sept beaux épis désignent ces sept années mêmes : c'est un seul rêve.

27. Les sept vaches maigres et laides, qui apparurent après les autres, représentent aussi sept années ; les sept épis vides, frappés par la bise, indiquent sept années de famine.

28. C'est ce que je viens de dire à Pharaon : Ce qu'Élohim veut faire, il le lui a montré en rêve.

29. Voici, sept années viendront où il y aura une grande abondance dans tout le pays d'Égypte.

30. Elles seront suivies de sept années de famine où l'ancienne abondance sera oubliée dans le pays d'Égypte, car la famine ruinera le pays.

31. L'abondance antérieure ne sera pas sentie dans le pays à cause de la famine suivante qui sera extrêmement grande.

32. Quant au fait que le rêve a paru sous une forme double à Pharaon, il signifie qu'Élohim a déjà décidé l'événement et qu'il l'amènera sans retard.

33. Maintenant, Pharaon doit chercher un homme intelligent et sage qu'il placera sur le pays d'Égypte.

34. Que Pharaon se mette à l'œuvre, qu'il nomme des fonctionnaires sur le pays et qu'il demande la cinquième partie du produit du pays d'Égypte pendant les sept années d'abondance.

35. Que ces fonctionnaires amassent toutes les provisions des bonnes années prêtes à venir, et qu'il amassent le blé sous l'ordre de Pharaon en mettant les provisions dans les villes en réserve.

36. Ces provisions serviront de réserve au pays pendant les sept années de famine qui seront en Égypte, afin que le pays ne soit pas ruiné par la famine.

37. La proposition parut bonne aux yeux de Pharaon et aux yeux de tous ses serviteurs.

38. Pharaon dit à ses serviteurs : Trouverons-nous un autre homme comme celui-ci qui a l'esprit de Dieu ?

39. Pharaon dit à Joseph : Puisque Élohim t'a fait connaître toutes ces choses, il n'y a pas d'autre homme qui soit aussi intelligent et aussi sage comme toi.

40. Tu seras préposé à ma maison et tout mon peuple te rendra hommage, par le trône seul je serai supérieur à toi.

41. Pharaon dit à Joseph : Regarde, je te place sur tout le pays d'Égypte.

42. Pharaon retira son anneau de sa main et le mit sur la main de Joseph ; il le revêtit de vêtements de lin et lui mit un collier d'or au cou.

43. Il le fit monter dans le second char qu'il avait à son service ; on criait devant lui *Abrék*, et il fut ainsi placé sur tout le pays d'Égypte.

44. Pharaon dit à Joseph : Je resterai Pharaon, mais sans



toi personne ne pourra lever sa main ou son pied<sup>1</sup> dans tout le pays d'Égypte.

45. Pharaon nomma Joseph Sopenat Pa'aneh, et il lui donna Asenat, fille de Putiphar, prêtre d'On, pour épouse. Et Joseph fit une tournée dans le pays d'Égypte.

46. Joseph avait trente ans lorsqu'il se présenta devant Pharaon et parcourut tout le pays d'Égypte.

47. Le pays produisit pendant les sept années d'abondance des produits de réserve.

48. Joseph amassa toutes les provisions des sept années d'abondance qui eurent lieu en Égypte et il mit des provisions dans les villes ; les provisions venant des champs qui entouraient la ville, il les fit transporter dans l'intérieur.

49. Joseph amassa du blé en quantité immense comme le sable de la mer ; il cessa de le compter à cause de son grand nombre.

50. Joseph devint père de deux fils avant l'arrivée de l'année de la famine, fils que lui enfanta Asenat, fille de Putiphar, prêtre d'On.

51. Joseph nomma le premier-né Manassé, car il dit : Élohim m'a fait oublier toute ma peine ainsi que toute la maison de mon père.

52. Il nomma le second fils Éphraïm, car il dit : Élohim m'a rendu fécond dans le pays de ma peine.

53. Les sept années d'abondance qui furent dans le pays d'Égypte finirent par s'écouler,

54. Et les sept années de famine commencèrent à venir comme Joseph l'avait prédit. La famine éclata dans tous les pays, tandis que dans tout le pays d'Égypte il y eut du pain.

55. Lorsque tout le pays d'Égypte sentit la famine, le peuple sollicita Pharaon pour avoir du pain ; Pharaon dit à tous les Égyptiens : Allez auprès de Joseph et faites tout ce qu'il vous dira.

56. La famine subsista sur toute la face du pays et Joseph exposa les provisions qui s'y trouvaient et en vendit aux

1. C'est-à-dire : faire un acte public.

Égyptiens ; cependant la famine ne fit que croître dans le pays d'Égypte.

57. Tous les pays étrangers vinrent en Égypte pour acheter du blé chez Joseph, car il y avait une forte famine dans tous les pays.

### XXXIV

Jacob envoie ses fils acheter du blé en Égypte. — Ils se prosternent devant Joseph qu'ils ne reconnaissent pas. — Joseph, pour les éprouver, leur fait un mauvais accueil et les accuse d'espionnage. — Les frères déclarent qu'ils sont les fils d'un père qui reste en Chanaan avec son fils cadet Benjamin, dont le frère maternel a disparu. — Joseph retient Siméon en prison et renvoie les autres pour lui ramener leur frère cadet. — Les frères attribuent cette calamité au crime commis par eux contre Joseph. — Ils retrouvent leur argent dans les sacs de blé que Joseph leur avait vendus. — Croyant être partis sans payer ils sont inquiets du sort de Siméon. — Jacob refuse de laisser partir Benjamin.

Chap. XLII, 1. Jacob, ayant vu qu'il y avait du blé en Égypte, dit à ses fils : Pourquoi vous regardez-vous les uns les autres ?

2. Voici, j'ai entendu dire qu'il y a du blé en Égypte, descendez-y et achetez-nous-en afin que nous vivions et que nous ne mourions pas.

3. Les dix frères de Joseph descendirent en Égypte afin d'y acheter du blé.

4. Quant à Benjamin, le frère de Joseph, Jacob ne l'avait pas envoyé avec ses frères, parce qu'il s'était dit : Un malheur pourrait lui arriver.

5. Les enfants d'Israël vinrent pour faire l'achat au milieu d'autres personnes venues, car la famine sévissait dans le pays de Chanaan.

6. Joseph était alors celui qui gouvernait le pays, celui qui vendait à tous les peuples de la terre. Les frères de Joseph arrivèrent et se prosternèrent devant lui face à terre.



7. Joseph, aussitôt qu'il eut vu ses frères, les reconnut, mais feignit de leur être étranger. Il leur parla durement. Il leur dit : D'où venez-vous ? Ils répondirent : (Nous venons) du pays de Chanaan pour acheter des comestibles.

8. Joseph reconnut ses frères, mais eux ne le reconnurent point.

9. Joseph se souvint des songes qu'il avait eus les concernant. Il leur dit : Vous êtes des espions ; vous êtes venus pour observer la partie faible du pays.

10. Ils lui dirent : Non, seigneur, tes serviteurs sont venus pour acheter des comestibles.

11. Nous sommes tous les fils d'un seul père ; nous sommes d'honnêtes gens ; tes serviteurs ne sont pas des espions.

12. Il leur dit : Non, vous êtes venus pour observer la partie faible du pays.

13. Ils répondirent : Nous, tes serviteurs, sommes douze frères ; nous sommes tous fils d'un père qui demeure en Chanaan ; le plus jeune est aujourd'hui avec notre père, l'un d'eux a disparu.

14. Joseph leur dit : La vérité est celle que je vous ai dite : Vous êtes des espions.

15. Voici la preuve qu'on vous demande : Par la vie de Pharaon, vous ne sortirez d'ici que lorsque votre frère cadet y viendra.

16. Envoyez l'un de vous chercher votre frère pendant que vous resterez en prison. Vos paroles seront ainsi contrôlées, nous saurons si vous dites la vérité ou non. Par la vie de Pharaon, vous êtes des espions.

17. Ils les fit mettre en prison pendant trois jours.

18. Le troisième jour Joseph leur dit : Faites ceci pour votre salut ; je crains Élohîm.

19. Si vous êtes sincères, l'un de vous restera en prison à votre place et vous irez porter chez vous les céréales destinées à apaiser la faim de vos familles.

20. Puis vous amènerez avec vous votre frère cadet auprès de moi ; vos paroles seront alors vérifiées et vous ne serez pas mis à mort. Ils firent ainsi.

21. Ils se dirent l'un à l'autre : Certes, nous sommes cou-

pables au sujet de notre frère dont nous avons vu l'énorme angoisse pendant qu'il nous priait sans que nous l'ayons écouté, c'est pourquoi ce malheur nous arrive.

22. Reüben prit la parole et leur dit : Ne vous ai-je pas dit : Ne commettez pas de crime contre l'enfant et vous ne (m')avez pas écouté ; maintenant c'est de son sang que le compte vous est demandé.

23. Ils ne savaient pas que Joseph les entendait, car il s'adressait (toujours) à eux par l'intermédiaire d'un interprète.

24. (Joseph) s'écarta d'eux un peu et pleura ; puis il revint près d'eux, leur parla, prit Siméon et le fit mettre en prison devant eux.

25. Il ordonna ensuite de remplir tous leurs sacs<sup>1</sup> de blé, de remettre son argent dans le sac de chacun et de leur fournir des provisions pour la route. Le serviteur fit ainsi.

26. (Les frères) chargèrent leurs comestibles sur leurs ânes et partirent de là.

27. L'un d'eux en ouvrant son sac pour donner du fourrage à son âne dans la station de nuit, vit que son argent se trouvait à l'orifice de son sac.

28. Il dit à ses frères : Mon argent m'a été retourné et il se trouvait dans mon sac. Le cœur leur faillit, et pleins d'inquiétude les uns et les autres, ils se dirent : Qu'est-ce donc qu'Élohîm nous a fait !

29. Ils revinrent en Chanaan, auprès de leur père Jacob, et lui racontèrent tout ce qui leur était arrivé en disant :

30. L'homme (qui est) le seigneur du pays nous a parlé durement et nous a considérés comme des gens venus pour espionner le pays.

31. Nous lui avons dit : Nous sommes des gens honnêtes ; nous ne sommes pas espions ;

32. Nous sommes douze frères, fils du même père, dont l'un a disparu et le plus jeune est aujourd'hui avec notre père dans le pays de Chanaan.

33. L'homme qui est le seigneur du pays (d'Égypte) nous a dit : Voici comment je saurai que vous êtes des gens honnêtes :

1. Littéralement : « vases, récipients », כליהם.



laissez un de vos frères près de moi ; puis, prenez les denrées nécessaires à vos familles et partez ;

34. Vous amènerez près de moi votre jeune frère, alors je saurai que vous n'êtes pas des espions, mais des gens honnêtes ; je vous rendrai votre frère (retenu) et vous aurez la permission de faire le commerce dans ce pays.

35. Pendant qu'ils vidaient leurs sacs, voici que la bourse de chacun se trouvait dans son sac. Eux et leur père, regardant les bourses intactes, en conçurent une (grande) crainte.

36. Leur père Jacob leur dit : Vous me tuez les enfants : Joseph n'est plus, Siméon n'est plus et vous voulez enlever Benjamin ; tous ces (malheurs) fondent sur moi.

37. Reüben s'adressa à son père et lui dit : Tu mettras à mort mes deux fils si je ne te le ramène pas ; remets-le entre mes mains et je te le ramènerai.

38. Jacob dit : Mon fils n'ira pas avec vous, car son frère est mort et lui est resté seul ; et si un malheur lui arrive pendant votre voyage, vous ferez descendre ma vieillesse tristement dans le séol.

### XXXV

La famine oblige Jacob à laisser partir Benjamin en Égypte.—Juda se rend solidaire de ramener Benjamin à son père.—Retournés en Égypte, ils apportent à Joseph un cadeau de la part de Jacob et lui présentent leur jeune frère Benjamin.—Joseph les fait entrer dans sa maison.—Pensant qu'il voulait les retenir comme esclaves pour avoir négligé de payer le blé acheté dans le voyage précédent, ils prient l'intendant de Joseph de recevoir cette somme.—L'intendant les calme en disant que le payement a déjà été fait.—Joseph les salue, fait sortir Siméon de la prison et s'informe de la santé de leur père.—En voyant Benjamin, Joseph est ému jusqu'aux larmes.—Il se retient et donne l'ordre d'apporter le déjeuner.—Les Égyptiens ne mangeaient pas sur la même table que les Hébreux.—Les frères sont placés à table dans l'ordre de leur âge.—Étonnement des frères.—Des cadeaux leur sont apportés de la table de Joseph.—Benjamin reçoit plus de cadeaux que les autres.—Ils boivent copieusement avec Joseph.

Chap. XLIII, 1. La famine s'accrut dans le pays (de Chanaan).

2. Lorsqu'ils eurent fini de consommer les denrées qu'ils avaient apportées d'Égypte, leur père leur dit : Allez nous acheter encore un peu de blé.

3. Juda lui dit : L'homme (égyptien) nous a prévenus en ces termes : Ne venez pas me voir sans que votre frère (cadet) soit avec vous.

4. Si tu envoies notre frère avec nous nous irons t'acheter des comestibles,

5. Mais si tu ne l'envoies pas, nous n'irons point, car l'homme nous a dit : Ne venez pas me voir si votre frère n'est pas avec vous.

6. Israël dit : Pourquoi m'avez-vous fait le tort de dire à l'homme que vous avez encore un frère ?

7. Ils répondirent : L'homme s'est informé de notre position et de notre origine, en disant : Votre père vit-il encore ? Avez-vous (encore) un frère ? Et nous l'avons exactement renseigné. Est-ce que nous pouvions deviner qu'il dirait : Faites venir votre frère ?

8. Juda dit à son père Israël : Envoie le garçon avec moi et nous nous mettrons en route ; au lieu de mourir (de faim) nous sauverons la vie à nous, à toi et à nos enfants en bas âge.

9. C'est moi qui en serai garant, tu me le demanderas à moi ; si je ne te le ramène pas et si je ne le mets pas en ta présence, je serai criminel à ton égard tout le temps (de ma vie).

10. Si nous ne nous étions pas arrêtés, nous serions déjà deux fois de retour.

11. Leur père Israël leur dit : Dans ce cas faites ceci : Prenez avec vous des produits recherchés de (ce) pays, un peu de baume et de miel, des pistaches et des amandes.

12. Prenez aussi avec vous une double somme d'argent ; il se peut qu'il y ait eu erreur.

13. Emmenez votre frère et rendez-vous incontinent auprès de l'homme.

14. Et El-Šaddaï vous favorisera de la pitié de cet homme et relâchera votre autre frère (Siméon) ainsi que Benjamin ; quant à moi, ma destinée est de perdre les enfants.

1. Littéralement : « comestible », אֲכִיל.



15. Les frères prirent ce cadeau ainsi qu'une double somme d'argent, amenèrent Benjamin, partirent incontinent pour l'Égypte et se présentèrent devant Joseph.

16. Joseph voyant que Benjamin était avec eux, dit à son économe : Fais entrer ces hommes dans la maison, fais égorger des bêtes et fais-les préparer, car ces hommes déjeuneront avec moi à midi.

17. L'homme fit comme Joseph lui avait dit et il les fit entrer dans la maison de Joseph.

18. Les frères commençaient à s'inquiéter de ce qu'on les avait fait entrer dans la maison de Joseph ; ils (se) dirent : C'est à cause de l'argent trouvé dans nos sacs la première fois qu'on nous fait entrer, afin de nous accuser, de se jeter ensuite sur nous et de nous retenir comme esclaves et de s'emparer de nos bêtes.

19. Ils abordèrent le gérant de la maison de Joseph et lui parlèrent à l'entrée de la maison.

20. Ils lui dirent : O seigneur, la dernière fois nous nous sommes rendus ici pour acheter des comestibles.

21. Lorsque, (pendant le voyage du retour) nous fûmes arrivés à la station et que nous eûmes ouvert nos sacs, nous nous aperçûmes que l'argent apporté par nous se trouvait intact dans le sac de chacun de nous ; aussi l'avons-nous rapporté sur nous.

22. Nous apportons (maintenant) d'autre argent pour acheter (encore) des comestibles. Nous ignorons qui a pu mettre notre (premier) argent dans nos sacs.

23. Il répondit : Soyez tranquilles, n'ayez aucune crainte : votre Dieu et celui de votre père a mis (ce) trésor dans vos sacs ; votre argent a été reçu par moi. Il fit sortir Siméon (de la prison) pour se joindre à eux.

24. L'homme fit entrer les frères dans la maison de Joseph ; on leur donna de l'eau pour se laver les pieds ; on donna aussi du foin à leurs ânes.

25. Ils préparèrent le cadeau pour l'arrivée de Joseph à midi, car ils apprirent qu'ils déjeuneraient là.

26. Lorsque Joseph fut entré dans la maison, ils lui por-

tèrent dans son appartement le cadeau dont ils étaient munis et se prosternèrent à terre devant lui.

27. Ils les salua et leur dit : Votre vieux père dont vous m'avez parlé va-t-il bien ? Vit-il encore ?

28. Ils répondirent : Ton serviteur, notre père, va bien, il vit encore ; et en se courbant, ils se prosternèrent (de nouveau).

29. En jetant un regard (sur eux) Joseph vit Benjamin, son frère maternel, et il dit : Celui-ci est-il votre frère cadet dont vous m'avez parlé ? Il dit (à celui-ci) : qu'Élohîm te soit favorable, mon fils.

30. Joseph, très attendri à l'égard de son frère, fut aussitôt pris d'une envie de pleurer, il rentra dans sa chambre et y pleura.

31. Après s'être lavé la figure il sortit, se retint et dit (aux domestiques) : Mettez la table.

32. Ils dressèrent une table à part pour lui, une table pour eux et une table pour les Égyptiens qui mangeaient avec lui car les Égyptiens ne peuvent pas manger du pain avec les Hébreux, c'est pour eux un acte abominable.

33. Ses frères furent mis (à table) devant lui, l'aîné à la place qui lui convenait et le cadet à celle qui lui convenait ; les frères en furent étonnés et se (regardaient) les uns les autres.

34. On leur porta des cadeaux de sa part et les cadeaux offerts à Benjamin étaient cinq fois plus nombreux que les cadeaux offerts à eux tous. Ils burent avec lui jusqu'à l'ivresse.

### XXXVI

Avant leur départ, Joseph ordonne de remettre l'argent de l'achat dans les sacs des frères et de cacher son gobelet d'argent dans le sac de Benjamin. — A peine sortis de la ville, ils sont arrêtés par le gérant et accusés d'avoir volé le gobelet précieux. — On fouille les sacs et on trouve le gobelet dans le sac de Benjamin. — Ils sont ramenés devant Joseph comme voleurs. — Juda reconnaît le vol commis par Benjamin et se résigne à ce que tous les frères soient réduits à l'esclavage. — Joseph ne veut retenir que le voleur, Benjamin, et les engage à



partir sans lui. — Juda lui fait savoir qu'il avait promis par serment à son père de lui ramener Benjamin. — Il préfère être esclave lui-même à la place du coupable. — Si Benjamin ne revient pas leur père mourra de chagrin.

Chap. XLIV, 1. Il donna à son gérant l'ordre suivant : Remplis de blé les sacs de ces hommes autant qu'ils pourront en porter et remets l'argent de chacun à l'orifice de son sac.

2. Quant à mon gobelet d'argent, tu le placeras à l'orifice du sac de Benjamin ainsi que son argent d'achat. Le gérant fit comme Joseph lui avait ordonné.

3. Au point du jour, les hommes furent expédiés ainsi que leurs ânes.

4. Ils sortirent de la ville ; il n'eurent pas le temps d'aller loin, que Joseph dit à son économe : Lève-toi, cours après ces hommes, et lorsque tu les auras rejoints tu leur diras : Pourquoi avez-vous rendu le mal pour le bien [en volant le gobelet d'argent de mon maître] ?

5. (Ce gobelet) est celui dans lequel boit mon maître, il s'en sert aussi pour les opérations divinatoires ; vous avez mal agi.

6. Lorsqu'il les eut rejoints, il leur parla ainsi qu'il en avait reçu l'ordre.

7. Ils lui dirent : Pourquoi mon seigneur parle-t-il ainsi ? Loin de ses serviteurs la pensée d'agir de la sorte.

8. Voici l'argent même que nous avons trouvé à l'orifice de nos sacs, nous l'avons rapporté du pays de Chanaan, comment aurions-nous volé de la maison de ton maître de l'argent ou de l'or ?

9. Que celui chez qui le gobelet sera trouvé soit mis à mort et que nous-mêmes soyons les esclaves du maître.

10. L'homme leur répondit : Ce que vous dites est juste ; celui qui sera trouvé en possession du gobelet sera esclave et vous n'en serez pas responsables.

11. Ils se hâtèrent de descendre à terre chacun son sac et chacun ouvrit le sien.

12. (L'homme) se mit à les fouiller en commençant par le

sac de l'aîné et en finissant par celui du cadet, et le gobelet fut trouvé dans le sac de Benjamin.

13. Les frères déchirèrent leurs vêtements et, après que chacun eut rechargé son âne, ils retournèrent dans la ville.

14. Juda et ses frères rentrèrent dans la maison de Joseph qui s'y trouvait encore et se jetèrent devant lui face à terre.

15. Joseph leur dit : Quel acte avez-vous commis ? Vous deviez savoir qu'un homme comme moi doit être expert dans l'art de la divination.

16. Juda répondit : Que pouvons-nous dire à mon seigneur, comment pouvons-nous parler, comment nous excuser ? Élohîm a découvert le délit de tes serviteurs ; nous sommes prêts à être les esclaves de mon seigneur, nous et celui aux mains de qui on a trouvé le gobelet.

17. (Joseph) dit : Loin de moi d'agir ainsi, celui aux mains de qui on a trouvé le gobelet lui (seul) sera mon esclave ; quant à vous, retournez en paix chez votre père,

18. (Alors) Juda s'approchant de lui dit : Je te prie, mon seigneur, que ton serviteur dise un mot aux oreilles de mon seigneur sans que tu te fâches contre ton serviteur, car tu es pareil à Pharaon.

19. Mon seigneur a interrogé ses serviteurs en disant : Avez-vous un père, un frère (encore vivants) ?

20. Et nous avons répondu à mon seigneur : Nous avons un vieux père et un jeune frère, enfant de sa vieillesse dont le frère est mort, de manière qu'il est resté seul du côté de sa mère et notre père l'aime (beaucoup).

21. (Puis) tu as dit à tes serviteurs : Amenez-le auprès de moi, je veux le voir.

22. Nous avons répondu à mon seigneur : Le jeune homme ne saurait quitter son père ; s'il le quittait, son père en mourrait (de chagrin).

23. Tu as dit à tes serviteurs : Si votre jeune frère ne vient pas avec vous, vous ne verrez plus ma face.

24. Or, en arrivant auprès de ton serviteur, notre père, nous lui avons rapporté les paroles de mon seigneur.

25. (Quelque temps après) notre père nous a dit : Allez nous acheter encore un peu de blé.



26. Nous lui avons répondu : Nous ne pouvons pas y aller ; si notre frère cadet vient avec nous, nous irons, car nous ne pouvons pas nous présenter à cet homme si notre frère cadet n'est pas avec nous.

27. Ton serviteur, mon père, nous dit : Vous savez que ma femme (Rachel) me donna deux fils ;

28. L'un est disparu de chez moi et je pense qu'un fauve vorace l'a déchiré et je ne l'ai pas revu depuis.

29. Si vous m'enlevez encore celui-ci et qu'un malheur lui arrive, vous ferez descendre ma vieillesse tristement au séol.

30. Maintenant, si je reviens auprès de mon père sans avoir avec moi le jeune homme à l'âme duquel l'âme du père est attachée,

31. Il arrivera que, lorsqu'il aura vu que le jeune homme n'est pas avec nous, tes serviteurs seront cause que la vieillesse de ton serviteur, notre père, descendra tristement au séol.

32. Car ton serviteur s'est déclaré responsable auprès de mon père en disant : Si je ne le ramène pas auprès de toi, je serai criminel envers mon père tous les jours (de ma vie).

33. Maintenant, daigne que ton serviteur reste esclave de mon seigneur à la place du jeune homme et que celui-ci s'en aille avec ses frères.

34. Car, comment pourrai-je venir auprès de mon père sans que le jeune homme soit avec moi, je ne saurais être témoin du malheur qui arrivera à mon père.

### XXXVII

Joseph, ne pouvant plus retenir son émotion, se fait reconnaître. — Surprise des frères. — Joseph calme leurs appréhensions. — Il déclare que leur acte a été un dessein de la Providence. — Il les engage à retourner promptement chez leur père afin de l'amener auprès de lui. — Scène d'attendrissement entre les frères réconciliés. — Joseph annonce à Pharaon l'arrivée des frères et son projet d'amener son père. — Par la permission de Pharaon, Joseph envoie des voitures pour amener toute la famille. — Il leur donne de riches cadeaux. — Jacob est avisé que Joseph est vivant et gouverneur d'Égypte. —

Il ne croit d'abord pas à cette heureuse nouvelle. — La vue des voitures royales lui apporte la conviction. — Il s'apprête à partir.

Chap. XLV, 1. Joseph, ne pouvant plus se retenir en présence de tous ceux qui se tenaient devant lui, ordonna à haute voix : Faites sortir tous les assistants, de sorte qu'aucun (étranger) ne resta en présence de Joseph quand il se fit reconnaître à ses frères.

2. Il se mit à pleurer à haute voix ; les Égyptiens l'entendirent ; la maison de Pharaon l'entendit (aussi).

3. Joseph dit à ses frères : Je suis Joseph ; mon père vit-il encore ? Ses frères furent incapables de lui répondre, tellement ils furent effrayés de sa mine.

4. Joseph dit (encore) à ses frères : Approchez-vous, de grâce, et ils s'approchèrent. Il dit : Je suis Joseph, le même que vous avez vendu pour être emmené en Égypte.

5. Maintenant, ne vous chagrinez pas et ne regrettez pas de m'avoir vendu (pour venir) ici, car Élohîm m'a envoyé ici avant vous afin de vous procurer le moyen de vivre.

6. Car depuis deux ans la famine sévit déjà dans le pays et il se passera encore cinq années pendant lesquelles il n'y aura ni labour ni moisson ;

7. Élohîm m'a donc envoyé avant vous afin de vous faire durer dans le monde et de vous conserver la vie d'une manière miraculeuse.

8. Ce n'est donc pas vous qui m'avez envoyé ici, c'est Élohîm (qui l'a fait). C'est (aussi) lui qui m'a placé (pour être) *Ab* à Pharaon, seigneur de toute sa maison et son administrateur de tout le pays d'Égypte.

9. Allez vite auprès de mon père et dites-lui : Ainsi dit ton fils Joseph : Viens près de moi, ne t'arrête pas.

10. Tu demeureras dans le pays de Gosen ; tu seras près de moi, toi, ainsi que tes fils, tes petits-fils, ton menu et ton gros bétail et tout ce que tu possèdes.

11. Je t'y pourvoirai de nourriture, car la famine durera encore cinq ans et (je ferai de manière) que toi, ta maison et tout ce que tu as ne soyez pas dans la misère.



12. Voici, vous le voyez vous-mêmes et mon frère Benjamin le voit aussi lui-même que c'est moi-même qui vous parle.

13. (Allez), racontez à mon père à quel point je suis honoré dans le pays d'Égypte et tout ce que vous avez vu, puis vous amènerez ici mon père aussi promptement que possible.

14. Il se jeta en pleurant au cou de son frère Benjamin et Benjamin se jeta aussi à son cou en pleurant.

15. Il embrassa tous ses frères en versant des larmes sur eux et après cela ses frères s'enhardirent à lui parler.

16. La rumeur parvint dans la maison de Pharaon, portant que les frères de Joseph étaient arrivés, et Pharaon et ses serviteurs en furent très contents.

17. Pharaon dit à Joseph : Dis à tes frères : Faites ceci : chargez vos bêtes de somme et partez pour le pays de Chanaan.

18. Prenez votre père et vos familles et revenez près de moi ; je vous donnerai le bien du pays d'Égypte et vous jouirez des délices du pays.

19. Quant à toi, tu en as reçu l'ordre ainsi conçu : Faites ceci : prenez à votre aise des voitures d'Égypte pour vos petits enfants et vos femmes, transportez votre père et venez.

20. Ne vous mettez pas en souci à cause de vos meubles, car tout le bien d'Égypte est à votre disposition.

21. Les fils d'Israël firent ainsi ; et Joseph leur donna des voitures par ordre de Pharaon et leur fournit des victuailles pour le voyage.

22. A chacun d'eux il remit une paire de vêtements ; à Benjamin il donna trois cents sicles d'argent et cinq paires de vêtements.

23. A son père il envoya ceci : trois ânes portant les meilleures choses d'Égypte et dix ânesses portant du blé, des pains et des aliments pour son père en voyage.

24. Et, renvoyant ses frères il leur dit au moment de leur départ : Ne vous ennuyez pas en route.

25. Ils quittèrent l'Égypte et arrivèrent dans le pays de Chanaan auprès de leur père Jacob.

26. Ils lui annoncèrent cette nouvelle : Joseph vit encore ; (ils

ajoutèrent) qu'il était le gouverneur de tout le pays d'Égypte, mais son cœur resta impassible, car il n'ajoutait pas foi à leur paroles.

27. Ils lui répétèrent les paroles que Joseph leur avait dites, et lorsqu'il vit les voitures que Joseph avait envoyées pour le transporter, son esprit recouvra la vie.

28. Israël dit : J'irai le voir avant de mourir.

### XXXVIII

Israël en route pour l'Égypte. — Vision consolatrice. — Entrée en Égypte. — Dénombrement de la famille de Jacob. — Ils étaient au nombre de soixante-dix personnes en tout. — Juda est envoyé prévenir Joseph de l'arrivée de son père. — Rencontre de Jacob et de Joseph. — Joseph conseille à ses frères de se présenter à Pharaon comme pasteurs de menu bétail. — Joseph annonce à Pharaon l'arrivée de toute sa famille. — Les frères déclarent à Pharaon qu'ils sont des pasteurs de menu bétail. — Pharaon leur désigne la province de Gosen comme lieu de séjour. — Réception de Jacob par Pharaon. — Accroissement de la famine. — Les sommes produites par la vente du blé sont par Joseph déposées dans le trésor de Pharaon. — Les Égyptiens ayant dépensé tout leur argent vendent leurs bestiaux. — L'année suivante les Égyptiens vendent leurs personnes et leurs terrains à Pharaon pour avoir du blé. — Joseph leur donne du blé pour ensemercer leurs champs. — Ils s'obligent à payer à Pharaon la cinquième partie de leur récolte. — Pharaon devient ainsi le seul propriétaire du sol, à l'exception des terrains appartenant au clergé. — Prospérité de la famille de Jacob en Égypte.

Chap. XLVI, 1. Israël avec tous les siens se mit en route et arriva à Bersabée; il y fit des sacrifices au Dieu de son père Isaac.

2. Élohîm apparut à Israël dans les visions de la nuit et lui dit : Jacob, Jacob ! Celui-ci répondit : Me voici.

3. (Élohîm) dit : Je suis le (vrai) El, Dieu de ton père ; ne redoute pas de descendre en Égypte, car je ferai que tu y deviennes une grande nation.



4. Je descendrai avec toi en Égypte; je t'en ramènerai aussi (en Chanaan) et Joseph te fermera le yeux.

5. Jacob quitta Bersabée et les enfants d'Israël transportèrent leur père Jacob avec leurs petits enfants et leurs femmes dans les voitures que Pharaon avait envoyées pour les transporter.

6. Ils prirent leurs bestiaux et leurs biens qu'ils avaient acquis dans le pays de Chanaan et vinrent en Égypte, Jacob et toute sa famille avec lui.

7. Ses fils et ses petits-fils (qui étaient) près de lui, ses filles et les filles de ses fils ainsi que tous les (autres) descendants, il les amena avec lui en Égypte.

8. Ceux-ci sont les noms des fils d'Israël qui vinrent en Égypte : Jacob et ses enfants. — L'ainé de Jacob, Reüben.

9. Fils de Reüben : Hanok, Pallû, Heşron, Karmi.

10. Fils de Siméon : Yemûêl, Yâmin, Ohad, Yakîn, Şoşar ; Saül, fils de la Chananéenne.

11. Fils de Lévi : Gerşon, Qehât., Merâri.

12. Fils de Juda : Êr, Onân, Şêla, Pereş, Zérah. Êr et Onân moururent dans le pays de Chanaan; les fils de Pereş furent : Heşron et Hâmûl.

13. Fils d'Isachar : Tôla°, Pûwa, Yòb, Şimron.

14. Fils de Zabulon : Seređ, Êlôn, Yaşleél.

15. Ce sont les fils de Léa que celle-ci donna à Jacob à Paddan-Arâm, ainsi que sa fille Dîna. Toutes ces âmes, fils et filles (étaient au nombre de) trente-trois.

16. Fils de Gad : Şiphion, Haggî, Şûnî, Eşbon, Êri, Arôđî, Ar'êli.

17. Fils d'Aşer : Yimna, Yişwa, Yişwî, Berî'a, et leur sœur Séraş. Les fils de Berî'a : Heber et Malkiél.

18. Ce sont les fils de Zilpa que Laban donna à sa fille Léa ; c'est elle qui enfanta à Jacob ceux-là, seize personnes.

19. Fils de Raşêl, femme de Jacob : Joseph, Benjamin.

20. Joseph eut des enfants en Égypte de Asenat, fille de Potiphéra°, prêtre d'On (Héliopolis), savoir, Manassé et Éphraïm.

21. Fils de Benjamin : Béla°, Béker, Aşbêl, Gêra, Na'amân, Êhi, Roş, Muppîm, Huppîm, Ard.

22. Ce sont les fils que Jacob eut de Raḥel ; en toute quatorze personnes.

23. Fils de Dan : Hūšim.

24. Fils de Naphtalī : Yaḥseël, Gūnī, Yēser, Šillēm.

25. Ce sont les fils de Bilha que Laban donna à sa fille Raḥel : (Bilha donna tous ces enfants à Jacob ; en tout : sept personnes.

26. Toutes les personnes qui vinrent avec Jacob en Égypte, ses descendants, en dehors des femmes de ses fils, toutes ces personnes (étaient au nombre de) soixante-six.

27. Fils de Joseph qui lui naquirent en Égypte, deux personnes. (Le nombre de) toutes les personnes de la maison de Jacob qui vinrent en Égypte (était de) soixante et dix.

28. Joseph fit atteler son char et se rendit à la rencontre de son père, à Gošen, et en le voyant, il se jeta à son cou et versa d'abondantes larmes.

29. Israël dit à Joseph : Je peux mourir (en paix) maintenant, après t'avoir vu encore vivant.

30. Joseph dit à ses frères et aux familiers de son père : Je vais prévenir Pharaon (de votre arrivée) et je lui dirai : Mes frères et la maison de mon père sont arrivés près de moi.

32. Ces hommes sont des pasteurs de menu bétail, étant des possesseurs de bestiaux ; ils ont amené leur menu et gros bétail et tout ce qu'ils possèdent.

33. Et si Pharaon vous interroge et dit : Quelle est votre occupation ?

34. Vous répondrez : (Nous) tes serviteurs, nous sommes des pasteurs depuis notre enfance jusqu'à ce moment ; nous et nos ancêtres (avons toujours eu cet état). (Vous parlerez ainsi) afin que vous restiez dans le pays de Gošen, car tout pasteur de menu bétail est un objet d'abomination pour les Égyptiens.

Chap. XLVII, 1. Joseph alla trouver Pharaon et lui dit : Mon père et mes frères avec leur menu et leur gros bétail sont venus du pays de Chanaan et ils sont dans le pays de Gošen.

2. Joseph prit ensuite quelques-uns de ses frères, cinq personnes, et les plaça devant Pharaon.

3. Pharaon dit aux frères (de Joseph) : Quelle est votre occupation ? Ils répondirent à Pharaon : (Nous), tes serviteurs,



nous sommes des pasteurs de menu bétail, nous aussi bien que nos ancêtres.

4. Ils ajoutèrent : Nous sommes venus pour séjourner dans (ce) pays, parce que le menu bétail de tes serviteurs manquait de pâturage, la famine étant excessive dans le pays de Chanaan. Maintenant, daigne permettre que tes serviteurs restent à Gošen.

5. Pharaon dit à Joseph : (Puisque) ton père et tes frères sont venus auprès de toi,

6. Le pays d'Égypte est à ta disposition ; fais établir ton père et tes frères dans la meilleure partie du pays ; qu'ils restent dans le pays de Gošen ; et si tu connais parmi eux des hommes énergiques, tu les nommeras inspecteurs de mes bestiaux à moi.

7. Joseph amena son père Jacob et le plaça en présence de Pharaon ; Jacob bénit Pharaon.

8. Pharaon dit à Jacob : Combien sont exactement les années de ta vie ?

9. Jacob répondit à Pharaon : La durée des années de mes pérégrinations est de cent trente ans ; c'est peu. Ces années que j'ai passées au milieu de malheurs sont encore loin d'atteindre l'espace du temps que mes pères ont passé dans leurs pérégrinations.

10. Jacob bénit Pharaon et se retira de sa présence.

11. Joseph établit son père et ses frères et leur donna un lot de terre dans le pays d'Égypte, dans sa meilleure partie dans la province de Ra<sup>c</sup>msès, ainsi que Pharaon l'avait ordonné.

12. Il fournit à son père, à ses frères et à toute la maison de son père le pain nécessaire en proportion de leurs enfants.

13. Les comestibles manquaient dans tout le pays, tellement la famine était devenue excessive. Le pays d'Égypte et le pays de Chanaan furent exténués par suite de la famine.

14. Joseph ramassa tout l'argent qui se trouvait dans ces pays en échange du blé qu'ils achetaient, et il transporta cet argent dans la maison de Pharaon.

15. Lorsque l'argent du pays d'Égypte et du pays de Chanaan fut épuisé, tous les Égyptiens vinrent auprès de Joseph

et lui dirent : Donne-nous du pain, autrement nous mourrons devant tes yeux, car l'argent a disparu.

16. Joseph dit : Apportez-moi vos bestiaux si l'argent est épuisé, et je vous en donnerai.

17. Ils apportèrent les bestiaux à Joseph, et ce dernier leur fournit le pain en échange des chevaux, des troupeaux de menu et de gros bétail et des ânes. Ils les soutint ainsi de pain cette année en échange de tous leurs troupeaux.

18. Cette année passée, ils revinrent auprès de Joseph au début de la seconde année et lui dirent : Nous ne cachons pas à mon seigneur que, comme l'argent, les troupeaux de bestiaux ont tous passé à lui ; il ne (nous) reste devant mon seigneur que nos personnes et nos terrains.

19. Pourquoi péririons-nous devant tes yeux, nous et nos terrains ; achète-nous avec nos terrains pour du pain et nous serons les esclaves de Pharaon. Donne-nous de la semence pour que nous puissions vivre au lieu de mourir (de faim) et que la terre ne reste pas désolée.

20. Joseph acheta tous les terrains de l'Égypte pour le compte de Pharaon, car les Égyptiens vendirent chacun son champ par suite de l'intensité de la famine. (Ainsi) la terre passa à Pharaon.

21. Quant au peuple de la campagne, il le fit passer dans les villes, d'un bout à l'autre du territoire de l'Égypte.

22. Il n'acheta cependant pas les terrains des prêtres, parce que les prêtres recevaient des pensions de la part de Pharaon et ils se nourrissaient de ces pensions ; c'est pourquoi ils ne vendirent pas leurs terrains.

23. Joseph dit au peuple : Voici, je vous ai achetés aujourd'hui ainsi que vos terrains pour le compte de Pharaon ; je vous donne de la semence pour que vous ensemenciez la terre.

24. Lorsque vous aurez les produits, vous en donnerez la cinquième partie à Pharaon, et les quatre autres parties vous les conserverez pour l'ensemencement de vos champs et pour votre nourriture à vous, celle de vos maisons et de vos petits enfants.

25. Ils répondirent : Tu nous as rendu la vie ; (puisque) nous avons trouvé grâce aux yeux de mon seigneur, nous serons esclaves de Pharaon.



26. Joseph créa un impôt légal jusqu'à ce jour ; les terrains d'Égypte devaient donner la cinquième partie de leurs produits à Pharaon ; seuls les terrains des prêtres n'appartenaient pas à Pharaon.

27. Israël se fixa dans le pays d'Égypte ; (ses fils) y acquirent des terrains, crûrent et se multiplièrent beaucoup.

### XXXIX

Jacob reste dix-sept ans en Égypte. — Il recommande à Joseph de l'enterrer dans la sépulture de ses pères en Chanaan. — Joseph vient voir son père malade. — Jacob bénit les fils de Joseph. — Il établit la suprématie d'Éphraïm. — Les fils de Joseph formeront deux tribus. — Allocution poétique adressée par Jacob mourant à ses fils assemblés autour de lui. — Nouveau rappel relatif au lieu de sa sépulture. — Mort de Jacob. — Embauvement de son corps. — Pharaon permet à la famille de Jacob de transférer le corps de celui-ci en Chanaan. — Cérémonie funéraire à Goren-Hââtâd. — Enterrement de Jacob dans la grotte de Makpéla, à Hébron. — Retour du convoi en Égypte. — Les frères craignent la vengeance de Joseph. — Joseph les tranquillise. — Vieillesse et mort de Joseph.

28. Jacob vécut dix-sept ans dans le pays d'Égypte ; la durée de sa vie entière fut de cent quarante-sept ans.

29. Lorsque le temps de la mort d'Israël approcha, il appela son fils Joseph et lui dit : Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, mets ta main sous ma hanche, (en promettant) de me rendre cet immense service de ne point m'enterrer en Égypte.

30. Lorsque je serai couché avec mes pères, tu me transfèreras d'Égypte et tu m'enterreras dans leur lieu de sépulture. (Joseph) dit : Je ferai conformément à ta parole.

31. (Israël) dit : Jure-le moi, et il le lui jura ; Israël se prosterna (alors) sur le chevet du lit.

Chap. XLVIII, 1. Après ces événements on vint dire à Joseph : Ton père est malade. (Joseph) prit avec lui ses deux fils, Manassé et Éphraïm.

2. On annonça (son arrivée) à Jacob en lui disant : Ton fils Joseph est venu te voir ; Israël fit un effort et s'assit sur le lit.

3. Jacob dit à Joseph : Êl-Saddaï m'est apparu à Luz, dans le pays de Chanaan, et m'a béni.

4. Il m'a dit : Je te rendrai fécond et abondant et je ferai de toi une multitude de peuples, et je donnerai ce pays à ta race après toi en possession éternelle.

5. Maintenant, les deux fils qui te sont nés dans le pays d'Égypte avant que je sois venu auprès de toi en Égypte, seront à moi : Éphraïm et Manassé seront pour moi comme Reüben et Siméon.

6. Les descendants que tu auras engendrés après eux, seront à toi, (mais) ils porteront le nom de leurs frères en recevant leur héritage.

7. Lorsque je suis revenu de Paddan, Rachel est morte subitement dans le pays de Chanaan, en route, à une distance d'une kibrat-eres d'Éphrat, qui est Bethléem.

8. Israël vit les fils de Joseph et dit : Qui sont ceux-là ?

9. Joseph dit à son père : Ce sont les fils qu'Élohîm m'a donnés ici. (Israël) dit : Amène-les près de moi pour que je les bénisse.

10. Comme la vue d'Israël s'était affaiblie par la vieillesse, (Joseph) les lui approcha ; (Israël) les couvrit de baisers et les entourra de ses bras.

11. Israël dit à Joseph : Je n'espérais plus voir ta figure et voici, Élohîm me fait voir même ta progéniture.

12. Joseph les fit sortir de ses genoux et se prosterna face à terre.

13. Il prit ensuite ses deux enfants, Éphraïm de sa main droite en face de la main gauche d'Israël, Manassé de sa main gauche, en face de la main droite d'Israël, et les amena près de lui.

14. Israël étendit sa main droite et la mit sur la tête d'Éphraïm, bien qu'il fût le cadet, et sa main gauche sur la tête de Manassé, il croisa ses mains bien que Manassé fût l'aîné.

15. Il bénit Joseph et dit : Que l'Élohîm devant lequel marchaient mes pères Abraham et Isaac, que l'Élohîm qui me soutient depuis ma naissance jusqu'à ce jour,



16. Que l'ange qui me sauve de tout mal bénisse ces garçons, et que par eux soit rappelé mon nom et celui de mes pères Abraham et Isaac, et qu'ils deviennent multitude au milieu de (cette) terre.

17. Lorsque Joseph vit que son père avait mis sa main droite sur la tête d'Éphraïm, il le trouva anormal; il saisit la main de son père pour la porter de la tête d'Éphraïm sur la tête de Manassé.

18. Joseph dit à son père : Ce n'est pas ainsi, mon père, car celui-ci est l'aîné, pose ta main droite sur sa tête.

19. Son père refusa et dit : Je sais, mon fils, je sais que celui-ci deviendra aussi un grand peuple, mais son frère cadet le dépassera et sa race consistera en une masse de peuplades.

20. Il les bénit ce jour-là en disant : Israël bénira par vous en disant : Qu'Élohîm te fasse pareil à Éphraïm et à Manassé. Il mit ainsi Éphraïm avant Manassé.

21. Israël dit à Joseph : Voici, je vais mourir, mais Élohîm sera avec vous et vous fera retourner au pays de vos ancêtres.

22. Moi, je te donnerai une part en plus de celle de tes frères, lorsque je l'aurai prise de la main des Amorrhéens au moyen de mon épée et de mon arc.

Chap. XLIX, 1. Jacob appela ses enfants et dit :

Assemblez-vous et je vous annoncerai

Ce qui vous arrivera à la fin des jours ;

2. Réunissez-vous et venez, ô fils de Jacob !  
Écoutez Israël votre père !

\*  
\*\*

3. Reuben, tu es mon premier-né,

Ma force, prémice de ma vigueur

Avantagé en élévation, avantagé en pouvoir.

4. O débordant comme l'eau ! Ne jouis pas de tes avantages !  
Car tu as gravi la couchette de ton père,  
Tu as profané alors celle qui montait sur mon lit.

\*  
\*\*

5. Siméon et Lévi sont frères,

Leurs demeures contiennent des instruments de violence.

6. Dans leurs conciliabules n'entre pas, ô mon âme !  
De leur assemblée ne te réjouis pas, ô mon foie !  
Car dans leur colère ils ont tué des hommes,  
Et de propos délibéré, ils ont tranché les jarrets des bêtes.
7. Maudite soit leur colère si forte,  
Leur rage si inexorable !  
Je les disséminerai en Jacob,  
Je les disperserai en Israël.

\* \* \*

8. Juda, toi, tes frères te loueront,  
Ta main se (posera) sur la nuque de tes ennemis,  
Les fils de ton père se prosterneront devant toi.
9. Jeune lion, ô Juda ! tu remontes (à la tanière) après avoir  
fait un abondant butin ;  
Il s'agenouille, il s'accroupit comme un lion,  
Comme un lionceau ; qui le fera se lever ?
10. Le sceptre ne sortira pas de Juda,  
Ni le bâton de commandeur d'entre ses pieds,  
Jusqu'à ce qu'il soit rentré en paix  
Et qu'à lui soit l'obéissance des peuples.
11. Il attache à la vigne son ânon,  
Au cep le petit de son ânesse,  
Il laverait son linge dans le vin,  
Ses couvertures dans le sang du raisin !
12. Il a les yeux foncés par le vin,  
Les dents blanchies par le lait.

\* \* \*

13. Zabulon demeure sur la rive des mers,  
Il soigne les vaisseaux  
Et son extrémité est tournée vers sa pêche.

\* \* \*

14. Isachar ressemble à l'âne robuste  
Accroupi entre deux prés ;
15. Il voit que le repos est bon,  
Que le territoire est délicieux,



Il courbe son dos avec patience  
Et consent à payer l'impôt de laboureur.

\*  
\* \*

16. Dan, son peuple offrira les sentences de juge  
Lorsque les tribus d'Israël se réuniront.  
17. Puisse Dan ressembler au serpent sur la route,  
A la vipère sur le chemin  
Qui mord les talons du coursier  
De manière que son cavalier tombe en arrière !  
18. J'espère en ton secours, ô Yahwé !

\*  
\* \*

19. Gad, des bandes ennemies le surprendront,  
Mais il surprendra leur arrière-garde.

\*  
\* \*

20. Aser a un territoire productif  
Qui fournit des délicatesses princières.

\*  
\* \*

21. Naphtali est une gazelle en liberté ;  
Il émet des paroles harmonieuses.

\*  
\* \*

22. Joseph est une tige féconde,  
Une tige féconde près d'une source,  
Dont les rameaux montent sur le mur.  
23. Ils lui ont rendu la vie amère, ils l'ont visé,  
Ils l'ont traité haineusement, les maîtres des flèches,  
24. Mais son âme est restée ferme  
Et les bras de ses tireurs se sont affaïssés  
Par la puissance du héros de Jacob,  
25. Par le nom du pasteur, protecteur d'Israël.  
Impiöre le Dieu de ton père, il viendra à ton aide,  
Adresse-toi à Saddaï, il te bénira  
Des bénédictions du ciel d'en haut,  
Des bénédictions de l'abîme qui gît en bas,  
Des bénédictions de l'élevage et des naissances<sup>1</sup>.

1. Littéralement : « de seins et de matrices ».

26. Les bénédictions de ton père dépassent les biens des montagnes indestructibles,  
Vont au-delà des produits désirables des collines éternelles;  
Qu'elles se posent sur la tête de Joseph,  
Sur le sommet du prince de ses frères!

\*  
\* \*

Benjamin (ressemblera à) un loup rapace,  
27. Le matin il dévorera la proie,  
Le soir il distribuera le butin.

28. Toutes ces paroles font allusion aux douze tribus d'Israël. C'est ce que leur père leur dit en les bénissant chacun selon la bénédiction qui leur convenait.

29. (Puis) il leur fit la recommandation suivante : Je serai bientôt réuni aux miens<sup>1</sup>, enterrez-moi à côté de mes ancêtres dans la grotte d'Éphron l'Hétéen,

30. Dans la grotte qui est dans le champ de Makpêla, situé devant Mamrê, dans le pays de Chanaan, champ qu'Abraham acheta à Éphron l'Hétéen pour en faire un lieu de sépulture.

31. Là, on enterra Abraham et sa femme Sara; là on enterra Isaac et sa femme Rébecca; là j'ai (aussi) enterré Léa.

32. L'acquisition du champ et de la grotte qu'il contient a été confirmée par les fils de Hêt.

33. Jacob ayant terminé ses recommandations à ses fils, rentra ses pieds dans le lit, expira et fut réuni aux siens.

Chap. L, 1. Joseph se jeta sur la figure de son père, versa des larmes et l'embrassa.

2. Il donna ordre aux médecins, ses serviteurs, d'embaumer son père, et les médecins embaumèrent le corps d'Israël.

3. Après quarante jours, la durée régulière de l'embaumement, les Égyptiens le pleurèrent pendant soixante-dix jours.

4. Lorsque les pleurs furent écoulés, Joseph parla aux familiers de Pharaon et leur dit : Si j'ai trouvé grâce à vos yeux, veuillez informer Pharaon en lui parlant (en mon nom) :

5. Mon père m'a adjuré en disant : Voici, je vais mourir; enterre-moi dans le tombeau que je me suis fait creuser dans le

1. C'est-à-dire, à mes ancêtres qui sont déjà couchés au Séol.



pays de Chanaan. Maintenant, permets que j'aïlle y enterrer mon père ; je retournerai aussitôt.

6. Pharaon fit dire à Joseph : Va enterrer ton père comme il t'a adjuré.

7. Joseph partit pour enterrer son père, accompagné de tous les serviteurs de Pharaon, les anciens de sa maison et tous les anciens du pays d'Égypte,

8. Ainsi que de tous les familiers de Joseph, de ses frères et de son père, qui ne laissèrent dans le pays de Gošen que leurs petits enfants avec leur menu et leur gros bétail.

9. Il était aussi accompagné de chars de guerre et de cavaliers, au point de former une troupe nombreuse.

10. En arrivant à Goren-hââtâd, qui est en deçà du Jourdain, ils lui firent une grande et très imposante cérémonie de deuil, et (Joseph) fit à son père un deuil pendant sept jours.

11. Les habitants chananéens du pays, voyant la cérémonie funèbre de Garen-hââtâd, se dirent : C'est un grand deuil pour l'Égypte ; à cause de cela, on nomma cet endroit Abêl-Misraïm ; c'est celui qui est situé en deçà du Jourdain.

12. Les enfants (de Jacob) agirent exactement comme il le leur avait ordonné.

13. Ils le portèrent dans le pays de Chanaan et l'enterrèrent dans la grotte du champ de Makpêla, champ qu'Abraham avait acheté à Éphron l'Hétéen, devant Mamrê.

14. Joseph, après avoir enterré son père, retourna en Égypte, avec ses frères et tous ceux qui s'étaient joints au convoi.

15. Lorsque les frères virent que leur père était mort, ils se dirent : Si Joseph nous garde rancune, il nous rendra tout le mal que nous lui avons fait.

16. Ils firent dire à Joseph par des intermédiaires : Ton père a exprimé un désir avant sa mort, en ces termes :

17. Dites ainsi à Joseph : Je te prie, daigne pardonner les méfaits divers commis par tes frères qui ont mal agi à ton égard ; pardonne (te dis-je) le crime des serviteurs du Dieu de ton père. Joseph se mit à pleurer lorsqu'ils lui parlèrent de la sorte.

18. (Puis) les frères allèrent eux-mêmes, se jetèrent à terre devant lui et dirent : Nous sommes prêts à être tes esclaves.

19. Joseph leur dit : Ne redoutez rien, car je crains (?) Élohîm.

20. Vous avez pensé me faire du mal, mais c'est Élohîm qui a tout combiné pour le bien, au point de rendre possible ce qui se passe à présent, afin de conserver la vie d'un peuple nombreux.

21. Maintenant, ne soyez pas inquiets, je vous nourrirai ainsi que vos enfants. (Ainsi) il les consola et chercha à les calmer.

22. Joseph demeura en Égypte avec la famille de son père ; il vécut cent dix ans.

23. Joseph vit des enfants d'Éphraïm de la troisième génération ; de même les fils de Makir, fils de Manassé, furent élevés sur les genoux de Joseph.

24. Joseph dit à ses frères : Je vais bientôt mourir, mais Élohîm se souviendra de vous et vous ramènera de ce pays au pays qu'il a promis sous serment à Abraham, à Isaac et à Jacob.

25. Il adjura les enfants d'Israël en disant : Lorsque Élohîm se souviendra de vous, vous emporterez d'ici mes ossements avec vous.

26. Joseph mourut à l'âge de cent dix ans ; on l'embaumait et on le mit dans une bière en Égypte.

---



## RECHERCHES BIBLIQUES

---

### Histoire d'Isaac

(Genèse, xxv, 19-xxviii, 9).

L'histoire d'Isaac présente plusieurs traits analogues à celle d'Abraham. Isaac et Rébecca, comme Abraham et Sara, sont stériles et déguisent comme eux leur mariage quand ils se trouvent forcés par la famine de résider hors de la Palestine. Cependant, à la différence de Sara, Rébecca devient mère de deux jumeaux dans sa jeunesse. Les deux frères, Jacob et Ésaü, se combattent l'un l'autre depuis leur naissance; et le cadet réussit plus tard à obtenir les droits d'aînesse en exploitant l'insouciance de son frère plus fort que lui. L'instinct populaire assure partout la victoire aux nains intelligents dans leur lutte contre les géants brutaux. Dans ces rivalités entre frères, Isaac penche du côté du plus fort, tandis que Rébecca favorise plutôt les efforts audacieux du plus faible. C'est un trait psychologique qui s'explique facilement : la femme, étant elle-même plus faible que l'homme, sait mieux apprécier les vraies qualités de ses enfants, et elle se sent plus heureuse de voir dans le plus doué d'entre eux un reflet fidèle de sa propre supériorité.

#### OBSERVATIONS EXÉGÉTIQUES

Verset 19. Toutes les expressions de ce verset, sauf les noms propres, sont imitées de xi, 27, et, dans les deux cas, elles forment l'introduction à l'histoire d'une ère nouvelle au début de laquelle la famille unique se divise en deux branches habitant chacune un territoire différent.

Verset 20. Exposé de détails particuliers, parmi lesquels ceux qui sont relatifs à l'âge d'Isaac lors de son mariage avec Rébecca et à la désignation du lieu de la naissance de cette dernière par פֶּדֶן אָרָם complètent à ce sujet les données antérieures.

Verset 21. La stérilité de Rébecca cesse par suite de la prière, comme celle de la famille d'Abimélec (xx, 17). — Au lieu du verbe ordinaire הִתְפַּלֵּל, l'auteur fait usage du verbe rare עָתָר, afin de faire le jeu de mots וַיַּעֲתָר — וַיַּעֲתָר.

Verset 22. וַיִּחַרְצְצוּ, hitpaël de רוץ, « courir ». Les enfants s'agitaient violemment et causaient d'horribles douleurs à leur mère.

לְמַה זֶה אֲנֹכִי, à sous-entendre הָרָה; Rébecca voit dans cette agitation excessive le prélude d'un avortement; elle exprime ses regrets en disant que, dans ce cas, il aurait mieux valu pour elle ne point devenir enceinte, et elle va consulter l'oracle de Yahwé que l'auteur suppose avoir existé dans le pays. Je traiterai plus loin la question de savoir où cet oracle était situé.

Verset 23. L'oracle lui explique la cause de ses souffrances inusitées : elle porte dans ses entrailles deux enfants destinés à devenir deux peuples rivaux, où cependant le cadet l'emportera souvent sur l'aîné. La forme de l'oracle est poétique et se compose de deux distiques à parallélisme.

Verset 25. אֲדָמוּנִי, allusion préalable à la désignation de אָדוּם (v. xxx). Au lieu de אֲדָרָה שֶׁעַר, « manteau de poil », on est tenté de lire אֲדָרָה שֶׁנֶּעַר (Josué, vii, 21); cependant la comparaison avec xxvii, 11 semble militer en faveur de la leçon reçue qui revient dans Zacharie, xiii, 4. Dans l'esprit de l'auteur, le nom עָשָׂו, de עָשָׂה, « faire, fabriquer », fait allusion à l'étoffe fabriquée de la אֲדָרָה.

Verset 26. Le cadet sort en tenant le talon de son aîné, ce qui est un pronostic de rivalité et de domination. — A la naissance de ces enfants Isaac avait soixante ans; sa stérilité avait donc duré vingt ans.



Verset 28. Isaac aimait Ésaü parce qu'il parlait toujours de chasse, ציד בפיו, ce qui annonçait chez lui le courage et la décision.

Verset 30. הלעיטני נא, expression populaire au lieu de האכילני נא; comparez הגמיאני נא (xxiv, 17).

Verset 31. כיום, « en ce moment » ; dans cet adverbe le mot יום exprime l'idée vague d'une durée très courte.

Chapitre xxvi, 1. Par l'incidente : « outre la première famine qui eut lieu du temps d'Abraham », l'auteur indique expressément qu'il ne confond pas l'aventure d'Isaac à Gerar avec celle qui arriva à Abraham dans cette ville et au temps du même roi.

La dernière phrase de ce verset, qui interrompt la narration, doit être reportée au commencement du verset 6 dont la trop grande brièveté trahit déjà son état imparfait.

Verset 2. Au sujet de l'expression אשר אמר אליך, v. xxii, 2.

Verset 4. Résumé de la bénédiction xxii, 17, 18.

Verset 5. Le début est identique à celui de xxii, 18 b.

Verset 7. Si l'on veut conserver la forme פן יהרגני, il faut supposer la chute des mots כי אמר; autrement on lira פן יהרגהו. Isaac n'avait rien à craindre du côté du roi qui était trop vieux pour penser à un nouveau mariage, mais le danger pouvait lui venir de la part des habitants de la ville.

Verset 15. Les Philistins obstruaient les puits creusés par Abraham, afin d'en effacer l'origine. Le silence d'Abimélec montre bien qu'il ne se souciait plus de l'alliance conclue avec Abraham.

Verset 16. Abimélec, pris de jalousie, finit par expulser Isaac de son pays : les derniers liens de l'ancienne alliance sont ainsi entièrement rompus.

Versets 17-22. Pourtant Isaac ne se retire que malgré lui et en essayant de mettre à profit les anciens puits, mais il ne réussit qu'en s'éloignant considérablement du centre de l'allié oublieux de son père.

Le renouvellement des anciens noms donnés par Abraham aux puits qu'il avait creusés en Philistie avait pour but de marquer les droits d'Isaac à leur possession; comparez II, 20, 23; IV, 1, 25.

Versets 19-22. Les noms עֵשֶׂק, « dispute », et שִׁמְנָה, « contestation » présentent une sorte de protestation contre la rapacité des Philistins; le troisième nom רַחֲבוֹתָה ajoute à cette idée celle de la satisfaction d'avoir enfin trouvé un terrain où sa famille pourra se développer librement.

Verset 23. La ville de Bersabée ne faisant plus partie de la Philistie, Isaac y remonte afin d'être mieux à l'abri des Philistins dont il vient d'éprouver la jalousie.

Verset 24. La nuit même de son arrivée, Isaac est favorisé par une apparition divine qui le rassure contre l'agression de ses adversaires; אֱלֹהֵי תֵרָא, comparez XV, 1.

Verset 25. Isaac, suivant l'usage de son père, construit un autel sur le lieu de la théophanie et y proclame le nom de Yahwé; et ce n'est qu'après avoir reçu de Dieu la promesse de protection qu'il y établit ses tentes et fait creuser un puits par ses serviteurs.

Verset 26. Abimélec, roi de Gerar, reconnaissant l'inconvénient d'avoir un chef nomade si puissant dans le voisinage de son pays, se rend lui-même auprès de ce dernier afin de se réconcilier avec lui. Il est escorté de son ancien généralissime Phichol, qui l'avait déjà accompagné auprès d'Abraham, et d'un de ses amis intimes du nom de אֶחָזָה.

Verset 27. Isaac leur reproche les actes d'hostilité dont il a été victime et leur demande la raison de leur visite si inattendue.

Verset 28. Leur réponse relève la prospérité peu ordinaire d'Isaac dans laquelle ils voient l'indice d'une protection particulière de Yahwé à son égard, et ils expriment le désir de faire avec lui une alliance affirmée par un serment.

Verset 29. Ils avouent qu'ils veulent éviter son hostilité et font valoir en leur faveur qu'ils se sont toujours gardés de s'atta-



quer à lui et que, même en le renvoyant de chez eux, ils l'ont traité avec une urbanité toute particulière.

Verset 30. Ces explications plaisent à Isaac, qui consent à faire oublier les anciennes querelles et invite ses hôtes philistins à un repas de famille en signe de réconciliation.

Verset 31. Le lendemain, l'alliance est conclue par serment et les hôtes partent contents pour leur pays.

Versets 32-33. Le même jour Isaac est informé que ses serviteurs ont réussi à trouver de l'eau dans le puits qu'ils commençaient à creuser, et, pour perpétuer le souvenir de la visite de ses nouveaux amis, il nomme ce puits שְׁבַעָה. Ce nom, d'après la ponctuation massorétique, signifie « sept », nom de nombre saint chez les Sémites et faisant allusion à la sainteté des serments faits ce jour. Il se peut pourtant que la leçon primitive ait été שְׁבַעָה, « serment ». L'auteur ajoute que le nom באר שבע tire son origine de ce mot. Sur cette ville, voyez plus loin.

Verset 34. Les deux femmes d'Ésaü sont l'une et l'autre des Hétéennes, visiblement originaires d'Hébron, ville qui appartenait à la tribu de Hét (xxiii, 3).

Le nom יהודית ne vient pas ici de יהודה, mais représente le patronymique du nom géographique יהוד, ville qui appartenait plus tard à la tribu de Dan (Josué, xxix, 45), aujourd'hui Yehudiya.

Verset 35. מרת רון, « amertume d'esprit », c'est-à-dire un objet de chagrin, à cause de leur origine chananéenne, en contradiction de la défense faite par Abraham à ses descendants d'épouser des femmes du pays. Ce sentiment est encore plus clairement exprimé dans xxvii, 46.

Chapitre xxvii, verset 1. Le second אליק est une dittographie du premier et doit être négligé.

Verset 2. A noter la particule de politesse נא mise dans les paroles qu'Isaac adresse à Ésaü et Rébecca à Jacob (cf. xxvi, 2).

Verset 3. Le sens de תליה est obscur ; la traduction « objet suspendu » (*das Gehänge*, Dillmann), c'est-à-dire le car-

quois que le chasseur suspend à l'épaule, laisse à côté l'objet indispensable pour l'archer, les flèches. Peut-être sommes-nous en effet en présence d'une altération de **הצוף**, « tes flèches ».

Verset 4. **כאשר אהבתי**, « comme je les aime »; le narrateur suppose qu'Ésaü savait quels morceaux du gibier son père préférait. — **תברכה נפשי** est plus affectueux que le simple **אברכה**.

Verset 5. La dislocation de ce verset est évidente : la première proposition formait primitivement un verset à part qui avait sa place avant v. 6, tandis que la seconde, constituant également un verset séparé, formait la suite naturelle du verset 4. — Après le mot **להביא** il manque le complément **לאביו** que les Septante ont conservé, mais en sacrifiant **להביא**.

Verset 8. Le mot **בקולי** paraît être une superfétation troublante due à l'extrême fréquence de la locution **שמע בקולי**.

Verset 9. Rébecca veut préparer deux agneaux afin d'imiter le gibier qu'on présente à table en grosses tranches avant de le découper et de distribuer les portions aux invités. La myopie extrême d'Isaac favorisait bien cette supercherie féminine.

Verset 10. **בעבר אשר**; le relatif **אשר** se joint souvent aux conjonctions causales : **יען אשר**, **למען אשר**, etc.

Versets 11-13. Jacob craint que son père ne le maudisse pour s'être moqué de lui, **במתעהה**, non pour l'avoir trompé, parce que le désir de la part d'un fils de s'assurer à tout prix la bénédiction de son père doit être d'autant plus agréable à ce dernier que ce fils a moins joui de son affection, comme c'était le cas de Jacob. Rébecca le tranquillise en disant que la malédiction retomberait sur elle qui lui a ordonné d'agir ainsi. En vérité, elle savait qu'Isaac était incapable de maudire un de ses enfants, même dans un moment de colère.

Versets 21-23. Ce passage n'est pas en situation. La précaution de s'assurer de l'identité du porteur par l'attouchement est plus naturelle peu de temps avant de prononcer la bénédiction, c'est-à-dire après avoir pris le repas. Il convient donc de le placer avant le verset 26.27 a, qui relate le résultat du baiser de Jacob qui a fait disparaître la dernière ombre de



doute dans l'esprit d'Isaac. Quant au verbe **ויברכהו** qui termine le verset, il pourrait strictement signifier « il se décida à le bénir », mais on peut aussi le regarder comme une superfétation causée par l'erreur d'un scribe qui croyait être déjà arrivé à la fin de 27 a. Dans l'une ou l'autre de ces alternatives, la verbe en question n'a aucune importance au point de vue de la critique du texte.

Verset 27. Le caractère de la dernière phrase de ce verset a été souvent méconnu ; les anciens ont cru reconnaître dans ces paroles d'Isaac un simple compliment à l'adresse du faux Ésaü pour la bonne odeur de ses vêtements, mais les mots **ויברכהו ויאמר** indiquent avec certitude que ce qui suit fait déjà partie de la bénédiction. On se rend ainsi parfaitement compte de l'emploi de la conjonction en tête du verbe **ויתן** au verset suivant et qui devait être **יתן** si la bénédiction ne faisait que commencer. Le contexte gagne en limpidité quand on ajoute à **ריח** le suffixe de la seconde personne du singulier : « Regarde, ton odeur (**ריחה**), ô mon fils, est pareille à la bonne odeur d'un champ béni par Yahvé. Donc, qu'Élohîm te donne de la rosée du ciel », etc. La chute du suffixe a déjà été constatée à propos de **מציד** (v. 25).

Verset 28. A ponctuer **משמני**, comme l'exige la comparaison avec **מטל** ; le singulier est **שמן**, non **משמן** ; la terre dont il s'agit est naturellement la Palestine. — **נביר**, « chef, commandant », mot rare au masculin qui revient au verset 37.

Verset 30. L'une des deux premières phrases présente la variante de l'autre et une seule est primitive. Je ne pense pas que ce détail insignifiant, savoir qu'Ésaü retourna de la chasse lorsque Isaac avait fini de bénir Jacob, avait besoin d'être mieux précisé par la remarque que ce retour eut lieu lorsque Jacob était à peine sorti de chez son père. L'affirmation contraire de certains exégètes manque de toute vraisemblance.

Verset 33. En apprenant qu'il avait donné sa bénédiction à un autre qu'à Ésaü, Isaac est pris momentanément d'une grande terreur par suite de l'idée que l'usurpateur pouvait être un

étranger ou un de ses esclaves ; quelques instants après il finit par se persuader que le coup a été fait par son cadet.

On est habituellement d'avis que l'exclamation se termine par le mot **וַאֲבָרְכֶהוּ** et que la phrase suivante **גַּם בְּרוּךְ יִהְיֶה** est une remarque secondaire en faveur de l'usurpateur qui restera irrévocablement béni. Avec le texte massorétique il est en effet difficile de comprendre d'une manière différente. Il y a cependant deux difficultés selon moi insurmontables. D'abord, après la vive indignation qu'il vient de ressentir, Isaac ou tout autre à sa place n'aurait ni si vite, ni si catégoriquement changé de ton en faveur de l'escroc : c'est un trait psychologiquement improbable qui n'a pas pu échapper au narrateur. En second lieu, si l'essentiel était la confirmation de la bénédiction reçue, il faudrait **מְבָרֵךְ** au lieu de **בְּרוּךְ** qui exprime un état naturel d'honnêteté, de justice ou de prospérité, sans l'idée d'une augmentation soudaine et imprévue, d'une bénédiction particulière. En troisième lieu enfin, le mot **כְּשָׁמַע** du verset suivant à lieu d'étonner : on s'attend à **וַיְהִי כְּשָׁמַע**. Ces considérations m'obligent à partager l'opinion de Hitzig et Geiger qui ponctuent **וַאֲבָרְכֶהוּ גַם בְּרוּךְ** et reportent le mot **יִהְיֶה**, corrigé en **וַיְהִי**, au commencement du verset suivant. Seulement la leçon reçue n'est nullement une correction consciente, comme Geiger tendait à le croire ; l'irrévocabilité des bénédictions, comme celle des malédictions, va de soi dans l'esprit populaire (cf. Nombres, xxii, 6) et n'avait pas besoin d'être mise subrepticement dans notre passage. J'ajoute que l'objection de Delitzsch, acceptée par Dillmann, savoir que la phrase serait trop courte pour cela, ne porte pas. Ces mots ne veulent pas dire « et je l'ai *effectivement* béni (*ich habe ihn auch wirklich gesegnet*) », mais simplement « et aussi je l'ai béni » ; comparez **אֶעֱלֶךָ גַּם עִלָּה** (xlvi, 4), « et aussi je t'en ferai remonter ».

Verset 36. Pour l'interprétation de ce verset, voyez le commentaire de Dillmann.

Verset 37. Il me paraît impossible de donner à la préposition **בְּ** un sens privatif (Tuch, Delitzsch et autres). L'Idumée abon-



dait en champs cultivés et en vignobles (Nombres, xx, 17); l'aridité de ce pays n'est constatée qu'à l'époque gréco-romaine, où les Nabatéens nomades s'étaient substitués aux anciens Iduméens. Des wadis fertiles sont aujourd'hui même signalés par les voyageurs.

Verset 40. **על הרבך החיה**, « tu vivras par ton épée » veut dire : Tu seras toujours prêt à guerroyer avec les peuples voisins (Nombres, xx, 18), formant ainsi un pendant d'Ismaël. L'auteur a surtout en vue les nombreuses déprédations commises par les Iduméens dans le sud de la Judée. Édom sera pourtant asservi par Jacob-Israël, jusqu'au moment où celui-ci deviendra trop tyrannique.

Le verbe **תריד** forme sans aucun doute l'abréviation de **תריד בשיחך**, « lorsque tu auras des plaintes », savoir, contre ton frère; comparez **אריד בשיחי ואהימה** (Psaumes, LV, 3).

Chapitre xxviii, 2. Le terme géographique **פדן ארם** se trouve déjà dans xxv, 20.

Verset 5. Le verbe **וילך** est une dittographie du même mot qui figure au verset 7, verset qui a du reste sa place marquée immédiatement après celui-ci. La désignation de Rébecca par **אם יעקב ועשו** sert à relier ce passage au récit suivant qui s'occupe surtout d'Ésaü.

Verset 6. **בברכו אתו**, « en le bénissant », sous-entendu : **עוד**, « encore, de nouveau », fait allusion à la bénédiction des versets 3-4, tandis que le précédent **ברך** rappelle le **ויברך** du verset 1.

Verset 7. L'obéissance de Jacob envers ses parents rehausse davantage l'inconvenance d'Ésaü qui osa contrevenir à une tradition de famille en épousant des filles de Chanaan.

Verset 9. Ésaü cherche à se réconcilier avec ses parents en épousant une fille de son oncle Ismaël, mais sans se séparer de ses premières femmes, ce qui fait que sa lignée est loin de représenter une race aussi pure que celle de son frère Jacob.

Par la remarque que la troisième épouse d'Ésaü était la sœur de Nebayot, l'auteur a voulu indiquer que cette femme descendait de l'épouse libre d'Ismaël qui était d'origine égyptienne (xxi, 21).

OBSERVATIONS CRITIQUES

Avant d'aborder la discussion sur le caractère rédactionnel de notre récit, nous devons relever un fait général qui a déjà été remarqué par plusieurs, mais dans des limites qui ne me paraissent pas avoir été déterminées avec exactitude jusqu'à présent. Il s'agit de la place occupée par le chapitre xxvi, 1-33, non seulement dans le texte massorétique, mais encore dans toutes les anciennes versions. L'accord général de ces témoignages n'empêche pas la conviction que cet épisode, qui roule sur la donnée qu'Isaac faisait croire que Rébecca était sa sœur et non sa femme, a dû se passer lorsque cette dernière n'avait par encore eu les deux enfants jumeaux dont parle le chapitre précédent ; et comme la visite qu'Abimélec fait à Isaac à Bersabée se rattache intimement aux dernières luttes que ce patriarche eut à subir avec les gens de Gerar, on est obligé de joindre cet événement au récit précédent et de l'attribuer à la même époque. Voilà le fait reconnu par l'exégèse moderne et personne ne peut en contester la solidité. Mais, quant à la question de savoir comment il faut rétablir le texte primitif, ces critiques sont tous d'avis que la place originale de cet épisode était entre les versets 20 et 21 du chapitre xxv. Comme raison du déplacement, ils allèguent la difficulté que le rédacteur aurait trouvée à faire accorder les données de cet auteur avec celles de xxv, 11. Nous parlerons plus loin de cette prétendue différence d'auteurs. Contentons-nous d'insister pour le moment sur la nécessité d'admettre que la partie précitée du chapitre xxvi se trouvait primitivement avant le verset 19 du même chapitre. En effet, d'après xxv, 11, Isaac habitait près du puits Laḥaï-Roï. C'est à cette localité seule que peuvent se rapporter raisonnablement les mots ויהי רעב בארץ puisque nul autre pays n'est mentionné auparavant. L'explication donnée particulièrement dans le même verset, savoir que c'était la seconde famine après celle qui eut lieu au temps d'Abraham, montre du moins que le fléau accablait la même contrée que celle où Abraham avait séjourné, c'est-à-dire le Négeb. Après avoir quitté la Philistie, Isaac remonte à Bersabée et ne retourne plus à son ancien séjour de Laḥaï-Roï.



Ceci établi, on comprend plus facilement la cause du désordre qui se trouve dans notre texte. Les versets xxv, 19-20 ne doivent leur place actuelle qu'à une inadvertance commise par un scribe qui, voyant que ce passage commence par les mots ואלה תלדות יצחק בן אברהם, le mit sans réfléchir après le morceau 12-18 qui débute par les mots analogues ואלה תלדות ישמעאל בן אברהם. Sur la base de cette ordonnance erronée, un autre scribe se vit forcé de faire continuer la narration par celle de la naissance des enfants et de leurs premiers actes, formant un passage dont la position convenable est après xxvi, 33, puisque les versets 34-35 en forment la suite naturelle. Dans toutes ces dislocations il n'y a pas la moindre velléité d'interpolation, mais simplement le résultat d'erreurs de scribes qui ne comprenaient que fort superficiellement le texte.

Une dislocation de moindre importance, mais suffisante pour dérouter l'exégèse moderne, se fait également remarquer au commencement du chapitre xxvi. La seconde partie du verset 1, qui relate le départ d'Isaac pour Gerar, ne peut évidemment pas précéder la défense de descendre en Égypte et surtout l'ordre de s'établir dans un pays indéterminé d'abord, qui forment la substance du verset 2. L'embarras cesse dès que l'on place 1 b au début du verset 6 dont la brièveté, ainsi que nous l'avons dit plus haut, paraissait déjà singulière par elle-même. Après cette soudure, le verset en question ne laisse plus rien à désirer au point de vue de la clarté. Isaac, empêché par l'ordre divin d'aller en Égypte, comme l'avait fait son père Abraham dans une occasion analogue (xii, 10 suiv.), se rend dans le pays des Philistins qui lui est expressément indiqué par la Divinité et s'y établit durant plusieurs années. Cette circonstance enlève toute bizarrerie au titre de « roi des Philistins » qui suit le nom d'Abimélec au verset 1, ou plutôt au début du verset 6. L'expression גור בארץ שכן בארץ et ses reprises גור בארץ et הוואת בל-הארצות האל aux versets 3-4 ne pouvant pas être rapportées à une ville et étant donné que le terme ארץ גרר était hors d'usage, l'écrivain se vit obligé de mentionner au premier verset le nom de פלשתים qui comportait fort aisément

l'attribution de ארץ, « pays ». Quant au titre de מלך פלשתים, il se borne naturellement à la partie de la Philistie dont Gerar était le centre et n'implique nullement la notion qu'Abimélec était le roi de la Philistie tout entière.

Comme résumé des recherches qui précèdent, les divisions de cette narration se rétablissent ainsi qu'il suit : 1) la famine, le séjour d'Isaac à Gerar, l'hostilité des Philistins, le retour à Bersabée, l'alliance avec Abimélec (xxvi, 1-33) ; 2) la généalogie d'Isaac, la stérilité temporaire de Rébecca, la naissance de Jacob et d'Ésaü, l'acquisition du droit d'aînesse par Jacob, les mariages d'Ésaü. L'unité de récit est garantie par la suite logique et conséquente de son ordonnance et il sera bien difficile d'y trouver des fissures produites par des documents de génie différent et légèrement juxtaposés comme l'imagine la critique désagréante. La seconde partie de la biographie d'Isaac est considérée par les critiques comme composée des documents A et C. Au premier appartiendraient les versets 26, 34 et 35 qui parlent des femmes hétéennes épousées par Ésaü et qui se seraient rattachés primitivement au passage xxviii, 9. D'après ces mêmes auteurs, tout le long passage xxvii, 1-45, appartiendrait au document C, tandis que le verset 46 serait l'œuvre du rédacteur qui voulait ménager une transition au récit de xxviii, 1-7 qui contient la recommandation faite par Isaac à Jacob de ne pas épouser une femme chananéenne. Malheureusement, il leur a échappé que, dans ce cas, la mention réitérée de בנות חת au verset 46 irait à l'encontre de cette idée, puisque la défense ne se bornait pas aux Hétéennes seules, mais englobait toutes les femmes du pays ; le diascévaste aurait donc employé plutôt l'expression générale בנות כנען, propre à son auteur (xxviii, 1), et dans ce cas il n'aurait plus eu besoin de se servir en troisième lieu de בנות הארץ dont le sens reste encore mal déterminé. Nous pouvons donc à bon escient considérer le verset 46 comme appartenant à l'auteur de la narration précédente, qui fait d'abord usage du terme בנות חת à cause de l'origine hétéenne qu'il a donnée précédemment aux femmes d'Ésaü, puis généralise son idée par l'expression de בנות הארץ, au fond équivalente à בנות כנען. Il n'est



même pas difficile d'expliquer sa préférence pour le synonyme dont il s'agit : le parallélisme **בנות בנין** — **בנות חת** aura donné à **בנין** un sens ethnique et aura pu faire croire que la défense ne s'étendait qu'à ces deux tribus ; l'expression **בנות הארץ** fait, au contraire, disparaître toutes ces ambiguïtés et rétablit le sens exact de la défense, tout en conservant le lien qui rattache ce verset à xxvi, 34.

#### UNITÉ RÉDACTIONNELLE

La distribution de notre récit entre les auteurs présumés de la Genèse donne lieu de la part des critiques documentaires à des affirmations singulièrement sujettes à caution. D'après eux les trois versets 19, 20 et 26 *b* sont des restes de A, le maître exclusif des **תולדות** ; la narration suivante (v. 21-34), par suite de la présence de **יהוה**, échoit naturellement à C. Mais le titre de **ארמי**, « araméen » appliqué à Bathuel et à Laban et visiblement destiné à montrer qu'Isaac a pris une femme de la famille d'Abraham, n'atteint son but que lorsqu'on a souvenance du récit yahvéiste du voyage de l'esclave à Aram-Naharaïm, d'où il réussit à emmener Rébecca (ch. xxiv), récit où Laban apparaît pour la première fois comme fils de Bathuel et frère de cette dernière. Résultat inévitable : les versets généalogiques 19-20 ne contenant que les données antérieures du yahvéiste, peuvent, jusqu'à preuve du contraire, appartenir au même auteur. Ce résultat est corroboré par une autre observation. Le pays de la famille d'Abraham est désigné à partir du verset 20 par **פדן ארם** ; or, ce terme géographique, qui est simplement l'équivalent de **שדה ארם** (Osée, xii, 13), « champ d'Aram » est absolument inintelligible pour tous ceux qui ignorent qu'il s'agit de la plaine d'Aram-Naharaïm dans laquelle est située Hârân, la ville des Nahorides, c'est-à-dire la description donnée par le yahvéiste dans xxiv, 40. Nous avons donc une nouvelle preuve de la pénétration indissoluble des données généalogiques dans celles du yahvéiste, et par conséquent du caractère tout gratuit de l'hypothèse qui assigne aux généalogies le caractère d'un document séparé. Au point de vue de

la théorie unitaire, l'emploi de פֶּדֶן אַרְם = שְׂדֵה אַרְם au lieu de אַרְם נְהָרִים s'explique par la nécessité de former l'ethnique אַרְמִי, car le terme אַרְם נְהָרִים aurait donné forcément le lourd composé הַאֲרָמִי הַנְּהָרִי. L'usage de אַרְם פֶּדֶן ici et dans toute l'histoire de Jacob est donc justifié par la commodité de son emploi, et n'atteste nullement une rédaction différente. En dehors de cette histoire, la Bible ne connaît que le terme général אַרְם נְהָרִים, synonyme de אַרְם דְּמֶשֶׁק; ainsi que je l'ai démontré dans une de mes études précédentes (*Recherches bibliques*, tome I<sup>er</sup>, p. 310-312).

Quant à l'idée d'attribuer une source élohiste (n° 1 = A) à la remarque qu'Isaac avait quarante ans lors de la naissance de ses fils, (v. 26), son caractère purement arbitraire éclate déjà au premier aspect, des fixations analogues étant fréquentes chez le yahwéiste; comparez VII, 4; XII, 4; XV, 13; XVII, 1; XXIX, 14, 18, 27; XXXI, 38, sans compter des passages comme XVI, 16, qui malgré l'absence de יְהוָה, font néanmoins partie des passages yahwéistes. Je cite pour mémoire la conjecture que les mots כָּלֹו כְּאֶדְרָת שַׁעַר auraient été empruntés par le rédacteur au document B, afin d'expliquer le nom de עֵשָׂו qui répondrait à l'arabe أَفْشَى, « poilu », mais le שֵׁ hébreu ne devient jamais ش en arabe, et, de plus, le mot כְּאֶדְרָת serait en trop. La comparaison avec un tissu marqué que la peau d'Ésaü était excessivement poilue sur toutes les parties du corps. Le narrateur explique ainsi d'avance comment Jacob, en se présentant devant Isaac avec les mains et le cou couverts d'une peau d'agneau, a pu être pris par ce dernier pour son aîné Ésaü (xxviii, 23). J'ajoute que l'opposition intentionnelle de אִישׁ הֵם et יוֹדַע צִיר, comme celle de יֹשֵׁב אֶהְלִים et אִישׁ שְׂדֵה, atteste l'absence de tout élément étranger dans le verset 27.

Enfin, je ne peux voir qu'une prétention peu justifiée dans l'opinion courante des critiques d'après laquelle les trois auteurs principaux de cette histoire auraient motivé, chacun à sa manière, l'échéance d'Ésaü en ce qui concerne le droit d'aînesse. D'après C (v. 22 suiv.), la prééminence de Jacob serait le résultat d'un décret divin; d'après B (chap. xxvii) elle reposerait sur la



bénédictio de son père acquise par la ruse ; A, de son côté, aurait assigné ce fait à la volonté d'Isaac, fâché de ce qu'Ésaü avait épousé des femmes hétéennes (xxvii, 46 — xxviii, 9). Outre les preuves de détail que nous donnions plus haut à l'appui de l'unité rédactionnelle de l'ensemble de la narration, cette unité se déduit déjà du point de départ commun à tous ces passages, savoir qu'Ésaü était l'aîné de Jacob. On nous dit que c'était alors une tradition inébranlable, mais c'est précisément une prémisse dont l'inexactitude éclate dans toutes les histoires des peuples. En voici quelques exemples frappants. Depuis plus de six cents ans pour le moins, le monde juif et chrétien admettait, sur la foi de la Genèse, qu'Isaac allait être sacrifié par son père sur le mont Moriya ; est-ce que cette tradition, enseignée et consacrée à travers de longs siècles, a empêché l'islamisme de faire d'Ismaël la victime précitée et de proclamer l'Arafat comme étant la montagne sacrée où ce sacrifice allait avoir lieu ? Est-ce que, dans le christianisme même, malgré les données formelles du même livre sacré, les fidèles du judaïsme traditionnel ne sont pas qualifiés, au moins moralement, de fils de la servante Hagar ? Et les Mandaïtes se sont-ils privés de travestir les traditions séculaires des juifs et des chrétiens à la fois en appliquant à leur propre héros, Manda d'Hayê, les actes les plus glorieux des héros bibliques ? Rien de plus mobile et de plus malléable que la tradition en présence des causes pressantes, et l'on veut que les trois auteurs de la Genèse se soient tellement laissé dominer par la tradition, au fond insignifiante, de l'aînesse d'Ésaü, pour que chacun d'eux se soit vu obligé de chercher une explication de la préférence accordée à Jacob ? Selon ma conviction, ces trois auteurs, s'ils existaient réellement, auraient été beaucoup moins naïfs que leurs commentateurs modernes. Pour tous ceux qui ne cherchent pas midi à quatorze heures, le rôle assigné à Rébecca dans cette comédie familiale, aussi bien dans ce qui se rapporte à la bénédiction de Jacob qu'au blâme infligé à Ésaü au sujet de son dédain du droit d'aînesse (xxv, 34), au sujet de ses mariages (xxvi, 35 ; xxvii, 46 — xxviii, 4), n'a que le but unique de justifier les prévisions de l'oracle (xxv, 23), basé lui-même sur l'étymologie du nom de יעקב.

Passons aux prétendues interpolations des chapitres suivants. Nous n'avons plus à revenir sur l'ordonnance des versets XXVI, 1-6, que nous avons établie plus haut et où nous avons constaté une unité parfaite. Au verset 5 on trouve l'énumération **משמרתיו מצותי הקותי והורתיו** trop chargée, mais est-ce une raison suffisante pour en attribuer la rédaction à un compilateur tardif (Dillmann)? Nullement, car toutes ces expressions sont en germe dans l'histoire d'Abraham : le verbe **שמר** y revient plusieurs fois (XVII, 9, 10 ; XVIII, 19) ; le sacrifice d'Isaac a été entrepris sur un commandement exprès (**מצודה**) de la Divinité, et à ce propos le narrateur avait employé le verbe **שמע בקולי** (XXII, 19), qui équivaut absolument à **עשיה מצותי**. D'autre part, contestera-t-on que les rites de la circoncision (XVII) et de la dîme soient de vrais **הקות** et **הורות** ? La chose existe donc dans les récits précédents ; pourquoi s'étonner de ce que l'auteur ait résumé avec les termes techniques courants les œuvres pieuses du père qui doivent servir de modèle à son fils ? En réalité, ces allusions de C à des passages de A ou de X dérangent le système, on s'empresse donc de les baptiser « interpolations », et comme l'appétit vient en mangeant, on trouve aussitôt d'autres interpolations dans 1 b et les versets 15 et 18 se rapportant à des détails de l'histoire d'Abraham que, d'après la théorie documentaire de l'auteur, C devait ignorer. On ne se donne même pas la peine de chercher ce qui a pu déterminer le rédacteur final à falsifier l'original par des interpolations dont la teneur, prise en elle-même, manque absolument d'intérêt. Si, au contraire, on n'y voit ni feu ni fumée, mais l'œuvre du narrateur primitif de l'histoire patriarcale, les données des passages en question mettent en plein jour : celle de 1 b que le séjour d'Isaac en Philistie n'est pas un simple calque de celui d'Abraham ; les versets 15 et 18, que la convention d'alliance entre Abraham et Abimélec a été rompue par les Philistins peu de temps après la mort du premier, et de là la nécessité pour le dernier de conclure une nouvelle alliance avec Isaac. Voyez le commentaire de ces passages. La circonstance que le creusement de ces puits n'est pas mentionné dans l'histoire d'Abraham atteste clairement la présence d'un auteur qui complète son récit au moment où cela lui semble néces-



saire (cf. xx, 18). La supposition que R, ayant trouvé les puits assignés à Abraham dans B et à Isaac dans C, aurait concilié les deux en attribuant à l'un le creusement primitif et à l'autre le recreusement, dépense trop d'ingéniosité pour un sujet insignifiant, puisqu'il s'agit de puits sans nom, c'est-à-dire sans indication de propriétaire. Aussi voyons-nous que les puits creusés par Isaac portent chacun un nom particulier pour attester son droit sur eux. Quant aux puits creusés par Abraham, le narrateur ignorait lui-même leurs noms et ne pouvait leur consacrer qu'une notion très sommaire.

Les difficultés qui ont été signalées dans le reste du récit ont été discutées partie dans le commentaire, partie dans les considérations qui suivent et peuvent être regardées comme complètement résolues sans entamer en aucune manière l'unité de la rédaction de l'ensemble. Un point demande pourtant à être élucidé. Le nom de באר שבע qui, d'après XXI, 31, est dû à un acte d'Abraham, est attribué dans XXVI, 33 à un procédé d'Isaac ; n'y a-t-il pas là deux traditions différentes et partant l'indice de deux narrateurs qui se contredisent ? Les critiques documentaires répondent affirmativement et s'en prévalent comme d'une forte preuve en faveur de leur système. Malheureusement, ce n'est qu'une illusion. Le nom de באר שבע, donné par Abraham, non seulement aurait dû disparaître après les démonstrations d'hostilité à l'égard d'Isaac, mais aussi, conformément aux exemples rapportés précédemment (v. 20-21), être transformé en une désignation péjorative telle que « parjure » (שוא) ou « fausseté » (שקר). La perpétuation de l'ancien nom amène le narrateur à penser qu'Isaac l'a repris en souvenir de la nouvelle alliance, mais en l'appliquant à un autre puits que ses serviteurs ont creusé dans la même localité (XXVI, 32-33). A ce propos, l'auteur invoque l'opinion publique de son temps : עד היום הזה (cf. le commentaire de XIX, 37-38, *Rech. bibl.*, I, page 421).

#### DATE DU RÉCIT

Le prophète Osée, qui vécut au VIII<sup>e</sup> siècle avant l'ère vulgaire, parle de la naissance et du voyage du patriarche Jacob comme d'une histoire connue et admise par tous ses contemporains. Il

raconte, non sans une pieuse indignation, que Jacob étant encore dans le sein de sa mère, avait déjà voulu empêcher son frère de naître en saisissant le talon de celui-ci, **בבטן עקב אח אחיו** (Osée, XII, 4). Cette proposition suppose 1° que Jacob et Ésaü étaient des jumeaux ; 2° que la lutte des deux frères commença même avant qu'ils fussent nés ; 3° que Jacob retint son frère par le talon ; 4° que le nom de **יעקב** vient de **עקב**, « talon ». Comme ces traits sont absolument contraires au chauvinisme national qui se fait jour dans les légendes populaires les plus modérées lorsqu'elles ont pour l'objet la vie des ancêtres, nous pouvons conclure avec assurance que le prophète n'a pas répété une tradition orale, mais qu'il a connu ces événements par le récit xxv, 22-26 de la Genèse, naturellement, avec les autres détails qui s'y rattachent, récit que les critiques assignent à la source C ou yahvéiste. Plus loin le même prophète montre qu'il a aussi connaissance du voyage que Jacob a été obligé de faire pour se rendre dans le champ d'Aram et il présente ce voyage comme une « fuite » (**ויברח יעקב שדה ארם**, Osée, XII, 13), qualification qui suppose la ruse au moyen de laquelle Jacob avait obtenu les bénédictions de son père telle qu'elle est racontée dans le chapitre xxvii de la Genèse ; le verbe **ברח** est même copié de xxvii, 43, et comme l'accomplissement de cette « fuite » n'est relaté que dans le chapitre xxviii, 7 (ou plutôt 6), on est assuré que ce passage se trouvait déjà sous les yeux du prophète. Osée a donc connu toutes les parties du **תלדות** d'Isaac qu'on lit dans notre texte actuel. Voilà d'abord un mauvais point pour la théorie qui attribue au document A une origine tardive ; mais il y a plus. Si la compilation de trois documents divergents et leur mise en harmonie plus ou moins réussie par le dernier rédacteur date du VIII<sup>e</sup> siècle, la pénétration de C par B ou BC (=EJ) doit être antérieure, et plus reculée encore la rédaction des documents fondamentaux A, B et C en eux-mêmes ; en d'autres mots : les originaux dont il s'agit, contrairement à l'assertion des critiques, remontent pour le moins à un siècle et demi plus haut, c'est-à-dire à l'époque de Salomon, qui est précisément la date que nous avons dégagée



pour les narrations précédentes de la Genèse. J'ai à peine besoin de faire remarquer que l'existence de trois historiens hébreux des origines, suivis de compilateurs harmonisateurs entre le VIII<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle avant notre ère, me paraît au plus haut degré invraisemblable, et jusqu'à preuve du contraire nous maintiendrons l'unité rédactionnelle de l'histoire d'Isaac. Quant à la date de cette rédaction, elle se laisse déterminer par la nature des bénédictions accordées aux deux frères rivaux, personnifications des royaumes hostiles de Juda et d'Édom. Dès la sortie d'Égypte, Israël a été inopinément attaqué par la tribu iduméenne d'Amalec, tribu qui a toujours fait cause commune avec les ennemis d'Israël au cours de l'époque des Juges. Sévèrement châtiées par le roi Saül (I Samuel, xv), les déprédations des Amalécites se continuent jusqu'au temps de David (*ibid.*, xxx, 1). Ce roi est le seul qui, après avoir repoussé les Iduméens du sud de la Palestine, soumit toute l'Idumée et y établit des gouverneurs judéens (II Samuel, viii, 13-14, où il faut lire אַדָּם au lieu de אֲרָם). Cependant l'extrême cruauté de Joab, général de David, provoqua chez les Iduméens le désir de secouer le joug des vainqueurs, et le prince Hadad, qui s'était réfugié en Égypte pour échapper au massacre, retourna en Idumée après la mort de David et réussit à regagner son indépendance durant le règne de Salomon (I Rois, xi, 14-22). Ces événements internationaux constituent le commentaire le plus lucide de la bénédiction d'Ésaü : « Tu vivras par ton épée et tu serviras ton frère ; mais lorsque tu seras réduit à un état lamentable, tu secoueras son joug de ton cou » (Genèse, xxvii, 40). D'autre part, la bénédiction de Jacob nous empêche d'appliquer cette déclaration à des événements postérieurs, car l'expression « sois le chef de tes frères, et que les fils de ta mère se prosternent devant toi » (xxvii, 29), qui ne conviennent pas à Jacob comme individu, visent clairement le royaume judéen avant la séparation des dix tribus du nord et la formation du royaume antagoniste d'Israël, qui eut lieu immédiatement après la mort de Salomon. Ces considérations historiques nous ramènent donc à la même date que celle que nous avons obtenue dans nos autres recherches, savoir le règne de Salomon.

## Jacob à l'étranger et la fondation de sa maison.

(Genèse, XXVIII, 10-XXXII, 3.)

Comme son grand-père Abraham, Jacob se trouve dans la nécessité de quitter son pays natal, avec cette différence que ce dernier le quitte malgré lui et avec l'intention d'y retourner aussitôt qu'il pourrait le faire, tandis que le premier était parti sans esprit de retour. Jacob refait presque la même route qu'Abraham avait parcourue dans son immigration. D'autre part, les circonstances au milieu desquelles ce patriarche se constitue une famille ont quelques ressemblances avec l'histoire de ses deux prédécesseurs, entre autres la stérilité de la femme aimée et les dissensions intérieures de ses enfants. La descente en Égypte est également un trait commun de l'histoire des trois patriarches, bien qu'elle soit restée un simple projet dans celle d'Isaac. Néanmoins, la biographie de Jacob, loin d'être un simple reflet des vicissitudes de ses ancêtres, constitue un cycle bien déterminé d'événements particuliers qui se meuvent sur une base considérablement élargie et pleine de variations douées d'une forme particulière. L'étude présente se bornera à la partie initiale de cette période comprenant le voyage de Jacob à Hârân, son séjour dans cette ville et son retour jusqu'au mont Galaad, où il se sépare définitivement de son beau-père Laban. Commençons par noter certaines observations en ce qui concerne l'état critique du texte.

### CRITIQUE VERBALE

Chap. XXVIII, verset 10. Ce verset se rattache immédiatement à XXVIII, 7, ou plutôt XXVIII, 6 d'après la remarque de notre commentaire sur ce passage. Dans cette reprise de son récit, le narrateur spécifie que le point de départ était la ville de Bersabée, lieu où Isaac séjournait alors d'après XXVII, 23 et 33. Le lieu de destination, Hârân, est aussi explicitement nommé au lieu de l'expression vague פּוֹן אֲרָם du verset 7.



Verset 11. Par l'expression **ויפגע במקום**, au lieu de **ויבוא** **במקום אחד**, l'auteur indique clairement que Jacob a été intentionnellement conduit par la Divinité dans ce lieu, qui avait déjà son importance comme ayant été habité par Abraham et consacré par l'érection d'un autel à Yahwé. La triple répétition du mot **במקום**, ainsi que la remarque expresse **כי בא השמש**, ont pour but de relever l'importance de ce lieu sacré. Cette allusion n'a pas échappé à l'exégèse rabbinique; parmi les modernes, ce sont MM. Kautzsch et Socin qui l'ont aperçue le plus clairement.

Verset 12. La vision par Jacob de l'échelle descendant du ciel à la terre et servant au passage des anges d'Élohîm montre bien que la sainteté du lieu date de loin, c'est-à-dire de la consécration d'Abraham.

Verset 13. **עליו**, Yahwé se tenait debout près de Jacob, non au sommet de l'échelle. L'expression **הארץ אשר אהה שוכב עליה** ne se borne pas à cette seule localité, mais constitue un terme général comprenant toute la Palestine. Au verset 15, l'auteur se sert du terme plus général **אדמה**. — L'adjonction du mot **אבירך** à Abraham dénote le privilège particulier de ce patriarche, en face duquel Isaac ne présente qu'un personnage de second ordre. — La dernière phrase est une simple répétition de XIII, 15.

Verset 14. Ce verset résume fidèlement XII, 3; XIII, 14, et XXII, 17-18.

Verset 15. La particule **והנה** est aussi commune aux versets 12 et 13 et constitue ainsi un trait d'union rédactionnel.

Verset 16. L'expression « Jacob s'éveilla de son sommeil » suppose la phrase « et il se coucha dans ce lieu », qui termine le verset 11; de même, **במקום הזה** rappelle le **במקום ההוא** du passage en question. — L'étonnement de Jacob ne vient pas de ce que Yahwé apparaît dans ce lieu plutôt que dans les autres lieux consacrés où il a été adoré par Isaac (Dillmann et autres), mais a sa pointe dans les mots suivants : « Et moi je ne le savais pas »; en d'autres mots : « Si j'avais su que Yahwé était dans ce lieu, je n'aurais pas osé y passer la nuit ».

Verset 17. Le verbe **יירא** exprime le sentiment de respect profond dont Jacob était pénétré en réfléchissant à sa vision. L'exclamation **מה נורא** peint bien cette surprise respectueuse. — Jacob conclut de la présence de tant d'êtres divins que ce lieu n'est autre chose qu'une maison d'Élohîm, c'est-à-dire un terrain depuis longtemps consacré au culte, et qu'il est en faveur chez eux parce qu'il se trouve justement au-dessous d'une des portes du ciel par laquelle ils se rendent ordinairement sur la terre.

Verset 18. La phrase « et Jacob se leva le matin » suppose le **וילין שם** du verset 11, passage où il est également question de la pierre sur laquelle Jacob appuya la tête en dormant. — La **מצבה** ou stèle est simplement une pierre mise debout et destinée à servir de demeure à la Divinité, qui reçoit en hommage une libation d'huile.

Verset 19. Ce lieu reçoit la dénomination de **בית אל**, « maison de Dieu ». La remarque que le nom de la ville était autrefois Luz ne donne pas une identification précise, mais marque simplement que la ville de Luz se trouvait dans le plus proche voisinage de ce lieu (Dillmann).

Verset 21. Avec **והיה**, etc. commence la conclusion de la phrase conditionnelle qui précède : « Alors Yahvé sera mon Dieu », c'est-à-dire je me consacrerai tout particulièrement à son culte.

Verset 22. L'expression « et cette pierre... deviendra une maison d'Élohîm » s'explique naturellement par l'usage de placer des pierres votives dans l'enceinte du temple; c'est donc, au fond, la prévision que ce lieu contiendra plus tard un temple consacré à Yahvé; là les descendants de Jacob apporteront aussi leur dîme, car le pronom **לי**, ainsi que la première personne du verbe **אעשרנו** mise dans la bouche de Jacob, se rapporte en réalité à ses descendants. Cette circonstance donne un point de repère intéressant des plus utiles pour la date de la rédaction.

Chap. XXIX, 1. Assuré de l'avenir, Jacob « leva ses pieds », c'est-à-dire : marcha lestement sans sentir ses pas s'alourdir.



— ארצה בני קדם, « vers le pays des fils de l'orient »; les Septante omettent le mot בני, mais à tort, car ארצה ne s'emploie qu'avec un nom de pays déterminé : הנגב (le Negeb), מצרים, כנען, etc., tandis que קדם désigne l'orient en général. Au fond, il s'agit de Paddan-Aram et de Hârân, mais l'auteur a choisi cette expression plus longue afin d'indiquer qu'à partir de Béthel Jacob prit une direction plus orientale : jusque-là sa marche était presque en ligne droite du sud au nord.

Verset 2. Quoi qu'on dise, l'expression « la pierre était grande » est insupportable à cause du complément indirect « sur l'orifice du puits ». Il faut simplement retirer l'article et traduire « et une grande pierre (était) sur l'orifice du puits ».

Versets 3-4. Le sujet des trois derniers verbes de ce verset est indéterminé, tandis que celui du verbe précédent ונאספו se rapporte à עדרים. Cette incohérence semble bizarre. Les Septante rétablissent l'unité en substituant הרעים, « les pasteurs », à הָעֵדָרִים, « les troupeaux », leçon que le samaritain a déjà au verset précédent. Il me paraît plus naturel d'admettre que le mot עדרים comprend en même temps les conducteurs du troupeau ; cette signification explique l'entretien de Jacob avec eux au verset 4. — Le puits se trouvait à une certaine distance de la ville et à cause de cela Jacob ne pouvait supposer d'avance que les bergers étaient domiciliés à Hârân.

Verset 5. Laban, fils de Nahor, c'est-à-dire « petit-fils », car il était fils de Bétuel (xxii, 23; xxiv, 29).

Verset 16. Le narrateur décrit particulièrement les deux filles de Laban, bien qu'il ait déjà nommé l'une d'elles, Rachel ; il nous apprend que celle-ci avait une sœur aînée du nom de Lia.

Verset 17. Les yeux de Lia étaient tendres, רכה ; c'est bien le vrai sens de cette phrase qui contient un éloge restreint : Lia était douée d'un regard plein de douceur, sans autre avantage corporel, tandis que Rachel était une beauté accomplie. Dans la suite de son récit le narrateur relève souvent les marques de tendresse prodiguées par Lia à son époux. Rachel, au

contraire, comme la plupart des belles femmes, était douée d'un caractère assez acariâtre (xxx, 1-2).

Verset 24. Lia reçoit une seule servante parce que Jacob n'apporte aucune dot; Rébecca, au contraire, dont les parents reçurent de riches présents, fut envoyée avec de nombreux domestiques.

Verset 30. A effacer le second גַּם qui est absolument superflu.

Verset 31. שְׁנוּאָה, « haïe », relativement à Rachel, c'est-à-dire : délaissée.

Verset 32. Après אַמְרָה il faut sous-entendre וְיִלְדָּתִי, « j'ai enfanté ». Le même cas se présente dans le verset suivant après וְהָאִמֶּר. L'explication du nom de רַאוּבֵן par רָאָה יְהוָה porte un caractère populaire et, pareille à beaucoup d'autres de ce genre, ne prétend pas à une solidité philologique.

Verset 34. Corrigez קָרָא en קָרְאַה, le sujet étant Lia.

Verset 35. La dérivation de יְהוּדָה du verbe הוּדָה, « louer », pourrait être exacte, si la forme primitive en était יְהוּדִיָּהּ ou יְהוּדִיָּה; mais comme les noms composés avec יְהוּ ne se rencontrent nulle part à l'époque patriarcale, il est plus probable de supposer que la racine en est הָדָה.

Chap. xxx, 2. La préposition תַּחַת, « sous, dessous », semble avoir ici le sens de remplaçant et d'associé.

Verset 6. דָּנַנִּי אֱלֹהִים, « Élohîm m'a jugée », c'est-à-dire m'a rendu justice.

Verset 11. בָּנָה, à restituer בָּא נָה, « la fortune est venue ».

Verset 13. בָּא אֲשֶׁרִי, à restituer בָּא אֲשֶׁרִי, « mon bonheur est venu ».

Verset 14. Rachel se montre ici plus superstitieuse que Lia; la croyance à la vertu fécondante de la mandragore se trouve d'ailleurs chez presque tous les peuples de l'antiquité : elle a son origine dans la forme matérielle de certaines mandragores qui ressemblent souvent à de petites statuettes représentant un couple humain joint ensemble.



Verset 18. En ponctuant **יששכר** les Massorètes pensaient certainement à **ישא שכר**, « il emporte la récompense », mais l'explication correcte semble être plutôt **יששכר**, « il y a récompense », ou même **איש שכר**, « homme de récompense ». Comparez **ישש**, écrit souvent **אישש**.

Verset 20. A noter le double jeu de synonymie **זבל** et **זבר** qui forment deux *ἀπαξ λεγόμενα*. Le dernier **זובלני**, « demeurera avec moi », est employé exprès pour expliquer le nom de **זבלון** qui semble signifier « petite demeure ».

Versets 23-24. Encore une double paronomasie roulant sur les racines **אסף** dans le sens de « retirer » (Isaïe, IV, 4 ; Jérémie, XVI, 5 ; Joël, II, 10 ; IV, 15), et **יסף**, « ajouter ». C'est ce dernier verbe qui sert seul à interpréter le nom de **יוסף**. Les critiques se trompent étrangement en affirmant qu'il y a ici deux explications différentes de ce nom : le verbe **אסף**, qui précède le verbe **יסף** dans ce passage, est parallèle à **זבר** qui précède **זבל** au verset 20, et ni l'un ni l'autre n'est produit pour expliquer les noms propres. Le verset 24 donne encore lieu à une autre observation assez importante. La leçon **יסף יהוה לי בן אחר** est généralement admise, mais pendant que les docteurs talmudiques y voyaient une prophétie : « Dieu me donnera encore un autre fils », savoir Benjamin, les Septante, suivis de tous les exégètes modernes, y entendent l'expression d'un souhait : « Que Yahvé me donne encore un autre fils ! » La plus légère réflexion suffit pourtant à montrer l'improbabilité d'une telle interprétation. Rachel, jalouse de sa sœur qui est mère de nombreux enfants, n'aurait demandé à Dieu qu'un seul enfant de plus ? Elle qui fait à son époux cette singulière demande **הבה לי בנים**, n'aurait pas exprimé ce même désir en s'adressant à Dieu ? En réalité, toutes les difficultés disparaissent quand, au lieu de **יסף לי**, on lit **יָסַף לִי** : « Yahvé m'a donné un autre fils », c'est-à-dire en dehors des fils que j'ai de ma servante. On sait qu'à la naissance du premier fils de Bilha, Rachel s'est écriée : « Dieu m'a donné un fils (v. 6) ! » De même, la naissance du second fils de celle-ci, Naphtali, a

été regardée par Rachel comme une victoire remportée sur sa sœur; quoi d'étonnant qu'elle ait vu dans la naissance de son propre fils non seulement un fait agréable qui effaçait la honte de sa stérilité, mais un don gracieux d'un autre enfant de la part de Dieu? J'ajoute que l'interprétation nouvelle ressort déjà de la différence orthographique entre le nom propre **יִקָּח**, qui s'écrit avec un *waw*, et le verbe **יָקַח** sans *waw* qui est destiné à l'expliquer. C'est que le premier est un participe et l'autre la forme du passé. On ne s'explique guère comment on a pu rester si longtemps sans s'apercevoir de ce fait orthographique.

Verset 27. La phrase **נְחַשְׁתִּי וַיְבָרְכֵנִי יְהוָה בְּגַלְלֶךָ** ne peut signifier ni : « J'ai remarqué que Dieu m'a béni à cause de toi (Del., KS.) » ni : « J'ai de bons pronostics (que tu ne t'en iras pas) et Dieu m'a béni à cause de toi »; le verbe **נְחַשׁ** ne comporte ni le sens de « remarquer », ni celui de « avoir de bons pronostics » (Dillm.); il signifie seulement « expliquer les pronostics, deviner ». Dans la seconde interprétation on se heurte déjà à l'absence de la phrase principale : « Que tu ne t'en iras pas »; mais une absence plus étonnante encore est celle que les exégètes supposent après les mots : « Si j'ai trouvé grâce à tes yeux », où l'on attend le complément « ne t'en va pas d'ici ». Quand on considère de plus que l'usage des pronostics n'a apparemment aucun lien naturel avec l'affaire dont il s'agit ici, on ne peut pas se défendre de l'idée que notre passage à subi quelque altération. Je crois, en effet, qu'il faut corriger **נְחַשְׁתִּי** en **נָוַר אֶתִּי** et ponctuer en même temps **וַיְבָרְכֵנִי** au lieu de **וַיְבָרְכֵנִי**. Le sens du verset devient ainsi de toute clarté : « Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, reste encore quelque temps avec moi afin que Dieu me bénisse à cause de toi. » A ce **נָוַר אֶתִּי**, prononcé par Laban, répondent les paroles **עַם לְבֵן גְּרַתִּי**, énoncées par Jacob dans sa missive à Ésaü (xxxii, 5).

Verset 28. La répétition du mot **וַיֹּאמֶר** a causé quelque embarras aux interprètes, et les Septante ont même pris le parti de le supprimer tout à fait, mais la vérité est qu'il marque la continuation du discours de Laban; après avoir prié Jacob de



rester chez lui, il ne pouvait manquer de l'y engager par l'offre de lui accorder la rémunération qu'il fixera lui-même pour son travail. Ce verset est donc le complément indispensable du verset précédent.

Versets 29-30. Jacob reprend, en les développant, les paroles mêmes de Laban, et relève avec quelle fidélité il l'a servi et dans quel état (אה אשר, « comment ») se trouvait son bétail quand il en reçut la garde, comparé à l'état prospère où il se trouve aujourd'hui. Après ce préambule, il exprime la légitimité pour un homme comme lui, qui est chargé d'une famille, de penser dorénavant à ses propres intérêts, idée qu'il exprime par les mots « et maintenant, quand ferai-je moi aussi quelque chose pour ma maison ? »

Verset 31. Après avoir entendu l'exposé de Jacob, Laban répète sa demande en la précisant davantage : מה אתן לך, « que dois-je te donner ? » C'est alors que Jacob précise aussi les stipulations du traité, — ארעה צאנך אשמר — équivalent à ארעה אשמר צאנך.

Verset 32. Jacob fixe comme prix de son service les bestiaux tachetés qui naîtront dans le troupeau confié à sa garde, après en avoir retiré les animaux bariolés qui y existent déjà. Il s'offre lui-même à faire ce triage, אעבר ; les Septante lisent עבר ; dans ce cas, cette répartition aurait été faite par Laban. — Après והיה שכרי il faut sans aucun doute placer les mots ביום מחר du verset suivant, car Jacob n'exigeait pas de rémunération immédiate (v. 31). ביום מחר forme parallélisme avec היום.

Verset 36. Laban s'éloigne de Jacob de trois journées de marche, probablement afin de se débarrasser tout à fait des soucis de ses troupeaux, étant fermement convaincu que Jacob le remplacera avantageusement dans cette affaire. Peut-être avait-il en même temps l'intention d'éprouver l'honnêteté de ce dernier par des inspections imprévues. C'est au cours de ces inspections qu'eurent lieu les chicanes et les contestations mal fondées auxquelles il est fait allusion dans xxxi, 41.

Verset 40. Les mots **וכל חום בצאן לבן** ne sont guère intelligibles puisque « les brebis de Laban » sont précisément les **כבשים** qui viennent d'être mentionnés. J'incline à croire qu'il faut lire **ואל חום ולבן בצאן**, « et vers tous les individus noirs et blancs du bétail ». Cette ruse forme le complément des bâtons bariolés qui ne servaient que lorsque le troupeau était à l'abreuvoir. Ce n'est donc pas un moyen nouveau comme le croient plusieurs exégètes.

Chap. xxxi, verset 5. La phrase **ואלהי אבי היה עמדי** ne cadre guère dans ce contexte qui traite du changement survenu dans l'amitié de Laban envers Jacob. Je suis tenté d'y voir une simple variante de la phrase finale du verset 7 : **ולא נתנו אלהים להרע עמדי**.

Versets 10-13. Récit détaillé de la version brièvement annoncée au verset 3. Après **בעת יחם הצאן** il faut sous-entendre « pour la dernière fois », puisque Jacob y reçoit alors l'ordre divin de rentrer dans sa patrie.

Verset 18. Le membre de phrase **מקנה קנינו אשר רכש** est une variante du membre de phrase précédent : **מקנהו** : **בפרן ארם**. La désignation de lieu **בפרן ארם** a son contrepoids dans **ארצה כנען**.

Verset 19. Les **תרפים** étaient des idoles à forme humaine, représentant les ancêtres morts devenus des dieux mânes ; à rapprocher de l'éthiopien **ተጊጊ** : « rester ». On les consultait en guise d'oracles et leur culte faisait partie des rites domestiques. Rachel vola les Teraphim afin d'empêcher son père d'apprendre, par leur entremise, la fuite de Jacob, non pour attirer sur sa maison leur protection ni pour s'approprier la fortune de la maison de son père (Dillmann) : dans aucun passage de la Bible on ne trouve les Teraphim considérés comme des divinités protectrices.

Verset 20. Jacob, de son côté, commit un vol dont l'objet était le cœur de Laban, c'est-à-dire l'information qu'il devait avoir du départ prochain de Jacob.



Verset 21. En prenant la fuite, Jacob traverse le fleuve, bien entendu le fleuve méridional de la Damascène qui n'est autre que le Barada, le **כרפר** des anciens, et après l'avoir traversé il se trouve presque en face de la chaîne du mont Galaad que l'on distingue souvent assez clairement dans l'horizon lointain. J'ai montré à plusieurs reprises qu'il ne peut pas s'agir ici de l'Euphrate, à partir du gué duquel la route ordinaire se dirige vers le sud-ouest et ne conduit pas directement dans la Galaadite.

Versets 22-23. Laban apprend le troisième jour la fuite de Jacob, court après lui en compagnie de plusieurs de ses parents et l'atteint au mont Galaad, après avoir fait un chemin de sept journées de marche. La fixation de cette distance est des plus exactes et, d'après mes informations, les caravanes font ordinairement en sept journées le voyage de Damas à Salt, la capitale de Galaad, tandis que, pour arriver de cette dernière localité jusqu'à Harran de Mésopotamie, surtout pour les conducteurs de bestiaux, il faut au moins quinze journées de marche.

Verset 25. La leçon **בְּהָר** n'est pas bien claire en face de **בְּהַר הַגִּלְעָד**. Je pense avec d'autres exégètes qu'il y avait primitivement **בְּהָר הַמְצִפָּה**, nom qui revient au verset 19. J'incline également à lire **אֵת אֱהֱלֵי** au lieu de **אֵת אֲחָיו**.

Verset 27. **וַהֲגִיב אֲחִי** est évidemment inexact; lisez : **וַהֲעִיב אֲחִי**, « et tu m'as quitté ».

Verset 29. L'expression **יֵשׁ לְאֵל יָדִי** équivaut à **יֵשׁ לְכַח יָדִי**, « la force de mon bras est en état de »; le mot **אֵל** ne signifie pas ici « dieu ». — **מְדַבֵּר** prend ici le sens prégnant de « discuter, faire des observations bruyantes ».

Verset 31. Rassuré sur la protection divine par l'aveu même de Laban, Jacob répond d'un ton tranchant. A l'accusation de vol, c'est-à-dire de s'être dérobé clandestinement (26, 27), il lance à son adversaire l'injure d'avoir voulu lui enlever de force (**פְּזָרְתָּנִי**) ses femmes, au sujet desquelles il il avait, en effet, commis un acte déloyal en le forçant de travailler sept ans pour Lia qu'il n'aimait pas.

Verset 32. Quant à l'accusation de lui avoir volé ses dieux, Jacob en est indigné et s'engage à ôter la vie à celui chez qui il les trouverait, ignorant que Rachel les avait dérobés. L'allure du verset a certainement un caractère restrictif et le sens en est très clair, et cependant la leçon **עם אשר תמצא את-אלהיך** est absolument contraire à la grammaire, car il faudrait **ויאמר אשר תמצא עמו** précédé de **ויאמר**, mot qui se trouve réellement dans la version grecque. Je crois néanmoins que le texte hébreu est primitif quoique légèrement altéré. Il faut lire **אך אשר תמצא א [ו] אלהיך לא יחיה**, « mais celui chez qui tu trouveras tes dieux ne vivra pas ». Cette restitution se recommande d'elle-même et fait disparaître toutes les difficultés.

Verset 33. A placer les mots **ובאהל לאה** après le mot **ויצא מאהל לאה**, ainsi que le prouve la phrase **האמהות**. Après **ובאהל לאה** on attend le verbe **ויהפש** (v. 35) que le samaritain place à tort après **ויבא לבן**.

Verset 43. **עשה ל** est pris ici dans un mauvais sens, comme dans XI, 24; XXII, 42; XXVII, 45.

Verset 44. Le sujet du verbe **והיה** ne peut être le mot **בריה** qui est du genre féminin; on ne peut pas non plus admettre (Olshausen) la perte des mots **ונעשה מצבה** ou **ונעשה גל**; enfin, l'idée de rétablir **והיה עד** avec l'omission du **ל** donne à la proposition le sens trop vague « et qu'il y ait un témoin ». Il est plus simple de supposer la chute d'un **ג** avant le *lamed* : « et qu'il y ait un monceau (comme) témoin entre toi et moi »; cf. verset 48.

Verset 45. Jacob, consentant au pacte proposé par Laban, érige une pierre en **מצבה** ou stèle consacrée à la Divinité, afin d'inviter celle-ci à assister à la conclusion de ce pacte et à se charger de punir toute forfaiture qui serait commise ultérieurement par l'un ou l'autre des contractants.

Verset 46. Après la cérémonie religieuse, Jacob fait ramasser des pierres qu'il range en un monceau sur lequel les deux partis prennent le **repas commun** qui scelle leur réconciliation.



Les préparatifs de cette cérémonie laïque sont également faits sur l'ordre de Jacob, parce que la conclusion de l'alliance proposée par Laban dépendait de lui seul ; la diligence montrée de sa part dans l'accomplissement des coutumes afférentes témoignait de la sincérité de son adhésion. Cette nécessité a été méconnue par les exégètes critiques qui ont recouru aux hypothèses les plus fantaisistes pour accommoder ce récit à leurs idées préconçues. Voyez nos observations à cet égard dans l'alinéa consacré à la question rédactionnelle.

Verset 47. Le nom de monceau-témoin est donné par Laban en araméen, langue de sa famille (v. 20), **יגַר שהדרחא**, par Jacob en hébreu, langue de Chanaan, **גַּל עֵד**. Ce dernier nom devait être strictement **גַּל עֵדוּת**, mais la désinence d'abstraction a été omise afin d'y assimiler le nom courant de la montagne, **גַּלְעָד**.

Versets 48-50. Le narrateur explique les noms géographiques **גַּלְעָד** et **מִצְפָּה** par les paroles que Laban a prononcées à cette occasion, mais traduites en hébreu. — Le sujet de **קרא** n'est pas Laban, qui ignorait l'hébreu, mais le peuple du pays qui parlait cette langue. De plus, le second nom, **מִצְפָּה**, montre indubitablement que le premier l'est également. Par conséquent, il faut ponctuer **גַּלְעָד**, « Galaad », au lieu de **גַּלְעָד**, « monceau-témoin », qui figure déjà au verset précédent. — Le nom propre **הַמִּצְפָּה** est expliqué par **יִצְהַר**, « que Yahvé regarde attentivement ce qui se passera entre nous après la séparation afin de venger l'infraction de quelque côté qu'elle vienne ». En bon père il adjure Jacob de ne point maltraiter ses filles, et de ne point épouser d'autres femmes aussi longtemps qu'elles vivront (**עַל בְּנֹתַי**; cf. xxviii, 9).

Versets 51-52. Jusque-là Laban ne visait que l'intérêt présent de ses filles, le moment est venu de considérer le pacte comme un traité d'alliance future, engageant en même temps les descendants des deux contractants. L'interlocuteur est toujours Laban, qui sait que son associé est particulièrement protégé par la Divinité. Il prend donc pour témoin le tertre sur

lequel ils ont fait leur repas ensemble et la stèle érigée à la Divinité que ni l'un ni l'autre ne doivent dépasser cette limite avec l'intention de se nuire. Par l'expression « moi et toi » Laban entend les races issues d'eux, lesquelles ne doivent pas chercher à envahir leurs territoires respectifs. — Le verbe ירה est choisi intentionnellement parce qu'il peut s'appliquer aussi bien à l'amoncellement des pierres, נל, qu'à l'érection de la stèle, מצבה, mais, au lieu de יריתי, il faut lire sans aucun doute ירית, « tu as fait lever », car ces deux opérations ont été faites l'une par Jacob personnellement (45), l'autre par son ordre (46).

Verset 53. Les אלהי אביהם sont ordinairement envisagés comme un résumé des noms d'Abraham et de Nahor qui sont mentionnés au début du verset, mais, dans ce cas, il aurait fallu le pluriel אבותם. On s'est également heurté à la position légèrement isolée de ces mots. La vérité est qu'ils se trouvent bien en place, sauf à les faire précéder d'un ו conjonctif. L'expression « leur père » fait allusion à Taré, père d'Abraham et de Nahor. Les dieux de l'ancêtre commun sont les divinités de la Chaldée, berceau de toute la famille; les dieux de Nahor sont ceux de la ville de Haran et le dieu d'Abraham est Yahvé. Le groupe ואלהי אביהם devait suivre immédiatement la mention des dieux de Nahor, puisque ces trois sortes de divinités forment le sujet du verbe ישפטו ביננו, mais il a été placé après le complément afin d'éviter une trop grande longueur dans la première partie de la phrase. Cette exigence d'équilibre détermine souvent le déplacement d'un membre de phrase et nous en avons déjà eu plusieurs exemples dans les chapitres précédents de la Genèse. — Jacob jure par la crainte (פחד), de son père Isaac, c'est-à-dire par le Dieu qu'il a craint et adoré (42). Abraham reconnut Yahvé à l'âge de soixante-quinze ans (xii, 4), tandis qu'Isaac a été élevé dans son culte; c'est pourquoi Jacob attache plus de solennité à la mention du Dieu de son père.

Verset 54. A la veille de se séparer, Jacob prépare un festin auquel il invite ses frères (אחיו), c'est-à-dire Laban avec ses



gens, devenus ses alliés. Comme les bêtes égorgées pour le repas avaient dans l'antiquité un caractère sacrificatoire, il est vraisemblable que leur sang a été versé sur la stèle en qualité de libation, ce qui a rehaussé le prestige de la nouvelle alliance.

— Par l'expression **בהר** on doit certainement entendre le **הר המצפה** dont il a été primitivement question au verset 25.

Chap. xxxii, verset 1. **לבניו**, « ses fils », c'est-à-dire Jacob qui lui est cher comme un fils et ses petits-enfants. — **ולבנותיו**, « et ses filles » y inclus sa petite-fille Dina.

Verset 2. En continuant son chemin, il fut rencontré par des anges d'Élohîm. L'expression **ויפגעו בו מלאכי אלהים**, au lieu de **ויפגע במלאכי אלהים** (xxviii, 14), a pour but d'indiquer que ces anges ont été envoyés expressément pour assurer Jacob de la protection divine dans les vicissitudes qu'il aura encore à éprouver avant d'arriver chez ses parents.

Verset 3. Aussitôt qu'il les vit, **כאשר ראה**, il reconnut qu'ils étaient des anges, parce que les anges imposent par leur figure éminemment majestueuse (Juges, xiii, 6). — Le nom de **מַחֲנִים** ferait allusion à ces deux camps qui se trouvaient ensemble près de cette ville. La désinence du duel semble primitive, car le pluriel **מַחֲנִים**, « campements ouverts », ne se présente pas comme un nom propre; la conjecture (Philippi) que **מַחֲנִים** est une transformation tardive de **מַחֲנָם** en **מַחֲנָן** est peu vraisemblable; la terminaison **־ם** ou **־ן** n'affecte jamais les noms formés par le **מ** affixe.

#### UNITÉ RÉDACTIONNELLE

A. — xxviii, 10-22.

Ce récit, dont l'unité s'aperçoit déjà à l'œil le moins expert, a eu le don de soulever les plus grandes difficultés chez les critiques modernes. L'idée qu'ils se font de la distinction fondamentale entre les noms divins Élohîm et Yahwé se heurte ici à des difficultés insurmontables. En effet, le verset 12 contient

le nom Élohîm, tandis que le verset suivant a deux fois Yahwé. Ce dernier nom figure également au verset 16, tandis que les versets 17, 20, 22 ont exclusivement Élohîm. Pour comble d'embaras, la phrase si claire **והיה יהוה לי לאלהים** du verset 21 les contient tous deux. C'était la meilleure occasion de concevoir des doutes sur la solidité d'un système qui se heurte à de pareils écueils. Malheureusement, l'esprit systématique ne pense jamais au retour, et voici ce qu'on a imaginé pour vaincre ces difficultés. On a distribué ce petit récit aux deux auteurs principaux B et C, en gratifiant le premier des passages à Élohîm, le second de ceux à Yahwé; quant au passage où Yahwé et Élohîm se trouvent côte à côte, on l'a attribué tout naturellement à un auteur indifférent sur ce point, savoir au compilateur des deux documents, c'est-à-dire au rédacteur. On le voit, le moyen est d'une simplicité primitive et d'une force irrésistible. Cependant, l'assertion seule, de quelque autorité qu'elle nous vienne, ne remplacera jamais les preuves positives, et celles-ci se trouvent précisément du côté de l'hypothèse de l'unité rédactionnelle. Afin d'éviter toute méprise, nous allons donner l'excellent résumé du regretté Dillmann à ce sujet, en nous réservant de présenter ensuite les raisons qui nous empêchent d'adhérer à cette solution.

« Le morceau attache, par les déterminations de lieu **מבאר שבע** et **חרנה**, le verset 10 à xxvi, 23 suiv. et xxvii, 43, et montre en **יהוה** et les promesses 13 à 16, selon la teneur et l'expression (cf. xiii, 14; xvi; xii, 3; xviii, 18), dans **נצב על**, 13, **פרץ**, 14 et **אדמה**, 14 suiv., la main de C. Mais les versets 11 suiv., 17-22 ont **אלהים**, et pendant qu'on ne saurait penser à A comme auteur à cause de xxv, 9-15, la référence prise dans **xxi, 13; xxxv, 3, 7**, à ces versets, prouve leur appartenance à l'écrit de B (Kn. Hupf. Böhm. Schr. Wl. KS.): les expressions **פגע ב**, 14 (xxxii, 2), **השכים בבקר**, 18 (xx, 8; xxi, 14; xxii, 3), ainsi que la dîme, 22, et le songe, 12 (xx, 3 et fr.), la confirment. D'après cela, R a lié ensemble ici une narration de B, qui a sa pointe dans la sainteté de Béthel, de la pierre et du vœu de Jacob, avec une narration semblable de C qui relevait particulièrement les promesses de Dieu



à Jacob. Pour le verset 19 *a*, on peut douter à quelle source il peut être ramené; vraisemblablement aux deux, puisqu'il est indispensable dans l'un et dans l'autre; notamment B suppose dans xxx, 13; xxxv, 3, le nom de Béthel déjà existant (contre Hupf.). Par contre, le mot **הַאֲדָמָה** et la dispensabilité du verset 16 à côté de 17 défendent de faire dériver de B le verset 15 suiv. Justement la juxtaposition des versets 16 et 17 prouve également qu'il y a ici deux sources combinées ensemble et non une narration de B remaniée par R (Bøhm) ou par l'harmoniste de *JE* (Kuen. O.<sup>2</sup> 145, 247); de plus, la teneur du verset 16 est trop naïve pour R ou *JE*, et dans xxxii, 13, il y a chez C une référence à xxviii, 14 (comparez aussi xxxii, 10, avec xxviii, 15); mais dans xii, 8, il y a chez C un lieu consacré près de Béthel, mais non Béthel même. Le verset 19 *b* vient de R, 21 *b*, est pris de C ou bien est formé par R<sup>1</sup> ».

1. Das Stück knüpft durch die Ortsbestimmung **חַרְנָה** u. **מִבְּאֵר עֵינֵב** V. 10 an 26, 323 ff. u. 27, 43 an, u. zeigt in **יְהוָה** u. den Verheissungen V. 13-15 nacht Inhalt u. Ausdruck (vgl. 13, 14. 16. 12, 3. 18, 18) in **נִצְבָּה** על 13, **פָּרֵץ** 14 u. **אֲדָמָה** 14 f. die Hand des C. Allein V. 11 f. 17-22 haben **אלהים** u. während an A als vrf. wegen 35, 9-15 nicht gedacht werden kann, erweist die Rückbeziehung, welche in 31, 13. 35, 3. 7 auf diese Verse genommen wird, die Zugehörigkeit derselben zu der Schrift des B (Kn. Hupf. Böhm. Schr. Wl. Kitt., KS.) : die Ausdrücke **פָּנַע בְּ** 11 (32, 2), **הַשָּׂבִים בְּבִקְרָה** 18 (20, 8. 21, 14. 22, 3), sowie der Zehnte 22 u. der Traum 12 (20, 3 u. ö.) bestätigen das. Demnach hat R hier eine Erzählung des B, die ihre Spitze in der Heiligkeit Bethels u. des Jacobsteins u. in dem Gelübde Jacob's hat, u. eine ähnliche des C, welche den Nachdruck auf die Verheissungen Gottes an Jacob legte zusammengearbeitet. Bei V. 19 *a* kann man zweifeln, auf welche Quelle er zurückgehe; war scheinlich auf beide, da er in keiner entbehrlich ist, nam. B in 31, 13. 35, 3 den Namen Bethel als schon vorhanden voraussetzt (gegen Hupf.). Dagegen V. 15 f. von B abzuleiten (Kn.), verbietet **הַאֲדָמָה** u. die Entbehrlichkeit von V. 16 neben 17. Gerade V. 16 neben 17 beweist auch, dass hier 2 Quellen zusammen gearbeitet sind, nicht aber eine erzählung von B durch R (Böhm.) oder den Harmonisten von *JE* (Kuen. O.<sup>2</sup> 145. 247) blos überarbeitet ist : auch der Inhalt des V. 16 ist für R oder *JE* zu naiv, u. in 32, 13 ist bei C auf 28, 14 zurückgeblickt (vgl. auch 32, 10 mit 28, 15); in 12, 8 aber ist bei C durch Abr. doch nur ein Ort bei Bethel, nicht dieses selbst gemeint. V. 19 *b* stammt von R 21 *b* ist entweder aus C genommen oder von R gestaltet.

Examinons de plus près la valeur de ces preuves une à une et voyons si elles sont suffisantes pour appuyer l'idée d'une diversité d'auteurs dans cette courte narration :

1) Les références du verset 10 à xxvi, 23 et xxvii, 43, qui mentionnent respectivement les noms de Bersabée et de Hârân, sont parfaitement claires, mais la question n'est pas là. Il s'agit uniquement de savoir si le narrateur a connu ou non les versets xxviii, 5 et 7 (6). Les critiques penchent vers la négative, puisqu'ils voient dans le dernier passage l'œuvre d'un auteur plus récent. La considération suivante semble de nature à ébranler cette assertion, que nous avons trouvée fallacieuse plus haut pour des raisons d'un ordre différent. Dans xxvii, 43, c'est Rébecca qui conseille à Jacob de s'enfuir à Hârân, chez son frère Laban, afin d'échapper au péril qui le menace de la part de son frère Ésaü. Est-il bien naturel de penser que Jacob se soit mis immédiatement en route sans seulement connaître l'avis de son père, et, de plus, pense-t-on sérieusement que Rébecca elle-même, après avoir averti Jacob du danger qu'il courait, n'ait pas informé Isaac du plan qu'elle avait conçu pour sauver son cadet et n'ait pas cherché à présenter ce dernier à son vieux père avant de partir? On voit donc que le simple bon sens, fondé sur l'observation de ce qui se passe presque journellement dans les familles, nous oblige déjà à considérer le passage xxviii, 1-7 (6) comme le complément indispensable de xxvii, 43-45. Il s'ensuit forcément que la totalité du récit tel que nous l'avons aujourd'hui se trouvait déjà sous les yeux du narrateur lorsqu'il écrivait le verset 10. On le voit d'ailleurs par le verbe **וילך** qui rappelle distinctement **לך** du verset 2. Nous pouvons ajouter encore un autre argument : un auteur qui se serait rattaché immédiatement à xxvii, 43-45, aurait employé le verbe **ברח** qui y figure, tout comme l'a fait le prophète Osée dans le verset cité plus haut **ויברח יעקב שדה ארם**.

2) La connexion primitive entre les versets 10 et 11-12 résulte déjà du caractère indispensable de ces derniers. Si on les retire, tout le reste devient incompréhensible, puisque eux seuls contiennent les notions de l'importance du lieu, de la pierre consacrée, du sommeil de Jacob et de son rêve avec la vision



de l'échelle qui sert de passage aux anges, données qui forment un ensemble de détails auxquels il est fait allusion dans la suite. Les critiques nous disent, il est vrai, que les deux auteurs B et C avaient sur ces points une tradition concordante, mais alors on ne comprend guère pourquoi le rédacteur, après avoir emprunté le verset 10 à C, n'a pas continué son récit par le texte du même auteur, texte auquel il revient aussitôt, à partir du verset 13. Cette continuation de la même source était d'autant plus nécessaire qu'en ce faisant il aurait évité l'inconvénient d'employer, à quelques mots de distance, deux noms divins différents qui, dans l'hypothèse des critiques, devaient le choquer au moins autant que les exégètes modernes. Nous pouvons même aller plus loin et demander pourquoi il n'a pas changé Élohîm en Yahwé pour rendre son récit plus uni. Outre ces points d'interrogation auxquels les partisans de l'hypothèse documentaire sont incapables de donner une réponse satisfaisante, l'unité de 10-19 suiv. résulte avec certitude de l'emploi commun du terme presque liturgique **מקום** dans les versets 14, 16, 17 et 19. Cette quintuple répétition du même terme éminemment religieux atteste l'unité de facture et d'esprit dans tout le récit, et montre en même temps la fragilité de l'idée qui établit une distinction tranchée entre Élohîm et Yahwé. Quant à l'hypothèse suivant laquelle le rédacteur aurait combiné dans 11-12 la rédaction de B qui gravitait sur la sainteté de Béthel, de la pierre de Jacob et de son vœu, avec celle de C qui marquait surtout les promesses faites par Dieu à Jacob, il nous est permis d'y voir une simple échappatoire et un effort aussi gratuit que désespéré pour cacher les défauts d'un système prêt à s'écrouler : la sainteté du lieu devait, en bonne logique, paraître infiniment plus importante au yahwéiste qu'à l'élohiste ; le titre solennel de **בית יהוה**, appliqué uniquement au temple de Jérusalem par tous les anciens écrivains de la Bible, le prouve suffisamment ; l'argument pèche donc par sa base et se retourne contre ceux qui l'ont produit.

3) Cette dernière considération montre en même temps l'impossibilité de regarder le verset 17 comme une superféta-

tion du verset 16. L'exclamation si solennelle **מה נורא** **המקום הזה**, ainsi que l'affirmation **זה שער השמים**, ne sont pas intelligibles sans le récit 12-13 qui y groupe Yahwé et les anges autour de l'échelle céleste. La ressource d'assigner ce verset à un rédacteur qui aurait mêlé B et C est purement gratuite et sort de l'ordre scientifique. L'unité de ce verset entraîne celle des quatre versets suivants, c'est-à-dire de l'ensemble de la narration. Quant à l'usage du nom Élohîm dans ce passage, il a été déterminé par la situation. En face de la conviction que le temple de Moriya est le seul **בית יהוה** sur la terre, les anciens sanctuaires patriarcaux ne pouvaient être que des **בית אלהים** (v. 17), désignation qui, dans ce contexte, se recommandait déjà par le nom de ville **בית-אל** (v. 19 et 22). Au verset 20 où il y a une phrase conditionnelle, l'expression **אם יהיה יהוה** aurait été inconvenante parce qu'elle mettait en doute la sincérité de Yahwé; le narrateur a donc été amené à se servir du nom **אלהים**. Enfin, en ce qui concerne l'alternance des noms divins **והיה יהוה לי לאלהים** (v. 21), elle est tellement naturelle qu'il me paraît superflu de la justifier. Fait singulier, cette phrase donne un mal immense aux partisans du système documentaire; dans leur désarroi, ils la déclarent interpolation. Le coupable serait R qui l'aurait peut-être empruntée à C (Dillm.). Ce point d'interrogation sauveur n'est pas à négliger; cependant, serait-il trop indiscret de demander si la possibilité admise que C ait employé, dans un trait de plume, Yahwé et Élohîm sans en être choqué en aucune façon, n'équivaut pas à un aveu déguisé de la fragilité originelle du système?

B. — Chap. XXIX-XXXI.

L'unité de ce récit, admise par M. Wellhausen, au moins pour le passage XXIX-XXX, disparaît tout à fait dans le système de Dillmann. D'après ce savant, notre texte représenterait en gros un mélange de C et B, tandis que la main de A serait sensible dans XXIX, 24, 29; XXX, 22 a, et comme possible aussi dans XXX, 4 a, 9 b. Pour simplifier l'examen nous nous occuperons d'abord de cette dernière hypothèse. Les versets 24 et 29, légèrement attachés et sans nécessité pour XXX,



3, 4 et 9 *a*, rappellent aussi par le style la manière de A et seront des données de cet auteur ajoutées par le rédacteur (V. 24 *auch* 29, *beide nur lose angefügt u. für* 30, 2. 4. 9 *f. nicht nothwendig, erinnern auch stylistisch an A u. werden* (Kn. Wl.) *von R eingefügte Angaben des A sein* (Ver. 46, 18. 25). En faisant entièrement abstraction de l'affirmation relative au style qui vient d'une impression personnelle et changeant selon le goût, j'avoue que la suppression de ces deux versets est absolument inconcevable. Pour s'en convaincre on n'a qu'à comparer le récit analogue de XVI, 1-3, où le narrateur donne le nom de la servante de Sara et raconte ensuite comment cette servante a été présentée à Abraham par Sara elle-même pour en faire son épouse. La mention préalable des deux servantes destinées à devenir les femmes de Jacob révèle donc une remarquable conséquence dans le style de l'écrivain principal. Dans le résumé XLVI, 18, 25, cette particularité a pu être effacée sans inconvénient comme dans XXI, 6, au sujet de Hagar. Quant à la place réservée à cette mention elle ne pouvait être mieux choisie. Comme cadeau de noces, le don des esclaves à ses filles a naturellement eu lieu le soir même de la noce afin d'assister les jeunes mariées dans l'arrangement de leur toilette et le service de la nouvelle maison. Un autre auteur ou un rédacteur postérieur n'aurait été ni aussi conséquent ni aussi exact, et cette raison suffit pour déclarer l'ingérence de A purement imaginaire.

Le partage du reste du texte entre deux auteurs différents B et C n'est guère mieux fondé. D'après les critiques XXIX, 1, serait de B, tandis que 2-14 ou 15 *a* viendraient de C; mais l'inadmissibilité de la première assertion est des plus évidentes. Dans ce cas le verset ne peut être, et Dillmann le remarque explicitement, que la suite de XXVIII, 20-23, passage élohiste qui relate le vœu de Jacob; or, l'expression: « Et Jacob leva les pieds, etc. », exprimant si énergiquement l'assurance du patriarche, se rapporte visiblement aux promesses de protection que Dieu lui a faites, d'après XXVIII, 13-15, qui est un passage yahwéiste. Voilà une preuve tangible que la différence des noms divins est dépourvue de toute valeur critique. En même temps, l'unité de XXIX, 1-15 *a*, devient incontestable. D'autre part, la con-

nexion des deux moitiés du verset 15 l'une avec l'autre, ainsi que le rapport étroit de ce verset avec le passage suivant, ressort suffisamment de mon commentaire, et il me paraît absolument superflu d'y revenir encore.

Dans l'histoire des naissances, où domine le nom de Yahwé, les critiques trouvent naturellement l'œuvre du yahwéiste ou C, mais ils sont obligés d'attribuer à B les passages qui contiennent le nom d'Élohîm. Il en résulte le schéma suivant : Le yahwéiste connaît six fils de Jacob : Ruben, Siméon, Lévi, Juda, Gad, Aser, et l'élohiste également six, mais de noms très différents : Dan, Naphtali, Issachar, Zabulon, Joseph et Benjamin. En bonne logique, on doit conclure que Jacob n'avait que six fils et que c'est le rédacteur seul qui, sauf quelques interpolations, a juxtaposé ces deux récits l'un à l'autre. Voilà donc un dilemme dans toute sa brutalité : si les documents C et B représentent deux traditions indépendantes, la légende des douze tribus primitives d'Israël n'existe pas ; si, au contraire, on admet ce nombre, et il est absolument impossible de ne pas l'admettre à cause de la division duodécimale de la Palestine, la différence des sources d'après les noms divins devient illusoire. Cependant les critiques ne sont jamais en défaut d'expédients pour ménager le chou et la chèvre. Ils ont une échappatoire infaillible : sur les douze naissances les deux sources étaient d'accord et elles les racontaient à peu près dans le même ordre, mais le rédacteur a combiné la première moitié de C avec la seconde moitié de B et, de plus, il s'est donné le plaisir de brouiller pas mal l'ordre et le style par certaines dislocations et interpolations. Ceux qui cherchent à s'éclairer estimeront à sa juste valeur cette assertion émoussée par un trop fréquent usage.

Il est presque inutile d'ajouter que l'emploi de אמה au lieu de שפחה ne prouve nullement pour xxx, 1-3 a, malgré le nom אלהים qui y figure, une rédaction différente de celle des passages ambiants ; du reste, שפחה se trouve à côté de אלהים dans xxx, 18. Les expressions populaires et archaïques החחה זברני אלהים (xxx, 2), נפתולי אלהים (v. 8), וזכר אלהים (v. 28) et ויזכר אלהים (v. 22) ont entraîné l'usage du même nom dans les versets 6, 17, 18, 22, 23. Au verset 24 le nom de



יהוה est de rigueur, la locution יוסף אלהים ou יוסף א' étant hors d'usage, excepté dans la phrase archaïque כה יעשה (יעשון) אלהים וכה יוסף (יוסיפו). Dans la suite, יהוה se présente toujours quand il s'agit particulièrement du Dieu de Jacob (xxx, 27, 30; xxxi, 3, 49). Dans les entretiens de Jacob avec ses femmes ou avec son beau-père, le nom archaïque אלהים est mieux en situation; il est encore plus nécessaire dans xxxi, 3, 4, car la composition מלאכי יהוה n'est pas usitée, et cette circonstance a déterminé de son côté le מחנה אלהים du verset suivant. Les traces du dualisme rédactionnel qu'on prétend trouver dans le récit relatif à l'acquisition de troupeaux par Jacob sont imperceptibles pour tous ceux qui accordent à l'auteur la liberté de varier ses expressions. Sur la durée des naissances des fils de Jacob voyez le commentaire du verset xxx, 25.

En ce qui concerne enfin le récit du retour de Hârân (xxxi, 1-xxxii, 3), son origine élohiste n° 1 est naturellement admise par suite des mots אלהים et אמה qu'on y lit. Exception est faite du verset 18 qui, à cause des mots ואת-כל, רכש, רכש, קנין, ארם, פדן, ארץ, כנען, et la forme diffuse de la rédaction, est attribué à A. Pauvre A! il n'a pu sauver de tout son récit qu'un seul verset, et encore un verset si mal rédigé! Et que dire d'un diascévaste qui, ayant sous les yeux un texte excellent, s'amuse à le tronquer afin d'interpoler un méchant verset d'un auteur qu'il avait délaissé jusqu'alors? L'auteur C est moins à plaindre, le rédacteur lui ayant emprunté les versets 1 et 3, vraisemblablement ויקם ויעבר את הנהר (v. 21) et certainement v. 25 et 27 (Dillm., *Gen.*, p. 350). Cependant la connexion des versets 1, 2 et 3 résulte de cette réflexion que la fuite de Jacob ne s'explique que par la crainte que l'hostilité de Laban et de ses fils envers lui ne le prive un beau jour du fruit de ses travaux, comme c'est d'ailleurs formellement énoncé au verset 31. La remarque sur le verset 21 perd toute consistance quand on sait que הנהר ne désigne pas l'Euphrate, mais le fleuve sud de la Damascène. La remarque relative au verset 25 qui vise la prétendue contradiction avec

23 *b* disparaît par le rétablissement de la leçon exacte (voyez le commentaire). Quant à l'origine de 27, Dillmann lui-même est devenu hésitant plus loin (*Gen.*, p. 353). En rétablissant **וְהִצִּיב אֹהֶל**, au lieu de la locution impossible **וְהִנָּב אֹהֶל**, toute supposition d'interpolation devient arbitraire et le verset 27 forme le complément naturel du verset 26 au lieu d'en être un doublet comme l'affirment les savants que j'ai en vue.

L'existence de doublets dans le passage 45-54 est enfin plus apparente que réelle. Elle perd toute base par suite de la leçon aussi inéluctable qu'évidente **וְהָיָה גַל יַעַר** pour **וְהָיָה לְיַעַר** au verset 44 (voir le commentaire). Les deux versets suivants relatent dans un ordre impeccable, l'un l'érection de la stèle votive, **מִצְבָּה**, qui donne un caractère éminemment religieux à l'alliance projetée, l'autre l'élévation du **גַּל** et le repas qui y est pris en commun par les parties contractantes, circonstance dans laquelle le tertre reçut son nom primitif en deux langues (v. 47). Suit immédiatement l'énumération des devoirs familiaux de Jacob, dont le **גַּל** était le symbole (v. 48 *a* et 50); mais cette phrase est interrompue par une parenthèse qui explique les noms usuels de **גַּל יַעַר** (48 *b*) et de **מִצְפָּה** (49; voyez le commentaire). Comme la donnée qui assimile **גַּל יַעַר** à **גַּל יַעַר** est un complément indispensable du verset précédent, elle ne peut qu'appartenir au même auteur. Cette nécessité ramène logiquement à la même source l'explication de **מִצְפָּה** du verset 49, nom qui désigne la place où se trouvait le campement de Jacob. L'unité de 46-50 n'est donc pas susceptible du moindre doute et les prétendus doublets s'évanouissent devant l'interprétation exacte de ce passage qu'on a obscurci, on ne sait pourquoi, par la confusion de **מִצְפָּה** avec **מִצְבָּה**, erreur d'autant plus étonnante que ces deux objets ne se trouvent pas sur le même lieu : la « stèle », comme le « monceau », est située sur le mont Galaad proprement dit, tandis que la « Vigie » se trouve à quelque distance vers le sud (*Juges*, xi, 29). Fait remarquable, la présence de **יְהוָה** à côté de **אֱלֹהִים** dans 49-50, qui est absolument parallèle à **אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נָחֹר** du ver-



set 53 et par conséquent d'une authenticité incontestable, ennuie vivement les critiques, mais au lieu de reconnaître le mal fondé de leur système, ils l'attribuent, contre toute évidence, à l'ingérence du rédacteur, lequel devient ainsi le bouc émissaire de toutes les incohérences que, par un reste de scrupule, on ne veut pas assigner aux auteurs originaux. Il est à peine nécessaire d'ajouter que les opérations chirurgicales que les critiques font subir aux versets 50 et 51, en considérant הנה ער הגל הזהו et הגל הזהו comme ayant été interpolés par le même rédacteur qui aurait cherché à rétablir l'harmonie entre B et C, ne leur ont été inspirées que par le besoin de soutenir un système aux abois. Jamais, à ma connaissance, un texte ancien n'a été torturé avec un sans-gêne pareil ; je doute fort que ce soit un procédé vraiment scientifique.

### Histoire du retour de Jacob depuis son départ de Galaad jusqu'à la mort d'Isaac.

(Genèse, xxxii, 4-xxxvii, 1.)

Après avoir terminé son démêlé avec son beau-père, Jacob eut à cœur de se réconcilier avec son frère Ésaü envers lequel il avait notablement mal agi dans sa jeunesse. Pour réparer ses torts il envoya des messagers en Idumée pour annoncer à son frère qu'il se préparait à se rendre chez lui, avec tous les siens, afin de lui présenter ses hommages, et le prier de daigner le recevoir. Au lieu de donner une réponse catégorique, Ésaü se mit aussitôt en route pour aller à sa rencontre, accompagné d'une troupe de quatre cents hommes. Cette manière d'agir parut équivoque à Jacob qui en fut très inquiet. Voyant l'impossibilité de résister à l'attaque éventuelle de son frère, il demande le secours de la Divinité et prend deux mesures recommandées par les circonstances. Il divise son camp en deux parties, afin que l'une ait le temps de se sauver pendant que les gens d'Ésaü seraient occupés à piller l'autre. D'autre part, il fait expédier à peu de distance de nombreux troupeaux, comme cadeaux de soumission, au-devant d'Ésaü qui s'approchait avec une grande célérité. En attendant, il eut

à lutter dans la nuit avec un ange, près du gué du Jabboc, mais il en sortit à son honneur et obtint la bénédiction de son adversaire. C'était un pronostic des plus favorables. En effet, la rencontre avec Ésaü s'est passée aussi amicalement que possible et les deux frères se sont sincèrement réconciliés. A la suite de ce dernier événement, Jacob chercha à se rendre en Palestine pour revoir les lieux consacrés au culte de Yahvé par son grand-père Abraham et par lui-même lors de sa fuite. Il dut cependant s'arrêter assez longtemps à Succoth, afin de reposer ses troupeaux et de se rétablir de la blessure qu'il avait gagnée dans sa lutte avec l'ange. A Sichem il acheta un lopin de terre et construisit un autel; mais une nouvelle vicissitude l'y attendait. Le prince de Sichem ayant déshonoré sa fille Dina, ses fils Siméon et Lévi, pour en tirer vengeance, massacrèrent tous les habitants de la ville, après les avoir frauduleusement encouragés à se circoncire pour former un peuple avec eux. Parti à la hâte, sur un ordre divin, il arriva toutefois à Béthel sans être molesté. Là, une théophanie lui confirma les bénédictions accordées à ses pères, ainsi que le nom d'Israël qui lui avait été donné par l'ange à Péniel. Continuant son chemin, il eut la douleur de perdre sa femme préférée Rachel, pendant qu'elle accouchait de Benjamin, et la honte d'apprendre que son fils aîné avait abusé de sa concubine. Sous le coup de ces vicissitudes, en somme assez déprimantes, Jacob eut du moins le bonheur de vivre encore quelque temps auprès de son père. Lorsque ce dernier mourut, Jacob et Ésaü, définitivement réconciliés, pourvurent à son enterrement. Ce récit est suivi d'une généalogie complète des descendants d'Ésaü, unis au reste des familles horites qui étaient les indigènes du pays. Il se termine par une liste de rois iduméens antérieurs à la royauté israélite et une nouvelle liste des chefs ésavites dont la nomenclature ne coïncide que partiellement avec celle qu'on lit plus haut. Après cette digression inévitable, la narration revient à l'histoire de Jacob rapatrié en Chanaan.

#### OBSERVATIONS EXÉGÉTIQUES

Chap. xxxii, verset 4. La préposition לפניו, « devant lui », n'est pas un pléonasme, mais elle exprime la ferme intention



de Jacob d'aller faire une visite à son frère aîné avant même de retourner chez ses parents. L'envoi des messagers avait pour but de savoir si Ésaü était disposé à le recevoir et partant à se réconcilier avec lui : en agissant ainsi Jacob voulut en même temps obtempérer à ses scrupules et se débarrasser d'un ennemi redoutable. Ésaü était déjà établi dans le pays situé au sud de la Palestine, dont le centre était la chaîne de montagnes nommée **שְׁעִיר**, « chevelu », par distinction de la « montagne glabre » (**הַר הַחֲלֹק**), qui formait le contrefort méridional des montagnes de la Judée. — L'expression **שְׂדֵה אֲדוּם** désigne la partie fertile de ce territoire, qui a été occupé par Ésaü en vertu de la bénédiction de son père (xxvii, 39) et qui avait déjà reçu son nom populaire **אֲדוּם** (cf. xxv, 30).

Verset 5. Dans les paroles qu'il confie aux messagers, Jacob emploie des expressions d'une extrême humilité en appelant Ésaü son seigneur et en se donnant à lui-même le titre de serviteur. Il y a là, outre la politesse usuelle en Orient, l'intention bien marquée de voir en Ésaü son supérieur et de l'honorer comme tel, malgré ses tentatives antérieures de lui ravir son droit d'aînesse. Toutes ses paroles convergent vers ce but unique. Les mots **עַם לְבַן גְּרָהִי**, « j'ai séjourné près de Laban », expriment l'idée que son éloignement de chez ses parents et d'Ésaü ne devait pas primitivement durer très longtemps et que le retard survenu s'était fait malgré lui. Le mot **וְאָחַר** exprime en même temps un regret et une demande d'excuse de ce qu'il n'a pu lui présenter plus tôt les respects qui lui sont dus.

Verset 6. Jacob fait entendre que, quoique possédant des biens considérables en bestiaux et en esclaves, il désire ardemment reconquérir la faveur de son frère et est prêt à tout sacrifier pour obtenir ce résultat. C'est le vrai sens de **לְמַצָּא הֵן בְּעֵינַיִךְ** ; comparez xxxiii, 8.

Verset 7. Le voyage de Jacob s'étant fait par petites étapes et toujours dans la direction du nord au sud, les messagers purent facilement le retrouver après leur retour de l'Idumée; ce voyage d'aller et retour n'exigeait pas d'ailleurs plus d'une dizaine de jours pour de bons marcheurs. Il lui apprirent qu'Ésaü,

accompagné de quatre cents hommes, s'était aussitôt mis en marche pour aller à sa rencontre, mais sans s'expliquer clairement sur le but de ce dérangement.

Versets 8-9. Cet empressement de son frère et le laconisme de ses paroles inspirèrent à Jacob de très vives alarmes et, s'attendant à une attaque subite, il résolut de sauver au moins une partie de ses gens et, pour cette raison, il divisa sa troupe en deux camps distincts, espérant que, pendant qu'Ésaü serait occupé à piller l'un, l'autre pourrait se sauver par la fuite.  
— **הארה**, mieux **הֶאָרָה** (samaritain), **מַחֲנֶה** étant du genre masculin.

Verset 10. Désespérant de pouvoir opposer une sérieuse résistance, Jacob a recours à la prière. Le titre « Dieu de mon père Abraham et Dieu de mon père Isaac » fait allusion à la pitié de ces patriarches qui méritent bien que leurs descendants ne soient pas abandonnés au moment du danger. Il fait ensuite appel à la promesse particulièrement favorable que Yahvé lui avait faite en lui donnant l'ordre de retourner dans son pays natal (xxxI, 13).

Verset 11. Expression de sa profonde reconnaissance envers Dieu pour tant de faveur reçues de sa part ; il fait la comparaison de son voyage d'aller, où il ne possédait que son bâton, avec ce voyage de retour où il est possesseur de biens abondants qui peuvent former deux camps.

Verset 12. Demande d'être sauvé de la main d'Ésaü qu'il suppose animé d'une haine atroce au point de vouloir exterminer toute sa famille, même les femmes et les enfants,  
**אם על בנים** ; cf. Deutéronome, xxII, 6.

Verset 13. Nouvel appel énergique aux promesses divines.

Verset 14. Décision d'envoyer un présent de tous ses bestiaux à Ésaü afin de lui assurer son humble respect.

Verset 15. Le cadeau consistait en un grand nombre de femelles de toute espèce avec un nombre proportionné de mâles, ce qui rehaussait beaucoup le prix déjà très considérable par la quantité.

Versets 17-21. Chaque espèce de bestiaux devait former un troupeau à part se suivant par espace et chacun des conduc-



teurs reçut l'ordre d'annoncer à Ésaü que le troupeau lui est destiné à titre d'hommage par Jacob, qui les suit de près. Jacob espérait qu'après tant de marques de prévenance et d'attention, Ésaü lui deviendrait plus favorable.

Verset 22. Jacob envoie devant lui ses troupeaux destinés à former le présent, tandis que lui-même reste encore une partie de la nuit dans son camp, במחנה; naturellement dans celui qui, d'après ses prévisions, allait recevoir le premier choc avec les gens d'Ésaü.

Verset 23. Dans la dernière partie de la nuit, il prit des mesures pour faire passer aux siens le gué du Jabboc, torrent rapide qui forme la frontière sud de Galaad, le Wad-Zerqa d'aujourd'hui. — Le verbe ויעבר a pour sujet Jacob seul, qui traversa d'abord le torrent pour s'assurer qu'il était guéable à ce moment. La raison qui lui faisait exécuter cette traversée dans la même nuit est facile à comprendre : il voulait ne pas être trop en arrière des conducteurs du cadeau afin d'être aussitôt au courant de la réception qu'Ésaü leur ferait.

Verset 24. Ayant trouvé le torrent guéable il fit d'abord passer les gens de sa famille et ensuite ses autres biens.

Verset 25. Cette traversée ayant obligé Jacob à repasser le torrent plusieurs fois d'une rive à l'autre, il se trouva être seul sur la rive septentrionale pendant la dernière inspection qu'il avait à faire dans le camp abandonné, et, à ce moment, il se vit attaqué à l'improviste par un homme dont la nature divine ne fut reconnue par lui que vers la fin de la lutte. Le verbe rare ויאבק, au lieu de וילחם, vise à expliquer, par un jeu de mots, le nom de יבק qui dérive vraisemblablement de נבק ou בקק, « briser, broyer ». Dans l'esprit du narrateur, l'assaillant était un ange et c'est ainsi que le prophète Osée l'avait compris (Osée, LII, 4-5). L'idée émise par Dillmann et quelques autres exégètes que c'était Yahvé lui-même, ne semble guère admissible et cadre peu avec la doctrine biblique. Le but de l'assaillant était de jeter Jacob par terre afin de l'humilier.

Verset 26. Ne pouvant y arriver, le personnage divin frappa Jacob sur la concavité de la hanche ou ischion au point que

la jambe fut disloquée, faisant ainsi boiter Jacob; celui-ci, malgré ce désavantage, non seulement ne se laissa pas renverser, mais continua fortement à tenir serré son adversaire sans le lâcher, et comme l'aube avait déjà apparu, l'être divin, qui ne pouvait pas se montrer aux hommes pendant le jour, fut obligé de prier Jacob de le laisser s'en aller. Ce dernier, s'apercevant de la nature de son adversaire, profita de l'occasion pour exiger qu'il lui donnât sa bénédiction.

Versets 28-29. L'ange lui donne un nouveau nom, celui de **ישראל**, interprété populairement par « il lutte avec Dieu ». Le **י** de **ועם אנשים** doit être pris dans un sens comparatif : « Tu as lutté avec un Élohîm comme avec des hommes (allusion à ses démêlés avec Ésaü et Laban) et tu as eu le dessus. »

Verset 30. Jacob aurait bien voulu connaître le nom de son adversaire divin devenu maintenant son meilleur ami; mais il reçut en réponse que cette question était inutile. En effet, d'après la doctrine des écrivains bibliques antérieurs à l'époque grecque, les anges n'étaient que les agents temporaires de Yahwé et n'avaient pas de noms propres. Pendant la période hellénique, les croyances populaires combattues par les prophètes ayant pris le dessus, les anciennes divinités païennes, dégradées en anges, furent dotées de noms propres et reçurent presque un culte domestique. Le premier auteur favorable à ce revirement est celui du livre de Daniel qui mentionne déjà deux anges nommés **מיקאל** et **גבריאל**. Le livre d'Énoch en fournit un grand nombre, surtout des anges déchus. Les Saducéens seuls soutenaient fermement la doctrine biblique sur la nature éphémère et partant anonyme des anges<sup>1</sup>, et il va sans dire qu'ils étaient considérés, par les partisans des légendes populaires, comme des libres penseurs de la pire espèce (Actes, xxiii, 8). — **ויברך אתו**. L'auteur ne relate pas la formule de la bénédiction parce qu'elle était généralement connue. Le modèle le plus célèbre est celle de Nombres, vi, 23-24. — L'adverbe **שם** semble avoir ici un sens temporaire : « à ce moment ».

1. Voyez mon étude intitulée *Traces d'Aggadot saducéennes dans le Talmud* (*Revue des études juives*, 1884, p. 44-47).



Verset 31. פניאל, plus loin פנואל; cette dernière forme est probablement plus correcte; pour le sens, comparez le nom de la localité phénicienne Προσωπον του Θεου et le carthaginois פנבעל dans le titre עשרת פנבעל : « Astarté de Penibaal ou de Prosôpon. » — והנצל נפשי marque un trait de modestie de Jacob qui, loin de se vanter de sa victoire, est content d'avoir échappé au danger.

Verset 32. Après cette lutte, Jacob eut encore à compléter son inspection et à traverser le Jabboc pour rejoindre les siens, de manière que, lorsqu'il dépassa פניאל, le soleil était déjà levé. Sa marche était considérablement ralentie par sa claudication.

Verset 33. Remarque du narrateur sur l'usage des Israélites de ne point manger la veine sciatique des animaux en commémoration de cet événement.

Chap. xxxiii, versets 1-3. L'arrivée d'Ésaü a été aperçue de loin par Jacob; il réunit à la hâte ses enfants en groupe, conduits par leurs mères, en commençant par les moins aimées; lui-même les précéda et se prosterna sept fois avant d'approcher son frère. Cette manœuvre était dictée à la fois par la crainte et par le sincère désir de se réconcilier avec son frère.

Verset 4. Ésaü, de son côté, qui avait pris au début avec lui quatre cents personnes dans l'intention de se venger de son frère, fut touché de l'humilité de celui-ci, oublia entièrement sa rancune et donna libre cours à son amour fraternel. — Le verbe וישקהו a été considéré comme douteux par les anciens scribes qui l'ont surmonté de points. Quelques-uns d'entre eux l'ont même remplacé par וישכהו, « il le mordit ». A mon avis, il faut le maintenir, mais le placer après ויהבקהו, car בכה est la suite naturelle de נפל על צואר (xlV, 15; xlvi, 29).

Verset 5. מי אלה לך, « qui sont ceux-ci pour toi ? » c'est-à-dire lesquels parmi eux forment partie de ta famille? La réponse, tout en parlant des enfants seuls, הילדים, implique néanmoins que les femmes qui les accompagnent sont leurs mères et par conséquent ses épouses à lui.

Versets 6-7. Salutation respectueuse des trois groupes dans l'ordre prescrit.

Verset 8. Les mots **מי לה** signifient difficilement « quelle est la destination que tu lui as donnée? » sens qui réclame la réponse **למצא חן בעיני אדני**; j'incline à proposer la leçon **למי זה**, « pour qui ici? »

Verset 9. Ésaü ne veut d'abord rien accepter, étant lui-même très riche.

Versets 10-11. Jacob insiste pour que l'acceptation se fasse afin de sceller la paix entre eux d'une manière sensible. La raison supposée est le bonheur qu'il a ressenti en le voyant si gracieux à son égard (**וחרצני**). La fine remarque de M. Wellhausen que les mots **כראות פני אלהים** font allusion à la lutte nocturne de **פניאל** a été déjà faite par les rabbins; je la crois cependant peu vraisemblable. La locution **ראה פני אלהים** qui désigne la visite faite au temple et qui est toujours accompagnée d'un présent (Exode, xxiii, 17) est appliquée ici par un surcroît de politesse à la rencontre du frère aîné. — **ברכתי**, « ma bénédiction », c'est-à-dire le témoignage de ma reconnaissance. — **יש לי כל**, « j'ai tout », c'est-à-dire le cadeau que je te fais ne me privera de rien.

Versets 13-14. Ésaü propose alors de voyager ensemble, naturellement pour aller en Idumée, d'après le projet primitif de Jacob. — **לנגדך**, « en proximité de toi », afin de t'assister et de te protéger en cas de besoin. Jacob décline cette offre sous prétexte que les enfants sont trop jeunes pour faire des marches soutenues et qu'une partie du bétail récemment né ne marche qu'avec peine. Il manifeste toutefois son intention qu'un jour il irait le voir chez lui.

Versets 15-16. Ésaü veut du moins lui laisser quelques-uns de ses gens, et sur le refus de Jacob il retourne à Seïr.

Verset 17. Après le départ d'Ésaü, Jacob prend directement la route de l'ouest pour se diriger vers le Jourdain et s'arrête à **סכנות**, ainsi nommé à cause des tentes qu'il y construisit pour ses bestiaux. Lui-même habita dans une maison qu'il se fit construire, ce qui semble indiquer qu'il y resta assez longtemps.

Verset 18. De Succôt Jacob se rendit directement à la ville de Sichem, dans le voisinage de laquelle il établit son camp.



A cette époque, il était déjà guéri de la claudication qu'il avait gagnée dans sa lutte avec l'ange à Peniel.

Verset 19. A l'exemple d'Abraham, Jacob achète un lopin de terre au possesseur du territoire qui appartenait à la famille noble de Hamor. Le prix du champ montait à cent קשיטה, valeur locale qui ne se trouve plus mentionnée nulle part.

Verset 20. Sur ce terrain à lui, Jacob construit un autel qu'il appelle אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. Ce nom ne signifie pas « Dieu est le dieu d'Israël (Kn.) », ni « Dieu, savoir le dieu d'Israël », en supposant que l'autel prend le nom de la divinité à laquelle il est consacré (Dill.), mais le mot מזבח est sous-entendu : Autel de Dieu, dieu d'Israël, c'est-à-dire le vrai Dieu; cf. xxxv, 7.

Chap. xxxiv, verset 4. אִשֶׁר יִלְדָה לִיעֶקֶב, à lire probablement יִלְדָה, comme xxiv, 15.

Verset 2. L'auteur suppose que Dina était nubile; les docteurs talmudiques fixent la nubilité des jeunes filles à l'âge de onze ans; il n'est cependant pas rare en Orient de trouver des mariées à l'âge de dix et même de neuf ans.

Verset 3. L'expression דָּבַר עַל לֵב signifie « chercher à consoler par de bonnes promesses une personne du tort qui lui a été fait ».

Verset 4. L'épithète יִלְדָה convient parfaitement à une jeune fille à peine sortie de l'enfance; c'est de plus une expression de tendresse; comparez xlii, 22.

Verset 5. Ce verset forme une sorte de parenthèse annonçant que Jacob, encore qu'il ait eu connaissance du déshonneur de Dina, s'abstint de toute démarche pour demander satisfaction jusqu'à l'arrivée de ses fils qui étaient alors à la campagne auprès de leur troupeau.

Verset 6. Par suite de l'abstention momentanée de Jacob, et surtout pour être agréable à son fils, Hamor prend l'initiative d'une entente et se rend auprès de Jacob pour lui parler de cette affaire.

Verset 7. Pendant l'arrivée de Hamor, les fils de Jacob reviennent de la campagne et apprennent la triste nouvelle. — L'ex-

pression **כִּי נְבִלָה עָשָׂה בְּיִשְׂרָאֵל** appartient au style législatif et l'auteur l'emploie de toutes pièces en passant rapidement sur le sens de **יִשְׂרָאֵל**; cf. III, 4.

Versets 8-10. Hamor demande la main de Dina à la famille réunie, avec l'espoir que les jeunes gens sauront apprécier l'avantage des alliances matrimoniales dont il leur offre les perspectives s'ils ne s'opposent pas au mariage de Dina avec son fils Sichem qui, ainsi qu'il résulte du verset suivant, assistait aux pourparlers.

Versets 11-12. Après la proposition de Hamor, Sichem leur demande directement la main de la jeune fille et leur dit qu'il est prêt à donner la dot et les cadeaux de noces quelle qu'en soit la valeur qu'ils lui fixeraient.

Verset 13. Les fils de Jacob font une réponse de mauvaise foi (**בַּמְרֵמָה**) qui trompait en même temps les princes sichémistes et leur propre père Jacob qui était loin de se douter de leur projet inhumain. La phrase **אֲשֶׁר טָמְא** explique la raison de leur complot et ne cherche pas à l'excuser.

Versets 14-17. Feignant d'être heureux des alliances proposées entre eux et les Sichémistes, ils mettent comme condition que tous les habitants de la ville se fassent circoncire, en prétextant que leur famille considère l'incirconcision comme une honte. Ils ajoutent que si cette condition est repoussée ils reprendront leur sœur en laissant le jeune prince dans le désespoir.

Versets 18-19. Les Sichémistes acceptent la proposition et le jeune prince ne perd pas un instant pour la mettre en exécution. Il espérait y réussir d'autant mieux qu'il était le plus honoré de la famille.

Versets 20-24. Hamor et Sichem exposent aux habitants de la ville les avantages qu'il y aura pour eux à contracter des alliances matrimoniales avec les Jacobites, s'ils consentent à se faire circoncire. Ces avantages consistent surtout dans la grande quantité de bétail qui viendra augmenter la richesse de la ville. Les habitants acceptent le projet et se font circoncire.

Versets 25-26. Siméon et Lévi vengent Dina en surprenant les habitants de la ville, malades de l'opération, les massacrent



tous ainsi que leur prince et emportent Dina de la maison de son ravisseur.

Versets 27-29. Les fils de Jacob mettent la ville au pillage et partagent entre eux les bestiaux ainsi que les femmes et les enfants. Cet acte de brigandage est de nouveau motivé par **אשר טמאו אהוהם** (cf. v. 13), expression par laquelle le narrateur fait entendre que les habitants étaient rendus responsables du méfait de leur prince. L'usage des représailles sur les innocents règne encore de nos jours chez les nomades, voire dans certains pays civilisés.

Verset 30. Jacob blâme Siméon et Lévi de cet acte audacieux qui peut attirer sur toute la famille la colère des Chananéens au point d'amener son extermination. Ce n'était pas le moment de leur parler de l'immoralité de leur action ; il a préféré réserver ce jugement au discours qui précédait sa mort.

Verset 31. La réponse de Siméon et Lévi relève la honte qu'il y avait pour eux de voir traiter leur sœur comme une courtisane et ils trouvent très naturel que les habitants participent à la peine de leur prince.

Chap. xxxv, verset 1. Ordre donné par Dieu à Jacob d'aller s'établir à Béthel et de lui construire un autel. — **לאֵל** remplace simplement le pronom **לי**. — **בברוך** comme xxxii, 43. La théophanie à laquelle il est fait allusion ici est celle de xxviii, 10-14.

Verset 2. Jacob fait enlever toutes les idoles qui se trouvaient dans sa famille et ordonne des actes de purification afin de paraître dignement devant le Dieu de Béthel à qui il voulait ériger un autel pour le remercier des marques de sa constante bienveillance à son égard.

Verset 4. Parmi les idoles, **אלהי נכר**, sont comprises les boucles d'oreilles, **נומים**, qui avaient souvent des formes d'animaux. Jacob les enfouit sous un chêne près de Sichem, ville qu'il était pressé de quitter.

Verset 5. Le départ s'exécuta sans obstacle ; les habitants des localités voisines, frappés de terreur, n'osaient pas attaquer les fuyards. Les clans chananéens et phérizéens des alentours hésitaient à s'engager dans une lutte pour venger la mort

des gens qui appartenait à un clan différent. Les mêmes phénomènes se reproduisaient souvent à l'occasion de la conquête de la Palestine par les Hébreux, voire parmi les tribus israélites au temps des Juges.

Verset 6. Arrivée de Jacob à Luz. Les mots **אשר בארץ כנען** interrompent le contexte et semblent être dus à une réminiscence du verset analogue xxxiii, 18. — La remarque **וכל העם אשר עמו** entend relever que même les gens de Jacob, qui campaient à quelque distance de lui, n'avaient éprouvé aucune perte pendant la fuite.

Verset 7. Construction de l'autel. Le nom **אל ביתאל** est abrégé de **מקום אל ביתאל**, « lieu du Dieu de Béthel » ; cf. xxxiii, 20. — Le pluriel de **ננלו אליו האלהים** fait allusion à la manifestation de Yahwé entouré de ses anges dont il était question dans xxviii, 12-13. — **בברחו**, reprise peu variée du verset 4.

Verset 8. La mention de la mort de la nourrice de Rébecca et de son enterrement dans le voisinage de Béthel semble avoir eu une certaine importance aux yeux des contemporains du narrateur ; c'était peut-être un lieu de pèlerinage fréquenté par le peuple. La prophétesse Débora siégeait également dans le voisinage de Béthel et prononçait des jugements sous un palmier qui portait son nom (Juges, iv, 4).

Verset 9. Manifestation solennelle de Dieu à Jacob, aussi importante que celle qu'il avait eue la première fois dans la même localité ; elle avait pour but de lui déférer le titre officiel d'héritier unique des bénédictions décernées à ses ancêtres.

Verset 10. Confirmation du changement du nom de Jacob en Israël, annoncé rapidement par l'ange vaincu à Péniel (xxxii, 28). Le sens littéral de la phrase principale est : « Ton nom (est de droit) Jacob (par la raison donnée xxv, 26) ; (désormais) ton nom (de droit) ne sera plus appelé Jacob ; ton nom (de droit) sera Israël. » La particule **עוד** ne signifie pas ici que le nom de Jacob sera tout à fait abandonné, mais que le nouveau nom, Israël, aura plus de prestige et désignera tous ses descendants (11). Pour le nom d'Abraham (xvii, 5), le cas



est différent, parce que le nom antérieur Abram, étant le produit d'un simple hasard, ne rappelait rien de l'histoire du patriarche.

Verset 11. Ce passage résume la promesse faite à Abraham au chap. xvii, 1-8.

Verset 12. La phrase finale **אתן את הארץ** est parfaitement superflue et semble être due à une distraction de scribe.

Verset 13. Phrase presque identique à celle de xvii, 22.

Verset 14. Érection d'une stèle faite d'une seule pierre, **מצבת אבן**. C'est le renouvellement de l'acte d'adoration déjà fait auparavant par Jacob, d'après xxviii, 18.

Verset 15. Ce verset n'ajoute rien à ce qui a été dit au verset 7 et semble en constituer une dittographie placée ici par inadvertance.

Verset 16. Le **ה** de **הארץ** paraît être superflu.

Verset 17. **אל תיראי**, « ne crains pas », sous-entendu « l'enfant n'est pas mort ».

Verset 21. **מגדל עדר**, nom d'une localité qui ne revient que dans Michée, iv, 8.

Verset 22. Après les mots **וישמע ישראל** on s'attend à quelque chose comme **ויחר אפו ויקללהו**. Les Septante ajoutent : *καὶ πονηρὸν ἐφάνη ἐναντίον αὐτοῦ*, que la Vulgate modifie en *quod illum minime latuit*, mais le caractère inhébraïque de cette phrase montre bien que la lacune existait déjà dans leur texte.

Versets 23-26. Avant de relater l'arrivée de Jacob à Hébron, le narrateur fait l'énumération des enfants de Jacob ; comparez xlvi, 8-27. — **יִלְדָּה**, mieux **יִלְדוּ**.

Versets 27-29. Jacob trouve son père encore vivant à Hébron ; ce dernier meurt quelque temps après à l'âge de cent quatre-vingts ans, et ses deux fils Jacob et Ésaü, tout à fait réconciliés l'un avec l'autre, coopèrent à la cérémonie de ses funérailles ; l'inhumation s'est faite, bien entendu, dans la grotte de **מכפלה**.

Chap. xxxvi, verset 4. Généalogie de la famille d'Ésaü pendant son séjour en Palestine. — הוא ארום, référence à xxv, 30.

Versets 2-3. מבנות כנען est une désignation générale; elle est suivie de l'indication particulière de chacune de ses femmes qui sont au nombre de deux. L'une, nommée ערה, était fille d'Élon l'Hétéen; l'autre, אהליבמה, était fille d'Ana, fils (בת) est évidemment une altération de (בן) de Sibéon le Horite (lire הורתי au lieu de התתי d'après v. 20). Ces femmes portent des noms différents de celles mentionnées dans xxvi, 34, mais c'est l'effet d'une corruption des deux passages; voyez plus loin la partie critique de ce chapitre; la troisième femme, בשמה, semble bien être identique avec מחלה, dont il est parlé dans xxviii, 9.

Versets 4-5. Noms des enfants qu'Ésaü eut de ses femmes pendant qu'il habitait encore la Palestine, בארץ כנען, c'est-à-dire avec son père à Hébron. — ילדו לו; cf. xxiv, 15.

Verset 6. L'auteur nous apprend qu'Ésaü quitta la maison de son père pendant que Jacob y était encore, ce qui implique à son tour que le départ de Jacob n'eut lieu qu'assez longtemps après la dissension survenue entre eux à la suite de la bénédiction d'Isaac. Ce point historique, mis de côté par l'auteur au ch. xxvii, est complété dans ce passage. — Après ארץ il faut ajouter שער; cf. xxxii, 4.

Verset 7. La raison de cette séparation est identique à celle de Lot (xiii, 6). Le territoire ne pouvait pas fournir assez de pâturages pour les troupeaux des deux familles, et comme, grâce à la bénédiction de son père, Jacob était devenu le successeur légitime d'Isaac, c'est Ésaü qui a dû s'expatrier afin de chercher un terrain plus propice au développement de ses troupeaux.

Verset 8. Établissement définitif d'Ésaü sur le mont Sé'ir. — La phrase עשו הוא ארום, qui se trouve déjà au verset 4, ne peut se justifier par aucune raison plausible. J'incline à penser que le nom עשו est une simple dittographie, tandis que les mots הוה שער se rapportent à הוא ארום.



Verset 9. Généalogie générale des descendants d'Ésaü après l'établissement de ce dernier sur le mont Sé'ir.

Verset 10. Reprise du verset 4.

Versets 11-12. Noms des enfants d'Ada. °Amaleq est donné comme un fils de la concubine d'Éliphez, fils d'Ésaü.

Verset 13. Énumération des descendants de Re'uel, fils de Bassemath.

Verset 14. Énumération des fils d'Oholibama.

Versets 15-18. Répétition des mêmes noms et dans un triple ordre identique, en leur qualité de chefs de clan, אֱלֹדִפִּים<sup>1</sup>.

Verset 19. Conclusion générale. Les mots הוּא אֲרוּם séparant cette généalogie de la suivante qui se rapporte aux habitants primitifs du pays. Leur place primitive était après le mot עֵשָׂו.

Verset 20. La désignation des habitants de cette contrée, חֲרִי, est ordinairement expliquée par « habitants de cavernes », de חָר, « cavité, trou »; on peut cependant y voir simplement le mot חֲרִי, « homme libre », analogue au nom national éthiopien አገገዳገገ ፡.

Verset 24. Le ך de וַאֲיָהּ semble indiquer la perte du nom propre précédent. — Le mot יַמִּים, d'après quelques exégètes, signifierait « source d'eau thermale ».

Versets 29-30. Énumération des chefs horites entièrement identique à celle qui est indiquée aux lignes 20-21.

Versets 31-39. Liste des rois iduméens qui régnèrent avant l'établissement de la royauté israélite, avec une rapide indication de leur origine, de leurs exploits ou de leur alliance. — Le nom du dernier roi est orthographié הַרְדֵּר dans la Genèse et הַרְדֵּר dans les Chroniques (I, 50); ce dernier livre ajoute les mots וַיִּמַּת הַרְדֵּר.

Versets 40-43 a. Nouvelle énumération des chefs ésavites assez différente de celle qui se trouve aux versets 15-18<sup>2</sup>.

Verset 43 b. Récapitulation parallèle à celle du verset 19.

Chap. xxxvii, verset 1. Retour à l'histoire de Jacob après sa prise de possession de la maison de son père.

1. אֱלֹדִפִּים (16) est une dittographie de 18.

2. Sur ce point, voyez plus loin la partie critique.

UNITÉ RÉDACTIONNELLE

Cette partie de l'histoire de Jacob comporte quatre sections bien marquées : la rencontre des deux frères ayant pour entr'acte la lutte de Jacob avec un ange, le séjour de ce dernier à Sichem et le déshonneur de Dina, l'arrivée à Hébron, la mort d'Isaac, et la généalogie des Ésavites. Nous les soumettrons successivement à un examen approfondi afin de savoir si la nature intime de ces récits exige réellement l'ingérence de plusieurs auteurs comme l'affirment les partisans de l'hypothèse documentaire.

I. — *La rencontre de Jacob avec Ésaü et sa lutte avec l'ange*  
(xxxii, 4-xxxiii, 17).

Les savants qui croient trouver dans la narration relative à la discorde entre les deux frères les documents B et C combinés par le rédacteur continuent leur opération dissolvante sur ce récit qui traite de leur réconciliation (Dillmann). Ils reconnaissent toutefois que les relations de ces textes se ressemblaient essentiellement, de manière que le rédacteur a pu facilement juxtaposer et combiner à son gré des morceaux pris à l'un et à l'autre sans avoir à boucher des fissures de quelque portée. Nous avons trop souvent apprécié le caractère foncièrement gratuit et antiscientifique d'une pareille assertion pour que nous y voyions autre chose qu'un aveu de leur impuissance à fournir des preuves sérieuses en faveur de leur théorie. Heureusement pour nous, A n'est pas mis en ligne cette fois parce que, nous disent les critiques, cet auteur n'a pas mentionné la dissension fraternelle et a laissé s'effectuer plus tard la séparation d'Ésaü d'avec Jacob (xxxvi, 6). Tout en contestant l'exactitude de ces affirmations, nous leur savons gré d'avoir simplifié notre besogne de *cross-examination*. Passons donc à l'analyse d'après les paroles mêmes du regretté Dillmann. « Maintenant, écrit ce savant, puisque la prière xxxii, 10-13, fait reconnaître C presque par chaque mot ; que, de plus, l'origine du nom מַחְנִים est expliquée au verset 8 autrement qu'au verset chez B et que,



finalemeut, les versets 4-7 sont la préparation de 8-13 et trahissent l'auteur C par le mot שפחה, on devra attribuer à C toute cette section avec la conclusion 14a. Au contraire, la section 14b-22 relative aux cadeaux d'hommage, encore qu'elle va bien, par elle-même, derrière 4-14a, considérant que dans 22b elle ramène au point de 14a (Wl.) et ne sait rien d'un partage du camp en deux (22b), elle doit être dérivée de B. » Ce serait parfait si les divergences notées étaient réelles. Au fait, les שני מחנות sont suffisamment motivés par les circonstances critiques du moment et ne visent point à expliquer le nom de מחנים (voyez le commentaire), et le mot במחנה (22b) indiquant le lieu où Jacob avait passé la nuit, ne prouve nullement contre le partage du camp qui ne devait former deux parties séparées qu'au cas où l'attaque prévue d'Ésaü se serait réalisée. Donc, pas l'ombre d'une composition dualiste dans le passage 4-22. Passons au récit suivant.

L'épisode de la lutte de Jacob avec l'ange, suivi de la réconciliation des frères (xxxii, 23-xxxiii, 17), est assigné à B par Dillmann qui fait valoir en premier lieu que les versets 25 et suiv. se reportent à 23 et non à 24. Nous avons montré dans le commentaire le peu fondé de cette assertion. La phrase ויעבר את מעבר יבק (notez le singulier!) dit seulement que Jacob passa le gué afin de voir si la traversée était praticable pour les enfants et les bestiaux. La traversée elle-même est relatée au verset 25 où les suffixes pluriels de ויקחם et de ויעברם se rapportent aux personnages mentionnés dans le verset précédent, tandis que le passage du reste, esclaves et bestiaux, est contenu dans ויעבר את אשר לו. Les versets 24 et 25 appartiennent donc au même auteur. Dillmann relève aussi le nom de אלהים au lieu de יהוה au verset 31, mais cette remarque vient de ce que, d'après lui, Jacob aurait lutté contre Yahwé, idée qui sort de l'esprit général de la doctrine biblique et formellement contredite par le prophète Osée qui, en parlant de cette lutte, explique מלאך par אלהים (Osée, xii, 4-5). Je passerai rapidement sur la considération purement personnelle à ce savant, que B a écrit son récit dans le royaume du Nord,

où la légende de la lutte était populaire. J'ignore où la Genèse a été composée, mais je sais qu'Osée, qui était bel et bien originaire du royaume d'Israël (cf. Osée, 1, 2, en face de 1, 7), n'emploie jamais אלהים comme un nom propre, mais constamment יהוה; et l'usage littéraire du prophète est conforme au témoignage du roi moabite Mëša<sup>c</sup> qui, dans sa stèle, appelle le Dieu d'Israël du nom de יהוה. La prétendue allusion à Péniel dans xxxiii, 10, appartient à l'Aggada talmudique. Dillmann a raison de repousser l'idée que xxxii, 31 est une interpolation, mais le nom אלהים désignant l'ange y est en place et n'implique pas une provenance israélite plutôt que judéenne. L'exacte interprétation du verset 23 rend impossible d'y rattacher immédiatement dans l'hypothétique texte C, l'histoire de xxxiii, 1 et suivants, parce que, dans ce cas, le narrateur n'aurait pas manqué de noter que la troupe d'Ésaü passa le Jabboc. Il va sans dire qu'un mot comme ויהבקהו (xxxiii, 4) peut avoir été écrit par n'importe quel auteur hébreu et ne dénote pas particulièrement la main de B (Dill.). Quant au verset xxii, 33, il n'y a aucune raison pour l'assigner au rédacteur final, le narrateur ayant été plus intéressé que tout autre à invoquer cet usage comme un témoignage populaire (remarquez עַד הַיּוֹם הַזֶּה) en faveur de son récit concernant la claudication de Jacob causée par le coup de l'ange.

II. — *Jacob près de Sichem et le déshonneur de Dina*  
(xxxiii, 18-xxxiv, 31).

Les critiques voient unanimement dans ce récit une œuvre combinée de B, A et C par le rédacteur. Les paroles de Jacob, xlix, 5-7, différent, disent-ils, un peu de ce qui est raconté ici au sujet des fils de Jacob. Ils trouvent une différence encore plus importante entre notre narration et le passage xlviii, 22, qui serait de B : dans l'un, Jacob est mécontent de l'équipée de ses fils; dans l'autre, Jacob lui-même se vante d'avoir conquis la ville de Sichem avec son épée et son arc; n'y a-t-il pas des récits de deux auteurs différents? Pour toute réponse, on peut rappeler à ces savants leur propre affirmation, devenue banale à force d'avoir été si souvent répétée, que B et C et même A



pouvaient être d'accord sur le fond; donc, la différence des auteurs n'implique pas par elle-même une divergence de fond, ou, comme ils disent, de tradition. On m'objectera aussitôt que dans ce cas particulier la divergence existe, brutale, manifeste. A cette mise en demeure formelle ma réponse sera catégorique : Non, elle n'existe que dans l'imagination. Je passerai rapidement sur le point absolument insignifiant concernant le silence gardé par l'auteur du chap. xxxiv sur le massacre de quelque bétail par Siméon et Lévi pendant leur délire meurtrier. Il n'y a que les poètes en recherche de beaux parallélismes qui relèvent ces vétilles. En ce qui concerne l'énoncé de Jacob dans xlviii, 22, il n'a rien à voir avec le massacre des Sichémites. Le mot שכם qui y figure, ainsi que le prouve l'adjectif אחר (à ponctuer אַחַר), n'est pas un nom propre, mais un nom commun signifiant « part ». Le narrateur met dans la bouche du vieux patriarche inspiré l'annonce à Joseph qu'il aura, dans la terre promise, un lot de plus que ses frères. Il s'agit naturellement de la division des Joséphites en deux tribus, Manassé et Éphraïm, occupant deux territoires distincts en Palestine sans soulever de contestation de la part des tribus congénères. A la suite de l'interprétation exacte de ce passage, s'évanouit le témoignage extérieur invoqué en faveur d'une divergence prétendue traditionnelle sur le massacre de Sichem. Voyons maintenant si les preuves intrinsèques produites à l'appui de cette opinion sont plus convaincantes. Dans ce but, nous citerons fidèlement l'exposé si clair de Dillmann.

« La narration du chap. xxxiv cache, elle aussi, d'une manière incontestable, deux sortes de références sur ce point. Déjà l'introduction, xxxiii, 18-20 (le commencement du récit de voyage dont le chap. xxxv forme la suite) est composée de 2 (3?) sources; dans 18 (voyez-y) il y a des restes de A; dans v. 19 suiv. on reconnaît B, mais peut-être dans 18b et 20 également des traces de C. »

Deux ou trois sources pour trois versets nous auraient arraché une exclamation si on ne nous eût pas habitué à la prétention de reconnaître trois sources pour un seul verset. Procédons donc avec calme. 18a par suite des mots מפרץ בארץ כנען et

אֵרָם serait de A, et 18b de C; mais, sur le premier point, on a oublié de nous dire comment les auteurs B et C se seraient exprimés pour dire que Sichem était la première localité palestinienne où Jacob s'était arrêté pendant un certain temps. Jusqu'à ce qu'on nous ait donné le mot de cette énigme, nous persisterons à croire que בארץ כנען peut avoir été écrit par n'importe quel auteur hébreu. Au sujet de פֶּדַן אֵרָם, j'ai depuis longtemps démontré l'erreur de ceux qui l'assignent au seul auteur A, je me contente d'y renvoyer le lecteur. La liaison du v. 18 avec 17 est effectuée par l'adjectif שָׁלֵם, « guéri », puisque le long arrêt à Succot avait pour cause, à côté de la fatigue des troupeaux, l'infirmité douloureuse de Jacob. Pour assigner 18b à C, on n'offre qu'un peut-être rapidement lâché. Pour ce qui est enfin de l'expression הַצִּיב מִזְבַּח, elle n'est pas plus étonnante que הַקִּיָּם מִצְבָּה (voyez le commentaire) et ne dénote pas une source particulière.

Avant d'aborder l'examen analytique du chapitre xxxiv sur l'origine duquel les critiques sont loin de s'entendre, je suis obligé de dire un mot sur les versets 27-29 qui sont unanimement regardés comme une interpolation mal fixée (*ein lose eingeschalteter Zusatz*), mais, malgré ma bonne volonté, le fait que le reproche de Jacob, dans v. 30, s'adresse exclusivement à Siméon et à Lévi, prouve seulement que les autres fils n'ont pas pris part au massacre, fait qui est absolument conforme au récit. Quant à l'enlèvement des femmes et des enfants avec les biens de la ville, ce sont des représailles dont la légitimité a été généralement admise chez les anciens peuples, parce qu'elles aboutissaient, dans les cas ordinaires, au paiement d'une rançon par les vaincus. Dans notre cas spécial, la restitution des captifs est devenue impossible par suite de la destruction complète des habitants; c'est donc cet acte seul qui pouvait avoir des conséquences ruineuses pour la famille du patriarche, au cas où les peuplades voisines auraient été alliées aux Sichémites. Aussi, dans les bénédictions de Jacob, le pillage de la ville est tout à fait passé sous silence, même en ce qui concerne Siméon et Lévi, et le reproche qui leur est fait vise seulement le massacre des hommes et la mutilation cruelle des bêtes. D'au-



tre part, le fait que tous les fils de Jacob se sont partagé le butin, déjà probable en lui-même, est confirmé par la mention, parmi les fils de Siméon, du nommé Saül, fils de la Chananéenne (xlvi, 10); cette introduction abrupte d'une Chananéenne dans la maison de Siméon n'est intelligible que pour ceux qui ont lu le passage 28-29, ce qui prouve d'une manière incontestable que A, l'auteur présumé de ladite généalogie, n'avait pas d'autre tradition sur l'événement de Sichem. Ce même fait est la cause de l'omission du mot הַנְּשָׂאִים après בני יעקב, expression qui, même sans כל, indique la totalité (cf. xxxiv, 7 et xxxv, 23). Le tour בני יעקב באו, au lieu de ויבאו בני יעקב, au verset 27, accuse si peu une solution de continuité avec le verset 26 (Dillm.), que Kuenen, qui laisse indécise la question de savoir si C n'a pas regardé, lui aussi, la circoncision comme condition de mariage, n'hésite pas à attribuer les versets 4 et 5 au même auteur malgré la forme וישמע יעקב au lieu de ויעקב שמע. La postposition des verbes isolés dans 27-29 se justifie d'ailleurs par le caractère incidentaire du passage; cf. Genèse, vi, 4; vii, 23. Comparez aussi ויהי (xxii, 4) ביום השלישי (xix, 4) טרם ישכבו. On peut ajouter que les Septante et le samaritain ont lu ובני יעקב avec la conjonction; le manque de la copule dans le texte massorétique ne suffit donc pas pour édifier là-dessus une théorie rédactionnelle quelle qu'elle soit.

Arrivons maintenant au récit principal et prenons Dillmann pour guide autorisé :

« Dans le reste du récit le dualisme se montre dans ce fait que, d'après les versets 4, 6, 8-10, le père Hamor négocie pour son fils, avec Jacob, reçoit une réponse (15 (14)-17) et la propose régulièrement à l'acceptation de l'assemblée des bourgeois de sa ville; d'après 11 suiv. c'est Sichem qui fait la demande auprès du père et des frères de Dina, et l'acquiescement obtenu, il se soumet aussitôt à la condition imposée (19); que de plus, d'après la première version (17), Dina était encore entre les mains de sa famille, tandis que, d'après la seconde (26), elle se trouvait déjà dans la ville au pouvoir de Sichem, impliquant

ainsi que 2*b* (relatif à l'enlèvement et au viol) doit y appartenir. Mais de ce motif posé dans 2*b* dépendent tous les énoncés relatifs à l'indignation et aux malices des frères de Dina (5, 7, 13, 31)... Par cette raison on doit sans hésitation assigner à A les versets 1*a*, 2*a*, 4, 6, 8-10, 15 (14)-17, 20-24. D'après lui, Hamor demande Dina en mariage pour son fils Sichem (c'est-à-dire la fusion d'une partie de la maison de Jacob avec Sichem, voyez Ewald, G 3, 1, 545 suiv.) et offre comme garantie de se soumettre à la circoncision pour retenir chez lui la maison de Jacob (cf. les efforts faits par Abimélec pour avoir l'amitié d'Abraham et d'Isaac chez B et C aux chapitres XXI et XXVI). On ne sait pas avec certitude comment la chose finit d'après A, puisque les versets 25 suiv. et 30 suiv. appartiennent en grande partie à C. Il paraît toutefois que, chez lui aussi (puisque 25*b* peut venir de A), Siméon et Lévi ont tout gâté. Au contraire, d'après la narration de C, à qui appartiennent principalement les versets 2*b*, 3, 5, 7, 11-13 (14), 19, 26, 30 suiv., Sichem enlève et séduit Dina, mais comme son amour pour elle s'est accru, il la demande en mariage à Jacob et à ses fils ; mais les frères, irrités de la honte faite à leur sœur, mettent malicieusement comme condition la circoncision de Sichem (19), condition que ce dernier a aussi accomplie ; Siméon et Lévi massacrent après cela lui et tous les Sichémites pendant leur fièvre et reprennent Dina ; mais le père les blâma fortement à cause des mauvaises suites éventuelles de leur acte. A l'occasion de la combinaison des deux versions, R a naturellement dû intervenir, par exemple, dans 13 suiv. et 18, où sont réunis Hamor et Sichem, Jacob et ses fils, ou dans 25 où est supposée la circoncision de la bourgeoisie d'après A. De plus, il a interpolé (27-29), et puisque dans 27 il est expressément ajouté **אשר טמא** et puisque dans 27 il est expressément ajouté **אשר טמא**, on doit mettre sur son compte 13*b* et **טמא** dans 5, peut-être aussi 14*b*, et ces fortes expressions trahissent son point de vue tardif. »

Je viens de donner la traduction fidèle de ce passage fondamental ; le lecteur est maintenant au courant des différences supposées entre les deux versions dont, d'après les critiques modernes, le rédacteur aurait composé le récit existant. Naturellement nous n'avons à nous occuper que de la version que



l'on assigne à A ; malheureusement, quel que soit le respect qui nous anime envers tant de savants, nous sommes obligé de déclarer sans ambages qu'elle manque de toute base solide. L'acceptation empressée d'une telle garantie se comprend de la part du jeune Sichem amoureux, qui avait à réparer une grave injure ; on comprend encore que le père Hamor se soit soumis à la douloureuse opération pour l'amour de son fils et que ces derniers aient été imités par les bourgeois voulant leur être agréables ou séduits par la perspective de s'enrichir, mais qu'un tel sacrifice ait été accepté par les chefs et les bourgeois de Sichem pour le seul désir de se fondre avec une partie de la maison de Jacob, voilà qui est au plus haut degré inimaginable, et cela d'autant moins que les Jacobites avaient un établissement à eux près de la ville (xxxiii, 19, ce que A ne pouvait ignorer). Point curieux à noter : au lieu de dire, comme dans d'innombrables cas analogues : le rédacteur n'a pas donné la fin du récit de A parce qu'elle s'accordait au fond avec celui de C ou de B ou de B et de C ensemble, les critiques, reculant devant l'énormité que les fils de Jacob ont massacré les Sichémites pour avoir voulu fusionner avec eux, se contentent de dire : nous ignorons comment l'affaire finit, mais c'est toujours Siméon et Lévi qui l'ont empêchée de se conclure. Et sait-on pourquoi ces deux frères sont suspects ? Parce que 25*b* peut venir de A ! Ces savants nous auraient rendu un meilleur service s'ils avaient expliqué pourquoi, au lieu de coudre ensemble deux pièces d'étoffe de couleurs diverses, découpées et affreusement tronquées, le rédacteur n'a pas préféré copier la version C dans toute son originalité. Mais jusqu'à ce que ce mystère soit éclairci, nous avons le droit de penser que le dualisme supposé dans le chap. xxxiv est une illusion née d'une subtilité exagérée de quelques exégètes. Remarquez de plus que les mêmes critiques avouent également douter si, d'après C, Sichem était le fils du prince territorial Hamor, et cela par cette raison que les mots אבי שכם (xxxiii, 19) *peuvent* avoir été mis par R par égard au chap. xxxiv ; de telles conjectures sont la négation de toute base scientifique et laissent la porte ouverte à toutes les fantaisies individuelles. Ainsi, par exemple, on peut parfaitement supposer que, dans la version primitive de A,

Hamor demandait la main de Dina pour lui-même. Pour cela on n'a qu'à assigner le verset 4 à C (en mettant הנערה pour הילדה), à faire venir de R les mots אבי שכם (2) שכם בן אליו pour אלהים (8), לו (8) et לפשו pour נפשי, שכם בני et אחותינו pour בנותינו (14), שכם בנו pour בניו (20 et 24). Les hypothèses ne manquent pas du reste; selon quelques-uns, le récit de C aurait mentionné qu'un particulier nommé Sichem, après avoir séduit Dina, pria les parents de cette dernière de la lui accorder en mariage et en aurait fourni le prix d'achat (non la circoncision); puis, lorsque tout semblait arrangé, Siméon et Lévi l'auraient tué dans sa maison et auraient emporté Dina, au grand désagrément de Jacob; selon d'autres, le chapitre xxxiv contient deux récits empruntés à C et à B et ramenés plus tard dans le sens de A. D'après B, la circoncision fut exigée traîtreusement comme condition du mariage, tandis que, d'après C (le plus ancien auteur), ce n'est pas la circoncision générale, mais seulement celle de Sichem qui fut exigée, et encore en conformité avec la circoncision arabe qui s'accomplit avant le mariage (W.), ou qu'au lieu de la circoncision, il fut demandé tout autre chose, comme l'abandon formel d'un lot de terre près de Sichem (Cornill). Les arguments amenés par Dillmann pour repousser ces hypothèses n'ont certainement pas vaincu leurs auteurs. La faute en est dans le système fondamental qui admet un dualisme là où il y a une unité rédactionnelle parfaite. Une fois qu'on est lancé en dehors du texte reçu, les remaniements plus ou moins violents produits en faveur de telle ou telle nuance sont absolument arbitraires et partant sans la moindre valeur scientifique.

### III. — *Marche de Jacob par Béthel chez Isaac et fin de la vie d'Isaac* (chap. xxxv).

Ce chapitre se compose de quatre petites sections naturelles et dans chacune d'elles les savants critiques retrouvent l'ingérence de leurs auteurs sacramentels A B C et R. Suivons-les pas à pas.

a) Jacob, après avoir éloigné tous les signes de l'idolâtrie qui se trouvaient chez les siens, va de Sichem à Béthel et y



construit un autel à son Dieu. Débora, la nourrice de Rébecca, y meurt et est enterrée dans le voisinage, v. 1-18. Ce passage appartiendrait, nous dit-on, à B, et comme le verset 5 annonçant que les peuples voisins, frappés de peur, ne poursuivirent pas les fils de Jacob, ce qui implique manifestement le massacre de Sichem raconté au chapitre précédent, la chirurgie critique le déclare membre interpolé par le rédacteur et l'arrache sans pitié. Nous préférons laisser aux dentistes cette opération hygiénique; notre verset se porte très bien et n'en a pas besoin. Par son verbe ויִסְעוּ il offre d'ailleurs le lien indispensable entre la préparation au départ נקומה ונעלה (3) et l'arrivée ויבא (6). Comment Débora s'est-elle trouvée à Béthel pendant le séjour de Jacob dans cette localité, le narrateur ne le dit pas, mais il n'y a rien d'extraordinaire à supposer avec quelques exégètes (Merc. Ke.) qu'elle était venue d'Hébron à la rencontre de Jacob. On connaît l'attachement qu'ont les nourrices non seulement pour leurs nourrissons, mais pour les enfants de ceux-ci. Cette explication est dans tous les cas plus naturelle que l'opinion de Knobel qui voit dans le verset 8 une tradition différente. Pour certains critiques le mot « tradition » est une panacée universelle. Ce que nous voudrions savoir, c'est comment le dernier diascévaste a pu insérer ici une donnée (traditionnelle ou autre) qui est en contradiction formelle, si contradiction il y a, avec xxiv, 59. Il est parfois utile de couper un cheveu en quatre, mais attribuer à un auteur ancien une bêtise d'écolier n'est certainement pas la marque d'un tact appréciable.

b) A Luz, Élohîm apparaît à Jacob, change le nom de celui-ci en Israël et lui promet de nombreux descendants et la possession du pays de Chanaan. Puis le patriarche y érige une stèle qu'il consacre par une libation et une onction d'huile, et appelle l'endroit Béthel, v. 9-15. L'apparition de El-Šaddaï au verset 11 serait, d'après les critiques, l'estampille de A, circonstance qui les amène à déclarer la particule עֹד (9) une interpolation du rédacteur, comme si A n'a pas pu connaître le récit précédent de B qui relate une première théophanie dans le même lieu (v. 1), car l'idée que עֹד se réfère à xxviii, 11 (Dillm.) n'est pas admissible

parce que cette apparition a eu lieu dans un rêve, ainsi que celle de xxxi, 11, et n'est pas proprement une théophanie. Relativement au verset 14, les critiques pensant que A n'aimait pas les מצבה, se demandent s'il ne vient pas plutôt de R qui l'aurait tiré de C, lequel aurait eu des traditions très analogues à A, excepté celle notée dans xxviii, 13 et suiv. Toutes ces spéculations manquent totalement de base, puisque le prophète Osée cite déjà ce passage tel que nous le lisons actuellement : « L'ange, dit-il, le (Jacob) pria en pleurant (de le lâcher, en disant) : Dieu le (Jacob) trouvera à Béthel et là il lui parlera » (Osée, xii, 5). Quant au fond, la mention faite au verset 12 de la Palestine accordée par Dieu à Isaac, qui ne se trouve notoirement dans aucun passage antérieur assigné à A, mais seulement dans xxvi, 3, qui serait de C, nous oblige déjà à nous inscrire en faux contre la distinction de ces deux auteurs. D'autre part, l'équation A = B résulte indubitablement de la remarque מצבה אבן, « stèle faite d'une seule pierre » (v. 14), qui forme antithèse à la construction de l'autel qui se compose ordinairement de plusieurs pierres. Or, la donnée relative à cette construction figure au verset 7, dans le beau milieu d'un passage attribué à B. La chose paraît très claire.

c) Continuation du voyage : naissance de Benjamin, mort et enterrement de Rachel, méfait de Reüben, v. 16-22. Cet épisode a donné une double tablature aux exégètes critiques qui, comme d'ordinaire, se sont laissés aller à résoudre les contradictions apparentes par l'admission de traditions différentes. La première contradiction est relative à la naissance de Benjamin, qui aurait eu lieu près d'Éphrath d'après 16-18, et à Paddan-Arâm d'après 24-26 ; donc, nous dit-on, la chose va de soi, 16-18 et 19 qui en dépendent appartiennent à C, et 24-26 avec dépendance sont dus à la tradition de A qui s'accordait bien avec celle de son prédécesseur sur la mort et l'enterrement de Rachel (xlvi, 7), mais non sur le lieu de la naissance de Benjamin. Il nous paraît que c'est faire trop de bruit et de subtilité casuistique pour très peu de chose. Quand on caresse une méthode qui remanie de fond en comble le texte reçu, qu'y a-t-il de plus facile que de supposer la chute des mots ובארץ כנען à la fin du verset 26 et de rétablir ainsi l'unité rédactionnelle



de tout le récit de 9-26? Mais dans le fait, l'omission de ces mots montre au contraire que le rédacteur du récit croyait toute méprise impossible de la part de ses lecteurs, à cause de la proximité des deux épisodes, autrement c'est lui qui aurait ajouté les mots précités afin d'effacer toute trace de contradiction. Enfin, l'idée d'en détacher le verset 20 qui viendrait de B ne repose que sur l'affirmation purement gratuite que A détestait les מצבות et ne constitue point d'argument scientifique.

L'autre difficulté concerne le lieu assigné au tombeau de Rachel dans le voisinage d'Éphrath ou de Bethléem (16, 10), tandis que d'après Samuel, x, 2 et suiv., le tombeau de Rachel se trouvait plus loin, au nord, dans le territoire de Benjamin, ou sur la frontière entre Benjamin et Éphraïm, sur la route entre Rama de Samuel et Gibéa de Saül, non loin de Béthel; et en faveur de cette opinion on cite également Jérémie, xxxi, 15. Dillmann fait à ce propos la remarque suivante: « Ceci est aussi dans la nature de la chose, puisque Rachel était la mère des tribus de Joseph et de Benjamin. Mais un Éphrath, situé à la frontière d'Éphraïm et de Benjamin, ne peut pas être indiqué jusqu'à présent. Donc, si Éphrath est nommé, ici ce serait en réalité Bethléem, conformément à l'indication du verset 19. Dans ce cas il faut admettre (Nöld. Del. 5) qu'il existait, à côté de la tradition éphraïmite, également une tradition judéenne d'après laquelle ce tombeau se trouvait dans la proximité d'Éphrath-Bethléem de Juda et que le Judéen C (ainsi que A) s'en est fait l'interprète dans ce passage. » Nous voici, comme toujours, acculés à chercher une issue dans la supposition de deux traditions contradictoires, une éphraïmite et une judéenne! En principe, la chose peut se soutenir, mais à la seule condition d'avoir bien compris le passage sur lequel on s'appuie. Or, il est aisé de démontrer que ce n'est nullement le cas. Voici dans quelles circonstances est mentionné le tombeau de Rachel. Le père de Saül ayant remarqué l'absence de ses ânesses, envoie son fils Saül les chercher dans les environs. Celui-ci ayant entendu que le *voyant* Samuel se trouvait à Rama, se rend auprès de celui-ci afin d'obtenir des informations exactes. Samuel s'entretient avec le jeune homme et, sur un ordre divin, l'ordonne comme futur roi d'Israël, puis il lui dit: « En t'en allant aujour-

d'hui de chez moi, tu trouveras deux hommes, עם קבורת רחל, בנבול בנימן בצלצה, qui te diront : les ânesses que tu es allé chercher ont été trouvées, maintenant ton père ne pense plus à l'affaire des ânesses, mais il est très inquiet à cause de toi (לך pour לכם), en disant : comment faire pour (ramener) mon fils. » Les exégètes précités voient dans les mots hébreux que je viens de signaler l'indication que le tombeau de Rachel se trouvait dans une localité nommée צלצה, située dans le territoire de Benjamin. Mais ne sent-on pas le grand inconvénient d'une telle interprétation? S'il en était ainsi, la détermination בנבול בנימן בצלצה serait entièrement oiseuse, car la situation d'un tombeau aussi célèbre devait être connue de tous les Benjamites dont les limites étaient des plus restreintes. En tout cas, l'indication expresse que ce tombeau se trouvait dans le domaine de Benjamin, adressée à un Benjamite, est tout ce qu'il y a de plus bizarre. Mais, en réalité, ce passage ne fait que confirmer la donnée de la Genèse que le tombeau de Rachel se trouvait dans le pays de Juda. Le passage précité devient clair quand on supplée après le mot « hommes, אנשים », le pronom relatif אשר; ainsi : « tu trouveras des hommes (originaires) des environs du tombeau de Rachel, dans le territoire de Benjamin à Şeşah, qui te diront, etc. ». En d'autres termes, tu n'auras pas besoin de quitter les limites de Benjamin pour faire tes recherches; en arrivant à Şeşah tu rencontreras deux Judéens originaires du canton voisin du tombeau de Rachel qui t'apporteront la nouvelle que les ânesses ont été retrouvées, etc. Au verset suivant (I Samuel, x, 3) il est dit que Saül rencontrerait aussi trois pèlerins allant à Béthel; il est donc vraisemblable que les deux hommes dont il s'agit dans le verset 2 retournaient du même pèlerinage, et qu'en passant par Gibéa, le père de Saül leur avait donné cette mission en cas qu'ils rencontreraient son fils. En un mot, l'auteur de Samuel x, loin de s'écarter de la donnée de la Genèse, ne fait que la confirmer. Quant au passage Jérémie, xxxi, 45, qui laisse Rachel pleurer ses enfants à Rama, si on le prenait au pied de la lettre, il indiquerait une troisième tradition, d'après laquelle le tombeau de Rachel ne serait plus à Şeşah, mais à Rama. Il est cepen-



dant facile de reconnaître que Jérémie, qui appartenait au sacerdoce établi à Anatot de Benjamin, a fait choix de la ville benjamite de Rama à cause de son importance et de sa situation élevée. Il est inadmissible de faire de l'histoire avec des métaphores poétiques. Sur le nom d'Israël employé aux versets 21-22, voyez les remarques du paragraphe suivant.

d) Énumération des douze fils de Jacob, arrivée de Jacob auprès d'Isaac, mort et enterrement d'Isaac, 23-29. Comme tous les autres tableaux généalogiques, ce passage est assigné à l'auteur A. Nous n'y contredirons pas puisque cette étiquette n'exclut pas, selon nous, l'identité avec C et B, mais à la différence de Dillmann qui affirme que le rédacteur a tacitement fait exception de Benjamin dans le verset 24, nous pensons qu'elle a été faite de propos délibéré par l'auteur principal qui n'a laissé aucun doute dans son précédent récit. Un point à noter. L'énumération des douze fils de Jacob en cet endroit serait un pur hors-d'œuvre, si elle n'avait d'autre but que celui, bien mince d'ailleurs, d'indiquer qu'après la naissance de Benjamin leur nombre est monté de onze à douze. Dans ce cas, le rédacteur (pour parler comme les critiques) aurait reporté cette liste immédiatement après le verset 20 où elle aurait au moins une place plus naturelle, tandis que celle qu'elle occupe maintenant en est séparée par l'épisode étranger du méfait de Reüben. La vérité est que le besoin de faciliter aux lecteurs l'addition d'une unité n'était pas bien pressant. En dressant la liste à cette place, il fait pressentir la cause de la fortune extraordinaire réservée plus tard à Joseph qui, en donnant naissance à deux tribus, Manassé et Éphraïm, était destiné à jouir du droit d'aînesse qui appartenait primitivement à Reüben. Notre passage est le commentaire préalable de XLVIII, 5, dont XLIX, 3 fournit le motif. Joseph sera désormais le plus important des fils de Jacob; Juda le suivra de près, mais Reüben ne sera plus qu'une ombre qui fera rehausser l'éclat des autres. Comme le coupable agissement de Reüben forme le point tournant de l'histoire de Jacob, le narrateur en a indiqué la gravité en employant le nom solennel du patriarche Israël (21-22), nom que, pour se conformer à xxxv, 10, il emploiera le plus souvent dans les récits ultérieurs. Les versets 21-22 sont ainsi le lien indis-

pensable entre la narration relative à la mort de Rachel (16-20) et l'énumération des fils de Jacob d'une part et l'histoire de Joseph d'autre part, lien de premier ordre venant d'un auteur qui connaît son point de départ et sait où il doit aboutir, nullement une pièce arrachée à B par le rédacteur et accolée par celui-ci à d'autres loques prises à C et à A, comme on prétend nous le faire croire.

IV. — *Ésaü et les Iduméens* (chap. xxxvi).

Avant de passer aux toledot de Jacob, l'écrivain biblique traite sommairement la lignée secondaire d'Ésaü. Il a agi de la même façon dans ses récits antérieurs relativement au tableau des Noahides non sémitiques et de la généalogie des Ismaélites. Il raconte qu'Ésaü eut cinq enfants de ses trois femmes, pendant qu'il était encore dans le pays de Chanaan, et qu'il émigra ensuite devant Jacob dans le pays montagneux de Sé'ir (v. 1-8). Suit un aperçu sur les fils et les petits-fils d'Ésaü en Sé'ir et les tribus iduméennes qui en sont issues (9-19), ainsi que sur les tribus des Horites, les aborigènes du pays (20-30). La fin est formée par une liste des rois iduméens (30-39) et un autre aperçu sur les cantons des tribus iduméennes (40-43). Sur la paternité de ce chapitre, les critiques sont loin de s'entendre. Les uns, y compris Dillmann, l'attribuent presque entièrement au généalogiste ordinaire de la Genèse, l'auteur A. Les autres ne lui assignent qu'une petite partie et déclarent que tout le reste a été tiré par R de C, B ou d'autres sources. Les arguments produits par Dillmann contre ces hypothèses me paraissent assez convaincants et je n'ai qu'à m'occuper des contradictions que ce savant signale entre ce chapitre et les autres données de la Genèse, ainsi que des passages qu'il croit avoir été remaniés par le rédacteur.

Je ferai remarquer d'abord que les deux suscriptions des versets 1 et 9 ne forment pas double emploi : l'une donne l'état de la famille ésavite lors de son séjour en Chanaan, l'autre son état développé après son établissement à Sé'ir. Pour les noms des femmes, la référence à xxxvi, 34, si clairement exprimée au verset 2 par le verbe לקח, au lieu de ויקח (Dillmann), montre



indubitablement que les deux passages avaient primitivement des noms identiques ; je m'étonne que la chose ait pu passer si longtemps inaperçue. L'identité des noms étant certaine, on voit aussitôt que le verset 2 a dû originairement contenir le nom de la première femme d'Ésaü : יהודית בת בארי החתי, nom abandonné par les copistes parce que cette femme n'a pas donné d'enfants à Ésaü. La seconde femme, qui était בת אלון החתי, s'appelle ici ערה, là בשמת ; l'une de ces formes est certainement inexacte. Vu que les noms des femmes de Lémek, ערה et צלה (iv, 49) semblent tirer leur origine des femmes ésavites ערה et אהליבמה<sup>1</sup>, il est permis de conjecturer que l'authenticité est du côté de la forme ערה. La fille d'Ismaël porte ici le nom de בשמת, et dans xxviii, 9, celui de מחלה ; cette dernière forme a-t-elle été introduite par quelque scribe choqué de ce que les deux femmes portent le même nom ou bien l'un de ces noms est-il l'altération de l'autre ; nous ne le saurons jamais et la chose est bien peu importante. Ce qui importe le plus, c'est la certitude que l'indication מבנות כנען, contrairement à ce que pensent les critiques, est aussi bien placée dans notre verset, dans son état intégral, que dans xxviii, 1, où elle se rapporte aux deux femmes hétéennes. Seulement, ici, l'auteur a tacitement fait exception de אהליבמה qui était d'une autre origine, d'après 14, 18, 24 ; il a fait la même chose dans xxxv, 26, où l'indication אשר ילד לו בפרן ארם fait abstraction de Benjamin dont la naissance en Chanaan était énoncée plus haut. Enfin, aux versets 7-8, le narrateur fait remarquer qu'Ésaü émigra en Sé'ir devant son frère Jacob, מפני יעקב אחיו, le pays ne pouvant pas suffire à nourrir leurs troupeaux. Nous avons déjà indiqué précédemment que la fuite de Jacob à Hârân a eu lieu longtemps après l'accident de la bénédiction qui a eu pour conséquence immédiate la séparation, pour ainsi dire, de corps et de biens des deux frères, qui paissaient leurs troupeaux chacun à part et ne se voyaient plus. Les pâturages venant à manquer, Ésaü a été obligé de quitter le pays et de s'établir à Sé'ir, près du chef 'Ana dont il avait épousé la fille. Cette explication ne laisse rien

<sup>1</sup> 1. Voyez *Recherches bibliques*, tome I, p. 101-102, note 3.

à désirer, étant des plus naturelles. Les partisans du documentarisme ne rêvant qu'émiettements et désagréments attribuent à ce narrateur, d'après eux A, l'émigration d'Ésaü après le retour de Jacob à Hébron, en flagrante contradiction avec xxxii, 4; xxxiii, 14, 16, assignés à C. Ainsi, contradiction flagrante sur les noms des femmes et la date de la séparation de Jacob et d'Ésaü; et ces incompatibilités qui crèvent les yeux, le rédacteur de la Genèse, qui change et modifie si facilement dans l'intérêt de l'harmonisation, ne les aurait même pas aperçues! Notons qu'il lui eût été très facile de mettre les noms à sa fantaisie dans les deux passages qui les mentionnent et de supprimer purement les mots gênants מַפְנֵי יַעֲקֹב אַחִי pour effacer tout contraste. Mais une telle réflexion aurait détruit une des bases de leur système préconçu; ils ont préféré laisser entendre implicitement que le rédacteur était aveugle et idiot. Nous aimerions une déclaration plus franche, mais en tout cas la science n'est pour rien dans une méthode pareille.

Le reste du chapitre ne présente guère de difficultés. Le verset 9, ainsi qu'on le voit par la remarque אַבִּי אֲדוֹם בְּהָר שְׂעִיר, sert d'introduction à la généalogie (10-14) et au dénombrement des chefs de tribus ésavites (15-19). La récapitulation est faite au verset 20, où הוּא אֲדוֹם a sa place naturelle après עֵשָׂו. Dans cette série de noms propres, אֲלוֹף קָרַח (16) est une dittographie du verset 18, mais la mention de תְּמוּנָה et de עֵמֶלֶק est certainement primitive: un rédacteur postérieur n'aurait eu aucun intérêt à l'insérer ici; quant au mot פִּלְגֶשֶׁת, quoi que disent ceux qui prétendent connaître à fond le dictionnaire hébreu de l'antiquité, il est commun à tous les auteurs bibliques. Le prétendu changement dans les noms des femmes par R n'est que la conséquence de l'erreur que j'ai examinée dans l'alinéa précédent. Au contraire, les membres de phrase אֱלֹהֵי הַחַרִּי אֲלוֹפֵי הַחַרִּי et בְּאֶרֶץ אֲדוֹם (21) présentent des dittographies, l'un du verset 30, l'autre de 31. Mettre ces incohérences sur le compte de la niaiserie du rédacteur, afin d'assigner 20-30 à une source différente, tandis que la plupart du temps on lui attribue l'harmonisation la plus licencieuse,



nous semble trop commode. Dans la liste des rois iduméens, la remarque **המכה את מדין בשדה מואב** (35) a pour but de nous apprendre qu'une partie des Madianites était établie dans la plaine de Moab, pendant que le gros de la nation demeurait au sud de l'Arabie Pétrée, près du Sinaï, circonstance qui nous fait comprendre la présence de négociants madianites dans la caravane ismaélite qui venait de Galaad (xxxvii, 28) et garantit en même temps l'unité rédactionnelle des chapitres xxxvi et xxxvii. Aux versets 40-43 sont énumérés les chefs de tribus tels qu'ils s'étaient développés pendant la royauté iduméenne. Avec le verset xxxvii, 1, le narrateur reprend l'histoire de Jacob.

### Vente de Joseph par ses frères, son Élévation en Égypte jusqu'à sa réconciliation avec eux.

(Genèse, xxxvii-lxv.)

Après le retour de Jacob en Palestine, son histoire est presque entièrement représentée par celle de ses fils et en première ligne par les événements qui ont suivi la dissension de Joseph avec ses frères, et qui ont déterminé l'émigration de Jacob en Égypte avec toute sa famille. Plus jeune que ses autres frères, Joseph est préféré par son père et devient par cela même un objet de haine pour les autres. Des songes qui semblaient présager sa suprématie future et qu'il raconta imprudemment à ses frères poussèrent cette haine jusqu'à l'extrême. Envoyé par son père à Sichem pour s'informer du sort de ses frères qui y paissaient leurs troupeaux, Joseph est pris par eux, jeté dans une fosse et finalement vendu à des commerçants ismaélites qui le transportent en Égypte et le vendent au chef des bourreaux de Pharaon. Son activité et son honnêteté lui gagnent la sympathie de son maître, qui l'élève à la dignité de chef de sa maison. Accusé faussement par sa maîtresse, Joseph est jeté dans la prison royale dont son maître était l'inspecteur. Là, de nouveau, ses grandes qualités le placèrent au-dessus des autres prisonniers, et lorsque deux hauts fonctionnaires de Pha-

raon, l'échanson et le panetier, furent mis dans cette prison, Joseph fut chargé de se tenir à leur disposition. Ces hauts fonctionnaires eurent une nuit chacun un songe et en furent très inquiets. Joseph leur demanda la cause de leur chagrin, et, ayant appris qu'il venait de leurs songes, il se les fit raconter et leur en donna l'explication qui se vérifia dans trois jours. En récompense Joseph pria le chef échanson, qui allait rentrer dans les grâces de Pharaon, d'intervenir en sa faveur auprès du monarque, afin qu'on le fit sortir de la prison où il avait été jeté sans avoir rien fait de répréhensible. L'officier le lui promit, mais l'oublia bientôt et ne fit rien pour le délivrer. Cependant, deux ans après, Pharaon ayant eu deux songes dans la même nuit, fit appeler tous les sages d'Égypte pour en avoir l'interprétation, mais personne n'était capable de la lui fournir. C'est à ce moment que le chef échanson se rappela son propre songe et l'interprétation exacte que Joseph lui en avait donnée. Il en parla au roi, et celui-ci fit venir Joseph dans son palais et lui raconta les songes. Joseph lui annonça que les songes signifiaient qu'il y aurait en Égypte sept années consécutives de grande abondance suivies de sept autres années d'une famine extraordinaire. Il ajouta que, pour éviter de grands malheurs, le monarque prévoyant devait charger un homme de confiance de la mission d'amasser dans les greniers de l'État le surplus de la production agricole des sept premières années, et préparer ainsi les vivres qui seraient nécessaires aux habitants du pays et même à l'exportation étrangère pendant les années de famine. Le roi trouva alors que Joseph était l'homme le plus digne d'accomplir une pareille mission, le nomma vice-roi d'Égypte et son homme de confiance. Le projet réussit à merveille, et, lorsque la disette arriva, non seulement les Égyptiens, mais les étrangers aussi pouvaient se procurer des vivres aux prix ordinaires. Comme la famine sévissait également en Palestine, Jacob y envoya ses dix fils acheter du blé; il ne conserva auprès de lui que Benjamin seul, à cause de son trop jeune âge. Arrivés auprès de Joseph, qu'ils ne reconnurent pas mais qui les reconnut aussitôt, ils se prosternèrent devant lui en le priant de leur vendre les vivres dont ils avaient grand besoin. Pour les éprouver et pour savoir s'ils



regrettaient les mauvais traitements qu'ils lui avaient fait subir jadis, Joseph, sous prétexte qu'ils étaient des espions, les soumit à une instruction dans laquelle il prit des informations sur toutes les personnes de leur famille, et, après les avoir consignés à l'arrêt pendant trois jours, il les laissa partir avec des vivres, à l'exception de Siméon qu'il retint en prison, et les avertit de ne plus se présenter chez lui sans amener leur frère cadet Benjamin, car dans ce cas ils seraient mis à mort comme espions. Atteints par ce malheur inattendu, les frères, croyant que Joseph ne comprenait pas leur langue, reconnurent franchement et avec d'amers regrets que ce qui leur arrivait était la punition méritée de leur cruauté envers Joseph. Un autre événement désagréable accrut le chagrin des frères. L'agent de Joseph, sur l'ordre de ce dernier, avait remis à leur insu l'argent de chacun dans leurs sacs respectifs. Arrivés à l'hôtel, l'un d'eux, voulant donner du fourrage à sa monture, y retrouva sa bourse intacte, ce qui leur fit craindre qu'on ne les accusât d'avoir emporté le blé sans en avoir payé le prix. Arrivés chez eux, ils racontèrent à leur père tout ce qui s'était passé, et alors ils s'aperçurent en même temps que toutes les sommes d'argent qu'ils avaient prises avec eux en allant en Égypte se trouvaient dans leurs sacs, et l'idée leur vint que le vice-roi égyptien l'avait fait exprès pour les retenir comme esclaves quand ils se présenteraient de nouveau devant lui. Lorsqu'il ne resta plus de blé, il fallut malgré tout retourner en Égypte pour en acheter. D'abord Jacob refusa de laisser partir Benjamin avec eux, mais, sur les assurances données par Juda, il s'y résigna. A leur nouvelle arrivée auprès de Joseph, celui-ci les reçut avec beaucoup d'égards, s'informa de la santé de leur père, mit Siméon en liberté et les invita à sa table, où il leur distribua des cadeaux parmi lesquels ceux de Benjamin dépassaient grandement tous les autres. En attendant ils furent tranquilisés au sujet de l'argent retrouvé. Le repas fini, Joseph ordonna à son agent de mettre dans le sac de Benjamin son gobelet d'argent et de leur donner autant de blé qu'ils pouvaient en emporter, et le lendemain matin il les fit partir. Mais à peine avaient-ils quitté la ville qu'il ordonna à son agent de courir après eux pour leur dire qu'ils avaient

volé son gobelet. On fit descendre les sacs à terre, et, les ayant fouillés dans l'ordre de l'âge de leurs possesseurs, le gobelet fut trouvé dans le dernier sac, qui était celui de Benjamin. Ils furent ainsi forcés de rebrousser chemin et durent entendre, tout confus, les reproches de leur bienfaiteur. Il ne leur resta d'autre moyen que de s'offrir tous ensemble à être ses esclaves, afin de rester du moins réunis à Benjamin. Cependant, Joseph ayant refusé leur offre et ayant affirmé son intention de les laisser tous partir à l'exception du seul voleur, Juda lui adressa un discours touchant dans lequel il le pria de le retenir lui-même comme esclave à la place de Benjamin, en lui faisant comprendre qu'il s'était engagé par un serment des plus solennels à ramener Benjamin auprès de son père, qui ne manquerait pas de mourir de chagrin si ce fils chéri entre tous lui était enlevé. Devant cette vive et touchante peinture des souffrances que la rétention de Benjamin causerait à ses frères et surtout à son vieux père bien-aimé, Joseph, rompant avec sa feinte forcée, se fit connaître à ses frères et annonça leur arrivée à Pharaon. Celui-ci, voulant étendre sa protection à tous les parents de Joseph, donna l'ordre d'envoyer des bêtes de somme et des voitures à Hébron, afin d'amener toute la famille de Jacob en Égypte avec tout ce qu'elle possédait, et leur désigna comme lieu d'établissement le district de Gosen, qui était célèbre pour ses gras pâturages. — Entre le récit de la vente de Joseph et le rôle qui a été dévolu à celui-ci en Égypte, l'auteur a encadré, pour former contraste, un épisode relatif à Juda qui n'est pas tout à fait à son honneur, mais qui donne l'origine des principales familles judéennes.

#### OBSERVATIONS EXÉGÉTIQUES

Chap. xxxvii, verset 2. Suscription : אלה חלדות יעקב, « ceci est la généalogie de Jacob », car les vicissitudes de Joseph forment l'histoire de la dernière partie de la vie de Jacob. — La phrase suivante est troublée par l'incidente והוא נער, expression qui ne saurait signifier « il était encore jeune » (il faudrait והוא עודנו נער), mais simplement : « il était jeune ». La clarté se rétablit en plaçant cette incidente à la fin du verset.



Le sens général est ceci : Joseph, âgé de dix-sept ans, paissait les brebis avec les fils des femmes secondaires de son père. Les mots **את בני בלהה ואת בני זלפה** ont la position de **אחיי**, afin d'indiquer qu'il se trouvait rarement avec les fils de Lia. — Le suffixe de **דבָּתָם** se rapporte aux fils des esclaves, et l'incidente précitée a pour but d'expliquer, sinon d'excuser, les habitudes de médisance de Joseph.

Verset 3. Israël-Jacob avait une préférence particulière pour Joseph parce qu'il était le fils de sa vieillesse, car Benjamin n'entraît pas encore en ligne de compte. Il le distingua en le revêtant d'une tunique de **פָּסִים**, mot obscur qu'on traduit ordinairement par « bariolé »; d'autres y voient une tunique longue qui couvre les bras et les jambes.

Verset 4. Jaloux de cette préférence, ses frères le prirent en haine et refusèrent même de le saluer. Il s'agit naturellement des fils de Lia, qui était une femme libre; les enfants des femmes esclaves ne jouent aucun rôle dans ces événements.

Verset 5. Joseph, imprudent comme tous les jeunes gens, augmente l'antipathie de ses frères envers lui en leur racontant un rêve qui semblait lui prédire un avenir glorieux.

Verset 7. La scène du rêve n'est pas dans un pré, au milieu du troupeau, mais dans un champ cultivé et rempli de gerbes liées par eux tous, et, ô miracle, les gerbes des frères se levant debout, entourent la gerbe de Joseph et se prosternent devant elle.

Verset 8. Les frères lui disent ironiquement : Tu crois donc devenir un jour notre roi, notre souverain? Par là, ils lui firent entendre que son rêve n'était que le reflet de son ambition; leur haine contre lui s'en accrut davantage.

Verset 9. Grâce à sa légèreté, Joseph n'hésita pas à raconter à ses frères son nouveau rêve : cette fois, c'était le soleil, la lune et onze étoiles qui se prosternaient devant lui.

Verset 10. Jacob ayant assisté à ce conte, le trouve lui-même très inconvenant en même temps que hautement insensé, car si les onze étoiles désignaient les onze frères, le soleil et la lune devaient par la même raison représenter ses père et mère;

or, celle-ci étant morte, ne pourra jamais venir rendre hommage à son fils ; et comme cette dernière perspective est irréalisable, l'ensemble ne peut représenter que le reflet d'une imagination détraquée. Ce raisonnement est à la fois une réduction à l'absurde et la manifestation d'une désapprobation décisive.

Verset 11. L'auteur fait remarquer que, malgré l'argumentation de Jacob, ses frères sont devenus jaloux de Joseph ; et Jacob lui-même en conçut un pressentiment qu'il garda pour lui et n'y revint plus, probablement de crainte d'attirer davantage la haine des frères contre son fils préféré.

Verset 12. Peu de temps après, les frères s'en allaient faire paître les troupeaux à Sichem, où la maison de Jacob possédait un lot de terre (xxxiii, 19). La crainte d'être inquiétés par les peuples voisins désireux de venger le massacre de Sichem n'existait pas dans l'état des petites sociétés particularistes de la Palestine d'alors.

Verset 13. Israël seul conçoit néanmoins des inquiétudes sur leur sort et se décide à envoyer Joseph prendre de leurs nouvelles. Joseph, imprudent mais serviable, ne se doute nullement du danger que ses provocations réitérées lui ont préparé.

Verset 14. Joseph devait se convaincre de vue qu'il n'était arrivé aucun mal ni à ses frères ni aux troupeaux, et rapporter la nouvelle à son père aussitôt que possible. Le point de départ était la vallée d'Hébron, probablement le champ de Makpéla, le point d'arrivée Sichem. Joseph connaissait bien cette route qu'il avait parcourue avec son père.

Versets 15-17. En cherchant au hasard ses frères dans ce territoire, il demanda à quelqu'un où ils se trouvaient, et l'homme lui apprit qu'ils étaient partis à Dotan, où il les trouva en effet. La ville de Dotan, située à une heure et demie au nord de Sichem, se trouve près de la route des caravanes qui vont de Galaad en Égypte par Bet-Šean (Scythopolis) et Ramla (Dillmann).

Verset 18. A peine les frères eurent-ils aperçu Joseph qu'ils résolurent de le tuer. — Au lieu de אתו on s'attendrait à ביניהם, « entre eux ».



Verset 19. Les frères appellent Joseph par mépris בעל החלמה, « le rêveur ».

Verset 20. Leur première intention était de le tuer et, après avoir jeté son cadavre dans un puits, de dire à leur père qu'il avait été dévoré par une bête féroce. Par l'expression « et nous verrons ce que deviendront ses rêves », l'auteur laisse entendre que les frères croyaient sincèrement aux prédictions des rêves, et que, pour conserver leur liberté, ils ne trouvèrent rien de mieux que d'en empêcher la réalisation par la mort du rêveur.

Verset 21. L'expression ויצילהו מידם peut au besoin vouloir dire « il le sauva momentanément de leurs mains », ou bien « il voulut le sauver de leurs mains »; cependant, en raison de l'expression parallèle למען הציל אהו מידם du verset suivant, on est tenté de lire ויגזלהו מידם, « et il l'arracha de leurs mains ».

Verset 22. Ruben leur propose de jeter Joseph dans le puits qui se trouvait là dans un lieu désert; il avait l'intention de l'en retirer en l'absence de ses frères et de le ramener à son père. On y voit poindre le désir d'être agréable à son père qu'il avait indignement outragé quelque temps auparavant.

Versets 23-24. Joseph est dépouillé de sa tunique précieuse qui avait excité la jalousie de ses frères et ils le jettent dans le puits qui était sans eau.

Verset 25. En prenant leur repas, ils virent arriver une caravane d'Ismaélites venant de Galaad et se rendant en Égypte, avec des chameaux portant, entre autres marchandises, des plantes aromatiques dont les Égyptiens distillaient des huiles parfumées.

Versets 26-27. Juda propose aussitôt de vendre Joseph aux Ismaélites; sa proposition est acceptée par tous. Ruben s'était absenté dans l'intervalle.

Verset 28. La première phrase ויעברו אנשים מדינים סחרים a, au premier aspect, l'air de parler d'une nouvelle caravane, mais, dans ce cas, ce seraient les Madianites qui auraient retiré Joseph du puits et l'auraient vendu aux Ismaélites à l'insu de ses frères, ce qui est non seulement invraisemblable en soi,

mais absolument contraire à XLV, 4-5, où il est dit formellement que Joseph a été vendu par ses frères. Il me paraît assez évident que le mot ויעברו est une altération de ויהלכו, « et les voyageurs, les passants ». L'auteur fait remarquer que ces Ismaélites étaient des négociants madianites, tribus qui habitaient la plaine de Moab, voisine de Galaad. Les sujets des trois verbes suivants sont les frères de Joseph; le quatrième verbe seul a pour sujet les Madianites.

Versets 29-30. En revenant au puits, Ruben, n'y trouvant pas Joseph, en conçoit un grand chagrin qu'il manifeste à ses frères, prévoyant que, comme fils aîné, toute la responsabilité tomberait sur lui.

Versets 31-32. Les frères trempent la tunique de Joseph dans le sang d'un chevreau, afin de faire croire à leur père que Joseph a été dévoré par une bête féroce, et, pour écarter le dernier soupçon, ils apportent eux-mêmes la tunique et demandent à leur père de reconnaître si elle était bien celle de Joseph. Le verbe וישלחו ne semble guère en place, car il faut supposer qu'ils n'ont pas laissé leur père seul en face de ce triste événement, ce qu'explique d'ailleurs l'expression ויאמרו זאת מצאנו. Considérant qu'ils ont dû envoyer la tunique déchirée et trouée pour faire croire que Joseph avait reçu des coups de griffes et des morsures, il est probable qu'au lieu de וישלחו il faut lire וישחתו, « et ils gâtèrent, endommagèrent ».

Verset 33. Après בני il manque הוא.

Versets 34-35. Jacob prend le deuil et, malgré les efforts de toute sa famille, ne peut pas se consoler, étant décidé à pleurer son fils jusqu'à la fin de sa vie.

Chap. xxxviii, verset 4. Juda, se séparant pendant quelque temps de ses frères, séjourne au voisinage d'un homme de la ville d'Adullam. — Le nom propre חירה semble n'avoir rien de commun avec חירם, abrégé de אחירם. C'est probablement le nom חירן que l'on rencontre fréquemment dans l'onomastique syrienne.

Verset 2. Le nom de l'homme chananéen est ponctué ici שוע, mais il est probablement identique à שוע, « noble ».



Verset 5. La remarque qu'à la naissance de Šéla Juda était à Kezib a tout l'air d'une note extraite d'une chronique écrite. קִיזִב est probablement la localité appelée אֶבְזִיב (Josué, xv, 43) et כִּזְבָּא (1 Chron., iv, 22).

Verset 14. עֵינַיִם, localité nommée plus fréquemment עֵינָם.

Verset 15. La phrase « car elle avait la figure couverte » explique pourquoi Juda ne l'avait pas reconnue, comme on le voit au verset suivant.

Verset 24. La condamnation d'une veuve à la mort par le feu pour une simple prostitution a lieu d'étonner. Cette peine sévère est infligée par le Lévitique à une fille de prêtre faisant métier de la prostitution, peine qui s'explique par la tendance inexorable de la législation prophétique à extirper l'institution païenne des hiérodules attachées au temple païen, mais Juda n'était pas prêtre, et de plus n'avait sans aucun doute pas de pouvoir pour condamner à mort une femme chananéenne. Au fait, l'exécution mise en vue par Ézéchiél au sujet de la femme adultère et infanticide (xxiii, 47) consiste dans la lapidation, conformément au code pénal, mais, dans le cas présent, il n'y avait ni l'un ni l'autre de ces crimes, car l'attente d'un lévirat éventuel et même pas obligatoire ne pouvait aucunement faire considérer Tamar comme une femme mariée. Pour ces motifs, je crois indispensable de corriger וחֲשַׁרָה en וחֲשַׁמָּה, « qu'elle soit jugée, punie », c'est-à-dire battue de verges, comme c'est encore l'usage en Orient dans le cas pareil relativement à une courtisane célibataire.

Verset 26. צִדְקָה מִמֶּנִּי ne signifie pas « elle a plus raison que moi », mais « elle a raison contre moi » (Dillmann), la faute est à moi qui ai trop longtemps tardé à la donner à mon fils Šéla; son acte n'avait pour mobile que le désir de rester attachée à ma famille, et de cette façon elle ne doit encourir aucune peine infamante. — Malgré cette réhabilitation, Juda dut se séparer d'elle pour éviter l'apparence d'un mariage incestueux, et il va de soi que le lévirat de celle-ci n'a pas pu s'effectuer à partir de ce moment.

Verset 28. Le sujet sous-entendu du verbe וַיִּתֵּן est הָאָחֵד, « l'un », savoir des jumeaux.

Verset 29. כהיותו משיב, serait-ce une contraction de כהיותו משיב, « lorsqu'il eut retiré » (sa main)<sup>1</sup>? — La préposition עליך est purement redondante, comme c'est souvent le cas de la préposition לך (xii, 1, *passim*).

Chap. xxxix, verset 4. Putiphar, quoique eunuque, était marié. — שר הטבחים, « chef des bourreaux ». C'était une des fonctions les plus élevées dans la monarchie orientale; à l'occasion des inspections faites par le roi, on avait l'habitude d'exécuter publiquement les criminels afin d'inspirer de la crainte aux mécontents.

Verset 6. La phrase ולא ידע אתו מאומה est ordinairement expliquée par : « Il (le maître) ne se souciait de rien à côté de lui (de Joseph) », si ce n'est du pain qu'il mangeait (Dillm.), et cette dernière restriction est rapportée à l'usage des Égyptiens de ne pas manger avec le berger (xliii, 32; xlvi, 34).

Verset 8. מה, mieux avec le samaritain מאומה, comme au verset 6.

Verset 9. Le suffixe de איננו se rapporte au maître; cela veut dire : le maître lui-même ne se montre pas supérieur dans cette maison, puisqu'il ne me laisse manquer de rien; il n'a réservé son droit que sur ta personne parce que tu es sa femme. — לאלהים, contre Dieu qui déteste le parjure et l'ingratitude.

Verset 10. Au lieu de לשכב אצלה להיות עמה, qui n'offre aucun sens satisfaisant, il faut rétablir להיות אצלה לשכב עמה, « il refusa de rester avec elle (dans sa chambre) et de cohabiter avec elle ». Cette correction si simple ne laisse plus de place à la supposition de doublets faite par les exégètes modernes.

Verset 11. L'expression בהיום הזה semble indiquer un petit intervalle entre l'obsession et la tentative d'accomplir son désir.

1. Je pense maintenant qu'il est absolument indispensable de corriger כמו השיב (cf. xix, 15). Dans Jérémie, ii, 17, il faut aussi lire היליבך au lieu de מוליבך.



Verset 20. A raison de ses bons précédents, le maître ne condamne pas Joseph à mort, mais seulement à une longue détention en prison.

Verset 21. Le chef de la prison est probablement un personnage différent de l'ancien maître de Joseph et hiérarchiquement inférieur à lui.

Verset 22. La dernière phrase du verset, הוא היה עֹשֶׂה, doit se traduire par « il faisait faire »; une forme הַעֲשֶׂה ou עֲשֶׂה n'est pas en usage dans l'ancien hébreu.

Chap. XL, ligne 4. ימים, « des jours », c'est-à-dire un certain nombre de jours.

Verset 5. איש כפתרון הלמו, « chacun conformément à l'interprétation de son rêve », c'est-à-dire chacun ayant fait un rêve qui devait s'interpréter par rapport à leur affaire respective. A la place du verbe חלמו, qu'on attend d'après xli, 11, on trouve la phrase inutile המשקה והאפה אשר למלך, qui appartient probablement à une remarque exégétique sur שניהם et insérée dans le texte.

Verset 13. Le relatif אשר a ici le sens temporaire équivalent à באשר, « lorsque ».

Verset 14. Au commencement de cette phrase, il faut sous-entendre : « Ne m'oublie pas. »

Verset 15. Joseph, croyant inutile de raconter aux étrangers qu'il a été vendu par ses frères, dit qu'il a été volé. — L'expression מארץ העברים est justifiée par ce fait que, depuis le temps d'Abraham, les Hébreux avaient acquis droit de possession dans plusieurs endroits de la Palestine.

Verset 16. Les mots כי טוב פתר signifient : il a donné une bonne interprétation, c'est-à-dire favorable au rêveur. C'est cette circonstance qui a fait croire au chef boulanger que son rêve à lui doit aussi être le pronostic d'un événement agréable, et il a été curieux de le connaître.

Verset 22. Au lieu du pluriel להם, il semble plus convenable de mettre le singulier לו.

Chap. xli, verset 1. Les deux années partent naturellement du rétablissement du chef échanton.

Verset 2. אָחוּ, « pré situé au bord des eaux », fait au pluriel אַחויִם pour אַחויִם.

Verset 8. חַרְטָמִים, « magiciens »; ce mot ne s'emploie en hébreu qu'en parlant de la magie égyptienne ou babylonienne. C'est probablement le résultat d'une étymologie populaire qui le rapprochait de חַרְט, « écriture, gravure ». Mais en réalité, le mot dérive de חַמֵּם, « nez, bec », au figuré « chef, homme distingué », en néo-hébreu בַּעַל הַחַמֵּם.

Verset 14. Le verbe וַיִּרְצְהוּ ne convient guère dans ce contexte; lire simplement וַיִּצְאֵהוּ, « et on le fit sortir ».

Verset 16. בְּלִעְדִּי, « sans moi », c'est-à-dire : ce n'est pas moi, ni mon savoir extraordinaire.

Verset 24. Après וַאֲיֵן מַגִּיד לִי, il faut sous-entendre מֵהוּא, « ce que cela peut signifier ».

Verset 26. הַפֶּרֶת, au lieu de פֶּרֶת. — Après le dernier mot הִנֵּה manquent les mots שְׁנֵי שָׁבַע, « années d'abondance ».

Verset 27. וַיְהִי ne peut être primitif, puisqu'il faudrait תְּהִינָה; corrigez הִנֵּה.

Verset 34. Le verbe חָמַשׁ semble signifier : « exiger comme impôt la cinquième partie des produits de l'agriculture »; dans les cas ordinaires, le gouvernement ne prenait que la dime. L'augmentation n'était pas très sensible aux cultivateurs, à cause de l'abondance des récoltes qui avait extraordinairement fait baisser le prix des produits.

Verset 43. אַבְרָךְ est un ancien mot sémitique signifiant « chef »; cf. l'assyrien *abaraku*, f. *abarakkatu*, « dame noble, souveraine ».

Verset 56. L'expression אֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהֶם n'offre aucun sens précis. Le samaritain a אֲשֶׁר בָּהֶם בָּר; les Septante, la Vulgate, la Pešhitta et Onklos corrigent אֲשֶׁר בָּהֶם en אוֹצֵרֶת בָּר; Wellhausen suppose un mot dérivé de שָׁבַר et signifiant « magasin ». Toutes ces corrections violentes sont parfaitement inutiles : il n'y a qu'à lire אֶת־הָאֶבֶל à la place de אֶת כָּל, et



le passage devient le plus clair et rappelle la donnée du verset 48.

Chap. XLII, verset 4. Le verbe **התראו** n'offre pas de sens satisfaisant; lisez **החבאו**, « pourquoi vous cachez-vous? » c'est-à-dire : pourquoi restez-vous inactifs et retirés sans chercher un remède au mal?

Verset 4. Le mot **אסון** semble signifier primitivement non un événement imprévu, comme **מקרה**, mais au contraire un malheur fixé d'avance par la fatalité, d'une nuance pareille à celle de **עת** et **מועד**. Cela semble résulter de la comparaison avec le mot assyrien *isinnu*, « époque déterminée pour la célébration des fêtes », si analogue à l'hébreu **מועד**.

Verset 22. **וגם רמו הנה נדרש**, Ruben croyait toujours que Joseph avait été tué par ses frères pendant son absence (xxxvii, 29-30).

Verset 23. **בדברם אליו**, sous-entendu **כי המליץ בינוחם**, « chaque fois qu'ils lui adressaient la parole », ce qui leur a fait croire qu'il ne comprenait pas leur langue.

Verset 25. **ומלאו**, mieux **למלאות**, conformément aux infinitifs qui suivent.

Verset 34. **ואת הארץ תסחרו**, « et vous trafiquerez avec le pays », c'est-à-dire : vous serez libres d'aller et venir dans ce pays selon les besoins de vos affaires. Cf. xxxiv, 40, 22.

Verset 36. Avant **כלנה**, il faut sous-entendre **הצרות**, « tous les malheurs m'arrivent ».

Verset 37. « Tu tueras mes deux fils, si... ». Cette énonciation n'est pas une façon populaire d'affirmer la vérité, mais répond parfaitement à la situation : la mort de Benjamin causera à Jacob la perte d'un descendant. Comme châtiment de n'avoir pas tenu sa parole, Ruben consent à être privé de deux de ses descendants. Jacob ne daigne même pas répondre à une garantie de cette espèce.

Chap. XLIII, verset 4. « La famine était lourde (**כבד**), durait encore dans toute son intensité. » A la différence de **היה**

(XLI, 56), qui désigne la première apparition violente de la famine. — בארץ, abrégé de כנען (XLII, 29).

Verset 2. אביהם sans le nom propre, référence tacite à XLII, 36 (cf. 37). — שכרו לנו, expression qui figure déjà dans XLII, 2; au lieu de מעט, on est tenté de supposer משם, comme dans ce dernier passage, mais la répétition de ce verset dans XL, 29, en garantit l'authenticité.

Verset 3. האיש, abrégé de האיש אדני הארץ (XLII, 30, 33), sans lequel il serait entièrement inintelligible. « Vous ne verrez pas ma face », sous entendu : parce que vous serez pris et mis à mort comme des espions (XLII, 20). — אחיכם, sous-entendu הקטן (XLII, 15, 20, 32, 34).

Verset 6. העוד, mieux כי עוד; la leçon actuelle est due au העוד du verset suivant.

Verset 7. « L'homme (égyptien) s'est informé de nous et de notre famille », naturellement à titre d'instruction qu'on fait subir aux accusés, non comme marque d'amitié ou d'intérêt.

Verset 8. Le nom de ישראל prépare la réponse de Jacob (XI, 14), qui a un caractère religieux et où le même nom est également employé.

Verset 12. בפי אמתחתיכם, comme XLII, 27; la forme du pluriel, découle de la donnée de XLII, 35, et il serait insensé d'exiger une conformation littérale soit au premier soit au second passage exclusivement.

Verset 14. אחיכם אחר, allusion à Siméon, dont le vieux patriarche ne prononce le nom que lorsqu'il est absolument indispensable (XLII, 36), évidemment parce qu'il a encore dans la mémoire les agissements de ce dernier à Sichem.

Verset 15. Les mots ואת בנימין doivent être placés après את המנחה הזאת, qui a une forme déterminée, tandis que משנה כסף est indéterminé.

Verset 18. באמתחתינו, pour בפי אמתחתינו, comme XLII, 28.

Verset 24. Reprise du verset 17 b.



Verset 31. ויראפק, « il se retint » d'avouer qu'il était leur frère.

Verset 32. Joseph était à table, séparé aussi bien des invités égyptiens, qui étaient d'une classe inférieure, que des invités hébreux, avec lesquels aucun Égyptien ne pouvait faire un repas.

Verset 33. Les frères furent placés les uns auprès des autres, selon leur âge, acte de politesse rigoureusement observé alors dans les familles orientales.

Chap. XLIV, verset 4. Après la question למה שלמחם רעה, il faut rétablir les mots להגנב גביע אדני, « pour voler la coupe de mon seigneur », qui sont tombés par la négligence des scribes<sup>1</sup>.

Verset 10. גם עתה, « en ce moment même vous dites la vérité, car vous n'êtes pas des voleurs ». Par ces mots, il fait comprendre que le voleur ne peut être que le nouveau venu, Benjamin.

Verset 22. ומה, « il mourra » se rapporte à אביו, c'est-à-dire à Jacob.

Verset 25. Sur le mot מעט, voyez la remarque au verset 2.

Verset 29. וקרהו, à corriger וקראהו, d'après XLII, 38.

Chap. XLV, verset 1. Le ל de לכל a ici le sens de « malgré » : encore qu'il y avait beaucoup de monde autour de Joseph, celui-ci ne pouvait plus se retenir.

Verset 2. Le verbe וישמעו se rapporte à קל בכי, « des cris et des pleurs ».

Verset 3. Après s'être découvert à ses frères, la première question de Joseph est de savoir si son père vit encore, marque de tendresse bien naturelle à un enfant préféré.

Verset 7. ולהחיות לכם, à suppléer זרע, « postérité ».

1. Cette fin manquait déjà dans l'original des Septante, qui ajoutent la phrase inhébraïque ἐν τῷ ἐκλεισθητέ μου τὸ κόνδυ τὸ ἀργυρεῖν = כי גנבתם לי את גביע הכסף. La Vulgate place הגביע אשרי גנבתם avant זה du verset suivant : *Scyphus quem furati estis*, tandis que la Pešitta se contente d'y supposer הגביע (אסקפא) seul, ce qui vient toujours d'une manière inattendue.

Verset 16. וּהִקֵּל, « et la voix », c'est-à-dire la nouvelle. Au verset 2, ce mot a le sens propre de « cri ».

1. — *Vente de Joseph et son transfèrement en Égypte*  
(ch. xxxvii, 2-36).

« Dans cette relation, écrit M. Dillmann, la suscription au verset 2 est de A ; que le restant du verset 2 (Brusl.) ou même 2-4, 23-27, 28 à partir de וַיִּמְכְרוּ, 31 et 32 a (Kn.) soient aussi du même, cela ne doit pas être admis. Cette narration est plutôt combinée de B et C. Qu'elle n'est pas faite d'une seule pièce, on l'a depuis longtemps reconnu (Ilg. Hupf. Ew. G<sup>s</sup> I, 596 et suiv., Kn. Schr.) par ces raisons que, d'après 21 et suiv. et 29, le défenseur de Joseph est Ruben, d'après 26 c'est Juda ; que dans 28 a et 36 ce sont les Madianites, dans 25, 27 et 28 b ce sont les Ismaélites qui l'emmenent en Égypte ; que d'après 28 αα il a été tiré secrètement du puits par les Madianites (XLII, 15), d'après 28 αβ il a été vendu par ses frères (XLV, 4). Mais les deux premiers tiers du récit contiennent, eux aussi, des doubles données manifestes (Wl.). Par exemple : pendant que, d'après 3 et suiv., c'est la préférence montrée par Jacob pour Joseph qui rend celui-ci haïssable à ses frères, ce sont ses songes orgueilleux qui suscitent la *jalousie* des frères. Les versets 22 et suiv. sont aussi un doublet de 21. Comme le récit qui relève les songes de Joseph et l'action de Ruben doit appartenir à B, on peut donc, en tenant compte des caractéristiques de fait (par exemple la différence du séjour de Jacob chez B et C) et de langue (par exemple יִשְׂרָאֵל 3 et 13 ; יַעֲקֹב 34), faire presque entièrement (voyez le commentaire) la répartition : à B appartiennent versets 2\*, 5-11, 13 b, 14 a, 18 a, 19 et suiv., 22, 23 (jusqu'à כְּתַנְתּוֹ), 24, 25 αα (jusqu'à לָהֶם), 28 αα (jusqu'à הַבּוֹר), 29-31, 32\*, 33\*, 34 a, 35 b, 36 ; le reste est à C. Néanmoins, 5 b et 8 a et bien aussi וַיִּתְנַבְּלוּ אֹתוֹ dans 18 b ont été formulés par R. Pour le verset 2, il est douteux s'il n'y a pas là une interpolation prise d'A ou d'autre part. »

Mettons les détails de ce système sous les yeux des lecteurs



afin de leur permettre de juger en dernier ressort. Examinons d'abord les grosses contradictions qu'on nous signale.

A propos de l'intervention de Ruben et de celle de Juda, nous ne trouvons, malgré notre bon vouloir, ni double emploi, ni contradiction. Ruben cherche vainement à sauver Joseph non seulement d'une mort immédiate, mais il veut le ramener vivant à son père, et le conseil qu'il donne à ses frères de le jeter dans un puits était le moyen le plus efficace qui lui paraissait conduire le plus promptement à ce but (21, 22). Les autres frères, au contraire, en jetant Joseph dans le puits, avaient certainement l'intention de le tuer en bouchant le puits avec des pierres et de la terre, afin de ne pas entendre longtemps ses cris. Au passage de la caravane ismaélite, Juda a pu dire sans ambages : Quel intérêt avons-nous à *tuer* notre frère et à cacher son sang ? Nous pouvons le rendre inoffensif en le vendant aux Ismaélites comme esclave (26, 27). Il ne le défend pas ; il lui répugne seulement d'être fratricide et il préfère s'en débarrasser d'une autre manière. C'est tellement coulant et textuel qu'on est en droit de s'étonner qu'on y ait pu trouver la moindre aspérité.

En ce qui concerne la prétendue contradiction entre le verset 28 et le verset précédent, la critique a le tort, hélas trop fréquent, d'attribuer au rédacteur les niaiseries dont elle n'ose pas charger les auteurs principaux. Comment le compilateur qui, nous dit-on, modifie tout à son gré, n'a-t-il pas changé, dans les versets 28 et 36, **ישמעאלים מרינים** en **ישמעאלים**, afin de rétablir l'harmonie entre eux et 25-26 et xxxix, 1 ? Ses contemporains ne lui auraient certes pas fait le moindre procès pour une si inoffensive supercherie. On voit donc que le texte arrangé par le compilateur, en supposant qu'il ait existé, ne devait présenter aucune antinomie sensible. Voilà le sentiment qui s'impose à tout lecteur non prévenu par un parti pris. Alors la source de la contradiction apparente n'est pas difficile à découvrir, et l'on s'aperçoit aussitôt que la leçon **ויעברו** (28) est inadmissible d'abord en elle-même, car, vu l'éloignement du verset 24, où il est question du puits, il faut nécessairement le complément **על הבור** ; ensuite, si l'auteur avait voulu dire que les Madianites ont retiré Joseph à l'insu de ses frères,

c'est-à-dire commis un vrai vol, puisqu'ils devaient croire que Joseph était tombé fortuitement dans le puits, il ne les aurait pas qualifiés de סַחְרִים, « commerçants », terme qui a toujours une acception honorable en hébreu. L'expression כִּי גִנְבָה מֵאֶרֶץ הָעִבְרִים (LX, 15) est aussi hyperbolique que le גִּנְבָה qui la suit : en vérité il n'y a eu ni vol ni pays particulier aux Hébreux ; c'était une façon de parler qui avait sa raison d'être à ce moment précis, où il s'agissait de ne pas paraître comme un homme sans aveu et sans patrie. Joseph ne pouvant et ne voulant pas se dire Chananéen, ni raconter les inepties qui l'avaient mené à l'esclavage, a grossi les possessions minuscules de son père en אֶרֶץ et son enlèvement en vol (גִּנְבָה). Ce procédé s'explique et ne se prend pas à la lettre. L'impossibilité de conserver la forme וַיַּעֲבְרוּ étant manifeste, bien que l'expression אנשים-סַחְרִים soit absolument indispensable parce que les propriétaires de chameaux chargés sont, pour la plupart du temps, de pauvres gens qui vivent du loyer de leurs bêtes et ne sont nullement en état de faire du commerce, surtout le commerce des esclaves qui demande un capital relativement assez considérable, cette considération nous oblige, tout en maintenant l'idée du verbe עָבַר qui convient parfaitement à désigner le passage de la caravane, à changer וַיַּעֲבְרוּ en (וַהֲעִבְרָם אַנְשֵׁי מְרִינִים סַחְרִים) « et les voyageurs, c'est-à-dire les gens qui voyageaient avec cette caravane, étaient des commerçants madianites ». En d'autres mots : Dans cette caravane il se trouvait des commerçants madianites. Les voyant près d'eux, les frères retirèrent Joseph du puits et le leur vendirent (cf. XLV, 4) pour vingt sicles d'argent, qui est le prix normal d'un jeune esclave qui n'a pas atteint vingt ans (Lévitique, XXVII, 5). Cette légère modification graphique enlève toute base aux violents bouleversements rédactionnels inventés par une critique effrénée.

Passons maintenant aux doubles données que les critiques modernes signalent dans les deux premiers tiers du récit, et donnons le pas au verset 2 qui a le plus souffert d'un émiettement immérité et doublé d'une prétendue interpolation.

Nous ne sommes nullement étonné de ce que l'innocent אֱלֹהִים



תלדות (2), qui forme la meilleure introduction désirable à toute cette partie de l'histoire de Jacob, soit déclaré une simple interpolation par les partisans de l'hypothèse documentaire. Pour ces savants, A seul a pu se servir de cette expression. Donc, chaque fois que la suite leur paraît appartenir à B ou à C, ils l'attribuent sans autre cérémonie au compilateur ou R. La raison de cette affirmation n'étant pas donnée, nous nous permettons de ne pas en faire un article de foi, du moins jusqu'au moment où l'on nous dira comment B ou C devait s'exprimer à la place du אלה תלדות de A, car une introduction pareille est de toute nécessité à la tête de ce récit.

Dans ce même récit, il y a, nous assure-t-on, une autre interpolation, savoir les mots והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו, qui ne seraient autre chose qu'un doublet de la phrase précédente יוסף בן שבע עשרה שנה היה רעה את אחיו בצאן. On laisse indécis si cette interpolation vient d'A ou d'une autre source inconnue, mais on affirme que les deux phrases précitées ne peuvent avoir été écrites par le même auteur (Dillm.). Ce sentiment est on ne peut plus juste, mais seulement dans le cas où on traduit comme ce savant : « Et il était jeune encore avec les fils, etc. (*und er war noch jung mit den Söhnen*, u. s. w.). » Dans ce cas, il n'y a même pas uniquement un doublet, il y a une vraie contradiction, car d'une part les fils de Bilha et de Zilpa ne forment qu'une partie de אחיו, d'autre part il n'y est point question de garder les troupeaux, comme dans la première phrase. Faut-il admettre que l'interpolateur était tellement aveuglé qu'il ne voyait pas le contre-sens qu'il a produit par sa supercherie? Heureusement, la fragilité de l'interprétation que nous examinons résulte d'une considération qu'aucun pessimisme critique ne saurait écarter, c'est que l'expression והוא נער את וגו' est impossible en hébreu : pour dire « lui, encore jeune était avec, etc. », il faut absolument והוא (היה) בנעוריו את. Il en résulte que les mots והוא נער, nécessairement isolés de את, forment une expression circonstancielle signifant « il était jeune », comme והוא פלאי (Juges, XIII, 18), « il est inconnu »; והוא אחריו (Genèse, XVIII, 10), « il (l'ange) était derrière (la porte) »;

והוא נער (II Samuel, ix, 13). Ceci établi, il devient évident que la vraie place de והוא נער doit être, non après בן שבע שנה, où il n'offre aucun sens, mais à la fin du verset, comme c'est le cas dans les exemples que je viens de citer. Placé là, il fait comprendre la manie de la médisance dont Joseph était obsédé ; c'était une légèreté de jeune homme, une gaminerie. Le passage tout entier veut donc dire : « Joseph, âgé de dix-sept ans, gardait le menu bétail avec ses frères, savoir les fils de Bilha et de Zilpa, femmes de son père, et il faisait de mauvais rapports sur eux auprès de son père ; il était jeune. » אה בני וגו' spécifie le sens de אה אחיו en le restreignant aux seuls fils de Bilha et de Zilpa. Ce sont eux seuls qui se trouvaient atteints par la mauvaise langue de Joseph, tandis que les fils de Lia n'ayant pas eu de rapports fréquents avec Joseph, celui-ci ne pouvait point se mêler de leurs affaires soit pour le bien, soit pour le mal. Les fils de Lia, de leur côté, n'avaient aucune raison de le haïr pour des rapports qui ne les concernaient pas et ne commencèrent à être animés contre lui qu'au moment où, par suite de la précieuse tunique dont Jacob le revêtit, ils s'aperçurent qu'il était le préféré de son père.

Comme conséquence de ce qui vient d'être dit, on peut donc affirmer en toute conscience qu'il n'y a aucune trace de doublet dans le verset 1 et qu'il n'existe pas la moindre divergence entre les versets 2 et 3-4 sur la cause de la haine que les fils de Lia portaient contre leur frère Joseph. L'affirmation contraire des critiques repose sur une exégèse superficielle et fondamentalement erronée.

Quant à vouloir trouver dans le verset 22 un doublet du verset 21, il me semble que bien peu de personnes seront de cet avis. Rien de plus adéquat que la proposition ויצלהו מידם, car, sans le véto de Ruben, les frères n'auraient même pas attendu que Joseph fût arrivé près d'eux, ils lui auraient couru sus étant encore à distance. Par le conseil de jeter Joseph dans une fosse, Ruben a en vue de préparer le salut de Joseph pour l'avenir. Le verset 22, loin d'être en trop, complète le récit du verset précédent. Si on le retire, on ne comprend plus le désespoir de Ruben en remarquant l'absence de Joseph dans



la fosse, car il devait s'attendre que des bédouins, entendant ses cris, l'en retireraient et l'emmenaient avec eux, en cédant à ses prières de rester loin de ses frères. Absolument arbitraire est l'affirmation que, au début du verset 21, le texte primitif portait וישמע יהודה, et que R, pour des raisons d'harmonie, y aurait mis le nom de Ruben. Le double ויאמר, loin d'être superflu, marque convenablement les deux parties du plan de Ruben. On voit donc que les versets 21-22 forment partie intégrante du récit et donnent lieu à des allusions dans la suite.

Les autres difficultés soulevées contre l'unité du récit sont de valeur bien minime. Ainsi, la prétendue différence entre B et C, au sujet du séjour de Jacob, a été tant de fois repoussée dans les études précédentes, que je crois inutile d'y revenir en ce lieu, où nous trouvons la donnée formelle que Jacob habitait alors dans le voisinage d'Hébron (14). L'emploi du nom יעקב au verset 34 est très naturel, en raison du deuil profond qui venait d'atteindre le patriarche. La signification triomphante de ישראל est encore trop fraîche dans la mémoire du lecteur pour que l'écrivain en ait pu faire usage dans une circonstance si déprimante. Pour le début généalogique du verset 2, il est de même tout naturel de se servir exclusivement de יעקב, qui est le nom civil du patriarche. Dans les autres passages (3 et 13), l'emploi du nom nouveau ישראל a pu avoir lieu sans encombre. A partir d'ici, quelques remarques suffiront pour faire paraître l'unité de tous les autres passages émiettés par les critiques. On sait déjà que l'idée de séparer les versets 3 et 4 du verset 2 est due à une erreur exégétique. La phrase ויסיפו וגו' réunit le verset 5 au verset 4. Admettre d'abord des données divergentes sur le séjour de Jacob et prétendre ensuite que R ait inventé de son propre chef le départ pour Sichem des frères de Joseph, puis de Joseph lui-même (12 βa, 14 b), afin d'accorder C et B, c'est faire un roman aggadique beau et ingénieux peut-être, mais dans lequel l'exégèse scientifique ne trouve rien à glaner. Des expédients aussi arbitraires démontrent à eux seuls la fragilité du système documentaire; les autres arguments n'offrent qu'un surcroît de lumière. Il n'existe même pas une ombre de preuve pour attri-

buer 13 a et 14 b à C et réunir 13 b à 14 a comme formant un extrait de C, ou pour séparer 18 a de 18 b. Un **ייהי במרם** supposé particulier à C n'existe pas, tandis que **במרסו** se lit, en dehors de l'Exode, I, 19, aussi dans I Samuel, II, 15. Si le verbe **נכל** est rare dans la Bible et se constate dans les Nombres, xxv, 18, et dans les livres d'une époque tardive, s'ensuit-il que les mots **להמיתו** (mieux **בינתם**) avaient été ajoutés par le dernier diascévaste (Kuen.) ou par R (Dillm.)? L'imprudencé de cette conclusion ressort sans conteste de la haute antiquité de la racine **נכל** dans la littérature assyro-babylonienne. L'unité de 21 et 22 a déjà été mise en évidence. La séparation de 23 b de la première partie du verset n'a d'autre base que l'interprétation erronée du verset 2 que j'ai examinée plus haut. Au contraire, **את כחנה וגו'** formant apposition avec **את כחנתו** présente un excellent parallélisme avec **את אחיו** et **את בני** du verset 2, circonstance qui assure l'intégrité de notre verset. La fausse exégèse du verset 28 a forcé ces savants à créer des séparations documentaires dans la dernière partie de ce récit. Dans ce nombre, relevons d'abord la phrase **וישבו לאכל לחם** au début du verset 25, qu'ils reconnaissent eux-mêmes comme étant la préparation de **וימשכו** du verset 28. Pour l'exégèse non prévenue, cette phrase a pour but d'indiquer d'abord qu'ils n'ont pas quitté le voisinage de la fosse où ils avaient jeté Joseph, ensuite de marquer leur cruauté extraordinaire au point de se mettre à table tout en entendant les lamentations et les gémissements de leur frère. Cette insensibilité barbare a été plus tard formellement reconnue par les coupables eux-mêmes (XLII, 21), et il n'était que tout naturel pour l'auteur d'en donner une indication dans le récit relatif à l'action inhumaine des frères. L'enchaînement primitif des deux premières phrases du verset 28 a été prouvé plus haut et nous y renvoyons le lecteur. L'emploi du verbe **ויביאו** au lieu de **וירדו** est parfaitement régulier en ce lieu, où il s'agit d'un transport forcé et non d'une simple notion de voyage, comme dans xxxix, 1. Par suite de l'interprétation exacte du verset 2, on n'a plus besoin d'émettre la supposition, d'ailleurs hautement invraisemblable, de deux



sources différentes pour le verset 31 et le verset 32, de façon que, dans le premier cas, il manquerait l'envoi de la tunique au père, dans l'autre le fait de l'avoir trempée dans le sang. La plus petite réflexion fait voir que les deux actes sont inséparables : l'envoi intact de la tunique n'aurait pas manqué d'éveiller les soupçons de Jacob qui connaissait la haine qu'ils avaient contre Joseph. D'autre part, s'ils ne voulaient pas l'envoyer au père, il était parfaitement inutile de la tremper dans le sang : ces deux données forment donc une unité parfaite dans la pensée primitive du même auteur. L'originalité du nom **יעקב** dans 34 a ayant été prouvée précédemment, il ne reste plus la moindre raison pour partager ce verset et le verset suivant en deux moitiés, dont l'une serait de B et l'autre de C. La locution **ירד שאולה** est commune à tous les auteurs de la Bible et non exclusivement à C. Enfin le verset 36, constatant que les Madianites ont vendu Joseph au fonctionnaire égyptien Potiphar, concorde parfaitement avec le verset 28 et forme la conclusion convenable de ce récit.

## 2. — *Juda et Tamar* (chap. XXXVIII).

L'unité de cet épisode est généralement reconnue. La rencontre du nom de **יהודה** empêche les critiques de l'attribuer soit à A soit à B, qui sont élohistes tous les deux. Mais, tout en reconnaissant C pour auteur unique, les critiques sont en désaccord entre eux sur la patrie de cet auteur ; les uns le déclarent israélite (Reuss., Kuen.), les autres judéen (Dillm.). Cette dernière opinion est sans aucun doute la seule exacte, bien que l'idée de voir dans ce récit une sorte de pamphlet destiné à avilir la lignée royale de Juda se présente facilement à l'esprit. La vérité est que la Genèse n'a pas poussé sur le sol israélite, mais que c'est l'auteur prophétique judéen qui a lui-même voulu donner une leçon d'humilité à Salomon en lui démontrant, par l'exemple du grand ancêtre, le danger des alliances matrimoniales avec les peuples étrangers. Ce but n'était d'ailleurs pas le seul que poursuivait l'auteur. Ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, le narrateur cherche à

faire comprendre que tout écart de la bonne voie entraîne des suites désagréables et souvent funestes. Juda, qui a cherché à éloigner son frère Joseph de la maison paternelle et à l'exposer ainsi à un esclavage éternel, se trouve lui-même, en s'éloignant volontairement de ses frères pour peu de temps, dans une situation qui lui rapporte l'humiliation la plus grave et d'autant plus déplorable qu'elle est restée attachée comme une tunique de Nessus à toute sa postérité. Voilà la vraie signification de cet épisode, dont l'attache avec le récit précédent est aussi claire que parfaite, et il nous est impossible d'envisager autrement que comme une myopie excessive l'affirmation des critiques modernes que cet épisode n'a été placé en ce lieu que par le compilateur.

3. — *Joseph en prison* (chap. XXXIX).

M. Wellhausen avait émis l'opinion que les versets 1-5 et 20-23 appartiennent seuls à C; le passage 6-19 serait au contraire de B. Cette opinion s'appuie sur le doublet 10 *b* et sur quelques expressions qui seraient particulières à cet auteur. A cet argument, Dillmann objecte que, parmi ces expressions, les unes sont communes à plusieurs auteurs, et les autres ne se trouvent pas chez B. Je me suis si souvent exprimé sur la non-valeur des arguments lexicographiques dans la critique littéraire de la Genèse que je me contente de renvoyer les curieux au commentaire de ce savant, qui soutient la paternité de C pour tout ce chapitre, ce qui se traduit pour moi dans la reconnaissance pure et simple de l'unité de notre texte. Dillmann fait cependant quelques restrictions en faveur de l'ingérence du rédacteur; je suis donc obligé d'en examiner la nature et la portée.

« Assurément, écrit le savant critique, il manque dans le contexte de B, entre xxxvii, 36, et xxxix, 3 et suiv., une donnée sur ce que le chef des satellites a fait de Joseph et comment celui-ci a gagné la grâce de son maître par son habileté ou par sa vertu. Vraisemblablement, non seulement C a déjà utilisé les données afférentes de B, mais R en a, lui aussi,



introduit dans le texte de C plusieurs fragments ; par exemple *ויהי איש מצליח* (2), *וישרה אתו* (4) ou le verset 6 a (en grande partie superflu à côté de 4) et d'autres choses semblables. Outre cela, le même auteur, au moyen de l'interpolation de *פוטופר — הטבחים* (1), a fondu ensemble les données divergentes sur le maître de Joseph en faveur de B ; d'autre part cependant, par l'accueil des versets 20-23, il a tranché (avec quelques moyens subsidiaires, par exemple au verset 20) la différence relative au chef de la prison en faveur de C, de façon qu'il en résulte deux chefs, un anonyme comme fonctionnaire subordonné, et le capitaine des trabans Potiphar comme fonctionnaire supérieur. Toutefois, de cette fusion artificielle des deux relations découlent de nouvelles difficultés qu'on ne peut résoudre qu'à l'aide d'hypothèses auxiliaires, savoir un *כרים* marié (1) et un Potiphar qui, comme mari outragé, met Joseph en prison (20), mais, comme chef de prison, lui accorde des avantages (XL, 4). »

Dillmann n'a pas tardé à s'apercevoir combien ces dernières difficultés étaient exagérées, car, dans son commentaire, il fait expressément remarquer que les eunuques étaient souvent mariés (1) et que, quoique gravement lésé, Potiphar pouvait traiter Joseph avec bonté dans la prison par égard à ses bons antécédents (20) et aussi parce qu'il n'avait pas grande confiance dans sa femme (19). Les véritables difficultés, réellement insurmontables, sont celles que se sont créées les critiques eux-mêmes par suite de leur penchant à désagréger les passages les plus unis. En raison de la séparation absolue qu'ils admettent entre les Ismaélites et les Madianites, contrairement au sens exact de xxxvii, 28 (voyez plus haut les considérations sur ce passage), ils se sont enlevé toute possibilité de reconnaître, dans le verset 1 de notre récit, une reprise du dernier verset du chapitre xxxvii, reprise indispensable après l'interruption causée par l'épisode de Juda et Tamar (chap. xxxviii), et ils ont été forcés de le rattacher, en dépit de toutes les invraisemblances, au verset xxxvii, 28, qui mentionne en dernier lieu les Ismaélites ; et comme une aberration en amène toujours une autre, ils ont été obligés de déclarer que, dans xxxix, 1, le membre de phrase *פוטופר כרים פרעה שר*

הטבחיים, qui figure déjà dans xxxvii, 36, a été interpolé par le compilateur afin de rétablir l'harmonie entre B et C, mais que, dans la conception originale de C, Joseph a été vendu à un simple particulier égyptien convenablement désigné par איש מצרי, désignation, ajoutent-ils, qui est absolument insignifiante à côté de celle qui précède (Dillm.). Nous voilà, comme partout ailleurs, placés en face d'une fraude littéraire réfléchie, commise par un triste conciliateur qui, bête et insouciant, au lieu de biffer tacitement les mots איש מצרי, les conserve à côté de son interpolation qui dit au contraire que le maître de Joseph était un haut officier de la cour. Mais poursuivons. Dès le moment que le simple Égyptien appartient à C et Potiphar à B, il manque complètement ce que Joseph a fait pour mériter la faveur de ce dernier, puisque, dans tout le passage xxxix, 2-XL, 2, il n'est fait mention que de l'Égyptien plébéien; mais ce qui est autrement grave, c'est de rencontrer au verset 20 cette grosse absurdité qu'un simple particulier ait mis son esclave, cru plus ou moins coupable, dans une prison réservée aux officiers du roi. Ces deux considérations, formant une éclatante *reductio ad absurdum* de l'hypothèse documentaire, n'ont pas ébranlé la confiance des critiques. Pour atténuer la première difficulté, on affirme que les expressions יהי איש מצליה (2), וישרת אהו (4) et 6 a ont été empruntées par C à B ou tirées de B par le compilateur. S'ils avaient dit, comme ils le font très souvent, que ce compilateur a purement et simplement retranché cette partie de B, ou bien que C et B étaient si complètement d'accord sur le genre de service rendu par Joseph à son maître que le texte de C ne laissait rien à désirer à cet égard, nous n'aurions pas encore été en mesure de leur prouver le contraire; ce sont les commodités inhérentes à leur méthode. Quant à la grosse absurdité de faire mettre Joseph par un simple roturier dans la prison réservée aux intimes serviteurs du roi, ils la baptisent simple inconvénient (*Inconvenienz*, Hupf., Dillm.) et l'attribuent au compilateur, le bouc émissaire qui est chargé de toutes les incongruités dont on hésite à charger les auteurs primitifs. N'insistons pas. Naturellement, les difficultés précitées s'évanouissent comme une ombre au soleil lorsqu'on laisse le texte dans la plénitude de son unité.



La qualification **איש מצרי** indique que Potiphar n'était pas un étranger pourvu d'un nom égyptien, comme cela s'est passé pour Joseph (xli, 41). L'auteur a puisé cette donnée à la source qui lui a livré le nom propre Potiphar. D'autre part, en conformité avec xxxvii, 25, 27-28, l'auteur a employé l'ethnique **ישמעאלים**, qui comprend aussi les Madianites dans le langage populaire (Juges, viii, 24). Potiphar, faiblement convaincu de la culpabilité de Joseph, a placé celui-ci dans la prison particulière aux officiers royaux qu'il avait dans sa maison et dont il était probablement l'inspecteur général. A l'abri de cette protection latente, Joseph, à force d'activité et d'intelligence, réussit à gagner la faveur du chef de la prison (**שר** **בית הסהר**), et, sur la recommandation de celui-ci, l'inspecteur trouve bon de mettre Joseph à la disposition de deux hauts fonctionnaires royaux qui y sont incarcérés jusqu'à ce que le roi ait pris une décision sur leur sort (xl, 3-4). Dans tout cela il y a une pièce unique, sans juxtaposition ni soudure.

4. — *Joseph interprète les songes des deux serviteurs royaux*  
(chap. xl).

L'origine unique de ce récit est généralement reconnue par les critiques, qui l'attribuent à l'auteur B, lequel, paraît-il, tient beaucoup aux songes. Comme la plupart des auteurs bibliques y tiennent tout autant, j'en conclus que le sigle B équivaut à A et C. Cette équation résulte aussi de cette circonstance que les huit mots qui terminent le verset 3 sont presque entièrement calqués sur le passage analogue de xxxix, 20, qui, quoi que disent les critiques, appartient certainement à l'auteur primitif lequel serait, d'après eux, C. Ces savants avouent eux-mêmes que des indices linguistiques particuliers n'existent pas dans ce chapitre et que le nom divin **אלהים** convient à la situation sans autre portée. M. Wellhausen fait cependant remarquer, dans les versets 3-4, 6, 8, 11, 15, 17, 19, le manque du suffixe verbal qui distingue B de C. Comme cette règle a beaucoup d'exceptions, comme par exemple xx, 13, et que l'emploi du suffixe verbal se trouve au verset 38 de ce chapitre, nous ne

pouvons attribuer une valeur quelconque à cette circonstance. Les références à xxxix, 20 et suiv., qui se trouvent dans 3 *b*, 5 *b* et 15 *b*, prouvent l'unité rédactionnelle de ces deux chapitres et ne doivent pas être regardées comme des interpolations opérées par le rédacteur, ainsi que les critiques l'affirment si bénévolement. Pour l'origine de ces pièces interpolées, les critiques l'assignent unanimement à C et en concluent que cet auteur avait un récit semblable sur ces événements. Mais alors il paraît bien singulier que le rédacteur, qui commençait le récit selon le document C, se soit subitement ravisé pour le terminer par celui de B. Je pense que les pièces de B pouvaient également faire le service de la concordance, comme celles de C dans B. Du reste, il n'existe aucune trace d'interpolation dans ce chapitre. Le passage 5 *b* vient d'une note marginale d'un exégète se rapportant au mot שניהם. Sur le sens de la phrase כי גנב גנבתי מארץ העברים il a été dit tout le nécessaire plus haut.

5. — *Les songes de Pharaon et l'élévation de Joseph*  
(chap. xli).

L'accord est à peu près complet parmi les critiques sur l'unité originaire de ce chapitre avec le précédent, dans lesquels ils voient une œuvre de B en gros. Dans certains cas, comme dans la seconde relation des songes (17 et suiv.), ils supposent l'existence d'interpolations prises à C, savoir : תאר (18 et suiv.) en face de מראה (2-4), רק (10 et suiv.) en face de רק (3 et suiv.), מלא (22) en face de בריא (5), pendant que les versets 7 et 23 accumulent toutes ces expressions. Ils n'admettent cependant pas que C constitue la base de ces passages, ils pensent seulement que ce document y a été fortement exploité. De pareilles affirmations découlent de sentiments personnels qui ne peuvent réclamer la moindre autorité. On y relève d'abord cette idée étroite qui ne permet pas à l'auteur d'employer des synonymes quand et où il lui plaît. Ensuite, on ne comprend point comment le rédacteur ne s'est pas aperçu de la bigarrure qu'il introduisait par ses interpolations qui n'of-



frent, d'ailleurs, aucune utilité imaginable. Il est du reste entendu que B et C avaient des récits semblables, et comme Knobel attribuait ce chapitre presque tout entier à A, notre équation  $A = B = C$  ne sera pas si facilement repoussée.

6. — *Les frères devant Joseph, leur humiliation et leur châtimeut* (chap. XLII).

L'unité de ce chapitre avec le chapitre précédent n'est pas contestée par les critiques, et l'étiquette B qu'ils lui appliquent importe fort peu. Les références aux songes de Joseph (6, 9 = xxxvii, 3-9) et à l'intercession de Ruben pour lui (22 = xxxvii, 21) sont évidentes; toutefois, je ne trouve pas dans xxxvii le rôle de Ruben comme le guide des frères (contre Dillm.). Comme fils aîné, il devait offrir ses services avant les autres, mais Jacob, qui n'avait pas oublié sa conduite immorale (xxxv, 22), ne les accepte pas et accorde sa confiance à Juda (xliii, 8). Les critiques, il est vrai, assignent le chapitre xliii à C, mais nous verrons plus loin avec quelles raisons. Pour établir une distinction sensible entre B et C, auteur présumé du chapitre xxxvii, ils rappellent l'emploi de certains mots qui ne se rencontrent pas chez C, mais c'est là un argument bien mince. Ainsi, ילד, terme caressant, cadre mieux que נער dans 22, et, de plus, le נער de xxxvii, 2, est pris dans un sens adjectival. L'usage du nom civil יעקב (1, 4, 29, 36) est bien en place dans une pièce où le nom de la Divinité n'est mis que dans la bouche d'un (supposé) Égyptien (18); שק étant un terme général pour « sac », soit de grande, soit de petite dimension ou cilice (xxxvii, 34), peut parfaitement alterner avec אמתחה (de מתח, « étendre »), qui désigne particulièrement un gros sac, et même le remplacer tout à fait. Aussi voyons-nous שק et אמתחה figurer côte à côte au verset 27, et le dernier seul dans le verset suivant, qui, dans l'idée des critiques, grâce au nom אלהים, doit être assigné à B. Naturellement, comme ce passage et les suivants dérangent leur calcul, ils recourent à l'hypothèse des interpolations, ce remède infailible contre toutes les infirmités du système. Peu

de personnes se heurteront à ce que l'auteur qualifie au début Joseph **האיש אדני הארץ** (30, 33), et plus tard **האיש** seul. Quant aux termes **משמר** (17, 19), « maison d'arrêt », **כלנה** (36), **צרה** (21), **זכר** (9), ils manquent tellement de couleur qu'ils ne peuvent constituer aucun critère littéraire. Enfin le mot **צרה** (25) n'est pas l'équivalent de **מזון** : l'un signifie « provisions casuelles », l'autre « nourriture quotidienne ». Enfin les interpolations supposées dans certains versets ne sont pas de nature à entraîner la conviction. 2 *a* n'est nullement inutile à côté de 2 *b*, c'est un des innombrables spécimens de redondance populaire du style de la Genèse, et le verbe **ויואמר**, qui se trouve en tête, marque, comme c'est fréquemment le cas, la continuation du discours. Pour 4 *b*, qui revient encore au verset 38 et dans XLIV, 29, Dillmann admet lui-même la possibilité qu'il ait été pris à B par C, en d'autres mots que C pouvait en faire usage sans contrarier son goût littéraire, et, s'il en est ainsi, il faut prouver que cette locution appartenait à B seul. Le droit de B sur le verset 5 est admis à cause de l'expression **בני ישראל**, mais ce nom national est bien en place à côté de **הבאים**, qui désigne les diverses peuplades de Chanaan. Nous ne voyons pas non plus que ce verset soit entièrement superflu : dans aucun passage précédent il n'était question du Chanaan en particulier. Les critiques eux-mêmes ne sont pas sûrs si le verset 6 appartient en entier ou en partie au document C ou même à un document différent : ils reconnaissent en même temps que l'arrivée des frères auprès de Joseph doit avoir été aussi annoncée par B. Nous les prenons au mot et nous conservons le verset intact. Le terme **שליט**, qu'ils considèrent comme très tardif, se trouve déjà en assyrien. Dans le verset 7 ils sont pris des mêmes scrupules ; tout au plus pensent-ils assigner à C la phrase **ויכרם ויתנכר** **אלהם**, sans nous dire toutefois comment B devait exprimer la même idée. L'emploi de **אכל** au lieu de **בר**, au verset 10, ne justifie nullement la prétention de l'attribuer à un auteur différent. On ne peut rien construire sur ce que, d'après le verset 27, un seul des frères a trouvé son argent dans le sac, tandis que, d'après XLIII, 21, la trouvaille a été faite par tous ensemble ; on ne doit pas s'attendre à une exactitude d'huissier



dans les récits populaires, et il n'est vraiment pas nécessaire d'attribuer au rédacteur de fortes opérations chirurgicales pour faire voir la terreur des frères au verset 28 par la découverte simultanée de l'argent de chacun; cette terreur est suffisamment motivée par le profond abattement où ils se trouvaient par suite d'avoir été pris pour espions et d'avoir vu l'un d'eux arrêté et gardé comme otage. Fait remarquable, le mot שקו se trouve dans ce passage en même temps que אמתחתו, et on ne peut s'en débarrasser qu'en supposant une interpolation. Comme le verset 37 est, selon ces savants, la fin de l'extrait de B, on ne sait plus si, d'après cet auteur, Jacob a accepté la garantie de Ruben, ni quand et dans quelle circonstance. Les critiques font eux-mêmes cet aveu, qui est peu favorable au système qui attribue au rédacteur l'arbitraire le plus effréné. Je ne m'explique pas comment la réponse de Jacob (38), qui ne parle pas de Siméon, se rapporte mal au verset 26 où il en est question (Dillm.): la phrase כי אחיו מה והוא לברו נשאר en explique bien la vraie portée. La perte de Benjamin entraînera la disparition de toute la postérité rahélide, tandis que la perte de Siméon, qui était déjà père de six enfants (xlvi, 40), serait beaucoup moins nuisible à la lignée de Lia. Ce dernier point, Jacob le laisse sous-entendu et ne le dit pas formellement, ce qui est bien naturel. L'affirmation que, dans la rédaction de C, le verset 38 n'était pas une réponse à l'offre de garantie (37), mais seulement à l'avis qu'ils ne pourraient plus revoir Joseph sans Benjamin (W.), est absolument gratuite, car la phrase précitée serait, dans ce cas, parfaitement oiseuse. Ajoutons que cet avis ne se trouve que dans le chapitre suivant (3); donc, sans bouleverser tout l'ordre du récit et opérer de nouvelles dissections, la réponse contenue au verset 38 ne peut pas s'y rapporter. Les mêmes savants cherchent enfin à justifier l'usage de ארץ כנען par B et C dans ce récit, en disant qu'il forme antithèse avec l'Égypte; c'est reconnaître inconsciemment le tort qu'ils ont eu de l'attribuer exclusivement à A ou à R dans les récits précédents de la Genèse, car ces derniers ne l'emploient non plus que pour l'opposer à un pays différent; sur quelle base peuvent-ils donc distinguer les auteurs?

7. — *Les frères pour la seconde fois auprès de Joseph et leurs épreuves* (chap. XLIII-XLIV).

Ces deux chapitres sont presque les seuls parmi les longues pièces de la Genèse dont l'unité soit généralement admise par les critiques. Ils les assignent cependant non à l'auteur du chapitre XLII, d'après eux B, mais à celui de xxxix ou C. La raison de ce subit retour du rédacteur à un texte si longtemps délaissé n'étant pas donnée, il faut donc leur en faire crédit; soit. Quant à la distinction elle-même, elle repose en partie sur des observations lexicographiques dont nous avons démontré plus haut l'exagération ou l'erreur, en partie sur cet argument que de nombreuses particularités de détail touchant le voyage diffèrent considérablement de ce qui est raconté dans les chapitres précédents. C'est, on le voit, une affirmation implicite, mais très nette, que le fameux rédacteur conciliateur n'a pas concilié du tout; mais passons aux prétendues contradictions. Tout lecteur non prévenu trouvera que le fait de ne pouvoir se présenter (litt. « voir la face ») à Joseph sans amener Benjamin avec eux, annoncé par Juda dans XLIII, 3, 5, et XLIV, 36, ressort clairement de la menace de les mettre à mort (XLII, 20) comme convaincus d'espionnage (*ibid.*, 16) s'ils n'accomplissent pas cette condition. Tout le monde sait également que le premier soin d'un magistrat consiste à établir l'état civil de l'accusé. Cela a naturellement eu lieu pour les frères de Joseph tenus pour des espions (*ibid.*, 9-14, 14-20), et le sujet du verset 13 n'est que le résumé des renseignements donnés par les frères à cette première instruction; doit-on se montrer étonné d'en trouver quelques détails dans XLIII, 7, XLIV, 19-20? Sur XLIII, 21, on peut lire ce que j'en ai dit dans le paragraphe précédent. Dans XLII, 15, l'auteur ne rapporte pas formellement la réponse des frères à Joseph, qui leur demandait d'amener Benjamin; le plus simple bon sens indique qu'ils ne devaient pas écouter cette injonction sans présenter à Joseph la difficulté de déterminer leur vieux père à se séparer de son cher petit Benjamin. Qu'y a-t-il de singulier que cette



observation soit explicitement rappelée dans le discours de Juda (XLII, 22)? Ni dans xxxvii, 26, ni dans XLIII, 3, il n'y a trace de la suprématie de Juda sur ses frères; Ruben, comme aîné, parle le premier suivant l'usage constant de toute famille bien élevée en Orient, et ce n'est que lorsque sa proposition est désapprouvée que la parole est prise par les frères plus jeunes, et, comme Siméon et Lévi, à l'occasion de la peine à infliger à Joseph dont traite le premier passage, et Lévi seul dans le récit du second passage, gardaient le silence, Juda arriva à son tour et eut la chance que ses propositions furent acceptées. On peut regarder son succès comme un témoignage d'estime et de confiance, mais de suprématie point de trace. Je ne crois pas que la rédaction de nos deux chapitres, analogue à celle des chapitres précédents qu'ils attribuent à C soit d'une valeur sérieuse, l'appartenance de ces passages à C étant des plus contestables. Nous avons déjà dit ailleurs, en thèse générale, que les considérations de style ne mènent à aucun résultat certain dans les anciennes littératures. Ainsi, par exemple, l'expression נחש figure aussi bien dans XLIV, 5, 15, que dans xxx, 27 que l'on assigne à C. Dans XLIII, 14, on trouve même le titre אל שדי qui, d'après l'opinion générale des critiques, appartiendrait exclusivement à A. Il est naturellement facile d'échapper à la difficulté en y supposant une interpolation faite par le rédacteur; ce qui est difficile, c'est de motiver cette interpolation absolument inattendue. Dans le même verset, l'expression אהיכם אחר, « votre autre frère », faisant allusion à Siméon, proteste énergiquement contre la prétention de ces critiques que le récit de C ignorait l'emprisonnement de Siméon, et ils sont de nouveau obligés de considérer ce mot gênant comme une nouvelle interpolation de R. Avec un tel procédé, rien ne résiste, mais c'est bien loin de la méthode vraiment scientifique. Le comble du sans-gêne est pratiqué dans XLIII, 23, où le narrateur annonce formellement la délivrance de Siméon; ce passage est de nouveau déclaré interpolation! Croie qui voudra.

8. — *La découverte et l'invitation au transfèrement en Égypte*  
(chap. XLV).

Ce récit, nous affirme-t-on, repose entièrement sur un fonds de B, sauf certains termes ou phrases insérés par le rédacteur qui les aurait empruntés à C. Mais la certitude de ces exceptions n'est que très faiblement appuyée. Ainsi Dillmann ne décide pas si *1 b* vient de C ou bien de la scène introductive du document B, et *1 a* lui-même n'est attribué à C qu'à cause du mot **וַיִּהְיֶה**. Il semble pourtant que le lexique de B n'est pas encore découvert pour que l'on sache exactement que ce vocable n'existe pas. Au verset 2, ils relèvent une contradiction avec le verset 16, mais pour l'apercevoir il faut une acuité de sens que ne possède pas le simple mortel. Celui-ci trouvera tout bonnement dans l'un, que la maison de Pharaon avait entendu Joseph pleurer, dans l'autre, que la maison de Pharaon apprit la nouvelle de l'arrivée des frères de Joseph. Où est la contradiction? Que ces critiques cherchent à se débarrasser des passages des versets 4 et 5, disant que Joseph a été vendu par ses frères, nous le comprenons bien, puisque cette donnée détruit de fond en comble leur affirmation tant de fois réitérée que C ignorait cette circonstance. Nous avons relevé plus haut la source de cette erreur. Le verset 7 serait trop surchargé, mais pourquoi en rejeter la faute sur le rédacteur plutôt que sur l'auteur primitif? Dans son Commentaire, Dillmann ne dit que sous réserve que *7 b* peut être une interpolation mutilée d'une phrase de C. Du reste, la leçon probable du seul mot inadéquat de ce verset a été donnée dans mon commentaire. Le verset 13, bien qu'il constitue une presque entière répétition du verset 9, marque admirablement l'ardent désir de Joseph de revoir son père aussitôt que possible, et convient mieux à l'auteur primitif qu'à un compilateur. Quant au nom de **יִשְׂרָאֵל** qui figure au verset 28, il cadre pleinement dans la circonstance heureuse de la découverte du fils si longtemps pleuré; et la preuve c'est que, dans le verset précédent où le patriarche aperçoit pour la première fois les voitures envoyées par Joseph, l'auteur emploie le nom de **יַעֲקֹב**. Cette explication



me paraît incomparablement plus naturelle que l'admission d'auteurs différents pour ces deux versets si intimement liés l'un à l'autre, et où un compilateur ne se serait pas fait le moindre scrupule d'égaliser les noms propres dont la différence dérange considérablement l'harmonie de sa compilation. Sur les désignations de גִּשְׁן et ארץ רעמסס, voyez plus loin. La question de Joseph העוֹר אֲבִי חַי (3) est on ne peut plus naturelle au moment où, en se découvrant à ses frères, il devint pour eux un nouveau personnage, et l'on comprend bien qu'il se soit informé de nouveau si son père vivait encore, car la première affirmation des frères à ce sujet (XLIII, 28) laissait encore place au doute en raison du caractère d'étranger qu'il avait alors à leurs yeux.

### La Descente des Israélites en Égypte jusqu'à la mort de Joseph.

(Genèse, XLVI-L.)

Jacob-Israël se met en route avec tous les siens pour le pays d'Égypte, dans lequel, d'après un ancien oracle, sa postérité doit séjourner pendant plusieurs siècles, y être durement éprouvée et revenir en Chanaan pour s'y établir comme nation particulière et aimée de Yahwé. Au lieu de prendre le chemin le plus court, qui va directement d'Hébron à Gaza ou au Wâd-el-Ariš, il se rend d'abord à Bersabée, afin d'adorer pour la dernière fois par des offrandes le Dieu de son père, le sien, dont il regrette de devoir se séparer. Dans une vision nocturne, Yahwé le rassure et lui affirme qu'il l'accompagnera dans la terre étrangère, que, lorsque ses descendants formeront une nation nombreuse, il les en fera sortir. Il lui assure en même temps que Joseph, le fils si longtemps pleuré, lui fermera les yeux au moment de sa mort. Le voyage de Bersabée en Égypte s'accomplit sans le moindre accident : toute la famille, au nombre de soixante-six (soixante-sept) personnes, arrive saine et sauve dans la province égyptienne de Gosen. Joseph, prévenu par Juda, s'y rend pour recevoir son père. Après une entrevue des plus touchantes, ils s'entendent pour deman-

der à Pharaon la permission de s'établir dans cette contrée à cause de ses riches pâturages et aussi, on le devine aisément, à cause de sa situation voisine de la frontière. Joseph présente ensuite cinq de ses frères au monarque, qui non seulement leur accorde le droit de séjour demandé, mais se montre prêt à nommer plusieurs d'entre eux surveillants de ses troupeaux. L'entrevue se termine par l'accueil favorable fait par Pharaon à Jacob, qui est venu lui rendre hommage et le remercier de sa bienveillance. Pendant les années de famine, Joseph fournit à sa famille la subsistance dont elle avait besoin, et, par un système d'économie ingénieux, il trouva moyen d'enrichir le trésor de Pharaon et de faire de tous les Égyptiens, divisés comme partout ailleurs en classes nobles et en classes asservies, les vassaux exclusifs du roi, ce qui était un grand bienfait pour la masse du peuple. Après un séjour de dix-sept ans à Gosen, où il vit ses enfants se multiplier d'une manière extraordinaire, Jacob, pressentant sa mort prochaine, fit appeler Joseph et l'adjura de faire transporter son corps en Chanaan, et de l'enterrer dans son caveau de famille près d'Hébron. Quelques jours après, son état ayant empiré, il appela de nouveau Joseph, lui indiqua le lieu exact de la sépulture de sa mère, adopta les deux fils de ce dernier qui étaient nés en Égypte, prédit la supériorité du cadet Éphraïm sur l'aîné Manassé, les bénit et affirma leur droit à prendre deux parts dans le futur partage de Chanaan entre les tribus israélites. Puis, ayant réuni tous ses enfants près de son lit, il admonesta les uns, annonça l'avenir aux autres, et mourut après leur avoir donné sa bénédiction et les avoir adjurés tous ensemble de l'inhumer dans la sépulture de famille, en Chanaan. Cette recommandation fut fidèlement exécutée. Grâce à la permission de Pharaon, Joseph et ses frères, accompagnés de chars et de cavaliers égyptiens, emportèrent en Chanaan le corps embaumé de Jacob et l'inhumèrent dans la grotte de Makpéla, à côté de son épouse Lia. A leur retour en Égypte, les frères, craignant la rancune de Joseph, se présentèrent humblement devant celui-ci et lui rappelèrent qu'avant sa mort leur père l'avait supplié de leur pardonner le crime qu'ils avaient commis à son égard. Joseph, ému de ces paroles, calma ses frères et se chargea



même du maintien de leurs familles durant toute sa vie, qui se prolongea jusqu'à cent dix ans, et pendant laquelle il eut le bonheur d'élever ses arrière-petits enfants. Avant de mourir, Joseph pria également ses descendants d'emporter son corps en Chanaan, lorsque arriverait le moment de leur exode. Conformément à ce désir, on embauma le corps de Joseph et on conserva son sarcophage dans sa famille.

#### REMARQUES EXÉGÉTIQUES

Chap. XLVI, verset 1. Dans ce verset et les trois suivants, le narrateur conforme son récit à XXV, 2, qui en forme la contre-partie, car Isaac a été empêché par un ordre divin de descendre en Égypte. Les mots **וַיִּזְבַּח זִבְחִים לְאֱלֹהֵי אָבִיו יִצְחָק** indiquent implicitement que Jacob a voulu, par ses sacrifices, rendre la Divinité favorable à son voyage dans ce pays.

Verset 2. **אֱלֹהִים** est employé de préférence par parallélisme à **לְאֱלֹהֵי אָבִיו** du verset précédent. Le nom de **יִשְׂרָאֵל** est demandé par la situation. Pour l'appel redoublé, la langue ne connaissait que **יַעֲקֹב יַעֲקֹב**, et l'auteur a dû s'y conformer d'autant plus que, dans ce récit, **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** a déjà la nuance nationale. — **בְּמִרְאֵת הַלַּיְלָה**, développement de **וַיִּרְא**, XXVI, 2.

Verset 3. En employant le mot **הָאֵל**, l'auteur implique l'idée que la Divinité qui avait fait défense à Isaac de s'expatrier est la même qui recommande l'émigration de Jacob. S'il avait écrit **אֱלֹהֵי יְהוָה**, cette idée aurait fait entièrement défaut. — **אֵל אֵל** forme antithèse avec **אֵל הָרַד מִצְרַיִם** de XXVI, 2.

Verset 4. **אֶעֱלֶךְ גַּם עִלָּה**, « je te ferai aussi remonter », c'est-à-dire ta postérité, dont tu es le représentant. — « Joseph posera sa main sur tes yeux » pour les fermer à ta mort. Cette proposition contient la promesse que Joseph ne lui sera pas enlevé de son vivant (cf. XI, 28).

Verset 5. La forme **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** prélude au verset 8, où ces mots représentent le nom national de la postérité d'Abraham. Pour le reste, le nom civil **יַעֲקֹב** est très bien en situation. La remarque que les voitures ont été envoyées par Pharaon et tout

spécialement pour l'usage de Jacob est conforme à XLV, 18, 21.

Verset 7. **בנתיו**. La forme du pluriel est due à l'attraction de **בניו**, puisque Jacob n'avait qu'une seule fille, Dina ; de même, sous **בנות בניו**, l'auteur fait allusion à la seule **שרה**, fille d'Aser (17). Ces données formelles montrent que le **ו** de **וכל זרעו** n'est pas primitif : **כל זרעו** résume simplement les personnes qui viennent d'être énumérées. — **הביא אתו מצרימה**, expression analogue à **ויביאו את יוסף מצרימה** (xxxvii, 28), où il faut probablement aussi suppléer le complément indirect **אחם**. Les verbes **בא** et **הביא**, rapportés à l'Égypte, présentent l'idée d'un séjour prolongé, tandis que **ירד** et **הוריד** peuvent exprimer un court passage.

Verset 27. **לביה יעקב**. L'expression est choisie afin de comprendre les deux fils de Joseph qui étaient déjà en Égypte avant l'arrivée de Jacob.

Verset 28. Le sujet du verbe **שלה** étant sans aucun doute Jacob, il paraît nécessaire de lire avec le samaritain et la Pešitta **להראת**, « afin qu'il se présente devant lui à Gosen ». Cependant il est aussi possible de corriger **להורת לפניו** en **לראת פניו**, ce qui convient également au **וירא אליו** du verset suivant.

Verset 29. La particule **עוד** semble comporter ici le sens de « longtemps ».

Verset 32. La phrase motivante **כי אנשי מקנה היו** fait entendre qu'en disant que leurs ancêtres étaient bergers de menu bétail, les enfants de Jacob n'ont pas commis un mensonge d'intérêt, afin d'être placés dans le territoire de Gosen, mais que leur affirmation était en partie vraie, parce que l'élevage du bétail était toujours leur occupation principale, malgré la tentative faite par Isaac de s'adonner à l'agriculture (xxvi, 12).

Chap. XLVII. Joseph annonce à Pharaon que ses parents venus de Palestine se trouvaient déjà à Gosen. C'était lui donner un indice qu'ils avaient déjà fait le choix du lieu.

Verset 4. Demande formelle de les laisser s'établir dans le



district de Gosen, qui leur convient à cause de ses riches pâturages.

Verset 6. Le verbe **ישבו** est au subjonctif et marque le consentement de Pharaon à les laisser s'établir dans cet endroit. — **אנשי חיל**, des hommes énergiques et intelligents qui savent faire en grand l'élevage du bétail ; ceux-là seront mis à la tête des chefs des troupes royaux.

Verset 7. **ויברך** désigne ici la salutation de première rencontre ; au verset 10 ce verbe désigne la salutation qui termine la réception, l'adieu.

Verset 9. **שני מגורי**, « les années de mes migrations », marque bien la vie inquiète et peu assurée du nomade. — La fin de ce verset montre que Jacob n'espérait plus vivre longtemps.

Verset 11. La dénomination **ארץ רעמסס** au lieu de **ארץ גשן** semble avoir un caractère officiel ; **גשן** était probablement le nom populaire du district. Les mots **כאשר צוה פרעה**, qui constituent une référence au verset 6, semblent favoriser cette supposition.

Verset 12. **לפי הטף** veut dire que la subvention accordée aux familles de la maison de Jacob était proportionnée au nombre des enfants qui s'y trouvaient.

Verset 13. **ותלה**. En mettant un point dans le **ה**, la Massore a évidemment pensé à une racine **להה**, qui a produit le participe **מתלהלה** (Proverbes, xxvi, 18), mais la signification de « plaisanter », qui est propre au verbe **להלה**, ne convient aucunement à notre passage. Il est donc à peu près sûr que **ותלה** n'est qu'une orthographe fautive pour **ותלא**, « elle fut épuisée, perdit ses forces, dépérit ».

Verset 14. Joseph porta tout l'argent qu'il avait amassé dans la maison de Pharaon, sans en détourner une partie pour lui-même, comme le font ordinairement les fonctionnaires orientaux.

Verset 17. **וינהלם**, « il les conduisit », c'est-à-dire les pourvut de vivres.

Verset 18. **כי אם**, locution pléonastique au lieu du simple **כי**; c'est aussi le cas de **בלתי אם** au lieu de **בלתי** seul.

Verset 19. Les sujets de **נמות** sont **ואנחנו ואדמתנו**, car le sol qui ne produit rien est comme s'il était mort.

Verset 21. La phrase **ואת העם העביר אתו לערים** semble signifier que Joseph n'envoya pas le blé directement à la campagne pour le distribuer aux paysans, mais que ceux-ci étaient obligés d'aller chercher leurs vivres dans les villes des districts où se trouvaient les greniers de l'État. Par cette mobilisation générale, les habitants furent avertis que les terres ne leur appartenaient plus et qu'ils y étaient logés par la grâce du roi. La leçon des Septante **העביר אתו לעבדים** répugne à l'usage de l'hébreu, qui ne permet que l'expression **כבש לעבדים**, **נתן**. — Au lieu de **מקצה**, lisez **מקצה**; le **מ** est ici l'abréviation de **מן**; le nom est ici **קצה**, à l'état construit **קצה**.

Verset 24. Le masculin **יהיה** a ici un sens neutre; régulièrement il faudrait **תהיה**. — Le membre de phrase **ולאשר** **בבתיכם** devra avoir sa place à la fin du verset. — Au lieu de **ולאכל למפכם** il faut ponctuer **ולאכל למפכם**, « et comme nourriture pour vos petits enfants ».

Verset 29. **שים נא ידר תחת ירכי**; voyez xxiv, 2. — **חסד** **ואמת**; cf. xxiv, 49.

Verset 31. **וישבע לו** — **השבעה לי**, comme xxv, 33. — Par la phrase **וישתחו ישראל על ראש המטה**, l'auteur indique ostensiblement que le dernier songe de Joseph, annonçant que non seulement ses frères, mais son père aussi, se prosternerait devant lui, xxxvii, 10, s'est accompli à la lettre (cf. I Rois, I, 47). Les Septante et la Pesitta ont lu par erreur **המטה**, « le sceptre » (de Joseph), au lieu de **המטה**, « le lit ».

Chap. XLVIII, verset 1. **ויאמר**, masculin singulier dans le sens neutre « on dit »; avant **ויקה** on s'attend au verbe **ויקם**, lequel a été omis par quelque scribe à cause de sa similitude avec **ויקה**.

Verset 2. Jacob, ne pouvant pas se tenir debout comme la politesse l'exigeait en présence d'un prince, fait au moins tout



son possible pour ne pas rester couché, et, quoique très malade, il reste assis pendant tout l'entretien qu'il avait avec lui.

Versets 3-4. Référence à xxxv, 11-12, combiné avec xxviii, 3-4 et xxxv, 6, où se trouve le nom de לֵוִי comme équivalent à בֵּית אֵל, tandis que l'expression אַחֲזַת עוֹלָם est empruntée à xvii, 8.

Verset 5. Sur le sens de וְעַתָּה, voyez le verset 7. — לֵוִי כִרְאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ לִי, « ils me seront comme Ruben et Siméon », c'est-à-dire : bien qu'ils soient nés les derniers et à l'étranger, ils auront le même droit à l'héritage que l'aîné de mes fils.

Verset 6. Le mot מוֹלְדָתָא a ici le sens de « descendants ». — הוֹלְדָתָא, passé au lieu du futur תוֹלִיד.

Verset 7. En parlant des promesses d'avenir qu'il a reçues à Luz, Jacob s'empresse de rappeler à Joseph que, précisément peu de temps après, il a eu le malheur de perdre sa mère, et qu'il a même été obligé de lui donner la sépulture dans le voisinage de Bethléem. Ce verset manque de toute liaison avec le passage précédent, et l'on reconnaît facilement que sa vraie place est après le verset 4 et que le ך de וְאֲנִי marque le contraste entre la promesse faite par Dieu d'augmenter le nombre de ses enfants et la disparition de Rachel. On comprend maintenant le sens de וְעַתָּה au début du verset 5. L'idée est celle-ci : sachant que Dieu veut augmenter le nombre de mes enfants, je crois me conformer à son ordre en adoptant les deux aînés de tes fils, qui seront désormais comptés parmi mes descendants directs.

Verset 10. La donnée sur la presque cécité de Jacob explique *a posteriori* comment il n'a pas reconnu les fils de Joseph qu'il devait avoir souvent vus chez lui.

Verset 13. וַיִּגַּשׁ אֵלָיו, « il les approcha de Jacob », afin qu'il pût leur donner sa bénédiction, qui exigeait l'imposition de la main de celui qui la donne sur la tête de celui qui la reçoit.

Verset 15. Au lieu de וַיְבָרֶךְ אֶת יוֹסֵף, qui est matériellement inexact, puisque Joseph en personne n'y a aucune part,

il faut rétablir **ויברך את בני יוסף** « il bénit les enfants de Joseph ». Les Septante ont corrigé **את יוסף** en **אתם**. — Les mots **אברהם ויצחק** forment une apposition à **אבותי**, malgré la préposition **לפני** qui les sépare.

Verset 20. A lire avec les Septante **בכם** au lieu de **בך**, conformément au suffixe pluriel de **ויברכם**.

Verset 22. Jacob rappelle de nouveau à Joseph qu'il lui donne dans la terre promise une part (**שכם**; cf. Sophonias, III, 9) de plus qu'à ses autres frères en faisant de lui deux tribus distinctes. — Au lieu de **אחר**, ponctuez **אָחֵר**. — **אשר לקחתי**, littéralement : « que j'ai pris » a ici un sens futur : « que je prendrai » (cf. plus haut **הולדת** pour **הוליד**), forme où le patriarche est personnifié dans ses enfants, comme c'est le cas dans plusieurs autres passages de la Genèse. Le sens général de ce verset est : La tribu primitive de Joseph aura deux parts dans la distribution de la terre de Chanaan lorsqu'ils l'auront conquise par leur épée et leur arc à ses anciens possesseurs les Amorrhéens.

Chap. XLIX, verset 1. Jacob invite ses enfants à se réunir autour de lui pour écouter la prédiction du sort réservé à chacun d'eux, c'est-à-dire à leurs descendants. — **יקרא**, mieux **יקרה**. Par ce préambule le passage suivant est caractérisé comme une prophétie que l'antiquité attribuait aux mourants.

Verset 2. Commencement du poème qui fait appel à l'attention des auditeurs. — La répétition du mot **ושמעו** est insupportable ; je suis tenté de croire qu'au lieu du premier **ושמעו** le texte primitif avait **ובואו**, « assemblez-vous et venez ». — Les deux noms du patriarche sont bien distribués dans le parallélisme : d'abord le nom civil **יעקב**, ensuite le nom solennel **ישראל**.

Verset 3. L'ensemble du passage fait clairement voir que le patriarche, loin de vouloir distribuer des éloges à son aîné, lui adresse plutôt une dure admonestation en lui annonçant qu'il est dégradé de son droit d'aînesse. Il en résulte que le verset 3 exprime un état qui devait se réaliser, mais qui a été empêché



par l'indignité du personnage, tandis que le verset suivant donne les faits et la cause de la décadence de Ruben. — Le mot ראשית est ordinairement traduit par « premier produit » (Erstling); il est cependant plus convenable de le prendre dans le sens de « le meilleur, le plus excellent ». Les composés יתר עז et יתר שאה doivent se comprendre comme des adjectifs signifiant littéralement « avantagé en élévation et avantagé en puissance »; ces avantages lui étaient naturellement échus par son droit d'aïnesse. Je suis même tenté de croire que la forme יתר, au lieu d'être un substantif, présente plutôt l'état construit de la forme adjectivale יתר, qui est fréquemment usitée dans le langage mišnaïtique.

Verset 4. La phrase פחו כמים אל חוחר n'offre aucun sens acceptable, en dépit de toutes les peines des exégètes. La correction פחות, « tu as été fougueux », admise par les Septante et le samaritain, exigerait la conjonction על בן. Il est également malaisé de traduire avec Dillmann « débordement comme l'eau », dans le sens de « parce que tu ressembles au débordement de l'eau » (als *Ueberschwal, weil du ein solcher bist*); il est beaucoup plus simple de ponctuer פחו כמים au vocatif : « O toi qui es bouillonnant comme l'eau (chaude), tu n'auras pas ces avantages. » אל חוחר, verbe choisi par égard au יתר שאה, etc., du verset précédent. — Le complément direct de חללת est sans aucun doute יצועי. Le mot עלה qui suit ne montre aucun lien avec ce qui précède, et toutes les corrections proposées jusqu'à présent ont été impuissantes à l'y rattacher. Peut-être est-ce l'altération de עלם, « éternellement », qui s'emploie souvent adverbiallement sans aucune préposition (Psaumes, LXI, 8; LXXXIX, 2, 3, 38).

Verset 5. אחים, « frères », c'est-à-dire du même caractère. — מְכַרְתֵּיהֶם, mot unique et bien tourmenté; le plus simple est encore de ponctuer מְכַרְתֵּיהֶם, « leurs demeures », c'est-à-dire « dans leurs demeures »; cf. Ézéchiel, xvi, 3, 21, 25.

Verset 6. Au lieu de כְּבִדִי, lisez כְּבִדִי, « mon foie, mon corps ». En assyrien *kabattu* forme un parallélisme ordinaire

avec *napishtu*. Le mot **וּבְרִצָּנָם** est employé dans le sens péjoratif de « malice ». L'accusation d'avoir coupé les jarrets des bœufs dans le massacre qu'ils firent des habitants de Sichem n'est pas mentionnée au chapitre xxiv, mais a pu parfaitement se passer, surtout au sujet des bestiaux qu'ils ne pouvaient pas emmener avec eux.

Verset 7. La punition de Siméon et de Lévi consiste à ne pas posséder un territoire propre et à être obligés d'habiter chez les autres. La dispersion de la tribu de Lévi a été utilisée par le législateur prophétique au profit du culte et de l'administration de la justice. Quant à Siméon, il fut rattaché à la tribu de Juda où il occupa un certain nombre de villes dans le sud de la Palestine, et finit par se fondre dans la tribu sœur.

Verset 8. **יִרְדֹּךְ**, jeu de mots avec **יְהוּדָה** ; les éloges que lui donneront ses frères viendront des victoires qu'il remportera continuellement sur ses ennemis, de telle sorte que tous ses frères se prosterneront devant lui en reconnaissant sa suprématie.

Verset 9. Juda est comparé à un jeune lionceau qui, après avoir fait une abondante proie, remonte dans sa tanière pour jouir du repos. Le vocatif **בְּנִי**, « ô mon fils ! », semble exprimer une sympathie particulière pour Juda. J'avoue cependant que la leçon reçue **בְּנִי** n'est pas au-dessus de tout doute, et l'on pense volontiers à la modifier en **בְּהָר**, « sur la montagne » (cf. Deutéronome, v, 5 ; Josué, xviii, 12). — **מִי יִקְמַנּוּ**, « qui le fera lever ? », c'est-à-dire : qui oserait troubler son repos sans craindre sa colère ?

Verset 10. Les mots **שֶׁבֶט** et **מַחֲקֶק** sont les noms du sceptre ou du bâton du chef qui gouverne et prescrit des lois. Quand le chef, en qualité de juge suprême, se mettait sur son siège pour rendre la justice, il tenait le sceptre entre ses jambes ; de là la métaphore **מִבֵּין רַגְלָיו**. La dignité de chef a commencé, pour la tribu de Juda, dès la première installation en Palestine, où l'initiative de la conquête définitive lui a été dévolue par l'ordre particulier d'un oracle (Juges, i, 1). Cette partie de verset explique, dans des termes moins imagés, la proposition **גֹּר אֶרֶץ יְהוּדָה** du verset précédent. — On a beaucoup



discuté le sens du mot *שילה* ou *שילה* dans certains codex; cependant l'analogie visible des expressions *מטרה עליה* et *כרע רבץ כאריה* du verset précédent montre clairement qu'il s'agit d'une période de repos, et cette circonstance nous conduit à lire, au lieu de *שלה*, soit *שָׁלָה*, « dans le repos », substantif pris adverbiallement comme *אָלֶם* et *הָרֶשׁ*, soit *שָׁלֵם*, « en paix ». L'expression *יבוא שלם* est absolument équivalente à *יבוא בשלם* (Isaïe, LVII, 2). — La dernière phrase « et à lui (appartiendra) l'obéissance des peuples » fournit aussi une explication visible à *מי יקימנו* du verset précédent.

Verset 11. Description de l'époque prospère des descendants de Juda où les bêtes de somme qui supportent la plus grande fatigue en temps de guerre et de troubles restent pendant des journées attachées aux cepes de vigne pour attendre la fin de la vendange, pendant laquelle les hommes étendus par terre en faisant la sieste écrasent involontairement les grains de raisin et trempent leurs vêtements dans leur suc rougeâtre.

Verset 12. Description de l'abondance de vin et de lait que fournit la Judée, à un tel point que ses habitants semblent plongés dans une demi-ébrïété et sont pourvus de dents blanches à force de se gorger continuellement de lait.

Verset 13. *ימים*. Le pluriel semble marquer des petits golfes et *צידן* semble désigner la Phénicie en général.

Versets 14-15. Isachar est comparé à un âne corpulent qui, trouvant de gras pâturages, se résigne à supporter les avanies de la part de son maître et s'estime encore heureux de se trouver dans cet état. Par cette comparaison, il est fait allusion au peu d'énergie que la tribu d'Isachar a montré dans ses démêlés avec les indigènes, qui ont réussi à la soumettre à leur férule au point de la faire devenir leur tributaire.

Verset 16. *דן ידין*, jeu de mots comme *יהודה יודוך* (8). La phrase *ידין עמו* signifie : « il rendra justice à son peuple », c'est-à-dire à Israël (Deutéronome, xxxii, 36), en luttant pour eux contre les ennemis; le poète a certainement en vue les actions héroïques de Samson. La phrase suivante, *כאחד שבטי*

יִשְׂרָאֵל, « comme toute autre tribu d'Israël », fait voir que l'auteur connaissait bien la désagrégation de la tribu de Dan par suite de l'émigration d'une partie de ses gens dans le nord de la Palestine, vers les sources du Jourdain.

Verset 17. Le vieux père prévoyant (dans la fiction du poète) la faiblesse de la tribu de Dan, exprime son désir en forme de prière de voir Dan ressembler au serpent venimeux qui, pour faire tomber le cavalier, fait des blessures mortelles au cheval qui le porte.

Verset 18. La prière se termine par une phrase qui exprime la confiance dans le secours de Yahwé; c'est la manière ordinaire des psalmistes et des prophètes de terminer par des paroles consolantes qui reflètent leur confiance dans la bonté divine.

Verset 19. La sentence contient des jeux de mots intraduisibles sur le nom de Gad. L'origine des deux verbes suivants, יְגֹרְנוּ et יִגְדֵּךְ me semble avoir été méconnue jusqu'à présent; le *gal* de יִגְדֵּךְ aurait donné יִגְדֵּנוּ et יִגְדֵּךְ. C'est évidemment la racine גָּרַד, « trancher, faire des coupures », idée qui est au fond du nom de גָּד, « sort, fortune, destin ». Le sens du verset est donc : Gad, une bande (ennemie) lui fera des coupures (= envahira plusieurs fois son territoire), mais quant à lui, il lui coupera le talon, c'est-à-dire il la mettra en fuite et l'exterminera. Au lieu de עֵקֶב, il faut lire עֵקֶבֶם, en y rattachant le מ de מֵאֲשֶׁר qui commence le verset suivant.

Verset 20. L'expression שְׂמֵנָה לְחֶמְוֹ étonne à cause de la forme féminine de l'adjectif שְׂמֵנָה se rapportant à לְחֶמְוֹ qui est ordinairement du genre masculin. Le samaritain obvie à cette difficulté en lisant שְׂמֵן avec la suppression du ה, mais לְחֶמְוֹ lui-même semble peu convenir à représenter l'idée générale de produit. On s'attend plutôt à un terme indiquant la fertilité du territoire, comme c'est le cas dans les bénédictions de Juda (11-12), d'Isachar (14-15) et de Joseph (25-26). J'incline à corriger לְחֶמְוֹ en חֶלְקֹתוֹ, « son lot, sa part du territoire ». La chute du ה initial s'explique facilement par la forme presque identique du ה précédent, chute qui a obligé



les copistes postérieurs à modifier le groupe לקחו, qui n'offrait plus aucun sens, en לחמו, qui présentait du moins un mot connu. Le pronom והוא se réfère naturellement à אשר.

Verset 21. Au lieu de la leçon massorétique אֵילָה שלחה, les Septante lisaient אֵילָה שלחה. « une térébinthe élancée », circonstance qui les a obligés à lire אֲמָרֵי שֹׁפָר, « des cimes de beauté », au lieu du massorétique אֲמָרֵי שֹׁפָר, « paroles de beauté », qui offre un sens bien préférable. L'origine de cette interprétation forcée vient évidemment de ce qu'ils avaient rapporté le verbe déterminé הַנּוֹתֵן au terme comparé אֵילָה ; mais, en agissant ainsi, ils ont fait bon marché de la forme masculine du verbe précité. Comme la leçon massorétique échappe à cette difficulté, on doit évidemment la conserver, en rayant toutefois le ה־ relatif qui réunit des images divergentes dans une seule proposition. En réalité, notre verset se compose de deux courtes propositions : Naphtali est (léger à la course comme) une biche en liberté ; il produit des paroles d'une beauté parfaite. Sur les allusions contenues dans ce verset, voyez plus loin.

Verset 22. Joseph est comparé à une jeune branche (בֵּן) qui s'élance d'une tige fertile (פֶּרֶת, forme contracte et archaïque de פֶּאֶרֶה) planté près d'une source et qui donne lieu à d'autres branches plus jeunes qui remontent au-dessus d'un mur qui leur sert d'appui. La forme צֶעֳדָה est peut-être un ancien reste du féminin pluriel du passé ; cependant l'admission d'une altération de צֶעֳדוֹ est aussi admissible.

Verset 23. Malgré tout ce qui a été dit sur les deux premiers verbes de ce verset, il me paraît impossible de conserver la leçon massorétique וַיִּמְרְדוּ וַרְבּוּ, dont le dernier terme devait tout au moins être vocalisé וַרְבּוּ. La correction du samaritain et des Septante וַיִּרְיִבּוּ (de רִיב) est contredite par בעלי הצים. Je ne vois pas d'autre moyen que de lire וַיִּמְרְדוּ רוֹבִים, « les chasseurs se sont acharnés contre lui », ce qui forme un excellent parallèle avec וַיִּשְׁטְמֵהוּ בְעַלֵי הַצִּים.

Verset 24. Le verbe **ישב** ne convient guère à **קשה** ni **פזז** à **זרעי ידיו**; la leçon est évidemment corrompue. Je propose de lire **וְהִשְׁבֵּר אֵיתָן קִשְׁחוֹ וַיִּכְנֹו זְרָעֵי יָדָיו**, « et son arc brisa le puissant, et les bras de ses mains furent raffermis », auquel se rattachent très convenablement les deux compléments indirects qui suivent, et dont le premier, « par la main du (Dieu) puissant de Jacob », est très clair; le second, qui commence par les mots **מִשֵּׁם רֵעָה**, exige la correction **מִשֵּׁם רֵעָה**, « par le nom du divin Pasteur ». Les mots suivants **אבן ישראל** offrent également une image inusitée qui disparaît par la correction **אבי ישראל**, « le père d'Israël ».

Verset 25. La plupart des exégètes considèrent le **מ** de **מאל אביך** comme la continuation de la même proposition qui figure dans **מירי** et **משם** au verset précédent, mais, s'il en était ainsi, la phrase parallèle qui suit devrait aussi avoir **מן** ou **מאת** au lieu de **ואת**, puis, malgré tous les efforts, les verbes **ויעזורך** et **ויברכך** supposent évidemment un verbe précédent se rapportant à Joseph. Il me paraît nécessaire de corriger **מאל** en **קרא אל**; le sens qui en ressort est des plus satisfaisants : « Invoque le Dieu de ton père et il t'aidera, (invoque) le Tout-Puissant et il te bénira avec les bénédictions du ciel d'en haut, etc. »

Verset 26. L'expression **ברכה אביך גברו על ברכה הורי** prête à plusieurs équivoques : au premier aspect on croit y voir l'idée que la bénédiction de Jacob dépasse amplement celles qui ont été données à ses ancêtres, car le mot **הורים** avec le sens d'ancêtres est très usité dans l'hébreu moderne et il n'y a aucune raison pour le repousser. Après réflexion le sens d' « ancêtres » cadre mal avec le parallèle **גבעה עולם**. On est donc obligé de voir dans **הורי עד** une légère corruption de **הררי עד**, duquel on rapproche aussitôt l'expression analogue **ומראש הררי קדם** (Deutéronome, xxxiii, 45). La phrase suivante sous-entend évidemment au début la proposition **על** du verbe **גברו**; quant à la signification du mot **האות**, elle résulte clairement de la variante correspondante du pas-



sage précité du Deutéronome qui présente **וממגד גבעות עולם**, et l'on voit aussitôt que **האודה** est ici synonyme de **מגד**, « le produit le plus excellent ». L'ensemble doit donc se traduire comme il suit : « Les bénédictions de ton père vont au delà des montagnes indestructibles ; elles surpassent les produits les plus excellents des collines éternelles », en d'autres termes ses bénédictions ne se bornent pas aux biens matériels qu'un pays fertile peut offrir, elles contiennent aussi des vœux de prospérité morale et la protection ininterrompue de la Divinité. Le sujet du verbe **תהיין** est naturellement **ברכת אביך**

Verset 27. **זאב יטרף**, c'est-à-dire **זאב אשר יטרף**, « un loup qui déchire sa proie ».

Verset 28. Souscription de la bénédiction précédente. **כל-אלה** se rapporte au nom des tribus, et par **שבטי ישראל** l'auteur fait entendre que les bénédictions ont un caractère hautement national et non seulement individuel. La phrase suivante divise la locution de Jacob en deux parties différentes dont l'une consiste en paroles d'avertissement (**אשר דבר להם**), comme c'est le cas pour les trois premières tribus (3-7), l'autre en vraie bénédiction (**ויברך אותם**), comme c'est le cas pour toutes les autres.

Verset 29. Avec ce verset l'auteur reprend le fil de son récit qu'il a laissé au verset 4. — D'après la formule ordinaire **אני נאסף אל עמי**, on s'attend à trouver ici **ויאסף אל עמי**, le singulier **עמי** semble avoir été choisi afin d'exclure les Naborides qui formaient la branche aînée des Térahides. Il est remarquable que les Septante conservent également la forme du singulier dans toutes ces locutions. — Le lieu de sépulture est déterminé ici par sa situation dans le champ d'Éphron l'Hétéen, il est donc supposé que ce champ n'a pas changé de maître depuis le temps d'Abraham.

Verset 30. Indication plus détaillée de la situation de la grotte : elle se trouve dans le champ de Makpéla, devant le terrain appartenant à Mamré en Chanaan ; le nom de la ville d'Hébron n'est pas donné parce qu'il était très connu de la famille patriarcale. — Par l'expression **את השדה** est désignée

la partie environnante de la grotte et qui avait été cédée par Éphron à Abraham avec celle-ci.

Verset 31. L'énumération des personnages enterrés dans cette grotte, surtout de la sépulture qui a été récemment donnée à Lia par Jacob lui-même, confirme le droit inaliénable de ce dernier sur ce terrain.

Verset 32. Le patriarche ajoute que l'acquisition du champ et de la grotte qu'il contient a été faite avec le consentement de tous les compatriotes du vendeur Éphron, de sorte que les descendants de ce dernier n'oseront pas soulever la moindre contestation sur la validité de l'achat.

Verset 33. Le narrateur suppose que Jacob avait prononcé ses bénédictions et ses recommandations pendant qu'il était assis sur son lit comme sur une chaise (cf. XLVIII, 2); quand il n'eut plus rien à dire, il rentra ses pieds dans le lit et attendit la mort qui ne tarda pas à venir.

Chap. L, verset 5. Par les mots **בְּקַבְרֵי אֲשֶׁר כָּרִיתִי לִי**, « dans le tombeau que je me suis creusé », il faut entendre la niche funéraire que l'on ajoute dans le grand caveau chaque fois qu'il y a un nouveau décès dans la famille du propriétaire. On voit seulement que Jacob avait déjà creusé son tombeau avant de partir pour l'Égypte. Il est parfaitement inutile de traduire **כָּרִיתִי** par « j'ai acheté »; ce verbe ne s'emploie que pour l'achat de vivres ou dans les louages temporaires.

Verset 10. Sur la situation de la station nommée **גֵּרֵן הָאֵמֶד**, voyez plus loin la partie critique.

Verset 11. Les Chananéens ont été témoins de la grande cérémonie de deuil accomplie par les Égyptiens en l'honneur de Jacob; cela indique implicitement que la localité précédemment nommée ne faisait pas partie de Chanaan proprement dit.

Versets 12-14. Départ du convoi, enterrement de Jacob et retour de la famille patriarcale en Égypte.

Verset 16. Les frères n'osent pas s'adresser à Joseph personnellement; ils emploient un intermédiaire, probablement les fils de ce dernier; c'est le sens de **וַיִּצְווּ אֶל יוֹסֵף**.



Verset 18. Assurés de ses bonnes intentions, les frères reconnaissants présentent leurs hommages à Joseph.

Verset 19. L'expression **כִּי הִחַח אֱלֹהִים אֲנִי** (cf. xxx, 2) semble signifier ici : « Ai-je le pouvoir et le droit de remplacer la Providence et la rémunération divine ? » En d'autres termes : Je n'ai pas le droit de me plaindre de votre acte à mon égard, qui était au fond nécessaire au salut de toute la famille, puis un acte pareil ne saurait être considéré comme répréhensible.

## OBSERVATIONS CRITIQUES

### L'ÉMIGRATION EN ÉGYPTÉ JUSQU'À LA FIN DE L'HISTOIRE DE JACOB (chap. XLVI-L).

La section se compose de trois divisions : 1) XLVI, 1-XLVII, 27, l'immigration des Israélites, leur établissement à Gosen et l'exposition de leur situation et de celle des Égyptiens pendant les années de famine ; 2) XLVII, 28-XLIX, 33, dernières recommandations et mort de Jacob ; 3) L, 1-26, son enterrement et l'histoire ultérieure jusqu'à la fin de Joseph. Les deux premières divisions se séparent encore en petits groupes.

Comme ces diverses parties et même les versets qui les composent sont souvent attribués à plusieurs auteurs différents, nous allons les soumettre à un nouvel examen dans l'ordre de leur succession. L'excellent commentaire de Dillmann sera comme toujours la base de notre discussion.

#### 1. *Le voyage d'Israël* (XLVI, 1-27).

Israël ne veut pas quitter la Palestine sans honorer par des actes de dévotion la ville de Bersabée où son père avait fondé un autel et qui servait fréquemment de demeure à toute la famille patriarcale. Dans une vision de nuit il reçoit des encouragements au sujet de sa descente en Égypte. De Bersabée il part avec tous les siens et tous ses biens dans les voitures que Joseph avait eu soin de lui envoyer. Au moment de leur établissement en Égypte, le nombre des personnes qui apparte-

naient à la maison d'Israël était de soixante-dix hommes qui sont individuellement enregistrés dans une liste particulière qui comprend en même temps les deux fils de Joseph qui étaient nés en Égypte.

En ce qui concerne la question rédactionnelle, nous donnons la parole à Dillmann :

« De ceci les versets 1-5 reviennent à B (Kn, Schr., Wl.), ce qui est attesté par les visions de nuit, les voitures égyptiennes (5), les mots אלהים (2) שים לגוי (3) et d'autres choses encore dans les versets 3-4. Toutefois R est intervenu dans les versets 1-2 et 5 (voyez-y); et 1 a vient en majeure partie de C. Du reste de la section, les versets 6 et 7 (יצעי רכש, רכוש) appartiennent incontestablement à l'auteur A, mais la liste 8-27, qui est très bien en place et qui n'est pas superflue à côté de la courte récapitulation de l'Exode, I, 4-5, et des listes de l'Exode, VI, 14 et suivants et des Nombres, XXVI, ni incompatible avec elle, qui cadre au point de vue du style et du langage (par exemple יצאי ירכו, נפש, פדן ארם, בכר יעקב) avec d'autres morceaux de A, ne tire pas son origine de C (Hupf., Böhm.), avec les données de qui elle ne peut pas être mise d'accord, n'est pas non plus seulement combinée par une main tardive du matériel de A (Wel.), ou de A et C (Kays.), ou prise de n'importe où (Kuen. O<sup>2</sup>, I, 69, 317 et suiv.), mais principalement de A (Kn., Nöld., Schr.); mais elle a été toutefois refaite par R d'après C B dans les versets 8, 12 b, 15, 26, 27 (Nöld., Brust.), de même que les chapitres X, 36 et XI, 26 et suivants. La question de savoir si le Deutéronome, X, 22, repose sur A (Kn., Nöld., Brust.) ou sur une traduction indépendante de A peut rester de côté en ce lieu. »

Tournons d'abord notre attention sur le premier verset : les mots ישראל ויסע seraient, nous dit-on, particuliers à C, cependant on ne conçoit guère quel autre verbe un auteur quelconque aurait employé à la place de נסע, et comme il s'agit d'un acte religieux, l'emploi de ישראל se justifie de lui-même et n'est caractéristique d'aucun auteur particulier. De même la donnée que la célébration du sacrifice ait eu lieu ailleurs qu'à Bersabée ne se trouvant nulle part, il est parfaitement arbi-



traire de supposer que la phrase **ויבוא בארה שבע** est une parenthèse insérée par R. Il est également oiseux de demander si, d'après B, Jacob est arrivé à Bersabée au cours de son voyage, ou bien s'il y était déjà auparavant afin de rester plus près de l'Égypte pendant la famine ou par suite des événements de Sichem. Au verset 2, qui emploie le nom divin **אלהים**, se retrouvent l'un à côté de l'autre les noms **ישראל** et **יעקב**, le premier, conformément au verset précédent, le second, parce que le redoublement d'appel **ישראל ישראל** n'était pas usité dans le langage populaire, pas plus que **אלהים אלהים**. Au verset 8, les mots **יעקב ובניו** ne constituent nullement une sorte de correction ou d'atténuation de **בני ישראל** qui précède; une telle contradiction aurait pu être facilement évitée en remplaçant aussitôt ces deux derniers mots par les deux premiers. La vérité est plutôt que **בני ישראל** a, ici comme au verset 5, un sens familial qui passera imperceptiblement dans un sens plus vaste, c'est-à-dire national (Exode, 1, 4, 7, 9 et 13). Ces mots appartiennent donc à l'auteur primitif aussi bien que la mention de Dina dans 15 *ba*, et rien ne permet d'affirmer que, dans l'un ou dans l'autre cas, il y ait la moindre trace d'interpolation. L'introduction d'une petite-fille de Jacob au verset 17 prouve déjà à elle seule avec quelle facilité on aurait pu compléter le nombre de soixante-dix, tout en conservant la rédaction du premier auteur. En déclarant que la mention de Dina va à l'encontre de l'épithète **בני ישראל** (8) la critique est obligée de ranger le mot **ובנותיו** (15) dans la même catégorie, mais cette double erreur repose seulement sur leur fausse interprétation de **בני ישראל**. Aux versets 26 et 27 *a*, l'auteur distingue entre les soixante-huit (voyez le commentaire) personnes nées en dehors de l'Égypte et les deux fils de Joseph qui sont nés en Égypte; puis il résume le nombre total de la famille en soixante-dix individus, en y comprenant leur chef (27 *b*). La critique, ordinairement peu scrupuleuse dans ses corrections, se montre d'un conservatisme outré, en face de l'erreur manifeste de la somme de soixante six au lieu de soixante-huit dans le verset 26, simplement pour pouvoir caractériser ce nombre, et le verset 27 jusqu'à **מצרימה**, voire les mots **מלבד נשי בני יעקב**

(26), comme des interpolations du rédacteur qui comptait soixante-neuf au lieu de soixante-dix. Cependant, il me paraît que ce facétieux interpolateur se serait très peu formalisé pour une unité de moins et aurait lestement supprimé le chiffre soixante-six qui ne s'accorde point avec la somme traditionnelle des soixante-dix enfants de Jacob descendus en Égypte (Exode, I, 5 ; Deutéronome, x, 22). Quant à la possibilité d'admettre qu'au moment de la descente en Égypte Benjamin était déjà père de dix enfants (21), le narrateur ne s'en est même pas aperçu, étant donné l'état de la polygamie ancienne. Plusieurs de ses enfants pouvaient être nés pendant la descente en Égypte comme c'était le cas de Benjamin lui-même qui naquit en route (xxxv, 16-19). Cela n'empêche pas l'épithète de *נער*, « jeune homme », qui est attribuée à Benjamin au chapitre XLIV : comparativement à ses autres frères Benjamin était moins âgé ; c'est ainsi que Joseph est appelé *ילד*, « enfant » (XLII, 22), malgré ses dix-sept ans (xxxvii, 2).

2. *L'arrivée, la rencontre avec Joseph, la direction vers Gosen*  
(XLVI, 28-XLVII, 14),

La critique voit dans cette section une composition faite d'après C et A. Dillmann s'exprime ainsi qu'il suit: « Ici il est clair tout d'abord que XLVII, 7-14, ne peut pas émaner de l'auteur du récit précédent. Là, ce sont les cinq fils de Jacob qui sont présentés à Pharaon, ici c'est Jacob lui-même ; là c'est Pharaon qui leur destine Gosen comme domicile, ici c'est Joseph qui par ordre de Pharaon leur attribue le pays de Ramsès. La fixation de l'âge de Jacob (7), la phrase *ימי שני חי* (8, 9), *מגרים* (3), *אחזה* (14), indiquent A comme auteur. Avant le verset 7, il appartient (LXX) comme une partie primitive de A, encore 5 b et 6 a. Au contraire, XLVI, 28-XLVII, 6 b est à C, et il en porte une marque manifeste par la distinction de Juda, XLVI, 27, par les expressions *נפל על צואריו* et *ישראל* (XLVI, 29), *הציג* (34), *חועבה* et *מנעורים* (30), *עורך חי* (30), *כבר* (4) et d'autres encore. La chose est confirmée par ce fait que l'offre volontaire de Pharaon mentionnée par B (XLV, 18) n'est point supposée dans ce dernier passage. »



La force probante de cette argumentation me paraît assez énigmatique. En premier lieu, contrairement au savant critique, il nous semble que la présentation de Jacob à Pharaon ciôt convenablement l'histoire d'une partie de ses enfants, et il serait vraiment étrange que Pharaon n'eût pas pris momentanément contact avec le père de son vizir et le chef de la famille à qui il vient d'accorder la plus large hospitalité. L'antiquité avait toujours montré un profond respect aux grands vieillards et attribuait un prix inestimable à leur bénédiction. Au lieu d'une contradiction, il nous est donc permis d'y trouver la marque d'une unique rédaction. Encore plus fragile est l'argument qui invoque en faveur de A la donnée sur l'âge de Jacob et l'emploi de certaines expressions, comme si on était sûr que d'autres auteurs n'auraient pas agi de la même façon. Les difficultés soulevées à propos de 5 *b* et de 6 *a* nous paraissent reposer sur une interprétation insuffisante. Au verset 4, ce sont les frères qui demandent à Pharaon la permission de s'établir à Gosen, mais Pharaon, comme tout autre monarque en présence d'un solliciteur, s'abstient de donner une réponse définitive avant d'en parler à son ministre. L'auteur met par conséquent la décision de Pharaon dans un entretien que celui-ci a avec Joseph. L'expression באו אליך n'annonce pas un fait nouveau, mais forme une simple manière d'entrer en matière : puisque ton père et tes frères sont venus pour demeurer près de toi, je t'accorde le choix le plus libre pour leur chercher un bon établissement ; ils peuvent donc s'établir dans le pays de Gosen auquel ils donnent leur préférence. L'adjonction immédiate de 5 *a* à 6 *b*, faite par les Septante, n'est nullement justifiée. La prétention de déterminer avec certitude les expressions propres à un certain auteur et qu'un certain autre n'aurait pu employer dépasse trop l'état de notre connaissance de l'ancienne littérature hébraïque pour que l'on puisse baser sur elle un critère quelconque ; celle qui admet d'emblée que les données chronologiques appartiennent exclusivement à l'auteur A constitue plutôt une assertion de parti pris que le résultat d'une recherche sérieuse. L'offre faite par Pharaon à Joseph d'établir sa famille dans le pays de Gosen ne

fait que confirmer, au moment de l'exécution, la promesse qui lui avait déjà été faite pour la première fois en termes généraux dans XLV, 18, afin de l'encourager à faire venir sa famille en Égypte. Il faut avoir un esprit bien méticuleux pour affirmer que ce dernier exclut le premier.

3. *L'établissement de la famille de Jacob à Gosen et la modification introduite par Joseph dans la constitution égyptienne (XLVII, 12-27).*

Cet épisode, qui est presque entièrement consacré aux affaires des Égyptiens pendant les années de famine, est attribué par Dillmann à l'auteur C, à l'exception du verset 12 qui serait emprunté à B, et au verset 27 que le rédacteur aurait combiné d'après C et A. Voici comment notre savant critique s'exprime à cet égard :

« Cette pièce ne semble avoir reçu sa place actuelle que par l'intermédiaire du rédacteur. Car pendant que le verset 12, qui forme l'introduction, rapporte d'après B comment, après l'immigration d'Israël, Joseph accomplit la promesse qu'il a donnée dans XLV, 11, et que le verset conclusif 27 *a* apporte d'après C la conclusion de 6 *b*, le verset 13 se rattache avec les paroles de C à XLI, 55-57, et c'est pourquoi il n'est pas invraisemblable que 13-26 soit la continuation du chapitre XLI. En ce qui concerne l'origine de 13-26, il y figure certaines choses inusitées ailleurs dans le Pentateuque, comme להה (13), אפס (15, 16), שמם (19), הא (23). Bien peu de mots rappellent B par exemple הבה, הכו (15, 16; cf. XXIX, 21; XXX, 4, en face du sens affaibli XI, 3 et souvent chez C), l'impôt de la cinquième partie (24, 26, mais dans une autre tournure que XLI, 34), הזק (20, mais dans un autre sens que XLI, 57). Par contre, il s'y trouve un grand nombre de marques linguistiques de C, par exemple כבד (13), לקט et הנמצא (14), קצה (21), רק (22, 26), מצא חן בעיני (25), ימ' הבקר, מקנה הצאן (24), גסגס (19), מ' הבהמה (17, 18; cf. XXVI, 14), ידות (24), נהל (27; cf. XXXIII, 14); comme aussi la mention des chevaux (17; cf. L, 9). Par ces raisons on sera tout de même



obligé de ramener la narration à C. Le verset final 27 *a* est composé de A et de C (בארץ מצרים à côté de בארץ גשן), 27 *b* est pris de A et se rattache chez celui-ci au verset 11 et ne devient pas superflu, même par Exode, I, 7. »

Dans l'argumentation qui précède, il nous paraît intéressant de constater en premier lieu l'existence, dans cette courte section, d'un nombre respectable de mots ou de significations rares ou inconnus dans les autres narrations du Pentateuque. D'après la logique sévère de la critique moderne, on devrait y voir la main d'un rédacteur tout différent de celui à qui nous devons la compilation principale de la Genèse. Il est clair que la critique, au lieu d'aller au bout de son système, s'arrête à moitié chemin, afin de conserver du moins l'unité du rédacteur principal. Ceux qui ne sont inféodés à aucun parti pris se voient confirmer dans l'idée qui refuse aux particularités stylistiques la signification exagérée que ces savants leur attribuent chaque fois qu'ils peuvent le faire convenablement. Mais arrivons à la question de savoir si le passage 13-26 peut se placer immédiatement après XLI, 27. D'après mon sentiment, ce rapprochement est beaucoup plus difficile à opérer que ces savants semblent le croire. Les trois derniers versets du chapitre XLI parlent bien de l'extension prise par la famine en Égypte et dans tous les autres pays. Par l'expression « autres pays », le narrateur entend naturellement les diverses contrées de la Palestine, pas même les autres parties de la Syrie, car les pays éloignés restent toujours en dehors de son horizon historique. Or, la mention spéciale de la Palestine, de l'extension de la famine et de l'épuisement pécuniaire au verset XLVII, 13 et 14, n'est bien en place qu'après XLVII, 12, qui relate l'alimentation gratuite que Joseph accorda à toute la maison de son père, établie récemment en Égypte, mais la présence indispensable du verset 12 et son inséparabilité du verset 13, rendent absolument impossible de faire abstraction des chapitres XLII et suivants, qui racontent précisément comment l'immigration et l'établissement de la famille de Jacob en Égypte se sont opérés. En un mot, l'attribution de 13-26 inclusivement au prétendu A du chapitre XLI est due en même temps à la fausse séparation du chapitre XLI d'avec les chapitres suivants, et à

la méconnaissance de l'unité incontestable des versets 12 et 13 du chapitre XLVII. Ceci dit, il faut des arguments plus convaincants pour ne pas admettre qu'un autre passage se trouve dans la place primitive que l'auteur lui avait destinée. Pour relever l'action bienfaisante de Joseph, le narrateur n'a pu mieux faire que d'annoncer, d'une part, la prolongation extraordinaire de la famine en Chanaan, de l'autre le drainage de l'argent de ce dernier pays en Égypte en faveur des finances pharaoniques. A propos de l'unité des passages 5-6 et 7-10, nous n'avons guère à ajouter à nos considérations du paragraphe précédent. Quant au verset 11, il forme la transition indispensable au récit suivant, à tel point qu'il est impossible de lui assigner une place différente. Il a encore cet avantage de nous apprendre que la contrée assignée aux Israélites, qui est nommée ordinairement ארץ גושן, faisait partie de la province nommée pays de Ramsès (ארץ רעמסס), vraisemblablement par les Égyptiens; la prétendue contradiction entre ces deux dénominations est purement imaginaire. Cela enlève toute base à la pensée de séparer le verset 27 du passage précédent, et comme ce verset renferme plusieurs expressions que les critiques croient particulières à l'auteur A, nous sommes autorisés à y voir la confirmation de l'équation souvent vérifiée dans nos études précédentes, savoir  $A = B = C$ .

#### 4. *Les dernières recommandations de Jacob et sa mort* (chap. XLVII, 28-XLIX, 33).

Ce récit se compose de plusieurs passages d'une inégale longueur dans lesquels les critiques voient une compilation de diverses sources en partie excessivement mêlée et enchevêtrée par le rédacteur.

a) 28-31. En ce qui concerne d'abord le verset 28, il est facile de remarquer qu'il sert de lien naturel avec le verset 27 : l'un mentionne l'établissement définitif de la famille de Jacob en Égypte et le développement qu'elle y avait pris, l'autre se préoccupe tout particulièrement de la personne de son chef, en déterminant le nombre des années qu'il vécut dans son nouvel établissement, et ensuite l'âge auquel il est mort. Cette



dernière donnée sert convenablement de préface à la narration suivante se rapportant aux dernières recommandations de Jacob malade. Le reste du passage se passe de commentaire et son unité n'a jamais soulevé aucun doute. Il ne réclame qu'une seule remarque : les exégètes auxquels je fais allusion considèrent à tort que le fait avancé au verset 31 *b*, et suivant lequel Israël est supposé avoir été alité, représente d'avance la situation qui est donnée plus loin dans XLVIII, 2. C'est le cas inverse qui est vrai : l'expression ויקרבו ימי ישראל למות (29) exprime manifestement le dépérissement progressif des forces du vieux patriarche qui l'obligeait à rester souvent, sinon toujours couché, de sorte que l'appel fait à Joseph n'eut lieu qu'à un moment où il semblait qu'il n'avait plus longtemps à vivre, et que le moment était venu de penser sérieusement aux circonstances de sa sépulture. Ainsi que je l'ai dit dans le commentaire, le patriarche se prosterna sur le chevet de son lit en l'honneur de Joseph, afin de le remercier de la promesse qu'il lui avait faite de porter son corps dans le sépulcre de ses ancêtres en Chanaan. L'acte analogue du vieux roi David (I Rois, I, 47) s'adressait à la Divinité en reconnaissance de ce qu'elle lui avait permis de voir son fils Salomon lui succéder au trône avec l'applaudissement de la majorité de la nation.

*b*) Chap. XLVIII. Le second appel à Joseph était accompagné de la mauvaise nouvelle que son père était déjà alité et malade, ce qui faisait prévoir sa fin prochaine. Il s'y rend donc avec ses deux fils, afin qu'ils reçoivent les bénédictions de leur grand-père mourant. Le patriarche, de son côté, fait tout son possible pour se tenir assis dans le lit par respect pour la qualité de prince qui s'attachait à son fils. Les versets 1 et 2, qui racontent ces faits, sont intimement liés aussi bien l'un à l'autre qu'au récit précédent, et ce dernier lien est formellement donné par l'auteur au moyen de la phrase initiale ויהי אחר הדברים האלה. On peut donc se demander de quel droit les critiques modernes y voient une compilation bigarrée. D'après eux, le verset 1 viendrait entièrement de B, tandis que le verset 2 serait, dans sa première moitié, de B, et dans sa seconde moitié, de C. Cette dernière dérivation repose sur la

fausse prémisse relative à l'origine de XLVII, 31 *b*, dont je viens de démontrer l'inanité, et l'on peut affirmer, au contraire, que les deux parties du verset forment une unité absolue; la différence entre les deux noms du patriarche qu'on y rencontre est dépourvue de toute valeur critique, parce que les auteurs les employaient indifféremment, ainsi qu'il résulte de XLIX, 2. Ces savants assignent par contre les versets 3-6 à l'auteur A, sans nous dire pourquoi le rédacteur s'est attaché ici plutôt à ce document qu'aux deux autres qui forment le canevas du récit précédent. Cela est d'autant plus étonnant que le nom divin **אל שרי** figure également chez C (XVII, 1). Les nombreuses références des versets 3-4 à XXXV, 9-11, sont la meilleure confirmation de l'unité de la rédaction, mais ce serait dépasser toutes les bornes du bon sens si l'on maintenait sérieusement que certaines des expressions qu'on y trouve n'ont pu être employées que par A seul. **אֶחָזֶה עִוְלָם** n'est ni plus ni moins caractéristique que **אֶחָזֶה נַחֲלָה** (Deutéronome, XXVII, 7) ou **אֶחָזֶה יְהוָה** (Josué, XXII, 19); **זֶרַעַךְ אַחֲרֶיךָ** a ses analogies dans **זֶרַעִי אַחֲרַי** (Samuel I, XXIV, 22) et **זֶרַעִם אַחֲרֵיהֶם** (Deutéronome, X, 15), et se trouve de plus dans II Samuel, VII, 12, passages qui n'ont rien de commun avec l'auteur A. Quant à **הוֹלִיד**, si son emploi était vraiment particulier à cet auteur, il serait indispensable de lui assigner aussi la composition des passages Deutéronome, IV, 25; XXVIII, 41, et Juges, XI, 4, et d'autres encore dans lesquels cette forme verbale est en usage. Tout autant vaut l'affirmation que A seul aime à s'occuper de questions de droit (*Die Vorliebe des A für Staatsrechtliche Dinge*): cette psychologie accommodante est une entité négligeable dans les recherches positives.

Au sujet du verset 7, les critiques accusent des dissensions irréconciliables. Je ne m'arrêterai pas aux conjectures de Budde, Bruston et Hupfeld, qui sont repoussées avec raison par Dillmann. Je souscris également à la remarque faite par ce dernier savant que notre verset, quoique intimement lié avec les versets précédents, ne constitue point le motif de la séparation de Joseph en deux tribus, mais je conteste absolument sa propre hypothèse, savoir que la place primitive des



versets 3-7 est après les mots ויצו אותם du verset XLIX, 29. Ce passage serait suivi immédiatement de [ועתה] אני נאסף et aurait pour but de former transition à l'ordre d'enterrer Jacob dans la grotte de Makpéla. Mais cette interprétation, admise déjà par les rabbins, sous-entend dans le verset 7 précisément ce qui en ferait l'objet principal, savoir la proposition « et je n'ai pas pu l'enterrer dans la sépulture de mes ancêtres », et c'est justement cette phrase directrice qui manquerait à l'appel? Du reste, l'expression בדרך אפרת, qui forme une simple répétition de כברח ארץ לבא אפרתה et qui ne vise qu'à renforcer l'adverbe שם qui précède, met hors de doute que le but du verset tout entier est de faire connaître à Joseph la situation exacte du tombeau de sa mère. Il est facile de prétendre que les mots explicatifs הוא בית לחם ont été ajoutés après coup on ne sait par qui (*ein jüngerer Zusatz*), le reste suffit et ne finit pas abruptement comme l'affirment les critiques. En un mot, le passage 3-7 est bien en place et ne peut pas avoir été arraché à XLIX, 29, où il n'a rien à faire. C'est le verset 7 seul qui doit être réintégré entre 4 et 5, comme je l'ai indiqué dans le commentaire. La perte causée à la lignée rahélide par la mort prématurée de leur mère sera dédommée par le dédoublement de la descendance de Joseph en deux tribus.

Le reste de ce chapitre (8-22) présente deux traits principaux qui mettent les exégètes modernes dans un singulier embarras. On y trouve régulièrement employés côte à côte les noms אלהים et ישראל, dont l'un est, selon eux, caractéristique de B, l'autre de C. Wellhausen tranche la difficulté en opinant que le diascévaste, à partir du chapitre XLVIII, n'a plus conservé la distinction de « Jacob » et d' « Israël ». C'est avouer implicitement la fallacité et l'insécurité du principe même de cette distinction. Budde attribue 8-9 à C et 10 à B, ce qui est contesté par Dillmann, qui invoque d'abord le verbe וירא (8) contre la donnée de 10 a, et ajoute que 10 ne saurait appartenir à B. Le dernier savant fait justice de l'opinion de Kuenen, qui considère les versets 13 et suivants, puis 17-19, comme une interpolation faite par un auteur tardif. Lui-même trouve un autre moyen pour sortir de l'impasse. Le récit serait une

compilation dans laquelle C forme le fonds et B les éléments secondaires d'accommodement : « Comme les deux présentations des fils de Joseph pour recevoir la bénédiction, dans 9 et 13, indiquent l'existence de deux données sur la même chose, on ne peut douter que dans 8-22 le texte de R soit composé de B et de C, tout aussi bien que dans le chapitre xxvii et ailleurs. Tandis que, d'après B, Jacob caresse et embrasse les enfants de Joseph et exprime sa satisfaction de les avoir encore vus, mais d'autre part il bénit Joseph en ses enfants et lui accorde aussi d'avance la possession de Sichem, 8\*, 9 a, 10 b, 11 et suiv., 20 b, 21 et suiv., chez C l'idée de la priorité d'Éphraïm sur Manassé est le véritable centre de la représentation, et la bénédiction est devenue celle des enfants de Joseph; en même temps la cécité de Jacob est introduite et la scène est rendue plus vive par l'objection faite par Joseph contre l'imposition confuse des mains de Jacob : 9 b, 10 a, 13 et suiv., 17-19, 20 c. Le critère de ce partage est ici également אלהים, non ישראל; ce dernier nom est employé partout dans 8-22 et prouve que le compilateur a pris pour base le texte C, qu'il a complété par B. Avant 9 b et 10 a, il manque cependant quelque chose que C a dû avoir, etc.<sup>1.</sup> »

Ceux qui ne sont pas inféodés au système documentaire ne manqueront pas de trouver par trop plaisante cette chimie littéraire qui vous donne des précipités aussi imparfaits. Mais

1. Da ausserdem das doppelte Heraussführen der Josefsöhne (zum Segnen) 9 f. 13 auf zweierlei Berichte über dieselbe Sache hinweist, so ist nicht zu zweifeln, dass in V. 8-22 der Text von R aus B und C ebenso zusammengesetzt ist, wie in Cp. 27 u. s. Während nach B Jac. Josefs Söhne herzt u. Küsst u. seiner Freude, sie noch gesehen zu haben Ausdruck gibt, im übrigen aber Josef in seinem Söhnen segnet, auch ihm Sekhem im voraus verleitet N. 8, 9 a, 10 b, 11 f., 15 f., 20 b, 21 f. ist bei C die Voranstellung Efraïms vor Manassé zum eig. Mittelpunkt der Darstellung u. der Segen wesentlich zu einem Segen der Josefsöhne gemacht, auch das Motiv der Erblindung Jacobs eigenführt, u. durch die Einsprache Josefs gegen die Verwechslung die ganze Scene lebendiger gemacht 9 b, 10 a, 13 f., 17-19, 20 c Maasgebend bei dieser Scheidung ist nam. auch אלהים, nicht aber ישראל; dieser Name ist vielmehr durch ganz V. 8-22 durchgeführt, und beweist, dass der Compiler hier den C zu Grund gelegt, den B nur eingearbeitet hat. Vor 9 b, 10 a fehlt freilich etwas, was C gehabt haben muss.



nous avons mieux à faire, et nous demandons simplement comment le compilateur, à moins d'avoir perdu subitement la raison, a pu laisser sans retouche la flagrante contradiction que sa compilation a créée, à un verset de distance, entre **וירא ישראל** (8) et **לא יוכל לראת** (10). Pour tout esprit non prévenu, cela suffit pour faire voir que la dite contradiction est purement imaginaire, et en effet, le verbe **ראה** n'indique pas nécessairement une vue distincte des objets dans toute leur apparence extérieure, mais aussi une légère aperception de contours indécis (Genèse, xxii, 4; Deutéronome, xxiv, 4). A remarquer plus particulièrement que le narrateur n'emploie pas la forme **ויעיני ישראל בהו מראת**, comme dans la Genèse, xxvii, 4, et I Samuel, iii, 4, mais se sert du verbe **כבדו**, qui ne désigne nulle part la perte totale d'un sens. Jacob, qui avait la vue très affaiblie, s'était néanmoins aperçu de la présence des deux jeunes gens; il demanda qui ils étaient, et apprenant qu'ils étaient ses petits-enfants, il exprima le désir qu'on les lui amenât afin de les bénir. Le verset 10 fait précéder la bénédiction par une scène de tendre effusion semblable à celle d'Isaac (xxvii, 24), scène accompagnée d'une action de grâces à la Divinité de ce qu'elle lui a fait voir non seulement le fils qu'il avait cru perdu, mais aussi les enfants de ce dernier (11). Ensuite Joseph retire les jeunes gens des genoux de leur grand-père, qu'il remercie par une prosternation (12), et leur fait prendre une attitude solennelle à la portée de la main du vieillard (13). Le reste se passe de commentaire, seulement, au lieu de **את יוסף** (15), il faut lire **את בני יוסף**, comme il résulte de la nature même de la bénédiction, qui nomme expressément les enfants (**נערים**); de plus, la bénédiction de Joseph comme représentant ses enfants a sa place convenable au milieu de la bénédiction de ses frères (xliv, 22-26). Au verset 20, où le mot **בך** doit être corrigé en **בכם**, nous avons le résumé de la fin de la bénédiction interrompue par l'intervention de Joseph. Enfin, dans 21-20 est présentée la consécration formelle de la double part accordée aux Joséphites dans le partage du pays de Chanaan après la conquête (voir le commentaire), fait qui n'a été que rapidement indiqué au

verset 5. L'ensemble du chapitre est intimement lié et n'annonce aucune fissure rédactionnelle.

c) Chap. XLIX, 1-28. Paroles que Jacob adressa à ses fils avant de mourir. Elles contiennent des prévisions concernant le sort des douze tribus après la prise de possession complète du pays de Chanaan. Ayant terminé ses affaires particulières avec Joseph, le patriarche, malade et assis sur le bord de son lit, appelle près de lui ses autres enfants et leur fait connaître l'avenir, aux moins méritants sous forme d'admonitions, aux meilleurs par des éloges gradués relatifs à leurs actes ou à la nature de leur territoire futur. L'emploi simultanément de **יעקב** et de **ישראל** (2, 24), d'une part, est identique à celui du chapitre précédent (XLIX, 2); d'autre part, la coexistence de **אל שדי** (25) et de **יהוה** (18) rappelle XVII, 1 et d'autres passages analogues. C'est assez dire qu'il n'existe aucun motif suffisant pour attribuer l'allocation de Jacob (2-27) bien que rédigée dans un style hautement poétique, à un auteur différent ou plus ancien que celui des autres parties de la Genèse, scindée en ABC par les partisans du système documentaire. La différence entre la prose et la poésie n'est pas assez tranchée en hébreu pour que l'on puisse affirmer que le narrateur ordinaire n'ait pu élever sa diction au ton des proverbes populaires qui forment le fond de ces courts poèmes dont nous connaissons déjà deux échantillons très analogues dans la Genèse (IV, 23; IX, 25-27). Le verset 28 constitue la suscription naturelle de l'allocation de Jacob qui se compose d'admonitions (**אשר דבר**) pour Reuben, Siméon et Lévi, et de bénédictions (**איש איש**) pour les autres tribus (**שבטי ישראל**); l'expression **כל אלה**, commune à X, 28 et à XIV, 3, montre que ce verset n'est pas particulier à A comme le prétendent les critiques auxquels Dillmann a cru pouvoir se rallier.

d) Versets 20-33. Injonction de Jacob à tous ses enfants de l'enterrer dans la grotte de Makpéla en Chanaan, et sa mort. Le lien avec le verset précédent est manifeste et unanimement reconnu, mais la prétention d'attribuer ce passage à A seul ne repose que sur les allusions évidentes aux faits annoncés dans le chapitre XXIII qui est également assigné à cet auteur; c'est



une pétition de principe qui ne tire pas à conséquence. Au verset 33 l'expression **וַיְקַרְא יַעֲקֹב** appelle celle de **וַיְקַרְא יַעֲקֹב** du verset 1, pendant que le verbe **לְצַוָּה** s'appuie sur 29; de même les mots **וַיֵּאסֶף רַגְלָיו אֶל הַמַּטָּה** forment la suite nécessaire de **וַיֵּשֶׁב עַל הַמַּטָּה**, de XLVIII, 2 qui serait de C, tandis que **וַיִּגְוַע וַיֵּאסֶף אֶל עַמּוּיוֹ** figure souvent dans les récits antérieurs de la Genèse à propos d'Abraham (xxv, 8), d'Ismaël (*ibid.*, 17) et d'Isaac (xxxv, 29). Donc, aussi longtemps que les critiques ne nous diront pas pourquoi le compilateur a adopté de préférence cette dernière rédaction prétendue élohiste n° 1, plutôt que celle de B et C, pour annoncer la mort de ces patriarches, nous persisterons à présumer que B et C racontaient de la même manière, ainsi qu'ils concluent eux-mêmes en mainte occasion embarrassante; mais cette circonstance nous mène déjà loin de l'hypothèse documentaire.

### 5. L'enterrement de Jacob et la mort de Joseph (chap. L).

Ce récit, le dernier de la Genèse, serait d'après les critiques un rapiéçage fait avec les loques de trois documents de la Genèse, et, pour contenter tout le monde, ils font encore intervenir le compilateur qui les aurait cousues ensemble avec du fil blanc, assez grossièrement pour que l'on puisse distinguer du premier coup la composition de cette singulière bigarrure, à laquelle l'auteur A aurait, on ne sait pourquoi, la part la plus insignifiante. La subite disgrâce de cet auteur reste et restera encore longtemps un mystère impénétrable; mais n'insistons pas et écoutons attentivement notre guide habituel :

« Dans ce récit, il appartient à A seulement v. 12 et suivants, comme accomplissement de l'ordre donné en XLIX, 29 et suivants; la donnée chronologique dans 22 et 26 n'est certes pas de lui, car il aurait écrit **מֵאָחַ שְׁנֵה וְעֵשׂוֹ שׁ**. Avec la même certitude les versets 4-11 et 14, donnant avis de l'accomplissement de l'ordre contenu dans XLVII, 29 et suivants (auquel fait allusion v. 5), doivent avoir été pris de C, en faveur de qui parlent aussi les expressions **דָּבַר אִם נָא מִצְאָתִי הֵן בְּעַ** et **עַל כֵּן** (9-11), **כְּבָד** (9-11), **פָּרְשִׁים** (9), **רַכָּב** (8), **רַק** (4), **בְּאוֹנֵי פִּי קָרָא** (11). L'introduction (1-4 a α) peut remonter à B, mais

elle sera alors un peu transformée par R (ישראל, 2); mais elle peut aussi avoir été composée par C sur la base de B qui s'entend le mieux aux choses égyptiennes (comparez 26 avec 2 et suiv.). Par contre, 15-26 sont le texte de B, formant chez lui la conclusion de l'histoire de Joseph qu'il a traitée avec tant de chaude sympathie et pour l'intelligence de laquelle le verset 20 (cf. xlv, 7) fournit la clé. Des preuves particulières pour lui résident dans la chronologie différente qui apparaît au verset 21; dans la connexion de 24-26 avec Exode, xiii, 19, Josué, xxiv, 32 et Genèse, xxxiii, 19; dans אלהים (19 et suiv.) et dans les expressions כלכל (21), עשה (20), התחת (19) et על ברכי (23). Cependant, ici même, certaines phrases (tirées d'un texte parallèle de C), notamment 18, 21 (אשר נשבע וג'), 24 (וידבר על לבם) seraient interpolées par R<sup>1</sup>.

Occupons-nous de 12-13 que le savant critique attribue à A seul, par cette raison qu'ils lui paraissent avoir formé primitivement la suite de XLIX, 13. Or, cette idée ne nous semble pas admissible, car :

1° Le transport d'un cadavre non embaumé pendant un voyage à pied de plusieurs jours et à travers le désert, sous

1. In diesem Bericht gehören dem A an blos 12 f. als Ausführung des XLIX, 29 ff., gegebenen Auftrages; die chronol. Angabe in 22 u. 26 ist wohl nicht von ihm, da er שנה וע' ש' geschrieben hätte. Ebenso sicher muss V. 4-11, 14 als Bericht über die Vollziehung des XLVII, 29 ff. gegebenen Befehls (auf den V. 5 zurückweist) aus C entnommen sein, für welchen auch נא מצאתי הן בע' u. דבר באוני פ' u. אם נא מצאתי הן בע' u. רכב, 8, רק, 4, ע-ל-כ-ן קרא, 9-11, כבד, 9, פרשום (2) u. ישראל) etwas umgeformt (2) sein kann auf B zurückgehen, ist dann aber von R verfasst sein mit Zugrundlegung des B der in äg. Dingen am besten Bescheid weiss (vgl. 26 mit 2 f.). Dagegen ist 15-26 Text des B, bei ihm der Schluss der von ihm mit so warmer Theilnahme behandelten Josefsgeschichte, zu deren Verständniss V. 20 (vgl. XLVII, 7) den Schlüssel gibt. Besondere Beweise für ihn liegen in der V. 21 durchschimmernden abweichenden Chronologie, in dem Zusammenhang von 24-26 mit Ex. xiii, 19, Jos. xxiv, 32 u. Gen. xxxiii, 19 in den Ausdrücken אלהים, 20, עשה, 21, כלכל, 19 f., 24 f. u. in den Ausdrücken אלהים, 19, ע-ל-ברכי, 23. Doch werden auch hier (aus einem Paralleltext des C) einzelne Sätze, nam. 18, 21 (וידבר על-לבם), 24 (אשר נשבע וג') durch R eingearbeitet sein.



une chaleur tropicale, est en elle-même à peine imaginable. Notez que, pour descendre en Égypte, la famille de Jacob a dû être pourvue de voitures et de provisions envoyées exprès par Pharaon. Cette fois, il est vrai, les enfants étaient restés à Gosen, mais les femmes faisaient partie du convoi et leur installation demandait des préparatifs que la famille seule n'aurait pu improviser si rapidement.

2° Aucun des prétendus auteurs de la Genèse n'aurait pu imaginer que Joseph eût quitté l'Égypte pour un mois (y compris la semaine du deuil) au moins sans avoir demandé et obtenu la permission de Pharaon, son roi et bienfaiteur. Ou bien, faut-il entendre par בני les autres enfants, à l'exception de Joseph ? Je crois que les critiques eux-mêmes n'y pensent guère.

Je serais heureux de connaître la réponse directe des critiques à ces questions. En attendant, il sera permis de faire remarquer que les deux conditions reconnues indispensables pour que le transport du corps de Jacob ait pu s'effectuer d'Égypte en Palestine par ses enfants, se trouvent précisément données, l'une dans 2-3, l'autre dans 4-9, intimement reliés à 10-11. Le passage 12-13 constitue donc la conclusion naturelle de cette partie du récit et la prétention que l'auteur C aurait écrit בני יעקב (Dill., Commentaire), au lieu de בני (Dillm., Commentaire, p. 477), ne repose que sur un sentiment personnel qui ne saurait faire loi pour tout le monde. S'il en est ainsi, l'analogie évidente de 12 avec VI, 22, et le rapport non moins visible entre 13 et XXIII, 20 et XLIX, 29-30, offrent la preuve absolue de l'équation déjà souvent vérifiée :  $A = C$ , équation binôme qui, vu l'indispensabilité du verset 14 avant les versets 15 et suivants, dans lesquels on voit l'œuvre de B, peut être légitimement élargie en cette équation trinôme, très courante pour nous,  $A = B = C$ . Pour ceux qui ajoutent une importance à l'analogie du style, nous relèverons la locution comparative כִּדְבַשׁ (12) qu'on a déjà rencontrée dans XVIII, 5, attribué à C par les critiques. Par suite de ces considérations, il est parfaitement oiseux de spéculer si le passage 1-4 a  $\alpha$  vient de C, sauf le nom יִשְׂרָאֵל, interpolé

par R ou bien de B, y compris le nom propre : les désignations A, B et C, même pour ceux qui s'en servent, sont souvent de simples étiquettes qui peuvent être appliquées indifféremment à tel ou tel passage d'après le caprice ou la disposition éventuelle de l'exégète.

Arrivons maintenant au passage 15-26 reconnu à peu près homogène. Pourquoi appartiendrait-il à B plutôt qu'à C? On nous apporte quelques arguments dont voici le bilan exact. Des mots **כיום הזה** (20) et **אכלכל אחכם ואת מפכם** (21) on tire la conséquence qu'à ce moment la famine existait encore en Égypte, tandis que, d'après XLVII, 28 qui est de C, Jacob mourut après dix-sept ans de séjour dans ce pays; notre narrateur a donc une chronologie différente de C; donc il doit être B, car A n'entre point en ligne de compte à cause de raisons de style. La conclusion serait en effet très juste si on n'avait pas oublié qu'après les mots précités **כיום הזה** il y a encore au verset 29 la phrase complétive **להחיות עם רב**, « pour faire vivre un peuple nombreux ». Il va sans dire qu'une seule famille ne comptant que soixante-huit individus ne peut être appelée « peuple nombreux », et il s'ensuit naturellement qu'à ce moment les fils de Jacob avaient déjà vu considérablement augmenter le nombre de leurs descendants et former des familles différentes au point de constituer le noyau d'un peuple, ce qui demandait une vie tranquille et assurée de plusieurs années. Le petit nombre des ancêtres descendus en Égypte, suivi d'une augmentation rapide, est un thème favori des auteurs bibliques (Deutéronome, x, 22; xxvi, 5; Psaumes, cv, 12). La traduction « pour faire comme c'est le cas aujourd'hui, (savoir) pour conserver la vie à beaucoup de gens » (*um zu thun wie es jetzt der Fall ist (s. zu Dt. 2, 30), um zu erhalten viel Volks, viele Leute*), fait introduire des choses que l'auteur n'a pas voulu dire : **כיום הזה** peut par lui-même signifier « comme c'est le cas aujourd'hui » (Deut., II, 30), mais, dans le contexte où il se trouve, il exprime l'idée d'une durée indéterminée, preuve la phrase identique **להחיותנו כהיום הזה**, formant parallélisme avec **לשוב לנו כל הימים** (*ibid.*, VI, 24); même dans le passage cité par Dillmann il ne s'agit pas d'un vrai présent, mais d'un prochain avenir. La proposition **אנכי אכלכל אחכם**,



qui n'implique pas en soi l'existence de la famine (cf. II Samuel, xix, 34; I Rois, iv, 7 *passim*), a trait à la continuation de la pension accordée à la famille de Jacob depuis son établissement en Égypte et qui ne fut pas interrompue après que la famine eut cessé. Ce dernier point, on pouvait facilement l'admettre comme conséquence de l'offre faite par Pharaon de nommer quelques-uns des frères de Joseph inspecteurs des troupeaux royaux (xlvii, 6), offre supposant au moins une rétribution en vivres qui certainement a été acceptée par eux. Joseph a soin de leur annoncer qu'ils continueront à recevoir les vivres qu'il leur a fournis jusqu'alors, naturellement au nom de Pharaon (21). L'ordre logique du récit est irréprochable. L'appartenance de 15-26 à un seul et même auteur étant déjà admise par Dillmann (qui l'appelle B) nous n'avons plus besoin de donner de nouvelles preuves. Nous faisons seulement des réserves au sujet des expressions **וידבר על לבם** (21) et **אשר נשבע** (24), qui auraient été intercalées par R. La première est garantie par le verbe précédent **וינהם אותם**, qui forme avec elle un parallélisme courant (Isaïe, xl, 1-2; Ruth, ii, 13) et qui est bien primitif dans ce verset. La seconde est également inséparable des mots précédents **אל הארץ**, avec lesquels elle constitue le complément indirect indispensable du verbe **והעלה**. Cette unité intrinsèque prouve donc une fois de plus le peu de fond que l'on doit faire du système émiettant qui a obtenu les suffrages de la critique moderne.

#### CONSIDÉRATIONS PARTICULIÈRES SUR L, 7-14

Ce passage, qui décrit la solennité du convoi, sa marche et son retour en Égypte, ne demande aucune explication au point de vue de l'exégèse, mais présente d'énormes difficultés géographiques qui n'ont pas été levées jusqu'à ce jour. Voici en quoi elles consistent : Le convoi, parti d'Égypte, s'arrête dans une localité nommée **גֵרֵן הָאֵמֶר** pour célébrer un deuil de sept jours. La raison de cet arrêt n'est pas claire. La cérémonie aurait dû avoir lieu après la sépulture et à l'endroit où elle avait été faite. Encore moins compréhensible est cette circonstance que la localité qui vient d'être nommée était située

de l'autre côté du Jourdain, בעבר הירדן (10) ; le convoi a fait le tour de la mer Morte du côté de l'est, et le cercueil de Jacob a été ensuite transporté de là jusqu'à Hébron en traversant le Jourdain. On se demande à quoi servait ce long détour inutile ; n'aurait-il pas été plus simple d'aller directement à Hébron, ou du moins de s'arrêter à une petite distance de cette ville, si les Égyptiens ne voulaient pas ou ne pouvaient pas y pénétrer ? Ces difficultés sont déjà assez grandes sans qu'on cherche à les aggraver encore en acceptant l'avis de saint Jérôme, qui identifie Goren-Haataad avec la localité nommée בית הַגְּלָה, à une heure de l'embouchure du Jourdain du côté de l'ouest, et faisant partie du territoire de la tribu de Juda (Josué, xv, 6). En présence de pareils embarras, quelques critiques ont, suivant leur usage, tranché le nœud au lieu de le délier. Bunsen suppose que le texte à porté primitivement, au lieu de הירדן, « le Jourdain », הַנַּחַל, c'est-à-dire נַחַל מִצְרַיִם, le torrent d'Égypte ou le Wad-el-Aris, près de Gaza. Mais עֵבֶר הַנַּחַל est purement oiseux, puisqu'il est notoire que la Palestine ne va pas au delà. Les autres, qui maintiennent la localisation fournie par saint Jérôme, considèrent בעבר הירדן comme une interpolation, bien qu'il soit mis deux fois aux versets 10 et 11. Dillmann, qui se rend compte de la violence de ce procédé, préfère prendre le mot הכנעני pour une glose, afin d'écarter la difficulté qui résulte de ce fait qu'il n'y avait pas de Chananéens au delà du Jourdain. Quant au fond même de l'énigme, à savoir la singularité de l'itinéraire, il se contente de repousser l'idée émise par MM. Kautzsch et Socin que Goren-Haataad était peut-être, d'après une ancienne tradition, le lieu de sépulture de Jacob, mais il n'est pas loin de voir dans la description de la marche un manque de réflexion de la part du narrateur : « Wie freilich der ägyptische Zug dazu gekommen sein soll, statt des graden Wegs über Rhinocolura und Beer-Seba die Richtung um das Todte Meer herum einzuschlagen, darüber giebt Verfasser keinen Abschluss und hat wohl nicht weiter reflectirt. » Le subterfuge est ingénieux, mais peu vraisemblable. Pendant quelque temps je croyais que le narrateur avait voulu créer un précédent



typique à la sortie d'Égypte et à l'entrée des Israélites en Palestine, qui s'est faite à la suite du tour de la mer Morte et le passage du Jourdain; mais cette idée ne tient pas debout, car cette longue tournée est toujours considérée comme une punition de la désobéissance du peuple et n'était pas primitivement prévue. Un nouvel examen m'a montré que la difficulté est uniquement due à une erreur d'exégèse traditionnelle, qui prend l'expression עבר הירדן dans le sens de « au delà du Jourdain ». J'ai prouvé depuis longtemps que עבר הנהר tout seul peut désigner l'une ou l'autre rive du fleuve; il en est de même de עבר הירדן, et comme il ne viendra à l'idée de personne de se rendre d'Égypte à Hébron autrement que par la voie directe de Rhinocolura, il faut entendre par עבר הירדן la Palestine Cisjordanique. Or la Palestine proprement dite est un pays de montagnes, borné de plaines du côté du Sud et de l'Ouest. Le convoi, qui se composait d'une division de cavalerie et de chars de guerre, était donc obligé non seulement de faire halte au pied du haut plateau, sans pouvoir avancer avant d'avoir pris des mesures particulières, mais, réflexion faite, de s'y arrêter tout à fait, de crainte que l'arrivée subite des détachements égyptiens ne causât un soulèvement des habitants et n'apportât par conséquent un grave trouble dans l'exécution de l'enterrement. Grâce à cette réflexion, le récit devient d'une clarté parfaite. Les Égyptiens, empêchés d'assister à l'enterrement à Hébron, célèbrent un deuil de sept jours à la dernière station de la plaine qui est Goren-Haʿatad (10). Les Chananéens indigènes contemplent la cérémonie funèbre du haut de leurs montagnes et perpétuent cet événement par le nom qu'il donnent à la vallée où il a lieu (11). Enfin les Hébreux seuls portent à Hébron le cercueil de Jacob, le déposent dans la grotte de Makpéla et reviennent aussitôt auprès des Égyptiens avec lesquels ils retournent en Égypte (12-14). Rien n'est plus conforme à l'état des relations anciennes qui existaient réellement entre l'Égypte, suzeraine légale de la Palestine, et ses vassaux chananéens toujours prêts à se révolter quand ils soupçonnaient qu'on voulait changer l'état de choses et s'introduire militairement dans leur pays. Il reste un seul point à

élucider, savoir l'identité de la localité appelée par la Genèse גֵרֵן הָאֵמֶד. Je crois y parvenir à l'aide des considérations suivantes.

La signification de ce nom est des plus claires; il veut dire «l'aire aux épines», visiblement à cause des nombreux buissons d'épines qui se trouvaient dans le voisinage. Ces arbrisseaux, qui ne sont bons qu'à faire du feu (Juges, ix, 15; Psaumes, LVIII, 10), sont très répandus dans les terres arides du sud de la Judée; néanmoins pour qu'une localité leur emprunte son nom, il faut croire qu'ils s'y sont fait remarquer par une abondance extraordinaire. Et cette circonstance donne à penser que la localité en question n'est pas restée tout à fait inconnue dans la géographie ultérieure de la Palestine. Il est vrai qu'un nom de lieu גֵרֵן הָאֵמֶד ou אֵמֶד tout court ne figure dans aucune nomenclature géographique de la Bible. Mais, pour pouvoir affirmer sa disparition réelle, il faut encore s'assurer qu'il ne se cache pas sous une forme synonyme quoique matériellement différente. Au cours de nos études bibliques, nous avons eu souvent l'occasion de constater que plusieurs noms de lieu, au fond identiques, n'ont été différenciés que par suite de la diversité des formes qu'ils revêtent chez les auteurs qui les mentionnent. Quoi de plus curieux que les localités censées introuvables לִישָׁה et מְדִמְנָה (Isaïe, x, 30-31), qui, grâce au principe de synonymie, ont été reconnues comme identiques avec celles plus connues sous les formes respectives כְּפִירָה et עֵפְרָה? Le même fait se produit en effet à notre grande satisfaction pour le nom que nous étudions. Si une ville nommée אֵמֶד ne se trouve pas dans les textes qui sont à notre portée, nous y constatons une ville synonyme, et le hasard veut que nous puissions les identifier l'une avec l'autre sans grands frais d'érudition.

Le livre de Josué, xv, après avoir énuméré les villes de la Philistée depuis Accaron ou Écron jusqu'à Gaza, s'étendant sur la plaine qui forme la limite occidentale du plateau montagneux de la Judée (versets 44-47), procède immédiatement à enregistrer les villes de la montagne, בְּרָק. La première ville qu'il cite s'appelle *Shamîr*, שָׁמִיר, mot qui est abso-



lument synonyme de שִׁמְרֵן et signifie « épines, buisson d'épines ». Comme l'auteur vient de parler du territoire de Gaza, il est presque certain que Shamir est situé dans le voisinage immédiat et par conséquent au coin sud-ouest de la Judée, c'est-à-dire justement sur le passage des caravanes venant de l'Égypte et ayant traversé le Wad-el-Ariš, en vue de se rendre en Judée, surtout dans la Judée du sud par le chemin le plus court. Par bonheur, le nom de cette ville s'est conservé jusqu'à nos jours dans la ruine d'Umm-Samera (Rob., III, 862) ou Sumra (Guérin, Judée, III, 364) située à cinq heures au sud-est d'Hébron. Il paraît donc que c'est dans la plaine adjacente, utilisée par les montagnards pour la culture du blé, comme semble l'indiquer le titre de שִׁמְרֵן, « grange, aire », qu'a été célébré le deuil de Jacob. Le sens et l'unité intérieurs une fois établis, nous passons à l'examen de l'opinion de l'école critique, qui trouve dans ce récit un amalgame de trois documents différents. La première pièce (LI, 29-33) est attribuée à A à cause du style diffus et de certaines expressions qui seraient propres à cet auteur, mais surtout pour cette raison que, d'après C, l'écrivain présumé de XLVII, 29-30, Jacob confia à Joseph seul la tâche de l'enterrer en Chanaan. La faiblesse de ces arguments apparaît facilement. Les marques du style ne tirent pas à conséquence, même dans les littératures plus rapprochées de notre temps. Et le plus souvent l'insistance d'un auteur sur un point donné ne nous paraît fatigant que parce que nous ignorons l'importance qu'il avait à cette époque. Quant à la contradiction avec XLVII, 29-30, elle est purement imaginaire: c'est Joseph seul, comme haut fonctionnaire de Pharaon, qui pouvait être chargé de cette délicate mission consistant à obtenir la permission de transporter le cercueil au dehors de l'Égypte, mais cela n'exclut nullement la recommandation collective faite dans le même sens dans XLIX, 29, car, si Joseph était venu à disparaître à ce moment, ses autres frères auraient dû se charger de cette mission, dont ils avaient certainement connaissance.

Il y a plus: l'expression וַיִּצַן אֹרְחָם, dont l'authenticité, malgré son absence dans la version des Septante, est garantie par LII,

forme la suite naturelle du verset 28 qui résume le récit relatif aux dernières paroles et bénédictions de Jacob. Or, ce verset contient la phrase *איש כבדו בך* qui, dans la Genèse, n'a d'analogie que dans celle de *איש כפתרון הלומו הלמנו* et *איש כהלומו פתו* de xli, 11 et 12, qui fait partie du document B, d'après l'avis unanime des critiques eux-mêmes. Au contraire, le rapprochement essayé par quelques-uns avec la Genèse, i, 27; v, 1-2 se borne au verbe *בך* seul et est partant tout à fait insignifiant. Voilà, je crois, une preuve convaincante que la distinction des sources ne repose sur aucune base solide. Et comme, d'autre part, la double nature d'exhortations et de bénédictions du discours de Jacob, indiquée au verset xlix, 29, répond exactement à la teneur du verset 1 («prédiction» = «bénédiction» et «écoutez votre père» = «exhortation»), nous avons le droit d'admettre que tout le chapitre xlix, en réservant la question de savoir si le discours existait déjà auparavant, est l'œuvre d'un seul narrateur, naturellement le même qui a écrit l'épisode L, 1-14, qui s'y rattache intimement. Devant l'intégrité d'ensemble disparaît naturellement aussi la prétendue ingérence du rédacteur final dans xlix, 29, passage que d'autres critiques assignent d'ailleurs au premier élohiste ou A.

### Unité, ordre et date des récits relatifs à l'histoire d'Abraham et des Abrahamides.

L'analyse minutieuse que nous venons de consacrer aux vingt-cinq derniers chapitres de la Genèse nous a fait acquérir la conviction que la seconde moitié de cette narration est réunie dans toutes ses parties par un seul esprit et par des tendances absolument identiques. L'examen le plus scrupuleux n'a pu distinguer ni les solutions de continuité, ni les contradictions signalées par la critique moderne dans chaque section, que dis-je, dans presque chaque verset du récit. Nous y avons trouvé au contraire une exposition rationnelle d'événements qui se déroulent successivement et régulièrement, d'après un plan bien déterminé que l'auteur laisse entrevoir dans la manière dont il



présente l'appel fait à Abraham par la Divinité au début de sa migration :

« Je ferai de toi une grande nation, je te bénirai, je grandirai ton nom et tu seras un objet de bénédiction » (Genèse, XII, 2).

Tout ce qui était promesse et assurance à cet instant, tend dès lors, lentement mais continuellement, vers sa réalisation. Après avoir revêtu un aspect confus par la naissance de nombreux enfants accordés à ce patriarche dans une vieillesse avancée, la narration prend une forme décidément organique au moment où, par une sorte de sélection résultant de causes diverses, la grosse masse des Abrahamides se détache de la souche commune pour lui laisser désormais nourrir de toute sa sève exubérante la seule tige qui y reste attachée, la famille de Jacob-Israël. Pour ceux que le parti pris n'empêche pas de voir les choses comme elles sont, cette vocation d'Abraham contient en germe la substance de tous les récits suivants. Conformément à la marche ordinaire de la nature, les promesses de l'ordre matériel et spirituel, la richesse (= « je te bénirai »), la renommée (= « je grandirai ton nom »), le respect général (= « et sois une bénédiction, etc. »), peuvent s'accomplir rapidement et sont souvent signalés par le narrateur dans la biographie du patriarche. S'il est obligé de supposer qu'Abraham n'était pas dépourvu d'une certaine aisance au moment où il se rendit en Palestine (XII, 5), afin d'expliquer convenablement la séparation de Lot (XIII, 5-11), il ne tarde pas à transformer cette aisance en vraie richesse (XIII, 16), au point qu'Abraham put refuser les biens qui lui avaient été offerts par le roi de Sodome (XIV, 21-24) et échanger des cadeaux avec Abimélec, roi des Philistins (XX, 14, XXI, 27-30). A côté de la prospérité matérielle, la renommée du patriarche ne cesse pas de grandir. Grâce à son acte de courage par lequel il a réussi à sauver la population et les biens de la Pentapole, il reçoit la bénédiction du prêtre-roi Melkisédec (XIV, 14-20). Plus tard, Dieu même présente Abraham audit roi des Philistins comme un prophète favorisé (XX, 7), et cette renommée n'a pas cessé de se répandre, comme le prouve le titre de « prince divin » נשיא אלהים, que lui accordent les Hétéens d'Hébron (XXIII, 5). Ce sont les points

de repère essentiels du récit, les anneaux de la chaîne qui rattachent dans une grande unité les épisodes singuliers du drame populaire dont la vie d'Abraham forme une des parties les plus heureusement élaborées. Si on les disloque, la narration tout entière ne présente plus qu'une ruine délabrée et informe.

La réalisation de la promesse de faire sortir d'Abraham une grande nation, naturellement celle à laquelle appartenait le narrateur lui-même, la nation juive, étant d'un ordre physique et historique, ne put s'accomplir que par une marche lente au cours de plusieurs siècles et n'atteignit son développement définitif que sous le règne de Salomon, lorsque les anciennes tribus, quoique occupant leurs territoires primordiaux, furent fusionnées en une seule nation ayant son sanctuaire central à Jérusalem et soumise à l'autorité d'un roi résidant dans cette ville, devenue la capitale du royaume davidique. L'auteur de la Genèse s'étant proposé de traiter la période qui s'étend entre la migration d'Abraham et la descente de Jacob en Égypte, a su combiner des divisions qui facilitaient singulièrement l'allure de son récit, tout en y introduisant des variations pour en adoucir l'uniformité inévitable dans une histoire patriarcale. La tradition populaire, fondée en grande partie sur de vieilles chroniques, lui fournit les premières assises de cette histoire : les noms des personnages qui y jouent un rôle, les lieux de leur séjour, les noms des peuplades que l'on croyait issues de l'un ou de l'autre des patriarches, la durée de la période patriarcale et quelques autres menus faits personnels et locaux qui couraient sur leur compte. De ce canevas assez confus, il a su créer un tableau homogène, où malgré quelques reprises utiles pour le temps, mais fatigantes pour notre goût moderne, il se laisse suivre avec une attention de plus en plus éveillée, instruite et ravie. Sous le rapport physique, Abraham, reverdi à l'âge de cent ans par l'ingérence de la Divinité qui tient à accomplir ses promesses au Juste qui commence à désespérer de pouvoir laisser ses biens à un héritier direct, procréé avec sa servante Hagar, sur la demande même de sa femme légitime, Sara, un fils, Ismaël. Abraham est si peu exigeant qu'il est prêt à s'en contenter, mais Yahwé ne voulant reporter ses bénédictions que sur un fils légitime, né de la femme libre, conclut un pacte for-



mel avec lui, et en récompense du signe de l'alliance que tous ses descendants doivent porter, il enchérit sur ses anciennes promesses et leur donne une forme plus large et plus noble. Abraham aussi bien que Sara seront, bien qu'en proportion inégale, les ancêtres de plusieurs peuples à la fois, et ce qui plus est, des générateurs de rois (xvii, 2-16); Ismaël deviendra une grande nation dirigée par des chefs (נְשָׂאִים, *ibidem*, 20). En attendant Abraham se montre digne de son nouveau titre en cherchant à sauver les Pentapolitains de la destruction qu'ils s'étaient attirée par leurs crimes. Enfin Isaac, le fils légitime, naît, et quelque temps après Ismaël, conformément à sa destinée, est renvoyé pour peupler le désert. La même direction fut prise par les autres enfants qu'Abraham eut d'autres femmes après la mort de Sara. Lorsque, après être réellement devenu ancêtre de plusieurs peuples gouvernés par des rois, Abraham mourut, le transfèrement des bénédictions à Isaac se fit sans obstacle (xxv, 11; xxvi, 2-5). Le moment est maintenant venu de réaliser également la promesse divine faite à Sara. Dans ce but, Rébecca, épouse d'Isaac, met au monde deux jumeaux, Jacob et Esaü, qui, quoique rivaux entre eux, représentent deux nations nombreuses ayant des rois à leur tête. Dès lors les promesses concernant personnellement le premier couple patriarcal ont obtenu un accomplissement plein et entier, et il ne reste qu'à effectuer la transmission par la main d'Isaac des bénédictions d'Abraham dont il était l'héritier. On sait avec quel art merveilleux le narrateur a fait dérouler cette scène de famille de manière que Jacob seul en fût le bénéficiaire, mais au prix de quels sacrifices. Pendant qu'Esaü s'établit au mont Séir, détruit ou s'assimile les aborigènes et fonde une dynastie royale qui se continue jusqu'au règne de David (xxxvi, 31-39), Jacob est obligé de passer sa jeunesse comme réfugié sur une terre étrangère, et lorsque, à force de peine et de travail, il réussit à se créer une famille et à posséder quelque bien, il est encore une fois obligé de retourner en fugitif (xxi, 17-23), au milieu de graves inquiétudes (xxxii, 8-9) et d'atteintes flétrissantes (xxxiv; xxxv, 22). Et quand il arrive chez son père, la discorde de ses enfants le plonge de nouveau dans un deuil extrême qui le force à descendre en Égypte. Cette fin éminem-

ment tragique a été motivée d'avance par des expressions simples, mais d'une haute portée morale, dans la description de la vision d'Abraham (xv, 12-16) :

« Lorsque le soleil fut près de se coucher, Abraham s'assoupit subitement et fut pris d'une immense et sombre frayeur.

« Yahvé dit à Abraham : Sache donc que tes descendants seront des étrangers dans un pays qui ne leur appartient pas; qu'on les asservira et qu'on les opprimera, pendant l'espace de quatre cents ans...

« Les contemporains du quatrième siècle (seuls) retourneront ici, *car jusque là les crimes des Chananéens n'auront pas encore atteint la dernière limite.* »

Nous connaissons maintenant la raison du retard apporté à la possession de Chanaan par Jacob et sa famille; les vicissitudes si intenses de Jacob ont, bien entendu d'après la conception ancienne, eu pour but de lui faire expier ses fautes de jeunesse. Quant aux turpitudes de ses fils, elles seront suffisamment expiées par l'esclavage de ces derniers en Égypte. Ainsi pourront se réaliser sans un considérable retard la promesse entière de donner à sa race un empire allant du torrent d'Égypte jusqu'à l'Euphrate (xv, 18-21), promesse confirmée par une voix céleste en présence d'Isaac, lequel la communique à son tour à Jacob, en s'expliquant avec une clarté complète sur ce point particulier que l'Idumée elle-même en fera partie, au moins temporairement (xxvii, 29). A présent est-il imaginable que Jacob, le vrai et seul héritier d'Abraham et d'Isaac, ait oublié de transmettre à ses enfants avant sa mort ces précieuses bénédictions qui devaient former la charte de noblesse de la nation naissante et lui servir d'éguide durant l'époque de ses épreuves? Certainement non, et nous voyons en effet que les premières paroles que Yahvé adresse à Moïse pour s'occuper de l'Exode ont trait à l'alliance avec Abraham, Isaac et Jacob (Exode, iii, 6-10; vi, 2-8). Et lorsque le futur libérateur s'adresse à ses nationaux, il tient un langage identique (*ibidem*, iii, 15). Ces récits supposent donc que les enfants d'Israël acceptaient comme un héritage commun le pacte conclu avec les patriarches, et ce d'autant plus sûrement que le signe matériel de ce pacte, la circoncision, a été scrupuleusement observée par eux durant leur



séjour en Égypte (Josué, v, 2-8). Comment donc, dis-je, est-il possible que Jacob, ou, pour parler plus exactement, l'auteur du poème qui est mis dans sa bouche n'y ait pas fait la moindre allusion dans les bénédictions qu'il donna à quelques-uns de ses enfants, surtout à Juda et à Éphraïm, qui étaient assez puissants pour réclamer chacun de son côté l'hégémonie de la nation? Mais la question ainsi posée reçoit une réponse précise quand on lit avec attention les bénédictions distribuées aux tribus dans le chapitre XLIX, 13-26, et qui demandent quelques éclaircissements pour être bien comprises.

Bien que le poète n'ait suivi l'ordre des naissances que relativement aux trois premiers fils de Lia et aux deux fils de Rachel, on y distingue aussitôt trois catégories très diversement traitées :

1° Trois tribus, Ruben, Siméon et Lévi, qui sont blâmées à cause de leurs méfaits ;

2° Trois tribus, Zabulon, Issachar et Aser, sont seulement mentionnées pour qualifier leur territoire ; Issachar avec la note : manque de fertilité.

3° Deux tribus, Dan et Gad : elles attaquent ou repoussent des ennemis isolés ou formant bande.

4° Une tribu, Joseph : elle a servi de point de mire à des maîtres de flèche (= habiles tireurs) haineusement acharnés contre elle. Grâce au secours divin, elle tient ferme l'arc et occupe un territoire dont la richesse lui procure une situation privilégiée parmi ses frères.

5°. Deux tribus : Juda et Benjamin, sont seules décrites comme prenant l'offensive et remportant des victoires sur les ennemis.

La tribu de Naphtali doit rester hors cadre pour la présente recherche à cause de l'obscurité du verset qui la concerne.

Cette division, pour peu qu'on ait le sentiment historique, est profondément réfléchie ; le poète, tout en revêtant son œuvre d'une forme prophétique, a pris les mesures pour qu'on devine aisément l'actualité. La substance de sa description est : Des douze tribus d'Israël, dix, malgré une certaine énergie des unes, l'heureuse situation des autres, n'ont jamais pu obtenir l'hégé-

monie de la nation unie; seuls, Juda et Benjamin, grâce à leurs victoires sur des ennemis communs, se sont montrés capables de fonder l'État hébreu. Il y a cependant une différence tranchée entre les deux États.

Benjamin sera un loup ravissant ;  
Le matin, il dévorera la proie,  
Le soir, il distribuera le butin.

En d'autres mots : Saül, le roi benjamite, savait vaincre les ennemis (I Samuel, xiv, 47-48) et distribuer les dépouilles au peuple (II Samuel, I, 24), mais pareil au loup, il manquait de prestige (I Samuel, x, 26-27) et ne pouvait pas même délivrer Israël du joug des Philistins.

La tribu de Juda, c'est-à-dire la dynastie davidique, est au contraire parvenue à fonder une nation vraiment unie et un grand État qui inspire le respect aux nations étrangères; elle est donc saluée avec enthousiasme par le poète :

Juda, toi, tes frères te loueront ;  
Ta main saisira la nuque de tes ennemis (fuyants) ;  
Les fils de ton père se prosterneront devant toi.  
Jeune lion, Juda, mon fils, tu remontes (chez toi) après (avoir pris) la proie.  
Il plie ses genoux, s'accroupit comme un lion, comme un lionceau.  
Qui osera le faire lever de force !  
La verge (de chef) ne se retirera pas de Juda,  
Ni le bâton de commandant de ses pieds,  
Jusqu'à ce qu'il soit rentré en paix  
Et qu'il ait acquis l'obéissance des peuples.  
(Puis) il attachera son ânon à la vigne,  
Le petit de son ânesse au cep fin ;  
Il (pourra) laver dans le vin son habit,  
Ses étoffes tissées dans le sang du raisin,  
(Prendre l'attitude de) celui dont les yeux sont rouges de vin,  
(De celui dont) les dents blanchissent par (l'usage fréquent du) lait.

Les guerres de l'époque de Saül et de David, même celles du début du règne de Salomon, appartiennent déjà au passé. La Syrie tout entière jusqu'aux rives de l'Euphrate est soumise au grand roi de Juda et les Hébreux jouissent dans une tranquillité parfaite des produits de leurs terres et de leurs vignes. On voit qu'il s'agit de la période qui a précédé les révoltes de Rezon à Damas et de Hadad en Idumée, ou pour le moins d'un



temps où ces révoltes paraissaient peu sérieuses au poète, circonstances qui appuieraient la pensée que le poète n'est pas le même que l'auteur du récit principal, lequel connaît déjà la sécession de l'Idumée comme un fait accompli (xxvii, 40)<sup>1</sup>.

Après ces éclaircissements, il est aisé de voir que les bénédictions transmises à Jacob (xxxv, 11-12) et offrant la substance des bénédictions accordées à Abraham (xii, 1-3; xvii, 1-19; xxii, 17-18) et à Isaac (xxvi, 3-4; xxvii, 28-29; xxviii, 3-4) ont été reportées sur Juda par Jacob même sur son lit de mort, et mises solennellement à la connaissance de tous ses autres enfants. Traduit dans notre langage moderne, cela revient à dire que les divers passages élohistes et yahwéistes que nous venons de citer sont l'écho d'une tradition unique.

#### RÉSUMÉ DES OBJECTIONS, RÉPONSES

Étant arrivé à la clôture de mes recherches sur le texte de la Genèse, je regarde comme un devoir sacré de suivre la méthode mise en œuvre par les critiques de présenter un résumé substantiel des raisons qui militent en faveur de l'existence de trois sources différentes dans ce livre. Dillmann, dont le commentaire magistral contient la meilleure exposition du système documentaire, a réuni dans la préface les objections les plus sérieuses contre l'unité. Étant d'un avis contraire, je suis obligé de faire savoir pourquoi elles ne me paraissent pas convaincantes; je les placerai donc en deux colonnes les unes à côté des autres, afin que le lecteur puisse saisir d'emblée la nature de mes contradictions; quant à la démonstration détaillée, il sera à même de l'examiner de près dans mes recherches aux endroits indiqués.

« Il se trouve, dit le regretté savant, dans la Genèse toutes sortes de répétitions en partie apparemment oiseuses (A), en partie deux ou plusieurs relations sur la même chose, non seulement telles qu'elles pourraient s'expliquer au besoin en supposant que l'auteur admettait réellement différents événements ou vou-

1. D'autre part, on peut aussi supposer que la fin de ce verset a été ajoutée par l'auteur lui-même au moment où la révolte des Iduméens fut couronnée de succès. Une certitude absolue ne pourra guère être obtenue à ce sujet.

läßt indiquer l'état flottant de la tradition (*B*), mais aussi telles qu'elles s'excluent mutuellement, parce que la chose n'a pu arriver qu'une seule fois ou d'une seule manière (*C*). Il ne manque même pas d'autres données incompatibles les unes avec les autres (*D*). Certaines données sont énigmatiques dans la place où elles se trouvent actuellement (*E*). Particulièrement la chronologie du livre ne convient pas à toutes les pièces narratives (*F*). Il se trouve même des narrations dont certaines parties ne conviennent pas aux autres ou dont la fin ne convient pas au commencement (*G*). De telles répétitions, dislocations, contradictions et difficultés chronologiques ne peuvent pas s'expliquer sans le moyen d'expédients très invraisemblables<sup>1</sup>. »

1. Es finden sich nämlich darin theils allerlei scheinbar müssige Wiederholungen (z. B. 21, 1<sup>a</sup> neben 1<sup>b</sup> oder 4, 25 f. neben 5, 1-6 oder 47, 29 ff. neben 49, 29 ff.) theils zwei u. mehrfache Berichte über dieselbe Sache, nicht blos solche, die sich zur Noth daraus erklären liessen, dass der Vrf wirklich verschiedene Begebenheiten annahm oder das Schwanken der Ueberlieferung bemerken wollte (z. B. die Sagenvarianten über den Raub des Patriarchenweibs 12, 10 ff. 20, 1 ff. 26, 7 ff. oder über Hagar u. Išmael 16, 1 ff. u. 21, 12 ff. oder der doppelte Bund Gottes mit Abram Cp. 15 u. 17 die doppelte Segnung Jacob's durch Isaac 27, 1 ff. u. 28, 1 ff., die doppelte Verheissung des Sohnes an die Sara 17, 17, 18, 10 ff., die dreifache Erläuterung des Isaacnamens 17, 17, 18, 12, 21, 6 die doppelte Erklärung der Namen Edom 25, 25, 30, Jissakhar, Zebulun, Josef 30, 16-18, 20, 23 f. oder Maḥanaim 32, 3, 8; vgl. auch über Išmael 16, 11 ff. u. 21, 17, u. über Peniel 32, 31 u. 33, 10), sondern auch solche, die sich gegenseitig ausschliessen, weil die Sache nur einmal oder auf eine Weise geschehen sein kann (z. B. über den Hergang der Schöpfung Cp. 1 u. 2 die Zahl der in den Kasten aufgenommenen Thiere u. die Dauer der Fluth Cp. 6 f., die Zerstreung der Völker Cp. 10 u. 11, 1 ff. auch 10, 25, oder über den Ursprung der Namen Beerseba 21, 31. 26, 33, Israel 32, 29. 35, 10 Bethel sammt der Heiligung des Bethelsteines 28, 18 f. 35, 14, f., oder über den Zusammenstoss mit den Šekhemiten Cp. 34 u. 48, 22, oder die Behandlung Josef's durch die Brüder u. die Handelsleute, die ihn nach Ägypten brachten, 37, 19-36). Aber auch an andern unvereinbaren Angaber fehlt es nicht, z. B. über die Herabsetzung der menschlichen Lebensdauer auf 120 Jahre (6, 3 gegen Cp. 5, 11 u. a.), oder dass Abraham nach dem Tode der Sara noch viele Söhne zeugt (25, 1 ff. gegen 18, 11 ff. 17, 17), dass Esau schon bei Jacob's Rückkehr aus dem Stromland in Serir ansässig ist (32, 4 ff gegen 36, 6) dass die Amme der Rebecca erst mit Jacob aus dem Stromland kommt (35, 8 gegen 24, 59), dass sämtliche Jacobsöhne in Paddan Aram geboren sind (35, 26 gegen V. 16 ff.), oder die verschiedenen Namen der Weiber Esau's (26,



Nous venons de reproduire les objections, procédons aux réponses dans l'ordre des exemples choisis par le savant lui-même.

*Objections.*

*Réponses.*

A. Répétitions oiseuses.

1) XXI, 1 a, à côté de XXI, 1 b.

Observation inexacte : פקד (1 a) indique le retour de la faculté d'enfanter, אמר l'accomplissement de la promesse que Sara mettra au monde un fils dans l'espace d'un an. Ce verset emploie du reste le nom יהיה dans ses deux moitiés, il appartient donc au même auteur.

2) IV, 25-26, à côté de V, 1-6.

Argument bien spécieux : Le premier passage formant la fin de l'histoire d'Adam, relate naturellement les naissances de Seth et d'Énos, le premier pour expliquer son nom, le second, dont le nom est clair, pour lui assigner l'initiative du culte de Yahvé. Dans V, 1-6, ces noms sont simplement inscrits parmi les descendants d'Adam, qui constituent la génération antédiluvienne. Leur absence dans l'un ou dans l'autre cas aurait donc laissé des lacunes sensibles.

3) XLVII, 29-31, à côté de XLIX, 29-32.

Il s'agit de la recommandation relative à l'enterrement de Jacob en Chanaan. Les deux récits sont indispensables. La première fois, Jacob voyant approcher sa fin, la fit connaître

---

34. 28, 9 gegen 36, 2 f.), oder über Josef's ägypt. Herrn 37, 36. 39, 1-40, 4, oder der Bericht 42, 27. 35 neben 43, 21. Angaben wie 4, 14 f. 17 sind an der Stelle, wo sie jetzt stehen, räthselhaft. Besonders passt die im Buch zu Grund gelegte Zeitrechnung nicht zu sämtl. Erzählungsstücken, z. B. die über das Alter der Sara, 17, 17 vgl. 12, 4 nicht zu 12, 11. 20, 2 ff. über Išmael 17, 24. 25, 58 nicht zu 21, 15 ff. über Isaac's Todesnähe 27, 1 f. 7. 10. 41 nicht zu 35, 25 f. u. 26, 34. 41; über Rahel, 37, 10 nicht zu 35, 19; ferner 30, 25 ff. nicht zu 31, 38, 41 (S. 345 f.) noch die in Cp. 32-37. 39-45 gegebenen oder vorausgesetzten Altersbestimmungen der Jacobsöhne zu 46, 3-27 (S. 380 f.) s. auch zu 50, 21. Ja es finden sich sogar Erzählungen, in welchen einzelne Theile (z. B. 31, 48-50) nicht zum übrigen oder der Schluss (24, 62-67) nicht zum Anfang stimmen. Derartige Wiederholungen, Unordnungen, Widersprüche u. chronol. Schwierigkeiten sind unter Annahme einer einheitlichen Abfassung des Buchs nicht oder nur durch recht unwahrscheinliche Hilfsannahmen zu erklären. (Dillmann, *Die Genesis*, 6, Vorbemerkungen, p. IX-X.)

à Joseph qui, par sa situation, était seul en état de la réaliser. La seconde fois, au moment de sa mort même, il s'adresse à tous ses enfants réunis autour de lui et qui devaient naturellement accompagner son convoi. La narration suit une marche des plus logiques.

B. Deux ou plusieurs relations sur la même chose.

1) XII, 10-20, XX, 1-8, et XXVI, 7-11.

Ces passages constatent trois cas d'enlèvement de belles femmes, Sara et Rébecca, pour le harem des rois. Le fait en lui-même n'a rien d'étonnant car on le trouve dans tous les pays monarchiques et à toutes les époques de l'histoire. L'auteur de la Genèse, pénétré de l'idée que les Égyptiens et même les Chanéens de cette époque avaient horreur de l'adultère, représente la chose comme si les ravisseurs ignoraient que ces femmes étaient les épouses respectives d'Abraham et d'Isaac. Sara est enlevée par deux rois et dans deux pays différents, par Pharaon en Égypte et par Abimélec en Philistée. Il n'y a pas l'ombre d'une raison pour confondre ces deux raptés si diversement classés et racontés. Dans le rapt de Rébecca qui se passe en Philistée et par le même (?) Abimélec, il n'y a non plus rien d'extraordinaire, puisque le ravisseur ignorait alors que l'étranger était le fils d'Abraham. Dans de telles circonstances, les apparentes répétitions de rapt sont la simple conséquence d'un droit que les anciens peuples accordaient à leur roi, droit dont ces derniers n'ont certainement pas manqué d'user et d'abuser.

2) XVI, 1-16, et XXI, 12-21.

Les deux récits sont l'un à l'autre dans l'état de promesse à réalisation. Le premier se rapporte à la naissance d'Ismaël, le second à son établissement dans le désert. Une fois, Hagar enceinte, fuyant la jalousie de Sara, retourne chez sa maîtresse sur l'injonction d'un ange de Yahwé, et Abraham reconnaît l'enfant et lui donne le nom recommandé à la fugitive par cet ange. L'autre fois, Hagar et son fils sont chassés par Sara afin de débarrasser son propre fils Isaac d'un concurrent à l'héritage, et cet



acte, quoique très désagréable pour Abraham, est déclaré amené par la Divinité afin qu'Ismaël puisse être le père de nombreuses peuplades du désert. Les deux se suivent nécessairement et forment ensemble une unité parfaite.

3) La double alliance de Dieu avec Abraham (chapitres XV et XVII).

Le premier passage confirme seulement la promesse qu'Abraham aura son descendant direct pour héritier et que ses biens ne passeront pas à un étranger. Le second spécifie que cet héritier sera le fils de Sara, Isaac, et non le fils de Hagar, Ismaël, dans lequel Abraham voyait déjà depuis douze ans son héritier promis. A cette occasion le pacte est renouvelé et le signe visible de l'alliance est imposé à tous les descendants du patriarche. C'est le développement définitif de la relation intime qui s'établit entre Dieu et le patriarche.

4) La double bénédiction de Jacob par Isaac, (XXVII, 4-29, et XXVIII, 10-14).

Avant de voir son fils, Jacob, s'éloigner comme fugitif forcé dans un pays étranger sans avoir la certitude de le revoir jamais, qu'y a-t-il d'étonnant qu'Isaac, vexé par les mariages d'Ésaü avec des Chananéennes, lui ait confirmé les bénédictions qu'il avait d'abord obtenues par une ruse inventée et accomplie sur l'initiative de sa mère? Je crois que tous les pères auraient agi comme lui le cas échéant.

5) La double promesse faite à Sara qu'elle aura un fils (XVII, 17-19, et XVII, 10-14).

C'est bien fragile. Il n'y a qu'une seule promesse faite en présence de Sara, celle relatée dans le second passage. La première a été faite par l'intermédiaire d'Abraham, sans que Sara en ait eu immédiatement connaissance.

6) La triple explication du nom d'Isaac (XVII, 17; XVIII, 12; XXI, 6).

Objection purement imaginaire. Jamais le narrateur de la Genèse n'a pensé à perpétuer dans le nom d'Isaac le rire sceptique et offensant pour Dieu de Sara (XVIII, 15); c'est le rire respectueux d'Abraham qui donne seul lieu à ce nom. Sous cette restriction, les deux vieux époux rient à l'annonce qu'ils auront bientôt un fils; un couple moderne fera de même à leur place. Quant au dernier passage, Sara y répète simplement ce qu'elle a dit dans XVIII, 12, tandis que le nom d'Isaac est donné par Abraham conformément à l'ordre reçu dans XVII, 19.

7) La double explication des noms suivants :

a) Édom (xxv, 25 et 30).

Le mot אֲדוֹמוֹנִי, qui indique la couleur rouge d'Ésaü nouveau-né, n'a rien à voir avec son nom, puisque עֵשָׂו est dérivé d'une autre racine.

Le narrateur fait venir אָדוֹם des mots הָאָדָם, dont Ésaü se sert pour désigner le plat de lentilles pour lequel il vend son droit d'aïnesse. L'étymologie décèle l'ironie populaire, et, en effet, אָדוֹם est le nom d'un pays et d'un peuple, jamais un nom propre d'homme.

b) Issachar (xxx, 16 et 18).

Lia ayant obtenu de Rachel que Jacob passât la nuit avec elle, aborde ce dernier par les paroles : « Viens chez moi, car je t'ai loué (par un don de quelques mandragores), gagné par un prix » (כִּי שָׂכַרְתִּיךָ), puis elle donna au fils qui résulta de cette cohabitation le nom d'Issachar (וְיִשַׁשָּׁכָר), mieux (וְיִשְׁשַׁכָּר), « car elle dit, ajoute le narrateur, Élohîm m'a récompensée parce que j'ai donné ma servante à mon mari », sacrifice d'amour-propre qu'elle avait fait depuis qu'elle avait cessé d'enfanter. La prétention qu'il y a deux explications du même nom est vraiment naïve. Si Lia voulait rappeler son petit trafic d'épouse avec sa sœur, elle aurait nommé l'enfant דָּוִד ou דְּוִדָּי, nom en rapport avec דִּידָאִים, « mandragore ». Le sens du nom est beaucoup plus sérieux et plus conforme aux autres noms donnés par Lia à ses enfants (xxix, 32-35). En ce qui concerne la coïncidence de l'exclamation précitée de Lia avec le nom propre, elle rappelle la façon du narrateur au sujet d'« Édom » et nous apporte un témoignage de plus en faveur de l'unité du récit.

c) Zabulon (*ibidem*, 20 a et 20 b).

Velléité singulière d'attribuer les deux moitiés du verset à deux auteurs différents. L'erreur éclate quand on réfléchit que l'expression זָבְדוֹנִי זָבַד טוֹב ne peut expliquer le nom זָבֻלָן, mais un nom זָבַד ou זָבְדִּי. L'assonance de זָבְדוֹנִי et זָבֻלָנִי est de nouveau du genre de celles qu'on trouve dans les explications précédentes.



d) Joseph (*ibidem*, 23 et 24).

Même cas que les précédents; l'exclamation 'אָסֶרֶ וג' conviendrait à expliquer un nom comme אָסֶרֶ, tandis que וּוֹסֶרֶ est tiré du verbe וָסֶרֶ; quant à l'assonance avec le premier verbe, elle rentre dans les habitudes de l'écrivain que nous venons de signaler au sujet d'autres noms.

e) Mahanaim (xxxii, 3 et 8).

Remarque de mince valeur. Les appellations de villes, dans la Genèse, ont toujours un sens religieux (Beér-Šeba<sup>c</sup>, Moria, Bêt-El, Penu-El); le nom de Mahanaim est de même motivé par מַחֲנֵה אֱלֹהִים (3). Dans שְׁנֵי מַחֲנֵה (8) il n'y a que l'assonance habituelle dans ce cas.

f) Ismaël (xvi, 11, et xxi, 17).

C'est le résultat de la confusion des deux récits commise par la critique (voir plus haut, b, 2). En réalité, le verbe שָׁמַע vise si peu à expliquer le nom d'Ismaël que la même forme sert à expliquer le nom de Dan (xxx, 6) ou la forme וְיִשְׁמַע le nom de Joseph (xxx, 22).

g) Pénuel ou Peniel (xxxii, 31, et xxxiii, 10).

Objection insignifiante. La seule explication est donnée dans le premier passage; le second passage offre une formule respectueuse analogue à נְשִׂיאַ אֱלֹהִים (xxxiii, 6) et ne vise nullement à expliquer le nom de la ville de Pénuel, que Jacob avait déjà dépassée quand il rencontra son frère Ésaü (xxxii, 38). L'assonance est probablement voulue comme dans les cas précédents.

C. Données qui s'excluent réciproquement parce que les choses n'ont pu arriver qu'une seule fois ou d'une seule manière :

1) Sur la marche de la création (chap. I et II).

Nous opposons la contradiction la plus décadée à cette affirmation devenue axiome dans l'école critique moderne. Malgré notre meilleure volonté, nous avons trouvé qu'elle ne soutient pas l'examen. La discussion minutieuse de ce problème se trouve dans notre commentaire. Sans les données générales du chapitre I<sup>er</sup>, celles des deux chapitres suivants

sont incompréhensibles ou pleines de lacunes inadmissibles<sup>1</sup>.

2) Sur le nombre des animaux recueillis dans l'arche (VI, 19-20, et VII, 2-3).

Assertion erronée. L'expression **שנים מכל** ou **שנים שנים** marque que l'entrée se fera par couples composés d'un mâle et d'une femelle ; le nombre des couples est fixé à « sept », **שבעה**.

3) Sur la durée du déluge (VII, 17 et 24).

La contradiction n'existe pas. La pluie tomba pendant quarante jours, tandis que la crue des eaux s'arrêta après cent cinquante jours ; la décroissance des eaux et le dessèchement de la terre prirent le reste de l'année.

4) La dispersion des peuples (X et XI, 1-9).

Erreur très ancienne, mais réelle. Le chapitre X a trait aux Noahides en général, en tant qu'ils intéressent l'état de la Palestine. Dans le chapitre XI, l'auteur s'occupe des nations sémitiques seules, qu'il fait sortir d'un centre commun, la Babylonie.

5) Sur l'origine des noms suivants :

L'auteur rapporte qu'Isaac avait recreusé les puits bouchés par les Philistins après la mort d'Abraham en leur rendant leurs anciens noms (XXVI, 18) ; le renouvellement du nom de Beër-Séba<sup>c</sup> au sujet du puits près duquel son père et lui firent alliance avec Abimélec, roi des Philistins, est tout ce qu'il y a de plus naturel.

a) Beër-Séba<sup>c</sup> (XXI, 31, et XXVI, 33).

b) Israël (XXXII, 29, et XXXV, 10).

A son retour à Béthel, Jacob a une théophanie dans laquelle Dieu lui confirme le nom de « Israël » (lutte contre un être divin) que

---

1. Je crois utile d'y ajouter la considération que j'ai formulée le 6 septembre dans la section sémitique de la XI<sup>e</sup> session du Congrès des Orientalistes, qui vient de se réunir à Paris. Les expressions coordonnées **כל עשב השדה** et **שוח השדה**, suivies de la négation **טרם** (Genèse, II, 5), à cause de l'article de **השדה**, ne peuvent signifier que : « Toutes les broussailles des champs n'étaient pas encore sur la terre et toute l'herbe des champs ne germait pas encore (faute de pluie) », ce qui suppose la création des végétaux relatée dans la Genèse, I, 11-12. L'absence de toute mention de la création des arbres au chapitre II corrobore cette conclusion. Les critiques commettent une erreur grammaticale en traduisant : « aucune broussaille » et « aucune herbe » ; pour exprimer cette négation totale, non seulement l'omission de l'article est indispensable, mais aussi celle de **שדה**, qui restreint l'espèce de **שוח** et de **עשב** au seul genre cultivé, et l'auteur aurait dit simplement : **וכל שוח טרם והיה בארץ וכל עשב טרם יצמח**.



l'ange vaincu lui avait donné. La contradiction est purement imaginaire.

c) Béthel, ainsi que la sanctification de la pierre (xxviii, 18-19, et xxxv, 14-15).

Le nom de Béthel, donné par Jacob à l'occasion de son aller, est confirmé par lui à son retour; c'est un cas analogue à celui du nom d'Israël. Jacob y construit un autel sur l'ordre de Dieu et y érige et sanctifie une nouvelle stèle (maššéba). Le verset xxxv, 15, est une dittographie du verset 7 conforme à xxviii, 19, et n'ajoute rien de nouveau, mais ne contient non plus aucune contradiction.

6) Sur le conflit avec les Sichémites (xxxiv et xlvi, 22).

C'est le résultat d'une fausse interprétation. Le mot שכם du dernier passage signifie « part, lot », fait allusion à la part en plus accordée à Joseph pour ses enfants Éphraïm et Manassé dans la division par tribus de la Palestine, et n'a absolument rien à voir avec la ville de Sichem et à l'accident dont elle a été la scène par suite du rapt de Dina.

7) Sur la manière dont Joseph fut traité par ses frères et sur les marchands qui le conduisirent en Égypte (xxxvii, 19-36).

Encore des conclusions fondées sur une fausse exégèse. La vente de Joseph par ses frères est formellement mise dans la bouche de Joseph lui-même dans xlv, 5; il s'ensuit que les sujets du verbe ויבכרו (xxxvii, 28) sont les frères et nullement les Madianites. Ces derniers sont ceux qui ont acheté Joseph de la main de ses frères et l'ont ensuite vendu en Égypte (*ibidem*, 36); dans le verset 28 c comme au verset 25, ils sont désignés par le nom général de « Ismaélites » (cf. Juges, viii, 22-24), mais en face de 28 a (où il faut lire וְהַעֲבָדִים au lieu de וְיַעֲבָדוּ) aucune confusion n'était possible.

D. D'autres données incompatibles les unes avec les autres :

1) Sur l'abaissement de la vie humaine à cent vingt ans (vi, 3, contre v, 11 et d'autres).

Manque de tout fondement; jamais l'auteur n'a pu dire une chose aussi contraire non seulement aux données de la Genèse, mais aussi à celles des autres livres du Pentateuque (Exode, vi, 16, 18 et 20; cf. Job, xl, 17). Le verset vi, 3, parle d'un délai de cent vingt ans que Yahvé accorda à l'humanité antédiluvienne pour faire pénitence avant de se décider à la détruire par le cataclysme; cf. xv, 16.

2) La donnée d'après laquelle Abraham eut encore des enfants après la mort de Sara (xxv, 1-6, contre xviii, 11-12; xvii, 17).

L'objection est des plus légères. Il est certain qu'à l'âge de cent ans Abraham avait dépassé la limite ordinaire de la procréation d'enfants, mais l'auteur fait expressément intervenir la Divinité, laquelle tenait à réaliser sa promesse qu'Abraham serait l'ancêtre d'une multitude de peuples (המון גוים), ce qui n'aurait pas été le cas si sa descendance s'était limitée à trois peuples seuls, savoir : Ismaël, Israël et Édom. Au lieu de se contredire, les passages cités se complètent et attestent en même temps l'unité de leur composition.

3) La donnée qu'au retour de Jacob de Padan-Aram, Ésaü était déjà établi à Séir (xxxii, 4, contre xxxvi, 67).

La contradiction est introuvable : le dernier passage cité dit bien qu'Ésaü se sépara de Jacob et s'expatria à Séir, parce qu'il n'y avait pas assez de pâturages pour leurs troupeaux, mais cette séparation a eu lieu avant la fuite de Jacob. Après la brouille qui surgit entre eux à cause des bénédictions paternelles, les deux frères reçurent chacun un lot de troupeaux qu'ils gardaient séparément et de manière à ne plus se rencontrer. Qu'y a-t-il de singulier qu'Ésaü, connaissant la préférence de ses parents pour son frère et l'insuffisance du terrain étant donnée, ait mieux aimé aller chercher fortune ailleurs? Si la critique y trouve une contradiction, c'est qu'elle y met beaucoup trop de bonne volonté.

4) Que la nourrice de Rébecca est venue pour la première fois avec Jacob du pays des fleuves (xxxv, 8, contre xxiv, 59).

Ni l'auteur ni le prétendu rédacteur n'auraient pu commettre une pareille étourderie d'écolier. La notice sur la mort de cette femme se trouve enchâssée dans le récit du retour de Jacob à Béthel, mais dans un verset isolé et sans lien visible avec le reste du passage, et qui peut avoir eu sa place primitive au chapitre xxiv, après le verset 62 qui relate le voyage de Rébecca. Les reports de versets à des places in dues sont fréquents dans la Bible. Mais, même en admettant la relation de cet accident avec la présence de Jacob à Béthel, il n'y a qu'à supposer qu'elle était allée, naturellement avec des familiers d'Isaac, à la rencontre du fils de sa pupille pendant son séjour à Béthel. Cela est dans tous les cas plus raisonnable que l'invention d'une tradition con-



traire à une donnée formelle de la Genèse (xxiv, 59), au sujet d'une obscure nourrice.

5) Que tous les fils de Jacob sont nés à Paddan-Aram (xxxv, 26, contre le verset 16).

Étrange chasse aux minuties. Après avoir dit à la distance de deux versets que Benjamin naquit en route près de Bethléem, l'auteur donne la liste totale des fils de Jacob avec cette remarque : « Ce sont les fils de Jacob qui lui naquirent à Paddan-Aram », sans ajouter « en dehors de Benjamin, qui, lui, naquit près de Bethléem », pensant bien que tous les lecteurs feront d'eux-mêmes cette restriction. Remarquez de plus que, s'il s'agissait d'une tradition différente, le rédacteur n'aurait pas manqué d'écrire « ce sont *tous* les fils de Jacob, etc. ». Les critiques exigent un acte civil libellé par un magistrat moderne; j'en suis fâché pour eux : ils ne le trouveront pas dans l'antiquité.

6) Les noms différents des femmes d'Ésaü (xxvi, 34, et xxviii, 9, contre xxxii, 2-3).

Les divergences partielles dans les noms de ces femmes sont évidentes, mais c'est un nonsens de les attribuer à des traditions contradictoires. La plupart des noms propres des descendants des fils de Jacob sont autrement exprimés dans les Chroniques, et tout le monde n'y voit que des fautes de scribe et des altérations involontaires. Le cas doit être envisagé d'une manière identique. Il y a d'abord ceci : La nommée Jehudith, fille de Beéri l'Hétéen, qui n'a pas eu d'enfants, a été omise de la liste de la postérité d'Ésaü (xxxvi). Celle qui était la fille d'Élon l'Hétéen s'appelle tantôt « Ada », tantôt « Basemath »; de même la fille d'Ismaël est désignée une fois par Mahalath et plusieurs fois par Basemath. Lesquels de ces noms sont primitifs et lesquels altérés? C'est l'affaire d'une simple curiosité et d'un bien maigre intérêt. Enfin ladite liste enregistre encore une autre femme d'Ésaü, Oholibama, fille d'Ana, fille (?) de Šib'on l'Évéen, qui a fait souche et qui n'a pas été mentionnée précédemment. Dans tout cela on n'aperçoit aucune trace de traditions multiples.

7) Sur le maître égyptien de Joseph (xxxvii, 36, et xxxix, 1-XL, 4).

Dans le premier passage, le maître égyptien de Joseph est désigné par « Putiphar, eunuque de Pharaon, chef des trabans », mais comme le chapitre xxxix parle de sa femme, les cri-

tiques s'empresstent d'admettre deux traditions différentes. La malchance veut que les eunuques soient souvent mariés en Orient. L'échafaudage s'écroule faute de base, et la prétendue interpolation des mots précités dans xxxix, 1, disparaît d'elle-même. L'unité de la tradition résulte aussi de cette considération qu'un simple particulier n'aurait pu enfermer son esclave dans une prison réservée aux officiers du roi (*ibidem*, 20). Quant à la désignation de Putiphar par « l'Égyptien », elle a pour but de former antithèse à la désignation de Joseph par « un Hébreu » ou « l'esclave hébreu »; c'est dans l'ordre des choses.

8) La donnée de XLII, 27 et 35, à côté de celle de XLIII, 21.

Nouvelle observation microscopique. Les deux premiers passages racontent que l'argent pour l'achat du blé a été trouvé dans les sacs des frères, d'abord par l'un d'eux pendant qu'ils étaient dans une auberge (מלון) sur la route, ensuite par tous les autres lorsqu'ils furent rentrés chez eux. Le troisième passage rapporte que, revenus auprès de Joseph, ils lui firent part de cette trouvaille par ces mots : « Lorsque nous arrivâmes au מלון, en ouvrant nos sacs, nous y aperçûmes l'argent, etc. » Voilà le désaccord que les critiques grossissent au point d'en faire deux traditions divergentes. Malheureusement, ils ont perdu de vue que le mot מלון exprime l'idée de station de nuit en général, comprenant aussi bien l'auberge que le lieu où l'on demeure (II Rois, xix, 23). Remarquer que le mot בדרך ne se trouve pas dans le dernier passage, et qu'en outre les phrases suivantes : « Et nous l'avons rapporté de nos mains et nous avons aussi apporté d'autre argent » montrent bien qu'il s'agit également de leur retour chez eux.

E. Données énigmatiques à la place où elles se trouvent (iv, 14-16 et 17).

Nous n'y trouvons rien d'énigmatique. Caïn, condamné à errer dans le désert, craint d'être tué soit par les chasseurs descendants futurs d'Adam, qui le prendront pour un fauve, soit par les bêtes féroces en cherchant une proie. De là l'expression כל-מצאי. Ensuite, malgré l'assurance que Dieu lui donne qu'il sera préservé, il se construit un lieu entouré



de murs (עיר) qui puisse lui servir de refuge en cas d'attaque. C'est, je crois, parfaitement clair. J'ajoute que, pour l'auteur des origines, la vie nomade n'a été acceptée par une partie du genre humain que beaucoup plus tard (IV, 20).

F. La chronologie fondamentale du livre ne cadre pas avec tous les récits :

1) Ceux relatifs à l'âge de Sara, XVII, 17, cf. XII, 4, ne conviennent pas à XII, 11, et XX, 2-18).

L'auteur de la Genèse, comme d'ailleurs tous les écrivains de l'antiquité, se meut dans une atmosphère poétique et pleine d'événements surnaturels. Selon lui, à l'âge de soixante-cinq ans, Sara avait conservé toute sa beauté au point d'être enlevée pour orner le harem de Pharaon. Plus tard, âgée de quatre-vingt-dix ans, Dieu lui rend encore sa beauté et sa vigueur juvénile jusqu'à tenter la convoitise d'Abimélec. Le narrateur tient évidemment à donner de belles aieules à Israël (cf. XXIV, 16; XXIX, 17; XXXIV, 1-3); les critiques en sont scandalisés et cherchent à placer les rapt de Sara pendant sa jeunesse, ce qui revient à la création *ad hoc* d'un document à tradition différente. Je préfère la charmante fiction populaire de ce narrateur au lourd rou-leau rationaliste des graves critiques.

2) Ceux relatifs à l'âge d'Ismaël, XVII, 24, et XXI, 5, 8, ne s'adaptent pas à XXI, 15.

La considération seule que le « rédacteur » n'aurait pas été assez insensé pour mettre dans sa compilation, l'une à côté de l'autre, deux contradictions aussi flagrantes en donnant à entendre une fois qu'Ismaël était alors âgé de quatorze ans au minimum, et aussitôt ensuite qu'il était encore un tout petit enfant, aurait dû empêcher les critiques de se lancer dans des hypothèses documentaires. Mais il y a plus : la contradiction qu'ils découvrent dans XXI, 15, vient d'une erreur d'exégèse. Des raisons purement grammaticales exigent de comprendre le verset ainsi qu'il suit : « Abraham se leva le matin, prit du pain et le donna à Hagar, mit une cruche d'eau sur son épaule et la renvoya ainsi que l'enfant. » La désignation par « enfant » (וילד) d'un garçonnet de

quinze à seize ans n'étonnera personne ; Joseph est ainsi désigné, malgré ses dix-sept ans passés (XXXVII, 31 ; XLII, 22), ce qui n'empêche nullement de l'appeler aussi « jeune homme » (נער) dans un autre passage (XXXVII, 2).

3) L'approche de la mort d'Isaac, XXVII, 1, 10, 41, ne convient pas à XXXV, 28, et XXVI, 24.

Posée dans ces termes, la divergence est sensible, mais la prémisse n'est pas fondée. En admettant, avec Dillmann lui-même, qu'Isaac n'était âgé lors des bénédictions que de cent ans, comme il avait déjà perdu la vue, ne pouvait-il pas dire : « Je suis vieux (cf. XVIII, 12) et je puis mourir d'un jour à l'autre » ? Pouvait-il prévoir qu'il vivrait encore quatre-vingts ans ? Ajoutons que le narrateur n'emploie pas l'expression indiquant l'approche de la mort comme dans le cas de Jacob (XLVII, 29), et les critiques ont tort d'y lire ce qui n'y est pas.

4) Relativement à Rachel, XXXVII, 10, ne convient pas à XXXV, 19.

Une recherche de minuties bien stupéfiante chez des savants sérieux. Joseph, présomptueux, raconte à ses parents qu'il a vu en rêve le soleil, la lune et onze étoiles se prosterner devant lui. Alors Jacob le gronde et tâche de lui démontrer l'absurdité du rêve en lui disant : « Crois-tu donc que moi (soleil), ta mère (lune) et tes frères (étoiles) nous prosternerons un jour devant toi ? » La mention de la mère morte est expressément faite afin de faire mieux ressortir l'impossibilité de la réalisation. Il n'y a que l'aveuglement du parti pris qui puisse y voir une donnée chronologique différente.

5) XXX, 25 et suivantes ne cadrent pas avec XXXI, 38-41.

Le premier passage relate qu'après la naissance de Joseph, c'est-à-dire après la seconde septaine d'années au service chez Laban pour pouvoir épouser Rachel (XXIX, 18-27), Jacob voulait retourner en Palestine, mais qu'il resta néanmoins six autres années chez son beau-père Laban dans de meilleures conditions (XXXI, 38-41). Durant ces sept ans Lia eut six fils et les deux servantes deux fils chacune. Cela se voit encore aujourd'hui dans les pays où la polygamie est en usage. L'impossibilité prétendue par les critiques vient de ce qu'ils supposent une succession régulière pour les naissances, mais ni le texte ni le bon sens ne permettent d'y faire fond.



6) La fixation de l'âge des fils de Jacob donnée ou supposée dans les chapitres XXXII-XXXV et XXIX-XLV ne s'adapte pas à XLVI, 8-27.

Une pareille difficulté, fût-elle exacte, n'est insurmontable que pour ceux qui ignorent ou refusent d'admettre les nombreuses corruptions de chiffres dans toutes les parties de la Bible massorétique. Dans le cas présent, il nous manque deux principaux points de repère, l'âge de Jacob à son départ pour Harân et la durée de son voyage de retour. Si l'on estime avec Dillmann que Jacob partit à l'âge de cinquante ans, on trouve, en suivant les récits afférents, qu'à la naissance de Joseph ce patriarche était âgé de cinquante + quatorze (service pour les deux épouses) = soixante-quatre ans. Il a quatre-vingt-un ans lors de la vente de Joseph qui avait alors dix-sept ans, et quatre-vingt-quatorze lors de l'élévation de ce dernier qui était alors âgé de trente ans. A la descente en Égypte, Jacob avait cent trente ans, ce qui suppose soixante-six ans pour Joseph et quarante-neuf ans pour Benjamin, si l'on admet qu'il naquit dans l'année où Joseph fut vendu. L'adjectif **הקטן** ou **נער** que les frères donnent à ce dernier le désigne comme étant plus jeune qu'eux et n'a pas de signification absolue. A cet âge Benjamin était père de dix enfants, Juda et Aser de deux petits-enfants, chacun dans le même terme (XLVI, 12, 17, 21). Ces naissances serrées inaugurent déjà les multiplications extraordinaires de la famille de Jacob en Égypte (Exode, I, 7, mais ne dépassent pas les limites du possible.

7) XXXI, 48-50 ne s'accorde pas avec le reste du récit.

Cette assertion repose sur une mauvaise interprétation du passage et en même temps sur une confusion non justifiée de **מנבה** avec **מנבה**; voyez notre commentaire de ces versets.

8) XXIV, 62-67, est incompatible avec le commencement du chapitre.

L'erreur fondamentale de cette affirmation vient encore d'une fausse interprétation. Le narrateur, loin de dire qu'Éliézer avec Rébecca allaient directement au puits Lahay-Roi, comme l'imaginent la plupart des critiques, énonce au contraire qu'Isaac, venant de ce puits à Mamré, près Hébron, rencontra la caravane et rentra avec sa fiancée dans la

localité où Abraham demeurait depuis la mort de Sara. Voir la discussion de ce passage dans *Recherches bibliques*, I, pages 457-458 et 460-462.

Nous venons de mettre les lecteurs studieux en état de se prononcer entre les deux argumentations. N'insistons pas. Respectons profondément et sincèrement les savants qui ont consacré leur vie et leurs meilleures forces à soutenir et à propager une théorie que l'amour de la vérité nous oblige à déclarer superficielle et factice. Contrairement à ce qu'ils pensent, la théorie de l'unité, pourvu qu'elle soit placée sur une base non théologique et strictement scientifique, ne trouve dans la Genèse ni répétitions oiseuses, ni dislocations, ni contradictions, ni difficultés chronologiques qui aient le caractère d'une compilation de documents différents. Leur excuse est que la thèse documentaire a été fondée avant eux par une génération d'exégètes qui étaient incapables de se rendre compte de la nature réelle des narrations de la Genèse. Les commentaires modernes sont, dans leur grande majorité, greffés sur les commentaires plus anciens dont, tout en cherchant à les améliorer et à les compléter par tous les moyens dont dispose l'exégèse actuelle, les auteurs épousent les idées fondamentales, sans jamais se donner la peine de les soumettre à un nouvel examen. Ainsi l'erreur primordiale, loin de diminuer et de s'adoucir, ne fait que croître et se montrer aux esprits dégagés de dogmatisme sous la forme d'une conquête scientifique à laquelle il n'y a plus à toucher. Il faut mettre fin à un état aussi regrettable; il faut que les partisans de la diversité documentaire procèdent sans retard à défendre leur système avec des arguments plus résistants et mieux choisis; autrement ils risqueraient de former une orthodoxie nouvelle non moins rétrograde et non moins stérile que l'ancienne.

#### LES TROIS DOCUMENTS SUPPOSÉS DE LA GENÈSE

A entendre les critiques, les trois documents dont la Genèse serait composée d'après eux se distingueraient l'un de l'autre par des traits caractéristiques tranchés. A, le premier élohiste (nous résumons l'exposition de Dillmann, p. x et suivantes), fait en principe une œuvre de lois et ne traite de l'histoire



qu'autant qu'elle est nécessaire à les expliquer. Sa partie historique ne s'étend que sur les événements qui font époque (création, déluge, alliance avec Noé, alliance avec Abraham, descente des ancêtres en Égypte) ou sur les accidents donnant lieu à des droits (Genèse, xvii, 23 ; xlviii, 3-8). Autrement, il emploie le style bref et sec, ou trop diffus, de l'analistique et de la statistique, et aime à systématiser. Sa manière de parler de Dieu est sévère et digne, sans même employer la croyance aux anges<sup>1</sup>, et incomparablement moins encore celles du peuple et des poètes qui frisent la mythologie. L'auteur appartenait sans aucun doute au cercle du sacerdoce central de Jérusalem et vivait encore au temps des rois. Les deux autres écrits sont d'une nature toute différente. B, l'œuvre du second élohiste, peut être appelé *le livre des légendes israélites* (das israelitische Sagengeschichtsbuch). Il puise principalement à la légende orale telle qu'elle vivait chez les tribus d'Israël, en dehors de Juda, et conserve toujours le ton et la couleur de la légende populaire. C'est grâce à lui que nous connaissons les noms propres : Éliézer, Débora et Putiphar, et beaucoup de légendes locales. Il s'occupe de préférence de l'origine des sanctuaires (inclus les *massébot*) intérieurs, orientaux et du profond sud-ouest du pays, sans qu'on soit autorisé à le nommer un écrit sacerdotal, ainsi que le veut M. Stade. Comme il s'occupe beaucoup de l'excellence de Joseph, laisse deviner l'ancien prestige de Reüben, représente Béthel comme un sanctuaire où l'on donne la dîme, fait expressément allusion à Sichem comme possession de Joseph, fait donner par Jacob à Joseph une bénédiction spéciale, son origine septentrionale ou *israélite* est indubitable. Ce document ne contenait pas l'histoire du déluge, et n'est constatable avec certitude que depuis le chapitre xx, et avec une haute vraisemblance dans le chapitre xv ; d'autres passages peuvent aussi en venir, particulièrement dans les chapitres iv et vi, qui se rattachent aux légendes phéniciennes. Il appartient au ix<sup>e</sup> siècle avant l'ère vulgaire,

1. Cette assertion disparaît devant les pluriels כדמותנו, בצלמנו, נעשה, I, 26, offrant les paroles qu'Élohim adressa aux Élohim inférieurs (anges) dont il est censé entouré, comme le prouve le verset III, 22 (כאחד מומני) qui s'y réfère indubitablement.

époque de la floraison du prophétisme dans le royaume du nord. Le troisième écrit, C, celui du yahwéiste, porte à l'égard de A le caractère *prophétique*, à l'égard de B le caractère de *judéen*. Il parle aussi de sanctuaires israélites du nord et du Négeb, mais dans un intérêt antiquaire, non religieux. Dans l'histoire des origines, il montre une parenté indéniable avec A en ce qui concerne la disposition et la matière des récits (création, état primitif, généalogie des Noahides, déluge, tableau des peuples). Dans l'histoire d'Abraham, il a aussi quelques récits communs avec A (séparation de Lot, destruction de Sodome et de Gomorrhe, l'histoire de Dina; aussi XLVIII, 1-11; XLVII, 29 et suiv. avec XLIX, 29 et suiv.), mais il se montre étroitement apparenté avec B dans l'histoire des pères, surtout dans celles de Jacob et de Joseph, au point que, à partir du chapitre XXVII, la plupart de ses récits ont leurs parallèles complets dans B qui en est la source. Dans ce cas B offre des données plus déterminées, C des données générales (p. ex. XV, 2 contre 3; XXXVII, 6 contre XXXVII, 1; XXVI, 1, 8, *Philistins*; XXXVII, 25, *Ismaélites*, contre 28, *Madianites*). Dans beaucoup de cas, il est tout à fait indépendant et pousse dans les légendes écrites ou orales, en partie plus anciennes que celles de B, particulièrement dans l'histoire de Moïse et de Josué. C emploie « naïvement » le nom de Yahvé aux origines et met les sacrifices, les autels, la distinction du pur et de l'impur, les oracles de Yahvé dans les temps les plus anciens. Conformément au sens prophétique de son œuvre, il a dû vivre à l'époque des grands prophètes, aux environs du VIII<sup>e</sup> siècle. Ces trois écrits, après avoir longtemps circulé séparément, ont été combinés ensemble par un rédacteur qui ajouta, retrancha, modifia et intercala des mots et des phrases, afin de rattacher les solutions de continuité et d'aplanir les contradictions trop évidentes; toutefois, forcé par la divergence native de ses modèles, il a souvent laissé des inégalités, voire des contradictions sensibles sans parvenir à les faire disparaître.

Telle est la substance du système documentaire exposé par Dillmann, qui est sans contredit le premier exégète de notre siècle. Quelques critiques, également de premier ordre, comme



Wellhausen et Kuenen, regardent B comme d'origine judéenne et C comme de provenance septentrionale et israélite, et de plus attribuent à A (appelé par eux P) la date et même la paternité plus ou moins entière d'Esdras (vers 440). Dans plusieurs questions de détail d'une haute importance, les vues des critiques sont loin d'arriver à un accord suffisant, mais comme l'argumentation de Dillmann est la plus réfléchie et la moins troublée par ces coups d'autorité basés sur une suffisance souvent injustifiée qu'on trouve chez certains de ses collaborateurs, je crois devoir persister dans notre habitude de voir en lui le plus sérieux adversaire que la discussion doit viser. Ceci dit, je passe à examiner le bien fondé des diverses énonciations précitées relativement aux trois écrits primitifs et à leur compilation par le rédacteur supposé.

Commençons par la détermination géographique. La distinction admise entre B (selon d'autres C) comme de provenance israélite et A et C (selon d'autres A et B) comme produits judéens se fonde sur une prémisse qui, quoique souvent répétée, contient des contradictions manifestes qui la réduisent à néant. On nous dit d'abord que l'auteur de B doit être Éphraïmite, parce qu'il s'occupe avec prédilection des sanctuaires intérieurs et orientaux, mais on ajoute aussitôt « et aussi de ceux du profond sud », qui appartiennent au territoire de Juda. N'est-ce pas avouer soi-même l'impossibilité de regarder la mention de tel ou tel sanctuaire comme un indice d'origine? Le même fait se présente également à propos de C, car loin de se borner aux sanctuaires de la Judée, il parle aussi de ceux du nord; la remarque qu'il agit ainsi comme simple antiquaire est trop subtile pour qu'on la prenne au sérieux. Au fait, la différence consiste dans le séjour d'Abraham à Hébron qui se trouve dans C et manque dans B, mais puisque, selon eux, R n'a donné intégralement le texte de B qu'au chapitre xx, comment savent-ils qu'il n'en a pas été question dans les chapitres supprimés? Cette déduction *ab ignoto* est malheureusement le péché mignon de la critique moderne. En revanche, nous devons considérer comme une lourde erreur l'affirmation que les Éphraïmites faisaient des pèlerinages au sanctuaire de Bersabée, dans la Judée méridionale; outre que cette ville n'a jamais

été un lieu de pèlerinage pour les Judéens eux-mêmes, qui ne manquaient cependant pas de se rendre en théories dans les sanctuaires éphraïmites, surtout à Sichem (Josué, xxiv, 26) et à Béthel (Juges, xx, 18), il est absolument sûr que la Beër-Séba<sup>e</sup> qui est mentionnée dans Amos, v, 5, en compagnie de Béthel et Gilgal, ainsi que dans Amos, viii, 14, est une localité éphraïmite voisine des autres sanctuaires qui y sont cités. Avec la disparition de cette confusion géographique, la distinction documentaire eût été allégée d'un grave inconvénient, si la même objection ne se représentait pas au sujet d'Hébron : Abraham a bien séjourné dans cette ville, mais elle n'a jamais constitué un lieu de pèlerinages, ne fût-ce que pour les Judéens. Quand on voit en outre que les sanctuaires éphraïmites importants, tels que ceux de Dan et de Silo, ne jouent aucun rôle dans l'histoire des patriarches de n'importe laquelle des trois sources supposées, n'est-on pas en droit de conclure que les sanctuaires historiques d'Israël et de Juda n'ont pas servi de modèles à ces auteurs?

La distinction entre ces trois écrits relativement à leur caractère religieux n'est pas moins gratuite. En laissant certains détails discutés dans le commentaire, je me contente de relever que A, qui serait le document sacerdotal par excellence et devrait par conséquent regarder le rite du sacrifice comme une institution primordiale, ne parle ni du sacrifice de Caïn ni de celui de Noé, puisque les passages qui s'y rapportent appartiennent à C. D'autre part, C, que l'on qualifie de *prophétique*, ne considère jamais Abraham comme prophète, comme le fait son collaborateur B (xx, 7), qui serait un simple folkloriste éphraïmite. On voudrait aussi savoir comment B, le plus éloigné de A, et même C qui s'en rapproche souvent, mais qui ignore la création en six jours, ont pu motiver l'institution du repos du septième jour, ou bien comment A et C, qui se taisent sur la lutte de Jacob avec l'ange, ont pu expliquer l'origine de la coutume de ne pas manger le nerf fémoral (xxxii, 33). Répondra-t-on que sur ces choses tous les narrateurs étaient d'accord et que le compilateur a puisé tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre de ces ouvrages, alors la prétendue distinction fondamentale se réduirait à des points absolument secondaires



de style et de prédilection pour tel ou tel personnage de l'époque patriarcale. Puis, dans les circonstances données, comment peut-on savoir que les dernières divergences, si toutefois elles existent, ne sont pas dues à des lambeaux de phrase que le diascévaste aurait tirés de récits tout différents pour émailler sa compilation principale avec autant de sans-gêne et d'inintelligence que ses interpolations antérieures. L'espérance de pouvoir reconnaître ces additions par des indices rédactionnels est une pure fiction qui devait rester étrangère à de vrais savants.

Je n'ai pas fini : quand on admet que l'un des trois auteurs est un pieux Éphraïmite postérieur à la scission, qu'il soit B ou C, on s'attend à trouver chez lui une protestation contre les sanctuaires inauthentiques d'Hébron et de Jérusalem, surtout contre ce dernier, et à l'inverse chez les deux autres une violente polémique contre les sanctuaires éphraïmites rivaux du temple de Jérusalem, surtout contre celui de Dan qui n'avait reçu aucune consécration patriarcale. Au lieu de cela tous les récits conservent un calme plat par rapport à cette rivalité capitale et inconciliable, et, qui plus est, c'est que le compilateur lui-même, qui, de l'avis de tous, était judéen, selon plusieurs même judéen post-deutéronomique, voire postérieur à l'exil, se contenterait de faire allusion à Jérusalem tout rouge de honte ou en la déguisant sous un autre nom (מְגִדָּה עֲדָה, *ein verschämter Ausdruck*, dit un gai critique)! Avec des saillies spirituelles et des gamineries facétieuses, on amuse la galerie, mais on ne fait guère avancer la science. Quant à la polémique que C dirigerait contre l'essence idolâtrique (*das abgöttische Wesen*) du peuple d'Israël (Dillmann), nous n'en trouvons pas la moindre trace : le seul passage qui pourrait s'y appliquer, savoir xxxv, 4-4, étant généralement attribué à B.

Peut-on, au moins, mettre au crédit de B la connaissance des trois noms propres Éliézer, Débora et Putiphar, comme il nous est affirmé avec tant d'assurance? Malheureusement non. Éliézer est mentionné dans un verset qui contient le nom de Yahwé, partant d'origine yahwéiste ou C (xv, 2). Les critiques déclarent naturellement que ce nom divin y a été intercalé par le rédacteur, mais le mobile de cette fraude pieuse n'est

pas donné. Le nom de Débora figure dans un passage qui désigne Dieu par Élohîm, mais comme le fait même que Rébecca était accompagnée de sa nourrice est énoncé dans un récit qui appartient à C, nous arrivons à l'équation  $C = B$  que nous avons constatée d'innombrables fois au courant de notre commentaire, car il est hautement improbable que le nom de cette femme, absolument insignifiante dans l'histoire des origines, ait été conservé dans les traditions des deux États hébreux. En ce qui concerne le troisième nom, celui de Putiphar, nous avons parlé plus haut de l'erreur qu'a produite chez les critiques la velléité d'arracher le verset xxxix, 4, au reste du chapitre qui fait partie de C, et il me paraît superflu d'y revenir.

Enfin nous sommes obligé de rappeler l'erreur historique qui réside dans l'affirmation que le document B, s'approchant des légendes phéniciennes, ignorait le déluge. Cette importante légende religieuse, d'origine babylonienne, n'a pas pu rester inconnue aux Phéniciens, qui furent soumis pendant plus de deux mille ans à l'influence babylonienne, et qui employèrent longtemps le babylonien comme une langue littéraire. Du reste, l'existence de rites perpétuant le mythe du déluge chez les Grecs est certainement due à l'influence phénicienne. On sait aussi que ce mythe était également répandu en Syrie, surtout à Hiérapolis ou Mabog, aujourd'hui Membidj. Donc, si les critiques eux-mêmes ne trouvent pas trace de B dans le récit du déluge, ils doivent nous donner la raison de cette grave omission, et cela d'autant plus qu'elle est précédée par une omission encore plus grave, celle relative à la création, mythe constaté chez les Phéniciens sous une forme peu différente du récit babylonien<sup>1</sup>. L'auteur supposé de B ne pouvait ignorer ni la création ni le déluge, qui forment les parties essentielles de l'épopée des Sémites du nord. Par conséquent, l'absence de la version B de ces deux épisodes dans la Genèse doit être voulue de la part du compilateur, mais l'impuissance de la critique à motiver un si étrange phénomène nous fortifie

1. Voir notre mémoire sur la Création phénicienne dans le tome II des *Recherches bibliques*.



à bon droit dans l'idée que le document B manque de toute réalité.

LE FAIRE DU PRÉTENDU COMPILATEUR ET DU DERNIER  
RÉDACTEUR

La méthode employée par le rédacteur de la Genèse pour compiler et fondre ensemble les trois prétendues sources indépendantes A, B et C dans une seule masse a été exposée par Dillmann avec sa maîtrise ordinaire. Nous croyons utile d'en donner la substance sans discuter la valeur des exemples qu'il cite à l'appui. Ces détails ont été pris en considération et suffisamment expliqués dans mes *Recherches bibliques* au fur et à mesure qu'ils se présentaient. Notre but principal est de montrer à quel degré de complication les partisans du système documentaire ont été obligés de recourir pour rendre leur thèse acceptable; cette simple constatation me paraît de nature à faire réfléchir ceux de nos lecteurs qui étaient portés à accorder une confiance illimitée au résultat obtenu par l'école critique. Voici d'abord quelques remarques préliminaires sur l'ordre des originaux admis dans la compilation et sur les preuves qui attesteraient l'existence d'abréviations.

*Affirmations.*

Le document élohiste A, grâce à son caractère chronologique et à ses coupes marquées, a été choisi par le compilateur pour servir de cadre à la Genèse. Ce dernier lui a associé le document C qui se distingue par des qualités religieuses et didactiques.

*Remarques.*

Ces distinctions sont mal fondées. Le premier chapitre de la Genèse emploie le nom Élohim, parce que le nom Yahvé n'a surgi qu'à l'époque d'Énoé (IV, 26). Cette même raison suffit à établir que les chapitres II et III dans lesquels on lit Yahvé-Élohim ne forment pas un nouveau récit de création indépendant, mais la reprise de certains détails relatifs à l'homme qui ont été sommairement indiqués au chapitre précédent. La sanctification du septième jour à l'égard des autres jours de la semaine (II, 3) a son parallèle dans la distinction entre les animaux purs et impurs qui se trouve dans un passage pourvu du nom de Yahvé (VII, 2-3, 8; VIII, 20). La défense de manger le sang en face de la permission de se nourrir de la chair des bêtes se rencontre dans un passage élohiste (IX, 4), tandis que l'abstention de manger le

nerf fémoral est mentionnée dans un texte yahvéiste. Tout cela prouve indubitablement que A et B sont pénétrés du même système religieux.

Le compilateur a rejeté ou abrégé certaines données secondaires des documents fondamentaux dans le but de les souder ensemble. Cela résulterait :

a) De la mention isolée de Yiska (xi, 29).

L'isolement de ce nom donne plutôt à penser que le texte primitif, d'ailleurs très corrompu, offrait les mots וַיֵּאָדָה יִסְכָּה הִיא שָׂרָה, annonçant que Sara était fille de Térahi et portait en même temps le nom de Yiska. La chute des deux derniers mots est purement accidentelle et nullement le fait d'une abréviation voulue.

b) De la parenté d'Abraham et de Sara (xx, 12).

Cette donnée est conforme à xi, 29 d'après la restitution indiquée dans le paragraphe précédent et qui repose sur des considérations purement littéraires.

c) Du vœu de payer la dime à Béthel (xviii, 22) sans mention d'accomplissement dans xxxv, 7.

Dans xviii, 22, Jacob promet de donner à Dieu la dime de tout ce qu'il aura acquis, sans déterminer le sanctuaire auquel il la destinera. A son retour il a probablement accompli son vœu dans le sanctuaire de Bersabée, fondé par Abraham et Isaac, mais le narrateur n'en fait pas mention parce que, de son temps, le temple de Jérusalem était le centre du culte autorisé.

d) Du passage lxviii, 22.

Cette affirmation est due à l'idée erronée que, dans le passage en question, il s'agit de la prise de la ville de Sichem par Jacob, tandis qu'en vérité ledit passage a trait à la part en sus accordée à Joseph dans la distribution de la terre promise.

Mais l'abréviation des documents ne se borne pas à des points secondaires. Donnons la parole à Dillmann.

« Les données de A sont complètement présentées jusqu'au chapitre xi, 26. Par contre, l'introduction à l'histoire d'Abraham avant le chapitre xii, la théophanie d'Isaac, le séjour de Jacob à Paddan-Aram et toute l'histoire de Joseph avant la descente de Jacob en Égypte sont entièrement abandonnés,



*peut-être* parce qu'ils s'accordaient trop peu en partie avec les récits des autres documents. En revanche, des abréviations ont été opérées dans les pièces de C en faveur de A dans les histoires des origines, dans l'histoire du déluge, dans la table ethnographique et dans d'autres passages, en faveur de B dans l'histoire des patriarches. De la source B elle-même, si on excepte l'histoire de Joseph (qui appartient, paraît-il, aux plus belles parties de l'ouvrage), il n'est rapporté littéralement que fort peu de pièces à partir du chapitre xx. D'ordinaire elles sont élargies au moyen d'observations extraites de C, ou bien les points les plus remarquables sont introduits dans les pièces de C.

« Partout où la chose pouvait se faire ou paraissait exigible, les originaux ont été admis littéralement à l'occasion de la compilation, et on doit justement à beaucoup de ces pièces laissées intactes de pouvoir encore reconnaître plus précisément la nature de ces sources, Mais une simple juxtaposition de leurs pièces n'était pas toujours possible ni utile au but proposé. Les faits tels que la naissance ou la mort d'un homme, encore qu'ils fussent racontés dans toutes les sources, ne pouvaient être rapportés qu'avec les paroles d'une seule d'entre elles. Mais même là où les originaux s'accordaient dans le récit principal et différaient sur les détails, il n'était pas faisable de mettre côte à côte les originaux sans recourir à de nombreuses répétitions ; dans ces cas les originaux sont enchâssés l'un dans l'autre, de manière que le plus convenable sert de fond et que le plus particulier des uns ou des autres y est inséré. Mais naturellement il n'était pas toujours possible que les pièces puisées à deux ou trois sources se laissassent juxtaposer ou combiner les unes avec les autres. Ici on a dû ou abandonner ce qui y formait contradiction, ou relier ensemble les écarts et réunir l'incompatible au moyen de courtes additions et de remarques semées çà et là. Des soudures et d'autres expédients artificiels de ce genre se font remarquer en grand nombre. Dans cette catégorie d'expédients artificiels se range aussi par exemple l'emploi régulier des noms Abram et Saraï avant le chapitre xvii, ou le double nom Yahwé-Élohîm aux chapitres ii et iii, ou le changement de Élohîm en Yahwé, xvii, 1 et xxi, 1. Un moyen

souvent employé dans ce but était la dislocation de pièces entières (comme xi, 1-9; xii, 10-20; xxv, 5 et suiv.; xi b; xxv, 21 et suiv.; xlvii, 12 et suiv.) ou des données plus courtes (comme ii, 4 a; xxxi, 45-50, xxxvii, 26, etc.), ce qui a nécessité d'autres petites additions du compilateur (comme i, 1; ix, 18; xiii, 1; iii et suiv.; xxiv, 62). Dans d'autres passages les données des originaux sont librement combinées et additionnées çà et là de quelques phrases accommodantes (par exemple xxi, 34; xxxv, 5; xxvii, 46; xlvi, 12-29). Des gloses explicatives ont aussi été parfois ajoutées; par exemple xx, 18; xxxi, 47; xxxv, 6, ou au chapitre xiv (où il y en a beaucoup de ce genre); quelques-unes ont été, peut-être, ajoutées par des mains tardives. Outre cela, il s'y trouve toute sorte de petites interpolations qui ne viennent pas des originaux, voire qui ont été faites durant et après la compilation, afin de fournir des points réglementaires pour la conception du sujet (xv, 12-16; xxii, 15-18; xxvi, 3 b-5), en partie pour l'accorder avec des données qui se trouvent ailleurs (xxv, 18 b; xxxv, 22 a; peut-être aussi iv, 15 a), en partie pour placer des notices singulières ou de nouvelles tournures de la tradition qui n'ont pas été mentionnées dans les sources principales. (x, 9; xxii, 33; peut-être aussi ii, 10-14 et dans x, 14, 28 b, 31 b; xxvii, 2\*; de plus, xv, 7; xxii, 2, 14; xv, 19-21; xxxiv, 13 b; xxvii-xxix; xlv, 19 et suiv., 21\*; xlvi, 5\*).

« Que, enfin, malgré tous ces moyens, il soit resté toutes sortes d'incompatibilités et de contradictions (surtout pour les choses chronologiques) dans un pareil ouvrage, on ne doit pas s'en étonner. Mais elles ne sont pour la plupart perceptibles que pour la considération plus attentive que d'ordinaire et pouvaient être regardées comme secondaires en face de l'importance du contenu des pièces produites. — Que durant ou après la compilation, des pièces entièrement nouvelles sans originaux aient été interpolées dans les trois sources, cela serait imaginable, mais il ne semble pas toutefois nécessaire de l'admettre (voyez au chap. xiv); cependant des pièces comme les chapitres xiv et xv appartiennent à la série de ceux qui ont été le plus fortement remaniés<sup>1</sup>. »

1. Dillmann, *Die Genesis*, Vorbemerkungen, p. xvi-xviii.



Voilà un réseau de complications effrayant comme on n'en voit jamais dans aucun autre livre de l'antiquité. Le compilateur tranche, coupe, taille, ciselle les bouts et les arêtes de ses modèles, intercale, interpole, remanie, disloque, soude, fait des coutures, pointille, ajoure, déchire, bouche, rajuste, reprend, rapièce, rajoute, et tout cela si grossièrement que les plus incompatibles dissonances et contradictions, comme celles des noms propres divins et profanes et des dates relatives à l'âge des patriarches aux diverses évolutions de leur histoire, restent perceptibles au premier aspect et sautent aux yeux du lecteur le moins attentif. On se demande pourquoi, au lieu de se donner une peine infinie pour arriver à un avortement aussi absolu, le compilateur n'a pas préféré faire une œuvre originale en amalgamant dans une unité parfaite les trois sources qui convenaient à sa conception historique et religieuse. Le désir de respecter autant que possible la forme des originaux que lui attribuent les critiques fait sourire quand on pense que ceux qui parlent ainsi se piquent d'être des théologiens d'une orthodoxie immaculée. Pour tous ceux qui appellent les choses par leur nom, le compilateur n'est qu'un commun et maladroit plagiaire qui a voulu faire siennes les œuvres de ses prédécesseurs. Mais une fraude aussi audacieuse n'a pu se commettre au temps d'Esdras qu'à la condition que les trois sources A, B et C fussent peu connues et surtout non admises comme des livres inspirés de la haute antiquité. Or le prophète Osée, qui est du VIII<sup>e</sup> siècle, mentionne la fuite de Jacob à Paddan-Aram dans des termes empruntés à A (Osée, XII, 13 = Genèse, XXVII, 43), et la lutte de Jacob contre son frère avant de naître et son autre lutte contre l'ange (Osée, XII, 4-5) sous une forme beaucoup plus avancée que ces légendes revêtent dans la Genèse (XXV, 26, et XXXII, 25-30) qui viennent de C. D'autre part, le Deutéronome appartenant au VII<sup>e</sup> siècle, cite également des prescriptions tirées de C comme des lois sacrées et généralement reconnues. On voit donc que l'idée d'envisager la Genèse comme une compilation du V<sup>e</sup> siècle se heurte à des impossibilités absolues, et la théorie de l'unité satisfait seule aux exigences d'une saine critique. Qu'on ne se méprenne pas sur notre pensée. Nous l'avons souvent

dit : L'auteur de la Genèse, comme tout autre historien, s'est assimilé les notices et les données exotiques aussi bien qu'indigènes qu'il a pu trouver sur les temps antiques. Plus d'une fois, entraîné par son sujet, il a pu adopter certains termes caractéristiques, voire des phrases plus ou moins complètes de ses autorités, mais en général il a fait une œuvre originale et ne rend dans ses récits qu'une seule tradition, celle qu'il a créée lui-même par sa manière de concevoir la naissance et le développement de la nationalité hébraïque sous le double point de vue matériel et religieux. Je le répète, l'hypothèse documentaire, par ses expédients violents et arbitraires, fait de la Genèse une compilation exceptionnelle et isolée; la théorie unitaire la fait entrer dans la famille des œuvres similaires de l'antiquité sémitique et laisse tout à sa place sans avoir besoin de recourir à des remaniements particuliers.

Arrivés à ce point, il nous paraît oiseux de suivre Dillmann<sup>1</sup> dans sa discussion relative à la nécessité d'admettre l'existence séparée de la compilation BC avant celle de ABC et ABCD (les trois sources + le Deutéronome), ce qui produit naturellement de nouvelles complications exégétiques dont la minutie dépasse la casuistique la plus hardie. On apprend que BC est souvent augmenté de A ou corrigé d'après A; C mutilé en faveur de A et A en faveur de C; que le rédacteur (R) parle parfois la langue de A en élaborant les pièces de B et, à l'inverse, parle la langue de C en élaborant les pièces de A, et d'autres finesses de ce genre qui sont débitées avec une candeur admirable. Dillmann conclut cependant à un rédacteur unique, ce qui nous soulage un peu. Nous doutons fort que le texte actuel ait reçu des augmentations après le temps des Septante, ou que quelqu'un ait écrit, dans xxx, 18, שפחתי au lieu de אמת, avec l'intention maligne d'embarrasser les futurs critiques. Quant à la prétention d'attribuer au dernier rédacteur (R d) certaines expressions réputées deutéronomiques, je la trouve exorbitante de la part d'érudits qui savent aussi bien que moi que l'inscription de Měša<sup>c</sup> ne manque pas de mots qui semblaient aussi particuliers au Deutéronome.

1. *Ibidem*, p. XVIII-XIX.



## L'Auteur sacerdotal et les Prophètes.

Dans les recherches précédentes, j'ai souvent signalé le fait que les écrits prophétiques semblent avoir été influencés par les données législatives ou narratives de la Genèse que l'école critique moderne attribue à l'auteur sacerdotal A ou P. En présence de l'affirmation contraire de tant de savants éminents, je me fais un devoir de justifier mon opinion par un examen détaillé de tous les passages prophétiques qu'on peut d'ores et déjà rapporter à ce sujet dans l'état actuel de nos connaissances, lequel, ainsi que je l'ai souvent répété, laisse encore des lacunes béantes. Notre recherche suivra l'ordre ascendant des dates, en partant des écrits les plus tardifs, relativement, pour remonter successivement aux plus anciens. Toutefois, dans le but d'éviter les complications, je donnerai le pas aux petits prophètes avant les grands; le Deutéronome, en vertu de sa teinte mosaïque, viendra ensuite et le chant de Débora en fermera la série. Un certain nombre de pièces à dates contestables seront discutées dans une annexe particulière.

### LES PETITS PROPHÈTES

#### Malachias.

Les exégètes modernes rejettent avec raison l'opinion du Targum, partagée par les docteurs talmudiques, qui regarde le nom מלאכי comme une épithète d'Esdras; ils ont cependant tort de n'y voir qu'un nom fictif emprunté au verset II, 1 הנני שולח מלאכי, où ce mot est un nom commun signifiant « messager, ange ». Un nom propre מלאכי, dérivé de מלאך par le *nisbé*, n'est pas plus étrange que אראלי (Genèse, XLVI, 16), qui vient de אראל, synonyme de מלאך, et que l'on constate déjà dans Isaïe xxxiii, 7, et bien antérieurement dans l'inscription

de Měša<sup>e</sup>, roi de Moab, qui est du ix<sup>e</sup> siècle avant l'ère vulgaire. Malachias vécut à une époque postérieure à la reconstruction du temple par Zorobabel, sous l'impulsion des prophètes Aggée et Zacharie, lorsque la Judée fut gouvernée par un préfet perse, פרה (I, 8). La date la plus probable de son activité est, d'après l'école critique elle-même, vers l'an 458, dans lequel eut lieu l'arrivée d'Esdras à Jérusalem, en tout cas avant l'entrée en scène de ce dernier qui coïncide avec la préfecture de Néhémie (vers 444) et l'introduction du code sacerdotal comme une œuvre mosaïque, d'après l'école Graf-Wellhausen. Malachias a-t-il pris part à la consécration de ce code réputé nouveau et inconnu jusqu'alors? La réponse négative nous est donnée préremptoirement d'abord par l'absence de ce prophète à la promulgation supposée de cette loi (Néhémie, VIII, 1-2), comme à l'acte de la réforme signée par les notables (*ibidem*, x, 1-40). Puis par le silence d'Esdras sur la moindre coopération du prophète pour encourager ou faciliter le projet de réforme qu'il avait conçu même avant son départ de Babylone. Enfin, par cette circonstance décisive qu'Esdras ne combattit les mariages mixtes que sur l'instigation des chefs du peuple (Esdras, IX, 1), ce qui prouve que les admonestations de Malachias à ce sujet avaient déjà eu le temps de produire leur effet sur la partie ordinairement la moins portée à s'abstenir de ces sortes d'alliances matrimoniales. Ajoutons que les exhortations de ce prophète (II, 13-16) avaient également réussi à guérir, et cette fois complètement, la grande licence relative aux divorces, car Esdras a bien insisté sur le renvoi des femmes païennes, mais il n'a jamais eu à intervenir pour consolider le mariage entre juif et juive. En un mot, la date de 458 est beaucoup trop basse pour la composition du livre de Malachias, mais ce qui est sûr, c'est que ce prophète n'a jamais eu le moindre rapport avec Esdras, l'introducteur présumé du nouveau code sacerdotal que, pour nous conformer à l'usage de la majorité des critiques, nous désignerons désormais par P<sup>1</sup>. Au contraire, nous sommes en mesure de démontrer qu'Esdras

1. Voici les parties du Pentateuque, outre la Genèse, qui sont attribuées à P : Exode, I, 5, 7\*, 13, 14\*. II, 23\*, 24, 25. VI + VII, 1-13, 19,



a mis en pratique une prescription due exclusivement à Malachias ; c'est celle de faire entrer toutes les dîmes distribuables entre les lévites (מעשר) et les prêtres (הרומה) dans le magasin du temple (Malachias, III, 8-10 ; cf. Néhémie, x, 38-40) ; cette création d'un grenier de réserve pour l'approvisionnement des fonctionnaires du sanctuaire fut une nécessité inéluctable au temps de Malachias, par suite des fréquentes disettes qui affligeaient alors la Judée (Malachias, II, 2 ; III, 9-11), et Esdras la maintint en ajoutant encore d'autres mesures de prévoyance (ולא נעזב את בית אלהינו, Néhémie, x, 40). Cela établi, nous passons à notre enquête principale.

A. — I, 6-14.

Malachias reproche aux prêtres de sacrifier sur l'autel des bêtes malades ou infirmes, qu'ils n'oseraient pas apporter comme cadeau au préfet (I, 6-8). Un peu plus loin il réitère les mêmes reproches (I, 13), en ajoutant une malédiction à l'adresse du fraudeur (נורל) qui ménage le mâle de son troupeau ou qui voue une bête défectueuse (I, 14). Les premiers reproches s'adressent exclusivement aux prêtres (לכם הכהנים בווי שמי, I, 6) tandis que ce dernier passage a en vue aussi bien les laïques que les prêtres, non les laïques seulement (contre Nowack). Les gens du peuple, témoins de la supercherie des prêtres, font comme eux et apportent une bête femelle au lieu d'un mâle qui est plus cher, sous prétexte qu'il n'y en a pas dans leur troupeau, ou une bête défectueuse pour acquitter un vœu, sachant bien que les prêtres n'oseront pas la leur refuser, ce

20 a\*, 21 b-22. VIII, 1-3, 11 aβ-15. IX, 8-12. XI, 9-10. XII, 1-20, 28, 37\*, 40, 41, 43-51. XIII, 1-2. XIV, 1-4, 8, 9 b, 10 bβ, 15\*, 16-18, 21-23\*, 26-27 aα, 28\*, 19. XVI, 1-3, 6-7, 9-18\*, 19\*, 20, 22 aβ-24, 32-35 a. XVII, 1 a. XIX, 1\*, 2 a. XXIV, 15-18 aα. XXV, 1-XXXI, 18 a. XXXIV, 29-35? XXXV-XL. — Lévitique tout entier. — Nombres, I, 1-X, 28. XIII, 1-17 a, 21, 25, 26 a\*, 32\*. XIV, 1 aα, 2\*, 3, 4?, 5-7, 10, 26-38\*. XV, XVI + XVII-XIX. XX, 1-13\*, 22\*, 23-29. XXI, 10, 11\*. XX, 1. XXV, 6-XXXI, 54. XXXII, 1-4\*, 16-32\*. XXXIII, 1-49? XXXIII, 50-XXXVI, 13. (Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*, 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> éditions, p. 19.)

qui cause un avilissement extraordinaire du clergé (נבזים ושבילים לכל העם II, 9).

Il est évident que les actes que Malachias trouve si répréhensibles ont dû avoir été défendus par une prescription formelle de la loi, notamment de la loi de Moïse dont il recommande la stricte observation à la fin de son livre (III, 22). Ce prophète a donc trouvé dans la loi de Moïse, c'est-à-dire dans le Pentateuque les deux ordonnances suivantes :

1) Défense de sacrifier des animaux gravement défectueux et malades : חולה, פסח, עור.

2) Permission d'employer comme sacrifices de vœux, נדר, des animaux mâles ou femelles, indifféremment, pourvu qu'ils soient sans défaut.

De quel passage du Pentateuque le prophète les a-t-il tirés? Voilà une question qui aurait dû sérieusement occuper l'école critique; il n'en est pas ainsi. En ce qui concerne le premier point, M. Cornill se contente d'écrire : « עור et פסח (I, 8) dérive du Deutéronome, xv, 25, de telle sorte que Malachias dépend complètement et formellement (durchweg formell) du Deutéronome et s'appuie sur lui, quoiqu'il reste de fait sur le fond de P (EAT, p. 206). » Cette remarque semble peu satisfaisante par la double considération que voici. 1° le passage indiqué du Deutéronome traite, non des sacrifices en général, mais exclusivement de sacrifices d'animaux premiers-nés, et bien que l'extension de cette défense aux autres sacrifices soit très logique, le prophète n'était pas en droit de maudire ceux qui péchaient par irréflexion; 2° la défense de sacrifier un animal malade fait absolument défaut dans le passage précité du Deutéronome, et Malachias n'a pu l'inventer exprès pour le plaisir d'accabler les prêtres. Quant au second point, M. Cornill n'en parle même pas du tout, tandis que M. Nowack évite la difficulté en traduisant le verset I, 24 comme il suit : « Verflucht ist der Betrüger, in dessen Heerde ein männliches Thier ist, und der es gelobt, aber ein geringwertiges dem Herrn opfert ! » Il s'agirait ainsi d'une personne qui, ayant voué un animal de prix, apporte un animal de peu de valeur; mais il est à peine nécessaire de faire remarquer que זכר signifie « mâle » et non « préférable, prééminent, supérieur » (vorzüglich), et משהת,



« défectueux » et non « de peu de valeur, de bas prix (geringwertig) ». L'interprétation échoue d'ailleurs par cette autre considération que, dans le cas supposé, l'incidente ויש בעדרו זכר est absolument oiseuse, car l'animal peut être acheté chez d'autres; et la phrase devrait porter וארור נודר תמים וזובה משהה. Ce verset contient donc deux sujets : « Maudit soit le fraudeur (qui apporte une femelle) tandis qu'il a un mâle dans son troupeau, ainsi que celui qui sacrifie pour acquitter son vœu une femelle défectueuse (מִשְׁהָתָה = מִשְׁהָתָה, Nowack) ».

Le doute n'est donc pas possible, ce passage suppose l'emploi licite d'animaux femelles dans un certain ordre de sacrifices privés, et spécialement dans les sacrifices de vœux, נדרים. Le résultat principal ne change pas si, en ponctuant avec Baehr et autres מִשְׁהָתָה (forme masculine) on traduit la fin de la phrase : « ainsi que celui qui voue et sacrifie un animal défectueux », expression qui ne fournit qu'une répétition de phrases si souvent redites : זכר fait infailliblement supposer son antithèse naturelle נקבה, et cela suffit pour la solidité de notre thèse.

Mais, s'il est déjà fort peu vraisemblable que Malachias ait pensé au Deutéronome pour défendre le sacrifice d'animaux défectueux, il pouvait encore moins s'y rapporter au sujet des sacrifices d'animaux féminins, par cette raison péremptoire que le Deutéronome n'en parle jamais. Les désignations des animaux femelles פרָה, כִּשְׁבָה, עֵז (au singulier), שְׁעִירָה n'y trouvent point d'emploi; même le terme נִקְבָה ne s'y applique jamais aux animaux. Chose plus curieuse encore : le seul passage où il est question d'animaux mâles (xv, 19) ne s'occupe que des premiers-nés et est emprunté au livre de l'Alliance (Exode, xxxiv, 19). Par suite de cette impossibilité matérielle, il ne reste qu'à recourir au code sacerdotal par excellence, le Lévitique, où nous trouvons aussitôt la solution aussi exacte que naturelle de tous ces problèmes. Le Lévitique ordonne, suivant l'espèce des sacrifices, des victimes tantôt exclusivement mâles (Lévitique, i, 3, 10; iv, 3, 14, 23; v, 18, 25), tantôt des deux genres indifféremment (*ibidem*, iii, 1, 6), tantôt exclusivement femelles (*ibidem*, iv, 28, 32; v, 6). Pour les

animaux voués à Dieu (נדר), il émet le principe qu'aucun changement n'est possible, même à l'avantage de l'autel (*ibidem*, xxvii, 9-10); à plus forte raison le changement était-il répréhensible lorsqu'il tournait au détriment de l'autel et de la dignité sacerdotale elle-même, comme c'était le cas à l'époque de notre prophète.

Cette origine est encore confirmée par d'autres considérations. Le participe משחה, sans distinction du genre, désigne en tout cas au verset 14 la possession d'une défectuosité corporelle de la victime, dont l'expression ordinaire est מום; or, ce terme technique ne se trouve que dans le Lévitique, xii, 25, précisément à propos des נדרים et alternant avec מוב (משחתם בהם מוב בם). D'autre part, le terme non moins caractéristique מקטר se fonde sur la forme verbale הקטר, qui n'est usitée que dans la phrase כליל תקטר du Lévitique, vi, 15. Enfin, l'expression méconnue והבאתם את המנחה (I, 13), qui, ainsi que le prouve la répétition de מנחה aux versets 10 et 11, ne peut désigner que le קרבן מנחה, oblation consistant en divers gâteaux, qui accompagne les grands sacrifices (Lévitique, ii, 1, *passim*) et dont il n'y a pas le moindre vestige dans le Deutéronome. La dépendance de Malachias à l'égard de ce code ne peut donc pas être sérieusement contestée.

B. — II, 1-9; III, 7-12.

Ces deux passages ont été disloqués dans le texte reçu et se présentaient déjà tels que nous les avons dans l'original qui a servi à la version grecque des Septante. Leur unité primitive ressort aussi bien de l'identité du thème traité que de l'incompatibilité évidente entre le sujet de III, 7-12, et celui de III, 5-6. Le prophète commence par menacer de malédiction les prêtres désobéissants qu'il déclare indignes de leur ancêtre Lévi; puis, dans le but de faire cesser leur rapacité, il leur commande de porter la dîme dans le grenier du temple, où se fera une distribution exacte entre les ayants-droit. Alors la



prospérité et l'abondance reviendront et feront l'admiration des peuples étrangers.

a). — II, 1-3.

Le texte est suffisamment clair. Les versets II, 2-3 ont cependant présenté aux exégètes modernes quelques difficultés, qui disparaissent dès que l'on reconnaît que les expressions **ושלחתי בכם את המארה — הנני גער** sont copiées sur le Deutéronome xxviii, 20 : **ישלח יהוה בך את זרע המארה** et que le mot **זרע** désigne aussi le produit des bestiaux (**זרע בהמה**, Jérémie, xxxi, 27). Il n'y a donc pas lieu de changer **הנני גער לכם את-הזרע** en **הנני גרע לכם את-הזרע** (« siehe ich schlage euch den Arm ab », Wellhausen, Nowack), phrase qui, quoi qu'on dise, ne se relie nullement à ce qui suit. Il faut aussi conserver les mots **פרש הגיבם** que M. Nowack incline à regarder comme une glose (pour gloser quoi?); Malachias mentionne particulièrement les sacrifices offerts pendant les fêtes (« Festopferthiere »; cf. Psaumes, cxviii, 27), parce qu'ils sont alors plus nombreux et livrent une plus grande quantité de **פרש**. Le sujet de **נשא** est anonyme et le suffixe de **אליו** se rapporte naturellement au **פרש**, c'est-à-dire au lieu où l'on jette les ordures. Dans le reste du verset 2, il est sûr que **ארותיה** (peut-être mieux **ארותים**) renferme la phrase **וארותי את-ברכותיכם**, qui ne signifie pas autre chose que : « je maudirai vos bénédictions », c'est-à-dire « je ferai que les bénédictions que vous donnez au peuple se changeront pour lui en malédictions »; **ברכותיכם** ne peut pas se rapporter à la place privilégiée que les prêtres occupent en Israël (Nowack). Voici la traduction suivie de ces deux versets :

2. Si vous n'obéissez pas et si vous ne prenez pas soin de faire honneur à mon nom, dit Yahvé Šabaoth, je susciterai contre vous la malédiction et je maudirai vos bénédictions; oui, je les maudirai, parce que vous ne prenez pas soin.

3. Je frapperai à cause de vous le produit (des bestiaux) et je jetterai de l'ordure sur votre face, l'ordure des victimes de vos fêtes, et on vous emportera près d'elle.

Il n'est pas nécessaire d'avoir une grande érudition biblique pour savoir, d'une part, que la fonction dévolue aux prêtres de bénir le peuple a sa source dans les Nombres, vi, 22-27, où est donnée la formule même des bénédictions; d'autre part, que le mot פָּרַשׁ, inconnu au reste de la Bible, est un terme exclusivement usité dans le rituel sacrificiaire (Exode, xxix, 14; Lévitique, iv, 11; viii, 16; xvi, 27; Nombres, xix, 5).

L'évidence crève ici les yeux des plus myopes : Malachias puise en même temps au Deutéronome et au code sacerdotal et attribue la même autorité à tous les deux !

b). — 4-9.

L'allusion historique qui suit sollicite notre attention d'une manière particulière. Yahwé a conclu un pacte avec l'ancêtre de la race sacerdotale, représenté sous le nom de Lévi (4), et le pacte est qualifié par la phrase בְּרִיתִי הִיְתָה אִתּוֹ הַחַיִּים (5); mais que signifie-t-elle exactement? La réponse n'est pas douteuse. Il faut d'abord écarter l'idée de rattacher les mots הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם au verbe לוֹ ( « Leben und Heil die gab ich ihm », Nowack), à cause de la conjonction qui précède ce dernier au lieu de précéder le mot הַחַיִּים. Ajoutons que la lecture וְאַתָּנָה au lieu de וְאַתָּנָה s'impose également. Comme le pluriel הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם ne peut pas être un second sujet de הִיְתָה, il ne reste qu'à y voir une épithète de בְּרִיתִי, savoir ' בְּרִית הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם, et à rapprocher les versets des Nombres, xxv, 12-13 :

הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם  
הִיְתָה לְךָ וְלִירְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֵנָּה עוֹלָם

La comparaison des deux passages est des plus instructives ; elle prouve :

1° Que le passage des Nombres a été reproduit par Malachias avec de légères variations, dont la préposition אִתּוֹ au lieu de לְךָ. Le prophète emprunte d'abord le verset 13, le fait



précéder de **ברית** (ס) et substitue **היים**, « vie, durée », à **עולם**, « éternité, longue existence », en y ajoutant le mot **שלום** du verset 12, et commence la phrase suivante par le verbe **נתן** du même verset.

2° Que le pacte (**ברית**) dont parle Malachias n'est autre chose que l'investiture sacerdotale dont il s'agit dans les Nombres.

3° Que le nom de **לוי**, quoique personnifiant en général la tribu de Lévi, vise ici particulièrement les descendants d'Aaron, et en particulier le prêtre zélé Phinéas, clairement nommé dans le susdit passage. Par son acte rigoureux contre le chef des Siméonites et la princesse madianite, Phinéas effaça pour ainsi dire la timidité presque coupable de son grand-père Aaron et devint un second représentant de la race sacerdotale.

4° Que, à partir de la phrase **ואתנה לו מורא**, le prophète vise les Aronides postérieurs à Phinéas, qu'il idéalise en face des prêtres contemporains, ce qui constitue une réminiscence de **ולורעו אחריו** du verset 13 du même passage du Deutéronome.

Cet emprunt, en grande partie littéral et en somme essentiel du document P du Pentateuque, ne peut être nié qu'en fermant les yeux à toute évidence. Si M. Nowack trouve « très significatif que les prêtres soient désignés ici comme lévites, que le pacte conclu avec la classe sacerdotale soit **ברית הלוי**, qu'il n'y ait nulle part le moindre indice que **הלוי** est une conception plus vaste que **הכהן** », nous le prions de réfléchir sérieusement sur les mots **המעשר והתרומה** (III, 8), dont l'un désigne la part des lévites non aronides, l'autre celle des lévites aronides<sup>1</sup>. Par cette distinction tacite entre deux classes de lévites, Malachias suppose donc l'ordre établi par P, et s'il emploie dans cette partie de son discours **הלוי** au lieu de **בני**

1. Dans son commentaire sur ce verset, M. Nowack reconnaît lui-même cette coïncidence avec P; il se contente cependant de faire remarquer que P peut avoir consacré, dans ce cas particulier, un usage un peu antérieur. Nous croyons aussi que cet usage et beaucoup d'autres encore sont antérieurs à Esdras, seulement nous les attribuons à l'influence de P, tandis que l'école Wellhausen les attribue au hasard, ce dieu sauveur de tous les systèmes en détresse.

אהרן, c'est simplement parce qu'il s'agit d'un intérêt commun à tous les lévites, sans différence d'origine et d'état.

C. — II, 11-16.

Ce groupe contient des admonestations au sujet de deux maux qui minaient les familles : le mariage avec des femmes païennes et la fréquence des divorces. Ces deux pratiques peu morales sont-elles connexes? On le suppose, et, en effet, plusieurs pouvaient divorcer d'avec leurs femmes juives afin d'épouser des païennes; il est cependant remarquable que les plaintes des hommes divorcés<sup>1</sup> sur lesquelles Malachias insiste avec tant d'indignation n'entrent point en ligne de compte dans la réforme d'Esdras : preuve nouvelle que les exhortations de ce prophète avaient déjà eu le temps d'atténuer la désorganisation des familles judéennes. Les divorces précipités cessèrent tout à fait, et les mariages mixtes devinrent si rares que l'initiative d'y donner le coup de grâce vint de la majorité des chefs eux-mêmes. Dans ces conditions, le vrai réformateur de ces abus est bien Malachias, et non Esdras comme on l'affirme si bénévolement sur la foi de la tradition intéressée des Pharisiens. Le

1. J'admets l'excellente interprétation de M. Nowack, qui voit dans le sujet de נסות, non les femmes divorcées, mais les divorceurs qui apportent les sacrifices repoussés par Yahwé; je me sépare de lui au sujet de אשת נעורו, qui est bien synonyme de הברת et parallèle à אשת נעורו. L'idée de « coreligionnaire, femme du même pacte » (das Weib deines Bundes) aurait été rendue par בת ברותך. L'expression איש ברית désigne l'allié, l'ami intime (Abdias, I, 7); d'autre part, ברית אלהיה (Proverbes, II, 17) signifie sans aucun doute « le pacte qu'elle a conclu avec son époux au nom de Dieu »; au cas contraire il faudrait פקודת, פקודת ou un autre synonyme. Le verbe בגד que le prophète applique au divorce montre suffisamment qu'il considère le mariage comme une alliance solennelle, quoique non indissoluble pour des causes graves. Mais la preuve incontestable est donnée par l'emploi constant des verbes זנה et נאף pour indiquer l'infidélité d'Israël envers son Dieu. Aussi Ézéchiél exprime-t-il la promesse de mariage formellement par ואבוא בברית אתך (Ézéchiél, XVI, 3); par contre, l'abandon d'Israël de la part de Dieu est comparé par Jérémie au divorce (Jérémie, III, 1).



silence observé par l'Ecclésiastique à l'égard de ce personnage s'explique ainsi d'une manière très naturelle. Esdras n'a rien réformé, il n'a fait qu'exécuter l'ordre des chefs gagnés d'avance et qui observaient dans leurs familles la pureté de race recommandée par Malachias. Il a encore moins de droit à l'introduction d'un code mosaïque que ce prophète avait déjà exploité avant lui, car, si son ingérence en faveur des épouses repose sur la prescription du Deutéronome, xxiv, 1, qui ne permet le divorce qu'au cas d'une grave répugnance (ערות דבר; cf. xxiii, 15), sa polémique contre le mariage avec les femmes païennes est faite sur ce principe qu'Israël est le peuple *saint* de Yahwé, tandis que les autres peuples sont *contaminés* par leur idolâtrie (notez l'antithèse קדש et תועבה, cf. בעמי בתועבות Esdras, ix, 14), principe qui est le plus largement développé dans le code sacerdotal. Cependant cette argumentation seule aurait pu laisser quelques doutes dans l'esprit; heureusement, Malachias a eu soin d'indiquer sa source spéciale par la phrase caractéristique מאין פנות אל המנחה (v. 13), qui est construite sur le modèle unique dans la littérature biblique et particulier à P, savoir, אל תפן אל-מנחתם (Nombres, xvi, 15) : sans cette réminiscence Malachias aurait écrit, comme les autres auteurs, המנחה (ou מאין שעות אל ב) (Genèse, iv, 4-5; Exode, v, 9; Isaïe, xvii, 7-8). Ajoutons que la locution singulière לקחת רצון n'est qu'une transformation prosaïque de celle de יפיק רצון particulière au langage des Proverbes (viii, 35; xii, 2; xviii, 22), livre que l'école critique fait descendre à l'époque grecque!

D. — III, 5.

Malachias fait dire à Yahwé : « Je m'approcherai de vous pour faire justice; je serai un témoin prompt contre les sorciers (?), les adultères, les parjures, les rétionnaires du gage de l'ouvrier et ceux qui violent le droit de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin sans me craindre. » Dans cette traduction, j'ai donné au verbe עשק le sens particulier de « frauder », à cause du premier complément direct : « le gage de l'ouvrier » שבר

(שכר). Cette interprétation nous dispense de supprimer le mot שכר, comme le fait M. Nowack qui le regarde comme une dittographie de שכר. L'ensemble est d'une clarté parfaite, à l'exception toutefois de la mention des « sorciers » (מכשפים) qui hurle en compagnie de celle des « adultères » et des autres délinquants coupables de crimes de lèse-humanité. Impossible de penser au cas de faux prophètes immoraux comme ceux du temps de Jérémie (Jérémie, xxix, 23); le cas était des plus rares, même à cette époque-là et il est certain qu'aucun voyant postérieur au retour de la captivité n'eut à lutter contre de faux frères en prophétie. Cette considération me semble imposer la nécessité de corriger במכשפים en במכחשים, « contre les menteurs, les trompeurs ». Voici maintenant quelques observations critiques.

L'expression ערד ממדר, « un témoin prompt », particulière à Malachias, n'a de sens précis qu'en rapprochant le passage du Lévitique, v, 1 qui défend au témoin d'un crime de se soustraire à l'obligation d'en rendre témoignage. Dieu, qui s'est tenu jusqu'alors comme un témoin impassible devant les crimes qui se commettaient en sa présence, sera dorénavant un témoin *prompt* à accuser et, naturellement aussi, étant juge en même temps, à condamner ces méchants.

Bien que les formules עשק יתום ואלמנה et מטי גר soient respectivement prises dans le Deutéronome (xxiv, 15-17; xxvii, 19), la remarque immédiate ולא יראוני (mieux ייראוני) « et ils ne me craignent pas ! », loin d'être une phraséologie anodine comme le ויראני du verset II, 5 (Nowack), est une réminiscence énergique du majestueux ויראת מאלהיך, « crains ton Dieu ! » spécial au Lévitique, qui appuie toujours soit l'ordre de respecter les vieillards (xix, 32), soit la défense de tromper les inconscients (xix, 14; xxv, 17) ou d'opprimer les faibles, comme l'esclave (xxv, 43), le pauvre (inclus naturellement l'orphelin et la veuve) et l'étranger (xxv, 36).

E. — III, 22.

Arrêtons-nous enfin sur le verset III, 22, qui porte : « Pensez à la loi de Moïse, mon serviteur, que je lui ai commandée à



(שכיר). Cette interprétation nous dispense de supprimer le mot שכר, comme le fait M. Nowack qui le regarde comme une dittographie de שכיר. L'ensemble est d'une clarté parfaite, à l'exception toutefois de la mention des « sorciers » (מכשפים) qui hurle en compagnie de celle des « adultères » et des autres délinquants coupables de crimes de lèse-humanité. Impossible de penser au cas de faux prophètes immoraux comme ceux du temps de Jérémie (Jérémie, xxix, 23); le cas était des plus rares, même à cette époque-là et il est certain qu'aucun voyant postérieur au retour de la captivité n'eut à lutter contre de faux frères en prophétie. Cette considération me semble imposer la nécessité de corriger במכשפים en במכחשים, « contre les menteurs, les trompeurs ». Voici maintenant quelques observations critiques.

L'expression ער ממדהר, « un témoin prompt », particulière à Malachias, n'a de sens précis qu'en rapprochant le passage du Lévitique, v, 1 qui défend au témoin d'un crime de se soustraire à l'obligation d'en rendre témoignage. Dieu, qui s'est tenu jusqu'alors comme un témoin impassible devant les crimes qui se commettaient en sa présence, sera dorénavant un témoin *prompt* à accuser et, naturellement aussi, étant juge en même temps, à condamner ces méchants.

Bien que les formules עשק יתום ואלמנה et מטי גר soient respectivement prises dans le Deutéronome (xxiv, 15-17; xxvii, 19), la remarque immédiate וראני (mieux ויראני) « et ils ne me craignent pas ! », loin d'être une phraséologie anodine comme le ויראני du verset ii, 5 (Nowack), est une réminiscence énergique du majestueux ויראת מאלהיך, « crains ton Dieu ! » spécial au Lévitique, qui appuie toujours soit l'ordre de respecter les vieillards (xix, 32), soit la défense de tromper les inconscients (xix, 14; xxv, 17) ou d'opprimer les faibles, comme l'esclave (xxv, 43), le pauvre (inclus naturellement l'orphelin et la veuve) et l'étranger (xxv, 36).

E. — III, 22.

Arrêtons-nous enfin sur le verset III, 22, qui porte : « Pensez à la loi de Moïse, mon serviteur, que je lui ai commandée à

Horeb, pour tous les fils d'Israël, (et contenant) des préceptes et des jugements. » L'école critique s'en prévaut pour affirmer que Malachias ne connut comme loi de Moïse que le Deutéronome. Elle tire cette conséquence des expressions חקים ומשפטים qui sont caractéristiques pour le Deutéronome, ainsi que la mention du הרב qui est toujours, dans le Deutéronome, la montagne de la législation (Nowack), mais le fait que la première affirmation repose sur une inadvertance suffit en même temps à faire disparaître la seconde. En effet, dans le Lévitique, xxvi, 46, on lit littéralement אלה החקים המשפטים והתורה אשר נתן יהוה בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה; or, un examen attentif montre que le verset de Malachias reproduit exactement, quoique parfois avec de légères modifications, la partie essentielle de ce passage sacerdotal :

MALACHIAS	LÉVITIQUE
תורת משה	התורה אשר נתן יהוה — ביד משה
אשר צויתי אותו — על כל ישראל	אשר נתן יהוה בינו ובין בני ישראל
בחרב	בהר-סיני
חקים ומשפטים	החקים והמשפטים

Quand on voit en outre que la construction générale de la phrase de Malachias laisse beaucoup à désirer, et qu'en particulier le dernier groupe de mots qui traîne sans liaison dans Malachias est régulièrement enchassé dans le Lévitique, on n'hésite pas à voir dans le premier passage une modification maladroite du second. Dans cette transformation l'auteur a visiblement tenu compte du verset analogue, Lévitique, xxvii, 34, qui offre l'expression אשר צוה יהוה את משה אל בני ישראל qu'il a presque entièrement adoptée. Quant au nom de montagne, Malachias ayant connu tout le Pentateuque, était libre de préférer celui qui est usité dans le Deutéronome. Le choix aurait de l'importance si le nom סיני avait été inconnu avant le Deutéronome, or, le contraire est constaté, car ce nom se trouve déjà dans le chant de Débora (Juges, v, 5). Mais si le nom est indifférent, l'événement que Malachias rattache à cette montagne, savoir la législation mosaïque dont il reconnaît l'autorité sur tout Israël, prouve que pour lui le fonds de la loi de



Moïse se trouvait dans le code sacerdotal, et que le Deutéronome qui contient la législation promulguée dans le pays de Moab (Deutéronome, I, 5; xxvii, 69) n'était considéré que comme *משנה תורה*, un livre résumé de la loi du Sinaï (*ibidem*, xvii, 18). C'est un résultat diamétralement opposé à celui que l'école critique a cru pouvoir déduire de ce verset.

### Zacharie, xiv.

Ézéchiël et Joël admettent d'un commun accord qu'avant de se convertir à la religion de Yahwé, les peuples païens entreprendront une campagne acharnée contre la communauté restaurée d'Israël, campagne dont l'échec doit amener le règne de Yahwé dans le monde. Le premier, qui est sans aucun doute l'initiateur de cette conception eschatologique, imagine que l'armée envahissante, personnifiée par son commandant en chef, Gog, du pays de Magog, périra sur les montagnes de la Judée par suite d'un violent tremblement de terre (Ézéchiël xxviii-xxxix). Le second, plus succinct et indifférent pour le chef de la coalition, localise la défaite des envahisseurs dans la vallée de Josaphat, près de Jérusalem (Joël, iv, 1-17). Le troisième enrichit la tragédie par des intermèdes dramatisés. L'armée païenne, après avoir opprimé les Judéens de la campagne, réussira à prendre Jérusalem qui subira les horreurs de la conquête barbare, le sac, le viol et la captivité de la moitié de ses habitants. A ce moment critique, Yahwé livrera bataille aux vainqueurs. La montagne des Oliviers, foulée par Yahwé entouré de tous ses saints (anges), se divisera en deux fragments parallèles, le jour se changera en ténèbres et une peste purulente sévira parmi les envahisseurs. Dans leur trouble, ces derniers se massacreront les uns les autres et seront achevés par les Judéens revenus de leur frayeur qui feront sur les ennemis un immense butin en métaux précieux et en riches vêtements. Alors Yahwé sera roi sur toute la terre et n'aura que ce seul nom. Le reste des envahisseurs fera dorénavant un pèlerinage annuel à Jérusalem pour y célébrer la fête des tabernacles. Ceux qui refuseront de faire ce pèle-

rinage seront punis par le manque de pluie; les Égyptiens récalcitrants qui peuvent se passer de pluie seront de nouveau frappés par la peste. Les grelots des chevaux porteront alors gravés les mots : « consacré à Yahwé »; les marmites seront placées temporairement dans le temple, de sorte que toutes les marmites de la Judée pourront servir à cuire la viande des sacrifices, et il n'y aura plus de Chananéens dans la maison de Yahwé.

Quelques observations sont nécessaires pour orienter les lecteurs dans ce tableau assez compliqué.

Le chapitre XIV est la suite naturelle du chapitre XII, qui décrit l'arrivée des envahisseurs en Judée et l'état intérieur de Jérusalem au moment du siège. Le rôle des Judéens pendant l'invasion a été méconnu par la plupart des exégètes. On croit que les Judéens font, soit de leur gré soit malgré eux, cause commune avec les païens en les aidant à assiéger Jérusalem. Cette idée singulière leur a été inspirée en partie par l'histoire des derniers Macchabées, à l'époque desquels ils cherchaient à placer notre prophète, en partie par la phrase énigmatique et visiblement altérée **וְגַם עַל יְהוּדָה יִהְיֶה בְּמִצּוֹר עַל יְרוּשָׁלַיִם** (xxii, 2), phrase que, en rejetant le premier **עַל**, ils traduisent : « Et Juda aussi sera présent au siège de Jérusalem » (« und auch Juda wird bei der Belagerung von Jerusalem sein », Nowack). Or, cette interprétation, malgré l'appui apparent de XIV, 14, devient impossible devant la teneur des versets XII, 4-7, où les Judéens apparaissent comme admirateurs des Hiérosolymitains<sup>1</sup> et ennemis des étrangers. Le vrai sens du passage précité est : (Je ferai de Jérusalem une coupe de poison pour tous les peuples d'alentour), et les gens (**עַל** pour **עַם**) de Juda (cf. Jérémie, xxv, 1 *passim*) seront aussi en détresse

1. Le verset XII, 5, signifie littéralement : « Les princes de Juda diront : Les habitants de Jérusalem sont plus forts que nous en (la foi de) Yahwé leur Dieu », c'est-à-dire nous dépassent en piété envers Yahwé. L'impossible **לִי אֲמִצָּה** est l'altération de **אֲמִצָּה מִמֶּנִּי = אֲמִצָּה מִמֶּנִּי** (cf. Jérémie, xx, 7 : **הַזִּקְתָּ מִמֶּנִּי = הַזִּקְתָּנִי**). M. Nowack ne traduit pas ces mots. Le verset 7 annonce que Yahwé sauvera d'abord les tentes de Juda, afin que la maison de David et les autres Hiérosolymitains ne puissent se glorifier à l'égard des Judéens de la campagne.



(בְּמִצּוֹר pour בְּמִצּוֹר; cf. Deutéronome, xxviii, 53, 55, 57) à cause de Jérusalem. Les Judéens de la campagne, privés de tout abri contre l'irruption des barbares, perdront quelques-uns des leurs qui seront solennellement pleurés par les Hiérosolymitains de tous rangs, profondément affectés de la mort de ces frères<sup>1</sup>. Voilà les événements qui précèdent la prise momentanée de la ville sainte par les païens. Ceux parmi eux qui ont pu prendre pied ferme à Jérusalem seront exterminés par les Judéens provinciaux qui viendront les y attaquer (וְגַם יְהוּדָה תִּלְחַם בִּירוּשָׁלַיִם, xiv, 14); la conséquence immédiate de cette victoire sera que les Hiérosolymitains emmenés d'abord comme prisonniers retourneront sans obstacle dans leurs foyers, et de telle sorte Jérusalem recouvrera tous ses habitants (וַיָּשְׁבָה יְרוּשָׁלַיִם עוֹד תַּחְתִּיהָ בִּירוּשָׁלַיִם, xii, 6)<sup>2</sup>.

Pour fixer la date des chapitres xii-xiv de Zacharie, il existe un point de départ certain. Pas un seul trait de ce tableau ne répond à l'époque macchabéenne, remplie d'agitations religieuses, de profanations du sanctuaire, de luttes pénibles, de victoires indécises, de revers retentissants et de traités diplomatiques avec des pouvoirs païens qui persistent à renier Yahvé. Il est également certain qu'une apocalypse émanant de cette époque n'aurait pas manqué de faire jouer un rôle important au roi Messie, fils de David, et à sa royauté universelle. Dans notre tableau, la maison de David ne forme qu'une famille noble à côté de la maison de Lévi et d'autres familles moins connues. Chose plus significative, les deux chefs officiels de la restauration, le préfet davidique et le pontife lévitaronide ne sont mentionnés d'un seul mot, ni pendant l'épreuve ni dans l'avenir brillant du yahwéisme. Ces absences sont infi-

1. C'est le sens exact du verset xii, 10, qui a été si généralement méconnu : Je verserai sur la maison de David et sur les (autres) habitants de Jérusalem un esprit de grâce et de prières; ils dirigeront leur regard vers le frère (אֱלֹהֵי אָח) au lieu de (אֱלֹהֵי אֵת) qu'ils (les païens, v. 9) auront transpercé (= massacré, tué; cf. xiii, 3). Ce qui suit jusqu'au verset 14 inclusivement décrit la gravité du deuil ainsi que la participation de toutes les familles à cette cérémonie funéraire. Cela fait disparaître les dernières ombres de l'ensemble du chapitre.

2. Il est donc impossible d'effacer le mot בִּירוּשָׁלַיִם, comme le font plusieurs critiques d'après certains codex gréco-latins.

niment plus étonnantes chez notre prophète que chez Malachias, dont le tableau eschatologique ne dépasse pas le cadre national. On doit y voir un indice de l'affaiblissement du prestige des deux chefs auxquels la direction politique et religieuse avait été respectivement confiée. Les préfets postérieurs à Zorobabel étaient détestés à cause de leurs exactions; de même, les pontifes qui ont succédé à Jésus, fils de Josadac, jusqu'à Éliasib, contemporain d'Esdras et de Néhémie (entre 560 et 458), ne se sont distingués par aucun acte remarquable. Néhémie trouva la ville ruinée, les murs démolis, les portes brûlées et ne contenant que fort peu d'habitants (Néhémie, II, 17). Lorsque les murs furent réparés, il fallut construire des maisons et engager les gens de la campagne à s'établir à Jérusalem (*ibidem*, XI, 1). Dans Zacharie, XII, 44, Jérusalem, bien peuplée, contient, outre la classe sacerdotale, la famille davidique, et est en état de se défendre, bien que ce soit pour peu de temps, contre une grande armée. Une pareille situation, étant donnée la nécessité de la placer avant Néhémie, convient mieux à une ou deux générations après Zorobabel, lorsque les constructions des premiers rapatriés n'avaient pas eu besoin d'être réparées. Il n'y a aucune raison qui oblige à penser que les murs de Jérusalem soient restés à l'état de ruines depuis la prise de la ville par Nabuchodonosor jusqu'au temps de Néhémie. Il est beaucoup plus vraisemblable que les murs ont été réparés une première fois sous Zorobabel par les Perses eux-mêmes, qui devaient y mettre une garnison assez forte pour tenir en respect les populations turbulentes de l'Idumée et de la Philistée. Cette manière de voir s'appuie d'ailleurs sur des données formelles. Le narrateur de II Rois, XXV, 10, rapporte que les Chaldéens ont rasé tout le mur d'enceinte de Jérusalem, tandis que Néhémie ne parle que de nombreuses brèches et de portes brûlées. D'autre part, nous voyons qu'au temps d'Artaxerxès (lequel ?) la reconstruction de la ville et des murs d'enceinte a été violemment empêchée par les autorités perses; il est donc vraisemblable que l'état de destruction attesté par Néhémie était dû à cet ordre d'Artaxerxès. Lorsque Zacharie écrivit ses visions eschatologiques, Jérusalem et son mur d'enceinte se trouvaient dans un meilleur état.



Nous avons voulu avant tout établir l'intelligence du texte et nous assurer de sa date anté-esdraïque; nous passons maintenant à y relever les vestiges du code sacerdotal. La liste n'en sera pas longue, grâce à la nature toute différente de notre prophétie; nous osons cependant croire qu'elle sera assez décisive :

Signalons en premier lieu la locution שְׂרוּט יִשְׂרָאוֹל (xii, 3); or, la racine שְׂרַט se trouve quatre fois dans le Lévitique, deux fois comme verbe (יִשְׂרָאוֹל, xxi, 5) et deux fois comme nom (שְׂרַט, xix, 28; שְׂרַטָּה, xxi, 5), et pas une seule fois dans le reste de la Bible!

En second lieu, on sera frappé de l'emploi comme adverbe invariable du mot לְבָר, que l'immense majorité des écrivains bibliques emploient avec les suffixes possessifs selon le genre et le nombre des objets auxquels il se rapporte (לְבָרָה, לְבָרוֹ, [לְבָרְנָה] לְבָרְךָ, לְבָרֵם). Une seule fois on trouve לְבָר après un masculin singulier (הֲצִיג אֹתוֹ לְבָר, Juges, vii, 5), et là encore il est vraisemblable que le ך final a été absorbé par le ך initial du mot suivant וּכְלֵ. Notre prophète se sert au contraire de la forme invariable onze fois dans trois versets (xii, 12-14), après des noms féminins, tant singuliers que pluriels (מִשְׁפָּחָה, מִשְׁפָּחוֹת, נְשִׂיָהִם, מִשְׁפָּחוֹת). Tout étonnement cesse quand on s'aperçoit que le même usage se rencontre dans l'Exode, xxvi, 9, et xxxvi, 16, qu'il a évidemment pris pour modèle.

En troisième lieu, enfin, nous devons insister sur la prédiction relative au pèlerinage de tous les peuples à Jérusalem afin d'y célébrer la fête des tabernacles (xiv, 16-19). Que cette fête, qui vient après la récolte en Palestine, ait été préférée à toutes les autres, cela se conçoit sans peine, puisque la saison automnale, qui marque la fin des grandes chaleurs, est en même temps celle dans laquelle les vivres se trouvent en grande abondance et à bas prix. Quant à l'eau, si indispensable à la multitude des pèlerins, il y a pensé dès le verset 8, où il annonce le jaillissement d'une source d'eau vive venant de Jérusalem et se répandant sur toute la largeur du pays, pour se déverser d'un côté dans la mer Morte, d'un autre côté dans la mer Méditerranée. Il est facile de reconnaître que le premier

tracé hydrographique est emprunté à Ézéchiel, XLVII, 1-8, et le second à Joël, IV, 18, où le נהל השמים est le Wad-es Sant, à l'ouest de Jérusalem, dans la direction de la route qui mène à Ascalon (Wellhausen, Nowack). Ce qui est beaucoup plus difficile à comprendre de prime abord, c'est l'idée d'imposer à tous les peuples la célébration d'une fête ancienne particulière à Israël, et dont le nom, חג הסכות, exclut toute conception d'une fête agricole; si le prophète avait cette intention, il se serait servi du terme חג האסיף, « fête de la récolte » (Exode, XXIII, 16; XXXIV, 22). Le doute n'est donc pas possible; il entend que les anciens païens convertis à la religion yahwéiste célèbrent à Jérusalem, et mêlés à Israël, au moins une des fêtes annuelles auxquelles ils ne pouvaient prendre part dans leur ancien état de paganisme, et prouvent ainsi par là que, tout en conservant leur existence comme nations séparées, ils se rattachent désormais à la doctrine monothéiste d'Israël. Comme la défense pour les judaïsants de race étrangère de demeurer sous des tentes pendant cette fête ne se trouve ni dans Ézéchiel, ni dans le Deutéronome, mais exclusivement dans le Lévitique, XXIII, 42, il me paraît démontré que Zacharie II et ses contemporains connaissaient et pratiquaient couramment les préceptes du code sacerdotal. Ajoutons une réflexion. Notre prophète suppose la connaissance générale du mois et du jour où la célébration de la fête des tabernacles a légalement lieu. Or, Ézéchiel ne mentionne pas les סכות (Ézéchiel, XLIV, 25), et le Deutéronome qui les mentionne ne donne pas la date de la célébration (Deutéronome, XVI, 13, 16; XXX, 10); le Lévitique seul offre une information complète et ne laisse rien à désirer; on ne se trompera pas en y voyant la source unique, non seulement de notre prophète, mais aussi des deux auteurs antérieurs.

Terminons cette étude par une remarque sur le verbe הנזר qui figure dans Zacharie, VII, 3, dans le sens de « s'abstenir de manger et de boire » et comme synonyme de צום, « jeûner » (*ibidem*, 5). Cette signification n'existe pour la racine נזר que dans le code sacerdotal (Lévitique, XV, 32; XXII, 2; Nombres, VI, 2, 3, 5, 6, 12); dans les autres écrits bibliques, ce verbe signifie : « Se retourner en arrière, reculer ».



Si le prophète a employé ce terme sans craindre de ne pas être compris, c'est que ses contemporains entendaient sans la moindre difficulté la terminologie sacerdotale.

### Aggée, II, 10-14.

L'activité d'Aggée, comme celle de Zacharie, se place en 520 qui est la seconde année du règne de Darius 1<sup>er</sup>. Depuis leur retour de Babylone, les rapatriés avaient érigé un autel et reconstruit des maisons à Jérusalem, mais négligeaient de reconstruire le temple par crainte des frais que la construction leur imposerait. La nouvelle communauté se trouvait en effet dans un mauvais état économique, à cause d'une sécheresse persistante qui frappait la récolte et l'élevage des bestiaux. Le prophète voit dans ce fléau le châtement de leur indifférence à l'égard du temple et leur promet que la reconstruction du sanctuaire formera le point de départ d'une ère de prospérité et que le nouveau temple dépassera en célébrité et en richesse l'ancien temple salomonien. Pour leur donner une idée de l'indignation que leur atermolement cause à Yahwé, Aggée adresse aux prêtres une question sur deux points rituels concernant la pureté légale. Si un homme qui porte de la viande sacrée dans le pan de son habit touche quelque comestible, ce comestible deviendra-t-il sacré? Les prêtres ayant répondu par un « non », le prophète continue: Et si un homme gravement impur touche ces mêmes comestibles, ceux-ci deviendront-ils impurs? Cette fois les prêtres ayant répondu par un « oui », le prophète ajouta: Ce peuple et tout ce qu'il fait, y compris ses sacrifices, sont aussi impurs à mes yeux (II, 11-14).

Nous sommes ici en présence de prescriptions sacerdotales par excellence, et c'est le cas ou jamais de voir s'il y a une connexion quelconque avec le rituel du Lévitique. Cependant les critiques modernes écartent toute idée de comparaison par l'affirmation préalable que le mot הורה désigne ici, comme chez les autres prophètes, un enseignement oral et non mis par écrit. On ne voit pas bien pourquoi l'oral et l'écrit s'excluraient mutuellement. Quand on consulte un légiste, celui-ci vous donne

son avis oralement, mais cela n'empêche pas que cet avis ne soit le résultat d'études faites dans des codes rédigés et répandus depuis longtemps dans le public. L'affirmation de ces savants qu'un code écrit réglant les rites sacerdotaux n'a pas *existé* avant Esdras est donc fortement sujette à caution, et la vraie question à élucider est de savoir si le code sacerdotal qui fait partie du Pentateuque peut être considéré comme la source de la doctrine professée par Aggée et les prêtres de son temps relativement à l'effet des contacts précédemment mentionnés. Une fois placé sur ce terrain, la réponse n'est pas douteuse et cela dans le sens de l'affirmative. La preuve réside dans l'expression **טמא שפהים** qui, formée comme **טמא שפהים**, « impur de lèvres = qui a des lèvres impures » (Isaïe, vi, 5), au féminin **טמאת השם**, « impure du nom = celle qui a un nom (renom) impur » (Ézéchiel, xxii, 5), **טמאת הנדה**, « impure des écoulements = celle qui est affectée d'écoulements impurs » (*ibidem*, 10), ne peut signifier par lui-même que « impur d'âme = doué d'une âme impure », tandis que le prophète parle évidemment d'un homme devenu gravement impur par le fait d'avoir touché un cadavre. Mais cette situation si manifestement rituelle et spéciale ne se constate que dans le Lévitique, xxii, 4, et constitue une abréviation de **טמא לנפש**, qui ne se rencontre pas non plus en dehors du code sacerdotal ou P (Nombres, v, 2; ix, 6, 7, 9). Il y a plus, le mot **נפש** avec le sens de « cadavre » est lui aussi particulier à P (Lévitique, xxi, 4; xix, 28; Nombres, vi, 6; xix, 13) et inusité chez les autres auteurs bibliques. Cela nous autorise à conclure que les termes techniques du code sacerdotal étaient généralement compris et couramment employés en Judée aux environs de 520 avant l'ère vulgaire, longtemps avant l'arrivée d'Esdras.

### Michée.

Michée a exercé sa mission prophétique durant les règnes de Jotam, d'Achaz et d'Ézéchias (I, 1), c'est-à-dire de 723 à 630 environ. Les prophéties qui ont été conservées de lui dans le recueil biblique visent à la fois le royaume d'Israël et celui de



Juda, royaumes dont il prédit la destruction (I, 6 ; III, 12). On y remarque la prévision que les habitants de la Palestine, momentanément dispersés, seront bientôt réunis sous la conduite d'un roi davidique comme à l'époque antérieure à la scission des dix tribus (II, 12-13 ; IV, 6-13 ; V, 1-3) ; les peuples ennemis seront défaits (IV, 13) et une ligue de huit princes dévastera l'Assyrie et empêchera les Assyriens d'envahir la Judée (V, 4-5). Le nouveau temple formera alors un lieu de pèlerinage pour beaucoup de peuples qui mettront fin à leurs guerres réciproques et se soumettront à l'arbitrage de Yahvé au cas où des différends surgiraient entre eux (IV, 5). Le respect du nom de Yahvé témoigné par ces peuples n'ira pas cependant jusqu'à la conversion au monothéisme ; au contraire, ces derniers conserveront leurs divinités et leurs coutumes nationales comme auparavant (IV, 1-5). Telle est la teneur des cinq premiers chapitres qui forment une seule pièce complète dans toutes ses parties. Il faut regretter qu'elle nous soit parvenue dans un désordre souvent bien déroutant, mais qu'après un examen réfléchi on établit de la manière suivante : I, 1-12, IV, 14 (où il faut lire אֱלֹהֵיךָ au lieu de אֱלֹהֵינוּ), 13-II, 11, III, 1-12.

C'est la partie répréhensive. La partie consolatrice se reconstitue ainsi qu'il suit : II, 12-13 ; IV, 6-13 ; V, 14 ; V, 1-13 ; IV, 1-5<sup>1</sup>. Cette distribution ne laisse rien à désirer en ce qui concerne la suite des idées ; elle a, de plus, l'avantage de trancher définitivement la question relative à la paternité des versets IV, 1-3, qui figurent également dans Isaïe, II, 2-4. Les versets 4 et 5 qui montrent la conséquence heureuse pour la paix et la tolérance universelles du pèlerinage de Jérusalem forment nécessairement une étroite unité avec les versets précédents. Chez Isaïe l'idée religieuse est beaucoup plus avancée. En admettant, avec son contemporain, Jérusalem comme un point central de pèlerinage, Isaïe rêve pour le yahwéisme la domination universelle instantanée ; il pense que la prospérité extraordi-

1. Ce verset justifie la suprématie morale d'Israël : celui-ci, grâce à sa possession constante du monothéisme, est seul apte à devenir l'arbitre du reste de l'humanité, qui maintiendra encore longtemps ses cultes nationaux.

naire de la Judée, unie à la sainteté de ses rites et les manifestations de sa puissance divine aidant, suffira à convaincre les païens de la vérité absolue de la religion juive (II, 20 ; x, 9).

La seconde partie, contenant les chapitres VI et VII, offre aussi un discours comminatoire qui s'étend de VI, 1, à VII, 6, où, sous une forme d'espérance individuelle, ce discours devient successivement réparateur et consolateur, sauf, toutefois, le verset 13 qui a visiblement sa place après VI, 16. Comme on le voit, le livre de Michée contient deux discours indépendants, mais d'un caractère analogue. Au point de vue de la langue, il est impossible d'affirmer qu'ils n'appartiennent pas au même auteur ; la circonstance que l'un commence tout de suite par l'annonce du châtement, tandis que l'autre débute par un argument tiré de l'histoire ne révèle pas une rédaction différente. D'autre part, malgré les altérations subies par plusieurs versets, le sens de l'ensemble se dégage d'une manière suffisante. Un trait caractéristique commun aux deux parties est la division par petits groupes faiblement reliés l'un à l'autre, formant des strophes irrégulières et offrant néanmoins une suite assez remarquable (I, 2-9, 10-16 ; II, 1-5, 6-11 ; III, 1-4, 5-12 ; IV, 1-5 (II, 12-13) 6-13 ; V, 1-5, 6-8, 9-14 ; VI, 1-8, 9-16 ; VII, 1-12, 14-17, 18-20).

En proclamant le droit de Michée sur tout le livre qui porte son nom, je m'écarte en connaissance de cause de l'avis des critiques modernes qui attribuent les chapitres IV et V à plusieurs auteurs, les uns contemporains du prophète, les autres postérieurs à l'exil ; les chapitres VI et VII, 1-6, à un contemporain de Manassé, tandis que VII, 7-20 serait du temps qui précède Néhémie. Aucun des arguments produits en faveur de cette classification n'étant d'ordre linguistique, nous nous garderons bien d'émettre des textes compacts par la seule raison qu'ils contrarient les idées préconçues de psychologues qui se croient infaillibles. La marche des idées religieuses, comme la marche du progrès général des nations, ressemble à un sentier plein de détours et hérissé d'inégalités ; la ligne droite à vol d'oiseau à travers les siècles est une abstraction dépourvue de toute réalité.

Passons au sujet principal de notre étude.



A. — I, 3-9.

Yahwé sort de sa demeure pour juger le pays; il foule les hauteurs de la terre (במותי ארץ); les montagnes fondent, les vallées éclatent et sont réduites à l'état liquide; tout cela a pour cause les crimes de Jacob et les péchés de la maison d'Israël. La phrase suivante se présente sous la forme d'une question suivie d'une réponse dans le même ton : Quel est le crime de Jacob, n'est-il pas Samarie? Et quels sont les bâmoth de Juda, n'est-ce pas Jérusalem? Puis, le prophète annonce que Samarie sera ruinée, rasée jusqu'aux fondements, ses statues broyées, ses ex-voto brûlés; cette dévastation, au grand regret du voyant, s'étendra jusqu'à la porte de son peuple, jusqu'à Jérusalem.

Dans le texte massorétique, le verset 5 demande quelques corrections. Il est ainsi conçu :

בפשע יעקב כל זאת      ובחטאות בית ישראל  
מי פשע יעקב הלא שמרון      ומי במות יהודה הלא ירושלים

Il y a d'abord à remplacer ישראל par יהודה, qui est garanti par son parallèle ירושלים. Le mot במות donne lieu à plus de doute, car on s'attend à חטאות de l'hémistiche précédent. Les Septante, le Targum et les exégètes modernes lisent חטאת בית au lieu de במות, mais ce mot semble à son tour garanti par sa paronomasie avec במותי du verset 3. De plus, la désignation de Samarie par פשע marque bien l'origine de cette ville, fondée par l'impie Omri; pour Jérusalem, faite capitale par David et destinée à rester celle du monothéisme universel, l'attribut חטאת ne convient guère. Aussi le prophète ne parle-t-il de sa ruine momentanée qu'avec émotion (I, 9) et ajoute-t-il expressément בוגללכם, « à cause de vous » (II, 12). Il me paraît donc très vraisemblable que le texte primitif portait ומי חטאות (בית) יהודה הלא במות ירושלים, « et quels sont les péchés de Juda, ne sont-ils pas les hauts lieux de Jérusalem? » Enfin, l'énonciation que les objets du culte éphraïmite ont été achetés avec les salaires de courtisanes fait évidemment allusion au culte des « hauts

lieux », dont la prostitution était le pendant inséparable (Osée, iv, 13-14; Ezéchiél, xvi, 46).

Résultat on ne peut plus clair : Michée, dans ses discours antérieurs à l'an 721, date de la destruction de Samarie, considérait le culte des Bamoth comme une abomination pour Yahwé; il a donc connu le passage du Deutéronome qui défend ce genre de culte (xii, 2-3), ce qui revient à dire que ce code, loin de dater de 650, était déjà répandu et religieusement accepté avant 721. La thèse des critiques ne répond pas au témoignage de l'histoire.

### B. — iv, 8-13.

Ces versets portent :

Et toi, **בְּגִדְלֵךְ עֵדֶךָ**, forteresse de la fille de Sion, vers toi viendra certainement le premier gouvernement, la royauté de la fille de Jérusalem.

Et maintenant, pourquoi pousses-tu des cris plaintifs? Est-ce que le roi n'est pas au milieu de toi, est-ce que ton conseiller a péri, pourquoi donc es-tu prise de tremblements comme une femme qui accouche?

Tremble et gémis, fille de Sion, comme une femme qui enfante, car maintenant tu sortiras de la ville et tu demeureras dans le champ et tu arriveras à Babel. Là tu seras sauvée, là Yahwé te sauvera de la main de tes ennemis.

Et maintenant beaucoup de peuples se sont rassemblés contre toi, qui disent : Elle sera profanée et nos yeux verront sa chute.

Mais ils ne savent pas les pensées de Yahwé et ne comprennent pas son intention; car il les a amassés comme les gerbes qu'on va transporter dans l'aire.

Lève-toi et foule(-les), fille de Sion, car je te donnerai des cornes de fer et des sabots d'airain et tu écraseras beaucoup de peuples, et tu voueras leurs biens à Yahwé et leurs richesses au seigneur de toute la terre.

La situation est la suivante : Sion tremble et est pleine d'angoisses parce qu'elle se voit entourée de peuples ennemis qui se réjouissent de sa prochaine chute, mais ces peuples ne savent pas que Yahwé les y a réunis ensemble pour qu'ils soient anéantis par la fille de Sion qui sortira de la ville et se tiendra dans la rase campagne pour les combattre. Elle (= son représentant)



ira même jusqu'à Babel (pour encourager les adversaires de ces ennemis). En pleine campagne, Yahwé la sauvera et lui donnera une victoire décisive qui causera la perte des peuples hostiles.

Comme Michée a vécu au temps d'Ézéchias, l'interprétation de la prophétie n'est pas difficile à deviner. Les ennemis qui se préparent à assiéger Jérusalem sont les Assyriens commandés par Sennachérib. Michée conseille d'abandonner la ville et d'attendre l'armée ennemie de pied ferme en rase campagne, où l'approvisionnement peut être mieux assuré, et d'expédier une ambassade à Babylone, auprès de Mardukbaladan, l'adversaire irréconciliable de Sennachérib, afin de distraire une partie de l'armée assyrienne de ce côté. Avec l'aide de Yahwé, il espère que les Judéens remporteront la victoire qui aura pour conséquence l'unification d'Israël et de Juda sous le sceptre du davidide Ézéchias. Nous savons que ce conseil assez hasardeux n'a pas été suivi, surtout à cause de l'avis d'Isaïe, qui affirmait au contraire que la ville ne sera pas prise, avis que les événements ont parfaitement justifié.

Au sujet de la liaison de IV, 8-13, avec II, 12-13 + IV, 6-7, il est peu de remarques à faire. Aux approches du siège de Jérusalem, non seulement les anciens nationaux du royaume d'Israël, mais aussi un grand nombre de Judéens ont été amenés en captivité ou dispersés dans les pays voisins. Après la destruction totale, mais peu longue de la ville sainte et l'écrasement définitif des envahisseurs dans la bataille en rase campagne, les captifs et les dispersés de tout Israël, Judéens aussi bien qu'Éphraïmites, rejoindront l'armée victorieuse et, précédés par le roi davidique conduit par Yahwé, ils feront leur entrée triomphale dans la ville sacrée, qui sera reconstruite et repeuplée dans l'intervalle. On le voit, l'eschatologie de Michée se borne au rôle futur de Jérusalem comme centre de pèlerinage pour beaucoup de peuples circonvoisins. L'idée messianique en est absolument absente : le roi davidique, qui n'est autre que le monarque actuel, Ézéchias, quoique destiné à gouverner un royaume aussi vaste que celui de Salomon, c'est-à-dire la Syrie entière (v, 2), aura néanmoins à prendre des précautions contre le retour hostile de l'Assyrie

*ibidem*, 4-5). A tout autre égard, ce roi humain est complètement effacé devant le vrai roi du monde, l'éternel Yahvé.

Il reste à établir le sens exact de מְגֵדֵל עֵדֶר. La comparaison avec l'allocution adressée à la famille davidique וְאַתָּה בֵּית לֶחֶם אֶפְרַתָּה (v, 4) met hors de doute qu'il faut y voir un autre nom de la ville de Bethléem, berceau de cette famille. Cela cadre parfaitement avec la donnée de la Genèse, xxxv, 21, d'après laquelle מְגֵדֵל עֵדֶר était situé dans le voisinage immédiat de Bethléem, et, comme cette localité n'est plus mentionnée par aucun autre écrivain biblique, on peut affirmer que le passage en question, assigné par les critiques à P, a été lu et exploité par Michée, car ce prophète n'aurait jamais désigné la race royale par le nom d'une localité inconnue à la tradition judéenne.

Les critiques outranciers cherchent naturellement à repousser l'identification qu'on vient de lire. Leur plus récent représentant, M. Nowack, traduit מְגֵדֵל עֵדֶר comme un nom commun, « tour de troupeaux » (« Herdenturm »), et y voit l'attribut de Jérusalem en ruine, et comme l'appositive עֵפֶל, « citadelle », ne convient pas, il remplace ce mot par « colline » (« Hügel »), signification qui n'existe pas dans Isaïe, xxii, 14, auquel il se réfère et où ce vocable est associé à un autre synonyme, בֶּהַן. Il rapporte de plus הַמְּשֻׁלָּה הָרִאשׁוֹנָה, « la première royauté », à la royauté préexilienne, bien que, dans ce cas, il eût fallu מְמֻשְׁלָתֶךָ, « ta royauté ». Puis, comme la phraséologie : « Et toi, Jérusalem... à toi viendra la royauté... royauté de la fille de Jérusalem » est absurde, il modifie לְבַת יְרוּשָׁלַיִם en לְבַיִת יִשְׂרָאֵל, « (royauté) de la maison d'Israël. Enfin, sous le prétexte singulier que la forme exclamative וְאַתָּה n'est pas usitée dans les chapitres précédents, il assigne le verset 8 à un auteur de l'exil, bien que les formes féminines du verset suivant, ainsi qu'il le reconnaît lui-même, se rapportent évidemment à בֶּת צִיּוֹן, laquelle ne serait cependant pas, M. Nowack nous l'affirme, celle du verset 8, mais d'un passage inconnu de Michée ! Grâce à la perte de cette attache avec ce qui suit, cet infortuné verset reste



suspendu en l'air, puisqu'il n'a rien de commun avec ce qui précède. Et tous ces efforts et toutes ces violences ne sont mis en œuvre que pour échapper à la conclusion que Michée a emprunté un nom de lieu à l'auteur sacerdotal de la Genèse.

C — v, 1-2.

Ce passage donne lieu à quelques observations. Sous la désignation de בית-לחם אפרתה, le prophète ne peut indiquer la ville de Bethléem au sens matériel; la phrase suivante : « Tu devais être la plus petite parmi les *milliers* (אַלְפֵי) de Juda » n'y convient guère. M. Nowack, qui soutient le sens géographique de « Bethléem » probablement à cause de Matthieu, II, 6, est obligé de ponctuer אַלְפֵי, qu'il traduit par « district » (« Gau »), mais אלוף peut signifier tout au plus « chef de district, de canton<sup>1</sup> ». Bethléem symbolise donc la race davidique, originaire de cette ville. L'expression מושל בישראל montre bien qu'il s'agit de la royauté unie de Juda et d'Israël, la « première royauté » de IV, 8. Au verset 2, le sujet de יתנם, « il les livrera », sous-entendu ביד אויביהם, « aux mains de leurs ennemis », est Yahwé, et le suffixe pluriel, ם—, se rapporte au peuple, dont l'abandon ne durera que le temps qui sépare les premières douleurs de la femme (IV, 40) jusqu'au moment où elle enfante. La phrase finale, qui, à cause d'une difficulté minime, a fait rejeter le verset 2 comme interpolation (Nowack), s'y rattache très étroitement et est des plus claires si on corrige על en עם : « Et le reste de ses frères (les frères du roi davidique) retournera avec les enfants d'Israël », c'est-à-dire avec les exilés des dix tribus. Les choses se passeront donc dans l'ordre suivant : Siège, prise et destruction de Jérusalem, ainsi que la fuite de ses habitants, qui s'assembleront dans la campagne autour de leur roi (= douleurs

1. Le verset de Zacharie, IX, 7, que M. Nowack cite en faveur de son interprétation, prouve le contraire, car אלה forme parallélisme avec יבוס, et il faut suppléer עיר ou בית aux deux noms en même temps, à moins que le premier ne doive être vocalisé אלה, lieu voisin de Jérusalem (Josué, XVIII, 28).

de la fille de Sion), combat victorieux de l'armée judéenne et anéantissement de l'armée envahissante, retour du roi à la tête d'une multitude composée de Judéens et d'Éphraïmites rapatriés (= enfantement), rétablissement du royaume davidique dans ses anciennes frontières, gouvernement pacifique et mesures prises pour dompter l'Assyrie, afin de l'empêcher de faire une nouvelle irruption en Syrie (v, 3-5),

Ainsi, l'étroite connexion entre iv, 8-13 et v, 1-5, et notamment le parallélisme de iv, 8 avec v, 1, ne feront doute pour personne. Si cependant l'exégèse moderne les a méconnus l'un et l'autre, c'est qu'elle était désireuse de se débarrasser de la référence à un passage de P dans la Genèse. M. Nowack assigne donc iv, 8, à Michée en l'interprétant à sa façon, et v, 1-5, un peu dubitativement il est vrai, à un auteur postérieur. Puis, par la raison fallacieuse que les Septante portent, pour **וְאֵתָהּ בֵּית לַחֵם אֶפְרַתָּה** και σὺ Βηθλέεμ οἶκος Ἐφφράθα, il rejette tout à fait le mot **בֵּית לַחֵם** et traduit : « Et toi Beth Éphrath » (« und du Beth Ephrath »). Quant à Genèse, xxxv, 19, et xlvi, 7, il déclare comme chose certaine que le nom **אֶפְרַתָּה** est dû dans ces deux passages à des fausses gloses d'un lecteur qui n'a pas réfléchi que, à côté de cette Éphrath, il y en avait une autre située plus au nord, sur le territoire de Benjamin<sup>1</sup> (« nur von hieraus erklären sich auch jene falschen Glosen eines Lesers Gen. xxxv, 19: xlvi, 7, der nicht bedachte dass es neben diesem Ephrath noch ein andres nördlicher gelegenes in Benjamin gab »). Notre verset subit d'ailleurs une autre mutilation, celle du premier **לְהֵיוֹת**, qui cloche quand on prend **בֵּית לַחֵם אֶפְרַתָּה** dans le sens étroit et mesquin de nom de lieu, comme si toute la gloire de la race davidique dépendait de cette bourgade d'où le hasard l'a fait sortir.

En résumé, pour sauver son système, l'école critique admet dans la Genèse deux interpolations idiotes, rejette sans aucune raison intrinsèque deux mots de Michée, v, 1, et sépare, malgré quelques scrupules, ce verset du passage équivalent iv, 8; n'est-ce pas abuser de l'hypothèse? Ceux qui respectent les

1. L'inexactitude de cette interprétation est prouvée dans mon commentaire.



textes et préfèrent le simple bon sens aux spéculations bourrées de psychologie reconnaîtront que l'apposition **בית להם** אפרתה, aussi régulièrement formée que la désignation fréquente **בית-לחם יהודה**, est empruntée au même passage qui lui a fourni plus haut le nom de **מגדל עדר**, savoir Genèse, xxxv, 19-21, dont l'école critique attribue l'origine à l'auteur sacerdotal.

D. — v, 4-5 et 9-13.

La liaison de ces versets avec le passage précédent est généralement reconnue. Nous venons d'exposer pourquoi la critique dissolvante l'assigne à un auteur différent de Michée, tandis que le contraire est prouvé. Toutefois, M. Nowack incline à y voir une interpolation plus récente; le pourquoi n'est pas bien évident. Quelques remarques sont pourtant nécessaires. La phrase **והיה זה שלום** ne saurait signifier : « Et de cette manière sera la paix » (« und solcher Art wird der Friede sein »); il faudrait pour cela **וזה יהיה (ou רבר) השלום**, mais : « Et il y aura alors la paix de la part d'Assur » (**מאשור** pour **אשור**). La phrase suivante commence par **כי** : « Lorsqu'il (Assur) viendra dans notre pays et foulera notre sol (**באדמתנו** pour **ארמנחינו**, Septante), alors nous (le peuple et le roi) lui opposerons, etc. » Le verset suivant dit : « Et ils dompteront le pays d'Assur par l'épée et le pays de Nemrod par le javelot (**בפתיהות** pour **בפתחיה**), et ils sauveront (**והצילו** pour **והציל**, savoir le peuple) d'Assur lorsqu'il viendra (= lorsqu'il voudra venir) dans notre pays et lorsqu'il foulera (= voudra fouler) notre territoire. **ארץ אשור**, parallèle à **ארץ נמרוד**, ne peut être que la Babylonie, circonstance qui a obligé les critiques à attribuer au yahwéiste la donnée de la Genèse, x, 8-12, mais cette allusion même met hors de doute que notre passage date de l'époque assyrienne. A l'époque babylonienne, l'Assyrie a été complètement rayée de la liste des royaumes, et le même sort atteignit la Babylonie sous le régime des Achéménides. Le fait que les écrivains postérieurs entendent par-

1. Sur l'erreur de la traduction de la phrase **בן הארץ ההיא יצא אשור** (Genèse, x, 11) par : « De ce pays, il (Nemrod) sortit vers l'Assyrie », voyez *Recherches bibliques*, I, page 170.

fois, sous la dénomination de אֲשׁוּר, soit la Babylonie (Lamentations, v, 6), soit la Perse (Esdras, vi, 22), n'invalide donc en aucune façon l'antiquité de notre passage (contre Nowack). La mention de la Babylonie dans ce passage s'explique par cette raison qu'au temps de Sennachérib, la Babylonie était la seule rivale sérieuse de l'Assyrie, et il y avait à craindre que ces deux puissances ne fissent cause commune contre le royaume davidique restitué. En ce qui concerne l'attribution de la Genèse, x, 8-12, au yahwéiste plutôt qu'à P, nous y croirons quand on nous prouvera que ce dernier auteur avait une autre légende sur le royaume de Nemrod.

Dans les versets 9-13, il est question entre autres de la destruction des objets du culte idolâtrique, images sculptées (פְּסִילִים), stèles votives (מִצְבוֹת), figures de fortunes (? אֲשֵׁרִים), images (עֲצָבִים ; עֲצָבִיךָ pour עֲרִיךְ) et en général des œuvres de la main de l'homme. Nous sommes heureux de nous rencontrer ici avec M. Nowack, qui fait remonter la haine des מִצְבוֹת à Michée, tandis que Wellhausen et d'autres critiques affirmaient que les אֲשֵׁרִים et les מַשְׁשֶׁבֶת n'étaient pas défendus avant le Deutéronome; dans tous les cas, on peut déjà considérer comme certain que le culte des veaux d'or dans le royaume d'Éphraïm était un objet d'abomination pour notre prophète, et qu'à plus forte raison l'idée de représenter Yahwé par un symbole matériel ne lui est jamais venue à l'esprit.

E. — VI, 4-8.

Les exégètes modernes ont cherché dans ce passage l'idée bien singulière qu'Israël était très ignorant en fait de culte; les remarques suivantes en établiront le vrai sens. Le premier verset annonce au peuple l'ordre donné par Yahwé au prophète d'inviter les montagnes et les collines à assister au procès intenté (קָרָא לְרִיב pour קוֹם רִיב) par la Divinité contre Israël. Au verset 2, le prophète annonce cet ordre aux montagnes en précisant la forme dialogique du procès. Le reste fournit le dialogue qui consiste : 1° en une question de la part de Dieu; 2° en une réponse du peuple représenté par le prophète; 3° en



une réplique de la part de Dieu également par la bouche du prophète. Voici la traduction du passage :

*Le prophète au peuple.*

Écoutez donc ce que Yahwé dit :  
Invite à la discussion les montagnes  
Et que les collines écoutent ta voix.

*Le prophète s'adressant aux montagnes.*

Écoutez, ô montagnes, la controverse de Yahwé,  
Prêtez l'oreille<sup>1</sup>, bases de la terre,  
Car Yahwé a une discussion avec son peuple  
Et une controverse<sup>2</sup> avec Israël.

*Yahwé.*

Mon peuple, quel (mal) t'ai-je fait,  
Et en quoi t'ai-je accablé ? Accuse-moi.  
Je t'ai fait sortir du pays d'Égypte,  
Je t'ai délivré de la maison d'esclaves,  
Et j'ai expédié devant toi Moïse, Aaron et Marie.  
Mon peuple, rappelle-toi ce qu'avait comploté Balac, roi de Moab,  
Et ce que Balaam, fils de Beor, lui a répondu ;  
Rappelle-toi ce qui s'est passé depuis Sittim jusqu'à Galgal,  
Afin que (tu aies pleine) connaissance des justices de Yahwé.

*Le peuple.*

Avec quoi dois-je me présenter devant Yahwé ?  
Quel acte d'humilité dois-je faire au Dieu d'en haut ?  
Dois-je me présenter à lui avec des holocaustes,  
Avec des veaux âgés d'un an ?  
Yahwé agréera-t-il des milliers de béliers,  
Des myriades de ruisseaux d'huile ?  
Dois-je donner mon premier-né pour mon délit,  
Le fruit de mes entrailles pour le péché de mon âme ?

*Yahwé.*

On t'a dit, ô homme, ce qui est bon  
Et ce que Yahwé demande de toi :  
Il ne te demande que de pratiquer la justice, d'aimer la vertu  
Et de marcher modestement avec ton Dieu.

Le contenu se passe de commentaire dès qu'on envisage ce dialogue comme un morceau compact formant suite à la dernière partie du chapitre précédent. Le peuple est adonné aux

1. Lire והאזינו au lieu de והאתנים (Wellhausen).

2. L'hébreu emploie une forme verbale, יתוכח.

superstitions de la magie, il adore les images fabriquées, érige des masseboth et plante des ašêrîm. Yahwé, se voyant délaissé par son peuple, veut s'entretenir avec celui-ci en présence de témoins imposants (les montagnes). Les témoins accourus, Yahwé invite le peuple à expliquer la cause de son indifférence à son égard et à lui dire en toute liberté s'il lui a jamais fait de mal, s'il l'a lassé par de trop fortes exigences ou s'il ne lui a pas toujours prodigué une extrême sollicitude. Le peuple, ne trouvant rien pour atténuer ce reproche et venu à résipiscence, demande comment il pourrait gagner de nouveau la sympathie de Yahwé et se montre prêt à offrir dans ce but d'innombrables sacrifices parmi les meilleurs et les plus chers, fût-ce même les premiers-nés parmi ses enfants. Alors Yahwé réconcilié lui répond qu'il n'a pas de nouvelle condition à poser, car depuis longtemps déjà il a dit à l'homme que tout ce qu'il exige de lui est la pratique de la justice, l'amour de la vertu et le respect envers Dieu. Au contraire, quand on sépare ce passage du chapitre v comme le veulent les critiques, la mise en scène et le dialogue lui-même perdent toute consistance. M. Nowack qualifie bien notre passage : Discussion de Yahwé avec Israël ingrat, qui cherche vainement à se défendre par cet argument qu'il ne sait pas ce que Yahwé exige de lui. Il a depuis longtemps dit ce qu'il désire (« Jahves Rechtsstreit gegen das undankbare Israel, das sich vergeblich damit zu vertheidigen sucht, dass es nicht wisse was Jahve fordert. Es ist den Menschen längst gesagt, was er begehrt »). Mais il faudrait au moins dire en quoi consiste cette ingratitude, car aucun lecteur n'est en état de le deviner ; la phrase, on le voit, plane en l'air et se voile d'un mystère impénétrable. Et cette prétention d'ignorer ce que Yahwé demande n'est-elle pas ridicule de la part d'un peuple dont Yahwé est le Dieu national depuis la sortie d'Égypte, et n'est-elle pas, en outre, démentie par la réponse que ce qu'il exige a été déjà annoncé aux hommes ? En un mot, toute cette conversation devient pâle et insipide quand on en attribue l'origine à tout autre auteur qu'au prophète Michée. Je crois que c'est une affaire jugée.

Aucun obstacle ne nous empêche plus de relever les références visées par le prophète. Considérons-les une à une :



1) L'expression פדה מביה עבדים est particulière au Deutéronome, VII, 8; XIII, 6; Michée a donc connu ce livre. Notons que, même en admettant avec M. Nowack que ce passage appartienne à un autre prophète du temps de Manassé, on aura la preuve que le Deutéronome était alors très répandu et admis dans le cercle prophétique comme dans le cercle sacerdotal, et par conséquent qu'il n'était plus nouveau au temps de Josias comme son école le prétend avec une assurance vraiment déroutante.

2) Michée nous apprend incidemment que les veaux destinés à être offerts en holocauste devaient être âgés d'un an (בעגלים בני שנה); or, cette condition, dont il n'y a pas la moindre trace dans Ézéchiél ni dans les documents du Pentateuque assignés à I ou à E, simples ou compilés par le rédacteur, est uniquement et formellement stipulée par P (Lévitique, IX, 3). La preuve est mathématique : au temps d'Ézéchiél, ou, pour le moins, de Manassé, la prescription du code sacerdotal faisait partie intégrante des rites sacrificatoires du temple de Jérusalem; c'est dire que le code en question est dans tous les cas antérieur au Deutéronome. Notons pour mémoire que M. Nowack passe à côté sans se heurter à cette grave difficulté. Il écrit : Offrir des veaux d'un an était une pratique particulièrement remarquable, ces animaux étant déjà avant cela aptes au sacrifice (« Jährige Kälber als Brandopfer zu bringen war eine besondere Leistung, da diese Thiere ja schon viel früher opferfähig waren »). A ce compte, un veau de trois ans aurait été encore plus précieux (Genèse, XV, 9); en réalité il s'agit d'un holocauste apporté selon le rite ordonné par Yahvé lui-même, lequel repousserait avec indignation tout holocauste apporté dans d'autres conditions, quand même il serait matériellement meilleur et plus cher.

3) La réponse : הגיד לך אדם מה טוב ומה יהוה דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך atteste incontestablement l'existence d'un recueil contenant les ordres de Yahvé, recueil consacré comme l'expression de la volonté de Dieu et connu de tous les individus de la nation (= ô homme!). Les prédications orales des prophètes

n'étaient accessibles qu'à un petit nombre d'auditeurs, et cela seulement dans la capitale ; les autres villes du royaume, dans les cas rares où elles en auraient entendu parler, n'en connaissaient pas un seul mot d'une manière authentique, si ce n'est sous une forme modifiée ou altérée au gré des partis et en raison des distances. Ce code rédigé et généralement connu est tout simplement le même dont notre prophète a tiré la référence examinée au numéro 1, savoir le Deutéronome. La comparaison suivante rend tangible le décalque presque littéral :

— הגיד לך אדם — — ומה יהוה דורש ממך כי אם — והצנע לכת עם אלהיך	ועתה ישראל — מה יהוה אלהיך שאל מעמך כי אם — ללכת בכל דרכיו
--	--

Quant aux mots que nous venons de réserver, ils reproduisent ou résument les versets 13 et 18-19 du même passage :

— מה טוב — — עשות משפט — ואהבת חסד	— לטוב לך — — עשה משפט יתום ואלמנה — ואהב גר לתת לו לחם ושמלה ואהבתם את הגר
--	--

Voilà un extrait qui défie les dénégations les plus obstinées ; Michée II, s'il est réel, contemporain du roi Manassé, exploite à fond un passage du Deutéronome qui a pour lui une autorité divine et obligatoire pour chaque individu de sa nation, autorité qui suppose une longue existence comme livre populaire. Mais ce qui lui donne une valeur hors ligne, c'est que le hasard, ce dieu aveugle vers lequel les critiques se réfugient si souvent, a cette fois faussé compagnie à ses fidèles adorateurs. En effet, le passage exploité par notre auteur se trouve dans le x<sup>e</sup> chapitre du Deutéronome et fait par conséquent partie de la section introductive de ce code, qui, sous la désignation de *diascévase deutéronomique*, tout en accordant que l'élaboration en a commencé avant l'exil, est placée par les critiques dans la première moitié de la captivité, après 570, tandis qu'en vérité elle était déjà jointe au Deutéronome avant 630 et jouissait de la même autorité canonique que le reste du livre. L'écroulement du système concernant le Deutéronome est complet, il n'en



reste que des assertions imprudentes fondées sur une psychologie décevante et des sentiments personnels; celui qui est relatif au code sacerdotal n'est certainement pas plus solide.

### Amos.

Amos, un simple berger de la ville judéenne de Theqoa, au sud d'Hébron, exerça la prophétie dans le royaume d'Éphraïm vers 740, sous le règne prospère de Jéroboam II qui, aidé par les Assyriens, avait réussi à repousser les Araméens de Damas. Durant les deux règnes précédents, les Damascéniens, presque toujours victorieux, faisaient de fréquentes invasions dans le royaume d'Israël, qu'ils réduisaient à toute extrémité par des actes d'une cruauté révoltante. Le prophète, mécontent de l'état religieux et moral des royaumes d'Israël et de Juda, voit dans le progrès incessant des Assyriens le châtimement mérité de leur iniquité, et prédit la destruction prochaine de toutes les petites royautés qui se partageaient alors la Syrie et qu'il énumère dans l'ordre suivant : Damas (3-5), Philistée (6-8), Tyr, c'est-à-dire la Phénicie (9-10), Idumée (11-12), Ammon (13-15), Moab (II, 1-3), Juda (4-5), Israël (6-16). Aux Damascéniens il reproche d'avoir cruellement torturé les habitants du Galaad; aux Philistins et aux Phéniciens d'avoir livré aux Iduméens des groupes d'émigrants hébreux pacifiques (גֵּלוּת שְׁלֵמָה<sup>1</sup>) qui s'étaient réfugiés dans leur pays; aux Iduméens de garder toujours une rancune meurtrière contre leur frère Israël, sans laisser émouvoir par la pitié; aux Ammonites d'avoir ouvert le ventre aux femmes enceintes de Galaad; aux Moabites d'avoir fait calciner les ossements du roi d'Édom. Arrivé aux pays hébreux, ses plaintes changent de nature. A Juda il reproche d'être dégoûté de l'enseignement de Yahvé, de ne point observer ses prescriptions et de suivre les faux errements de ses pères; à Israël la vénalité de la justice, l'oppression des pauvres, la prostitution éhontée, l'orgie des temples, en somme, des crimes qui rentrent dans l'accusation lancée en termes généraux contre l'état judéen.

Cette liste, ainsi que je viens de l'indiquer, contient la tota-

1. Cf. שְׁלֵמָה (Genèse, xxxiv, 21).

lité des royaumes syriens qui avaient encore conservé leur indépendance au temps d'Amos; celui-ci n'avait pas besoin d'une perspicacité excessive pour prévoir que la grande puissance assyrienne, qui depuis longtemps considérait la Syrie comme une simple étape pour s'emparer de l'Égypte, ne laisserait sur sa route aucun État indépendant capable de lui couper la retraite en cas d'échec sur les rives du Nil. Mais ce que le simple berger de Thekoa a si clairement écrit est pour les critiques outranciers enveloppé de brume. Avec une fatuité à laquelle ils nous ont malheureusement trop souvent accoutumés, ils retranchent comme interpolations postérieures, partant frauduleuses, les énonciations contre Édom (11-12) et Juda (II, 4-5). Pour Édom, ils objectent que ce peuple était soumis à la Judée au temps du prophète, mais ils perdent de vue que les méfaits reprochés aux peuples non hébraïques se rapportaient à une ou deux générations plus tôt. Or, il est facile de deviner qu'après la grande défaite infligée par Joas d'Israël à Amazias de Juda (II Rois, XIV, 11-14), les Iduméens qui avaient été quelque temps auparavant vaincus par Amazias n'ont certainement pas manqué de se venger cruellement et de causer de terribles dévastations dans les districts limitrophes de la Judée. Du reste, la soumission des Iduméens par les rois de Juda a toujours été plus nominale qu'effective, et bien des soulèvements accompagnés de vengeances cruelles n'ont pas été enregistrés dans le livre des Rois; l'expression caractéristique על חרבך חחיה au sujet d'Ésaü dans la Genèse, XXVII, 40, montre bien que, déjà au temps de Salomon, les Judéens avaient fait de longues expériences à cet égard (contre Nowack). Il y a plus, l'insistance avec laquelle notre prophète accuse les Philistins et les Phéniciens d'avoir livré de nombreux réfugiés hébreux aux mains des Iduméens, non pour être vendus, mais pour être massacrés par ces derniers (הסוגר, non נתן ou מכר), ne laisse pas une ombre de doute sur l'authenticité du passage et le bien fondé de l'accusation. Le lecteur comprendra maintenant l'insignifiance de l'autre objection des critiques, savoir que les villes de Têman et Boşra nommées ici ne sont mentionnées qu'à partir de l'exil (Wellhausen).



M. Nowack avoue lui-même que le verset Genèse, xxxvi, 33, rend cette affirmation douteuse, disons franchement « inexacte », puisque l'unité de ce chapitre avec le chapitre précédent a été prouvée dans mes *Recherches bibliques*. Ensuite, il est absurde de soutenir qu'une ville est nécessairement contemporaine de l'auteur qui la cite pour la première fois ; à ce compte, Tyr ne serait pas antérieure au règne de Salomon, tandis qu'en réalité elle était déjà une ville très importante au moins cinq ou six siècles auparavant (Lettres d'El-Amarna).

L'authenticité de la mention de Juda est également de la dernière évidence. Après la destruction de tous les royaumes environnants, la préservation du royaume judéen n'était imaginable pour notre prophète que par une intervention éclatante de Yahwé, comme cela eut lieu plus tard sous le pieux Ézéchias, mais l'état religieux de la Judée sous Ozias n'était pas en droit de réclamer un pareil miracle (vi, 4-5 ; Osée, iv, 15 ; v, 10, 12-14 ; Isaïe, vi, 1-13). Cette mention fait donc partie d'un ensemble organique : on devrait supposer une lacune si par hasard elle ne s'y trouvait pas.

La vraie cause qui a déterminé les critiques à rejeter ces deux passages, cause secrète qu'ils se gardent bien de confier au lecteur, est que les passages en question détruisent de fond en comble le système que, depuis une trentaine d'années, ils cherchent à faire prévaloir dans l'histoire littéraire de la Bible.

Il est évident que la peinture de la rage fratricide des Idu-méens et de leur rancune invétérée et sans pitié a pour modèle la haine d'Ésaü contre son frère Jacob, racontée dans la Genèse, xxvii, 41 ; l'expression רדפו בחרב אחיו contient de plus cette pointe qu'Édom abuse de la bénédiction, על הרבך תחיה (*ibidem*, 40), pour poursuivre Israël à coups d'épée (רדפו בחרב אחיו). Cette allusion peut être admise par les critiques, car ils placent le yahwéiste en 850, environ quatre-vingt-dix ans avant Amos ; ce qui ne leur va pas, c'est la mention de בצרה et de תימן, villes qui ne figurent que dans la Genèse, xxxvi, 33 et 34, et qui font partie du document élohiste ou P (Dillmann, Wellhausen, Strack). Ils sont donc obligés de s'en débarrasser à tout prix ; mais pour ceux qui ne

sont pas inféodés au parti pris, la fragilité du système éclate au grand jour.

La condamnation de la réprimande à l'adresse de Juda est bien autrement inéluctable pour le système des critiques modernes. Le prétexte qu'ils présentent est trop futile pour être pris au sérieux; j'en ai parlé plus haut. Voici les objections que j'emprunte au commentaire de Nowack :

1) « Le fait que le mépris de la Thora de Yahvé ne convient pas à la formule introductive, car ce n'est pas un péché unique se laissant relever de trois ou quatre. » Mais on oublie, d'une part, que le rejet de la Thora est pour Juda la source de tous les péchés, de l'autre, que le même cas se présente en ce qui concerne le passage relatif à Israël, qui contient une grande quantité d'actes réprouvés.

2) « Il est surprenant que Juda soit traité aussi brièvement que les États païens, bien qu'il se trouve dans la même relation avec Yahvé qu'Israël. » Cette dernière considération est inexacte. Les rites idolâtriques étaient alors moins généraux en Juda qu'en Éphraïm; puis, tout en parlant d'Israël, le prophète s'adresse en même temps à Juda lorsqu'il s'agit de délits communs avec le peuple frère.

3) « Les versets 4-5 affaiblissent l'effet produit par cette circonstance que la tempête finit par assaillir Israël après avoir ragé contre les peuples voisins. » Mais Israël n'est pas exclusivement visé par le prophète, et très souvent le nom de Sion ou de Juda est formellement cité.

4) « Les péchés de Juda sont décrits dans des termes qui se retrouvent plus tard. » C'est des plus naturels, les péchés n'étant que la transgression de la Loi.

5)  $\text{כּוֹבִיִּם} = \text{הַבְּלִיִּם}$  comme désignation des idoles équivaut à  $\text{תְּהוֹ}$ , qui figure déjà dans II Samuel, XII, 21, et n'est nullement un vocable moderne.

6) Enfin, l'absence de la conclusion  $\text{אָמַר יְהוָה}$  qui s'observe aussi dans le passage concernant l'Idumée, est insignifiante en elle-même et peut être due au hasard.

En vérité, ce passage était condamné d'avance à disparaître parce qu'il a le tort de porter  $\text{מֵאַסֶּה תּוֹרַת יְהוָה וְהָקִי לֹא שָׁמְרוּ}$ ,



expression qui, rapprochée de celle d'Osée, VIII, 12, אכתב להו (probablement חקי) רבו חורתי כמו זר נהשבו (atteste qu'au temps d'Amos il existait une ancienne תורה écrite, renfermant des חקים, c'est-à-dire des ordonnances rituelles et sacrificiaires du genre du Deutéronome et du code sacerdotal. Nous n'avons pas à faire un choix entre les deux, mais il est certain que l'un ou l'autre, probablement tous les deux, étaient rédigés et avaient cours dans les royaumes hébreux bien avant la date qui leur a été respectivement fixée par la critique moderne.

B. — IV, 4-5.

Ce passage est d'une haute importance pour notre étude comparée, et tous les artifices des critiques ne parviendront pas à en troubler la clarté. Le prophète, s'adressant aux pèlerins, dit ironiquement : « Allez à Béthel, commettez des crimes à Galgal, commettez-en beaucoup, mais apportez le matin vos sacrifices, après trois jours dîmes; faites griller (וקטרו) pour (וקטר) de dessus des gâteaux levés (מעל הלוח = מהמץ) חמץ) l'offrande de grâce (תודה) puis criez et faites entendre des vœux, puisque vous aimez (à faire) ainsi, ô maison d'Israël ! » L'ironie atteint d'abord l'union monstrueuse de la corruption morale avec la piété rituelle la plus zélée; ensuite elle fournit un exemple de la réforme introduite dans le rituel sacrificiaire à Béthel, et qui consiste à apporter l'offrande de grâce sur des gâteaux de pâte levée, tandis que l'ancien rituel ne permettait pour cet usage que des gâteaux azymes (Lévitique, VII, 12). Wellhausen reconnaît lui-même qu'il y avait là une mode nouvelle et raffinée de pratique sacrificatoire (« neue und feine Mode der Opferpraxis »), mais cette mode nouvelle était en contradiction avec la mode ancienne du code sacerdotal. Chose curieuse, ce n'est qu'à l'aide de cette donnée d'Amos que nous pouvons corriger le verset Lévitique, VII, 13, qui, dans le texte massorétique et des Septante, semble dire le contraire du précédent et recommander l'usage de gâteaux levés. Il est évident qu'avant יקריב il y avait primitivement la négation לא; ce verset défend donc de contrevenir à l'ordre

donné au verset 12. La mention des נדבות immédiatement après corrobore notre rapprochement, puisque dans le passage précité du Lévitique les ordonnances relatives aux נדבות suivent de près celle de la תודה, et le prophète a simplement énoncé ces diverses offrandes dans l'ordre consacré par le code autorisé.

C. — IV, 1.

Au sujet de ce verset nous assistons à un des efforts les plus singuliers que la critique ahurie est obligée de faire pour sauver son système démenti par l'évidence. Le holà est provoqué par ces mots si clairs הפכתי בכם כמהפכת אלהים את סדם ואת עמרה, littéralement : « J'ai fait parmi vous un bouleversement pareil au bouleversement d'Élohîm relatif à Sodome et à Gomorrhe », c'est-à-dire : « Je vous ai totalement ruinés comme Élohîm avait jadis totalement ruiné Sodome et Gomorrhe. » On devine que la mention de אלהים au lieu de יהוה montre que notre prophète fait allusion à la Genèse, XIX, 29, qui résume la destruction de la Pentapole en employant deux fois le nom אלהים, récit dont la paternité est assignée par la critique à l'auteur sacerdotal ou P. Et cela est d'autant plus certain qu'Amos ne se servant d'ordinaire que du nom de יהוה indique aussi clairement que possible qu'il a emprunté sa donnée à une source écrite ou le mot אלהים figurait par hasard. Le seul moyen qui restait encore aux critiques de se débarrasser de ce témoignage gênant, en le déclarant comme interpolé, n'a pu être mis en œuvre cette fois à cause de la formule נאם יהוה qui, sans ou avec ולא שבתם עדי, clôt toute la série des périodes de ce chapitre (3, 5, 6, 8, 10). Devant un cas aussi embarrassant, les critiques recourent à une conjecture bien étrange. Écoutons M. Nowack : « אלהים est ici dans la bouche de Yahwé comme dans celle du prophète qui ne le nomme jamais ainsi, très surprenant. Wellhausen suppose à cause de cela qu'on est ici en présence d'une vieille locution non spécialement israélite (?), de même que la narration de la Genèse, XVIII-XIX, n'est pas israélite dans ses traits fondamentaux et ne se relie que faiblement à l'histoire d'Abraham (« auch אלהים ist



hier im Munde Jahves wie des Propheten, der Gott sonst nie so nennt, auffallend. Wellhausen vermuthet daher, dass hier eine alte und nicht spezifisch israelitische (?) Redensart vorliegt, wie denn auch die Erzählung Gen. 18. 19 in ihren Grundzügen nicht israelitisch und nur lose mit der Geschichte Abrahams verbunden sei »). La défaite est d'autant plus amusante que la conjecture d'ailleurs absolument gratuite de l'origine non primitivement israélite des deux chapitres en question ne concerne que la narration yahwéiste, tandis que le verset de la Genèse XIX, 29, est selon lui interpolé par le dernier rédacteur après le temps d'Esdras. Un système qui préfère les subterfuges les plus bizarres aux explications du bon sens est moralement et scientifiquement jugé.

D. — v, 18-25.

Le sens de ce passage remarquable, qui donne une idée topique de la manière dont les prophètes envisagent les pratiques cultuelles de la religion, a été foncièrement méconnu par les commentateurs modernes dont M. Nowack accepte l'interprétation. Selon eux, Amos lance son « malheur » (Wehe) en premier lieu contre ceux qui désirent voir arriver le jour de Yahvé dans l'espérance que, comme Israélites, il ne peut que leur apporter le salut. J'ose dire que ces Israélites-là sont le produit de la plus pure fantaisie. Bien longtemps avant les prophètes d'Israël, les psalmistes babyloniens, parfaitement conscients de la fallacité humaine, au lieu de désirer d'être jugés par les dieux, recouraient à leur indulgence, Le cri déchirant : « Ne traduis pas en justice ton serviteur, car aucun être vivant n'est innocent devant toi » (Psaumes, CXLIII, 2) a déjà fait palpiter le cœur du Phénicien et du Sepharwite quand, en désespoir de cause, ils immolaient leurs enfants en expiation de leurs péchés connus ou inconnus. Le yahwéisme d'Israël a le mérite d'avoir déclaré abominable impiété cette piété cruelle et abusive, tout en conservant à la conscience de l'homme un sentiment profond de ses faiblesses. Les critiques ont été égarés par quelques rares passages dont les auteurs affirment leur justice ou leur piété, mais cette justice et cette piété sont toujours rela-

tives, c'est-à-dire comparées à l'injustice et à l'impiété des méchants. La doctrine du yahwéiste qui fait expier à la postérité les crimes des ancêtres aurait d'ailleurs suffi à intimider les plus empressés à souhaiter une prochaine reddition des comptes. La vraie interprétation de notre passage est tout autre quand on rapproche le passage analogue d'Isaïe, v, 18-19, qui dit :

Malheur à ceux qui tirent le péché (comme) avec les cordes (destinées à attacher) le bœuf,  
Et le délit (comme) avec les grosses cordes (destinées à attacher) le chariot;  
Qui disent : Que Dieu hâte, accélère son œuvre, afin que nous la voyions ;  
Que le projet du Saint d'Israël vienne vite, afin que nous le connaissions !

L'œuvre, le projet de Yahwé est le nouvel ordre de choses que, selon la prédication du prophète, il doit rétablir au jour du jugement dont les impies se moquent, ne croyant pas qu'il arrive jamais. Leur désir de le voir venir est une amère ironie et un défi lancé au prophète. Amos, comme Isaïe, leur fait donc savoir que ce jour-là sera sombre et désastreux pour eux. Le verset 20 constitue visiblement la fin du verset 18, pourvue d'une légère variante au début. Au passage suivant (21-27), le prophète relève le peu de valeur que les sacrifices ont aux yeux de Yahwé, qui leur préfère la pratique de la vertu et leur annonce le prochain châtement. Voici la traduction intégrale du passage :

18. Malheur à ceux qui désirent le jour de Yahwé !  
Pourquoi le réclamez-vous ? Il (var. Le jour de Yahwé) est ténèbres et non lumière,  
20. Il est sombre, privé de (toute) lueur.  
19. (On y est) pareil à celui qui, ayant fui devant un lion, est rencontré par un ours,  
Et qui, entrant dans la maison en appuyant la main au mur, est mordu par un serpent.  
21. Je hais, j'abhorre vos sacrifices de fêtes,  
Je n'aspire pas l'odeur des offrandes de vos réunions.  
Car si vous m'apportez (vos) holocaustes et vos oblations, je ne les agrée pas,



- Et je ne regarde pas vos gras béliers offerts en sacrifices de paix ;  
 (Je te dis) : Retire de moi la multitude de tes cantiques,  
 Et quant à la mélodie de tes nébels, je ne l'entendrai pas ;
24. Mais que la justice coule comme l'eau  
 Et la vertu comme un ruisseau permanent.
25. M'avez-vous apporté offrandes et oblations dans le désert  
 Pendant quarante ans ? ô maison d'Israël !
26. Donc, vous emporterez votre roi Sikkut, votre dieu astral Kiyùn,  
 (ainsi que)  
 Vos autres idoles que vous vous êtes fabriquées,
27. Et je vous exilerai au delà de Damas.  
 Ainsi dit celui qui se nomme Yahwé, dieu des armées !

Avant tout quelques remarques exégétiques. Le verset 21 est traduit par M. Nowack : « Je hais, je dédaigne vos fêtes et ne veux pas aspirer vos jours fériés » (« Ich hasse, vermähe eure Feste und mag nicht eure Feiertage riechen »), mais un jour férié n'a rien à voir avec l'aspiration. Par חגים et עזרות il faut nécessairement entendre ici les sacrifices qu'on offre pendant les fêtes et à leur clôture (cf. Psaumes, cxviii, 27) ; הריח ne signifie jamais « prendre plaisir à quelque chose (wohlgefallen an Etwas haben) » ; le mot והריחו (Isaïe, xi, 3) doit être corrigé en והכיהו, « et sa manière de réprimander » ; cela est prouvé d'abord par l'insipidité d'une expression telle que : « avoir plaisir à la crainte de Dieu », puis par le verbe יוכיה de la fin du verset qui explique précisément cet infinitif. La forme suffixée du second terme ומנחותיכם (22) rend indispensable la même forme pour le premier terme : עולותיכם au lieu de עולות ; la supposition d'une lacune après ce mot (Wellhausen, Nowack) ne fait pas disparaître l'incohérence. שלם ne signifie pas « remerciement, grâce » (Dank, Nowack), mais est le singulier de שלמים, « sacrifices de reconnaissance, sacrifices pacifiques ». Au lieu de ויגל (24), « qu'il roule », il faut lire ויגל, « qu'il coule », verbe qui qualifie bien « l'eau » (מים) et le « ruisseau permanent » (נהל איתן) ; pour désigner le courant rapide et tumultueux du torrent, il faudrait וישטף.

Quant à l'état religieux du royaume d'Israël, il ressort très

clairement des détails fournis par le verset 26 que les critiques outranciers mettent en doute tout gratuitement et dans le but ostensible de faire des Éphraïmites des monothéistes rigoureux d'après un yahvéisme différent de celui du Deutéronome et du Lévitique. Non seulement ils sont incapables d'expliquer comment un interpolateur postérieur aurait cherché à créer pour sa supercherie des divinités inconnues partout ailleurs au lieu des dieux ordinaires, Ba'al et Aštoret, qui étaient officiellement adorés dans les deux royaumes palestiniens ; ils sont encore obligés de supposer que l'interpolateur a substitué sa fraude à une phrase authentique du prophète, puisque les mots suivants sont trop courts pour se relier au passage précédent (Nowack). On est stupéfié d'avoir à relever des agissements aussi arbitraires de la part de savants éminents et on doit y voir tout autre chose que le dernier résultat de la science.

Passons à notre enquête de législation comparative. Notre passage nous fournit des points dignes d'attention.

1° Le verset 21 connaît les sacrifices qui sont offerts aussi bien durant la fête qu'au jour de sa clôture : les uns sont les חגים, les autres les עֲצֵרוֹת. Il n'y a rien à remarquer au sujet des premiers, puisqu'il en est déjà question dans le livre de l'Alliance qui date au moins de 850 ; le cas des seconds n'est plus le même. Comme désignation de la fête de clôture, le mot עֲצֵרוֹת, si l'on fait abstraction de Néhémie, VIII, 15, et II Chroniques, VII, 9, à cause de leur date récente, figure dans le Deutéronome, XVI, 8, et les Nombres, XXIX, 35, mais ce qui est autrement remarquable, c'est que ces deux passages traitent de la fête seule sans la moindre allusion à un sacrifice qui lui soit particulier. Le seul passage de la Bible qui ordonne ce sacrifice et sous le nom même de עֲצֵרוֹת, est consigné dans le Lévitique, XIII, 36 ; or, comme cette signification serait restée inintelligible aux auditeurs du prophète si elle n'avait été connue et répandue par un code rédigé, et étant donné que le livre d'Alliance ne codifie rien non plus à cet égard, il semble prouvé que la source unique est bien le Lévitique et nullement une coutume traditionnelle propre à la classe sacerdotale seule.

2° Au verset 22 nous constatons d'abord l'énumération des trois catégories de sacrifices : עֹלוֹת, מִנְחוֹת et שְׁלָמִים. L'in-



séparabilité des deux premières catégories sur la base du Lévitique a été discutée plus haut à propos de Malachias, I, 10-11 ; Amos y ajoute les שלמים en accord parfait avec l'ordonnance du Lévitique, I, 3 ; II, 1 et III, 1 ; impossible de méconnaître que cet ordre est puisé à la même source. Cette conclusion est formellement corroborée par le suffixe de la deuxième personne du pluriel qui affecte ces noms de sacrifices : il ne s'agit pas d'offrandes apportées au hasard, mais de *vos* sacrifices, de ceux que vous devez apporter suivant les prescriptions de la Loi.

Contre cette manière de voir, on a cherché à faire valoir le contenu du verset 25 violemment séparé de 26 a, qui ne cadre pas avec le système préparé de longue main et au mépris d'une exégèse impartiale. Qu'en constatant le fait que le culte sacrificatoire chôma pendant les quarante ans que dura le séjour d'Israël au désert après la sortie d'Égypte, le prophète ait voulu démontrer que Dieu peut se passer des sacrifices qu'on lui offrait de son temps, c'est ce qu'il ne viendra à l'idée de personne de contester, et M. Nowack a donc parfaitement raison d'écrire : « Le verset 25 montre par une forme interrogative que les Israélites n'ont pas apporté des sacrifices à Yahvé durant tout le séjour au désert ; il s'ensuit que les sacrifices ne peuvent pas être la condition indispensable aux rapports de Yahvé avec Israël : bien que sans sacrifices, le temps de ce séjour était quand même le temps de la faveur particulière de Yahvé à l'égard de son peuple » (II, 4-10). Mais nous ne voyons pas bien comment il peut y ajouter la considération suivante : « Ce verset exclut l'idée qu'Amos ait eu connaissance d'un écrit semblable au code sacerdotal qui place au Sinaï l'établissement et le début du culte, qui fait même de la législation cultuelle le centre particulier de la révélation du Sinaï ; cf. Jérémie, VII, 21 et suivants » (« Dieser V. schliesst die Bekanntschaft des Amos mit einer Schrift, wie der Priestercodex ist, welcher die Einrichtung und den Anfang des Cultus an den Sinaï verlegt, ja die cultische gesetzgebung zum Eigentlichen Mittelpunkt der Sinaioffenbarung macht, aus, vgl. Jerem. VII, 21 f. »). Cette logique ne manque pas d'une certaine justesse ; malheureusement, pour acquérir toute sa force, elle doit aller jusqu'au bout au lieu de s'arrêter à moitié chemin. Ce n'est pas seule-

ment le code sacerdotal qu'Amos a dû ignorer, mais aussi le yahwéiste et le livre de l'Alliance, pour lesquels le culte sacrificatoire est déjà une institution populaire (Exode, xx, 24; xxii, 18, 29; xxiii, 18). Invoquer un argument qu'on n'ose pas pousser à la conséquence naturelle qu'il comporte, n'est-ce pas compter sur la placidité des lecteurs? Si l'on est obligé d'admettre l'antériorité de ces documents sur notre prophète, malgré le silence qu'il est censé observer à leur égard, on est mal venu d'affirmer le contraire au sujet du Lévitique. Nous ne nous inclinons que devant des preuves sérieuses. En vérité, dans notre passage, Amos rappelle simplement le fait connu de tous les lecteurs du Pentateuque, savoir que le culte sacrificatoire n'a pas été pratiqué dans le désert, évidemment parce que Dieu ne l'avait pas exigé (Jérémie, vii, 21-22). On peut comparer l'exemption des sacrifices à celle de la circoncision qui n'a été reprise qu'à l'entrée en Palestine (Josué, v, 2-9); et, de même qu'il serait absurde de prétendre que la circoncision était ignorée avant l'arrivée d'Israël à la station de Galgal (*ibidem*), de même, on sort des limites de la science quand on affirme, sans d'autres preuves à l'appui, que les sacrifices manquaient totalement aux coutumes israélites pré-palestiniennes. Remarquez bien que la dénégation des critiques ne se borne pas à un code sacrificiaire, mais s'étend même au principe de ce rite, lequel se trouve pourtant chez tous les peuples du monde. C'est là un nouvel excès d'argumentation superficielle. Voyez du reste nos observations sur Jérémie, 21-22.

### Osée.

Ce prophète était un jeune contemporain d'Amos, et, comme lui, très vraisemblablement d'origine judéenne. Cela résulte de son désir constant de voir le retour d'Israël à la dynastie davidique, ainsi que de ses fréquentes préoccupations relatives à l'état religieux de Juda. La manipulation des critiques qui substituent partout **ישראל** à **יהודה** étant purement arbitraire, doit être considérée comme nulle et non avenue, surtout quand les Septante concordent avec le texte massorétique. Je ne par-



lerai pas ici du contenu des trois premiers chapitres que j'ai traités ailleurs, et je me bornerai à relever les passages qui me paraissent présenter des allusions aux documents que la critique moderne relègue à des époques plus tardives.

A. — IV, 4.

Ce verset se rattache étroitement au verset 2, et selon toute apparence, le verset 3 avait primitivement sa place après le verset 11. Le vol, le mensonge, l'assassinat, l'adultère sont entrés dans les mœurs, les exécutions des innocents succèdent les unes aux autres, et pourtant (אך) il n'est permis à personne de protester (איש אל ירב) et de blâmer (ואל יוכח איש); le reste, ועמך כמריבי כהן, est difficile à comprendre. Les Septante ont lu  $\rho\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\sigma\ \mu\omicron\upsilon\ \omega\varsigma\ \alpha\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \iota\epsilon\rho\epsilon\upsilon\varsigma$ , construction impossible en hébreu. Les corrections ועמי וכמריי הכהן, « et mon peuple est comme ses prêtres idolâtres, ô prêtre » (Wellh.), et « ton peuple est cependant pareil à toi, ô prêtre » (כמוך הכהן, P. Ruben, Nowack) ne signifient pas grand' chose; celle de M. Oort : ועמך ריבי הכהן, « et c'est contre toi que je proteste, ô prêtre », convient seule au contexte, puisque le verset suivant a traité au prêtre. Les versets 6 et 7 donnent aussi lieu à quelques remarques. Lire וכשלתה יומם au lieu de וכשלת היום (Nowack); שִׁמְךָ<sup>1</sup>, « ton nom, au lieu de אמך, « ta mère »; נדמו עמי est garanti par le verbe ודמיהי précédent et n'est pas une interpolation (contre Nowack). Au verset 8, le prophète reproche aux prêtres de se nourrir des sacrifices expiatoires du peuple, et partant d'avoir un intérêt personnel à ce que l'on commette des péchés. Pour cette dernière catégorie de péchés prémédités, עֲוֹן, on apportait des holocaustes (Lévitique, 1, 4), tandis que les péchés non prémédités, חַטָּאת, étaient absous par un sacrifice homonyme

1. שם comporte en même temps le sens de « nom » et celui de « descendant, postérité »; de là le parallèle בניך au verset suivant.

dont la chair était mangée par les prêtres (*ibidem*, VI, 19); et dans l'holocauste même, la peau des victimes appartenait au prêtre officiant (*ibidem*, VII, 8), ce qui augmentait ainsi ses revenus. Cette interprétation est la seule possible. La première observation de M. Nowack, savoir que le terme עון ne convient pas pour désigner des péchés commis par inadvertance, est exacte en elle-même, mais passe à côté, car l'expiation du עון s'opère par la עולה et non par la חטאת. La seconde, où la beauté du système s'offre à notre vue dans une nudité paradisiaque, est le cercle vicieux coutumier de cette école : « Au temps d'Osée, dit-il, l'existence des sacrifices expiatoires ne se laisse pas constater » (« in dieser Zeit des Hosea lässt sich das Vorkommen der Sühnopfer nicht nachweisen »). Ainsi, grâce à un magnifique coup d'autorité, on décrète d'abord que le Lévitique est une œuvre tardive, ensuite on conclut qu'Osée n'a pas pu dire ce qu'il dit aussi clairement que possible. Jusqu'à preuve plus solide, il est permis d'affirmer que ce prophète a emprunté au Lévitique :

1° Formellement, la notion du sacrifice d'expiation spécial nommé חטאת;

2° Celle que la chair de la חטאת est mangée par les prêtres à l'exclusion des laïques;

3° Implicitement, celle que la peau de l'animal offert en holocauste était adjugée au prêtre sacrificateur.

La curiosité du lecteur ne serait pas satisfaite si je ne lui donnais pas une idée des efforts faits par les critiques pour échapper à ces conséquences. En prenant חטאת dans le sens abstrait de « péché », ils entendent par « manger le péché » le fait de se nourrir de la chair des sacrifices en général, et sur la question : « Comment le sacrifice, qui, dans l'esprit de celui qui l'apporte, a pour but d'effacer le péché, peut-il être imputé comme un péché? », ils nous renvoient à VIII, 11, où Osée désigne clairement le culte du peuple comme son péché particulier (« es empfängt seine nähere Erklärung durch VIII, 11, wo Hosea deutlich des Volkes Cultus seine Sünde nennt », Nowack). Or, dans le chapitre VIII, le prophète accuse Éphraïm d'adorer des images (עצבים, v. 4), et surtout le veau d'or de



Samarie(5), n'est-il pas naturel que les autels servant plus souvent aux sacrifices des idoles qu'à ceux de Yahwé, faits eux-mêmes contre les prescriptions de la Loi (IV, 6), soient considérés par ce dernier comme des « autels pour pécher » (מִזְבְּחֵי לְחַטָּא)?

N'est-ce pas rationnel de dire que, dans ces conditions, Yahwé n'agrée point les sacrifices qu'on lui apporte? Dans Amos, IV, 4-5, il s'agit également d'offrandes vouées après avoir commis de graves péchés et faites par surcroît d'une manière illégale. Nulle part le sacrifice en lui-même n'est déclaré un culte coupable. Une telle idée n'est venue à l'esprit d'aucune religion, pas même de la religion chrétienne, dont le système d'expiation consiste précisément dans le sacrifice mystique divin qui a supplanté le sacrifice matériel : en défiant la victime, le christianisme a poussé la nécessité du sacrifice à un degré inconnu au yahwéisme. Voilà à quel excès d'imagination l'école critique est obligée de recourir pour soutenir son parti pris contre les énonciations absolument contraires du document prophétique! Chose singulière, toutes ces entorses données au texte sont dominées par deux conceptions purement personnelles. D'une part, on nous affirme *ex cathedra* que les veaux d'or et les autres idoles des Éphraïmites étaient les images jusqu'alors très orthodoxes de Yahwé; d'autre part, que la mission du prêtre se bornait à l'enseignement moral. A moins de fermer les yeux, on voit distinctement que, si Osée voulait combattre la représentation matérielle de Yahwé, il aurait fait appel au deuxième commandement du Décalogue yahwéiste, rédigé au moins depuis 850; en tout cas il n'aurait pas pu accuser Israël d'avoir abandonné Yahwé (IV, 10, 12; V, 4, 7; VIII, 14). Au sujet du second point, il est à peine besoin de faire remarquer que, si le prêtre ne cesse pas d'influencer les mœurs, sa fonction spéciale s'exerce d'abord dans le domaine des pratiques rituelles du culte, et ensuite dans l'administration de la justice à défaut d'autre juge (Ézéchiél, XLIV, 23-24; Deutéronome, XXIV, 8; XVI, 8-13); quant à l'enseignement de la morale, il incombe presque exclusivement au père de famille (Deutéronome, XI, 18-19).

B. — VIII, 12.

Entre deux versets qui traitent de la culpabilité des autels éphraïmites et du rejet par Yahvé des sacrifices qui y sont offerts, le prophète intercale une phrase qui, sauf le mot רבו qu'on peut corriger en רב ou en הקי, ne laisse aucune place au doute. Elle signifie : « Je lui ai écrit (plusieurs fois) un grand nombre (ou « les prescriptions ») de mes lois, mais elles sont considérées comme une chose étrangère » (רבר זר = זר). L'interprétation suppositive : « Si je lui écrivais la multitude de mes lois, celles-ci seraient considérées comme venant d'un étranger » (Nowack) aboutit à un oiseux procès de tendance. Les critiques reconnaissent eux-mêmes que ce passage implique l'existence de תורות écrites, mais ils prétendent que c'étaient des lois purement morales. Malheureusement pour eux, le contexte est plutôt favorable à l'idée qu'il s'agit, sinon exclusivement, de lois cultuelles, et en effet, la plus grande partie de la législation hébraïque a rapport au culte, tandis que les règles de la morale individuelle, conformément à la nature de la chose, n'occupent qu'un petit nombre de pages.

E. — IX, 1-9.

Le passage IX, 1-6 a été l'objet d'une étude particulière dans la *Revue des études juives*. J'y ai signalé pour la première fois que l'expression לחם אונים équivalait à לחם לנפש, c'est-à-dire que la désignation de « cadavre » par להם נפש, qui est spéciale au code sacerdotal, était connue d'Osée. M. Nowack se tient néanmoins à la traduction erronée de Kuenen sans réfuter les arguments dont mon opinion a été appuyée. Peut-être n'a-t-il pas eu connaissance de ce travail. En tout état de cause, il n'est pas admissible que le pain que l'on mange pour apaiser la faim soit considéré comme gravement contaminé par la seule raison qu'il n'a pas été porté dans le temple (« eben weil dieses Brot nur dazu dient ihren Hunger zu stillen aber nicht in Jahves Haus kommt »). Nous posons à



M. Nowack les trois questions que nous avons déjà posées à ses devanciers : 1° Est-ce donc un péché de manger du pain à sa faim ? 2° Où a-t-il trouvé que le pain servant de nourriture quotidienne doit être porté au temple ? 3° Qui a empêché les Éphraïmites de construire un sanctuaire à Yahvé dans la terre d'exil, comme l'avaient fait les païens exilés en Samarie ? En attendant la réponse catégorique à cet égard, nous sommes en droit de maintenir notre conclusion relative à la publicité des lois cultuelles du Lévitique au temps d'Osée.

Je profite de l'occasion pour dire quelques mots sur les versets 7-9 qui ne manquent pas d'intérêt au point de vue de l'histoire religieuse. Occupons-nous d'abord du texte. Le verset 7 porte : באו ימי הפקדה באו ימי השלם ידעו ישראל אויל הנביא משגע איש הרוח על רב עונך ורבה משטמה. Jusqu'à présent on reliait le verbe ידעו aux mots suivants : « Qu'Israël sache (que) le prophète est un sot » en appliquant cette sentence au faux prophète ; mais, s'appuyant sur le parallèle איש הולך qui est cependant illustré par איש הרוח de Michée, II, 11, M. Nowack rattache ידעו ישראל à la phrase précédente (« qu'Israël le sache ») et commence une nouvelle phrase par le mot אויל. Le sens serait : « Vous dites que le (vrai) prophète est un sot et un fou, vous avez raison, mais la faute en est dans la grandeur de votre faute qu'il reconnaît distinctement et dans la grande hostilité qu'il a à supporter » (« Ihr sagt närrisch ist der Prophet, verrückt der Mann des Geistes, ihr habt Recht damit, nur liegt die Ursache lediglich in der Grösse eurer Schuld die er deutlich erkennt, und der Grösse der Anfeindung, die er zu erdulden hat »). Dans la bouche d'Osée, cette singulière sentence revient simplement à l'aveu ridicule que lui-même n'est autre chose qu'un sot, qu'un fou. Voilà où mène le désir de canoniser les prophètes éphraïmites, après avoir proclamé l'orthodoxie du culte éphraïmite. N'insistons pas. En réalité, très peu de corrections suffisent pour rétablir la clarté et le lien des versets en question :

7. Les jours de l'échéance sont arrivés, arrivés les jours de la rémunération.

Sache Israël que le (= son) prophète est un sot, que l'homme (réputé) inspiré est un fou ;

A cause de la multitude de tes péchés, il multiplie (וַרְבָּה) pour (וַרְבָּה) l'hostilité.

8. Le voyant (צוֹפֶה pour צוֹפֶה) d'Éphraïm est un objet d'irritation  
 \* (עַם pour עַם, Ruben) pour mon Dieu,

Le prophète est un piège d'oiseleur sur toutes ses routes,  
 Un objet de grave hostilité dans la maison de son Dieu.

9. Ils sont profondément corrompus<sup>1</sup> comme aux jours de Gabaa;  
 Il (Dieu) se rappellera de leurs péchés, demandera compte de  
 leurs crimes.

Ainsi, contrairement à ce que pensent les critiques, le prophète éphraïmite était, selon Osée, un fou égaré, un objet d'irritation constante à Yahvé, un abominable corrupteur des mœurs; le tableau est peut-être trop chargé, mais pour nous qui étudions la religion d'Osée cette circonstance ne change rien au fond.

Pour compléter l'interprétation de ce passage, disons un mot au sujet de l'allusion aux jours de Gabaa (9). A mon avis, il s'agit bien de l'épisode raconté dans Juges, XIX-XX, dont les tristes héros furent les Benjamites de Gabaa. Je ne crois pas qu'on puisse songer à l'établissement de la royauté par cette seule raison que Saül, le premier roi, était natif de cette ville (Nowack). La royauté a d'ailleurs été proclamée, quoique avec répugnance, à Mišpa (Juges, XVII, 27), et renouvelée à Galgal (*ibidem*, XI, 14-15). L'argument que, dans le crime de Gabaa, les Benjamites seuls étaient coupables, tandis que la majorité d'Israël voulait venger ce crime, est à la surface. Pour Osée, qui attribue tout événement malheureux à une cause morale, les terribles défaites subies par cette majorité dans ses deux premières rencontres avec les Benjamites, sont les meilleures preuves de la profonde corruption de tout Israël à cette époque. Du reste, notre explication est confirmée par le passage Osée, X, 9-10, que les critiques ont complètement mé-

1. העמוקו שחתו, littéralement « ils ont approfondi, ils ont corrompu ». La correction שחתו, « son piège », c'est-à-dire le piège qu'ils creusent au (vrai) prophète (Well., Nowack) oblige ses auteurs à émettre l'hypothèse absolument gratuite que le reste du verset 9 est une interpolation postérieure.



connu et dont je place ici la traduction, pourvue de quelques corrections entre parenthèses, afin d'économiser l'espace :

9. Plus qu'aux jours de Gabaa tu es coupable, ô Israël.  
Ils disent (שָׁם עִכְדוֹ pour הֵם אָמְרוּ) : une guerre contre les criminels ne les atteindra pas comme à Gabaa (כַּנְבֵּעָה pour בְּגַבְעָה);
10. Je les châtierai avec mon indignation (בְּאַתִּי pour בְּגַאֲוִתִּי אִיפְרָם),  
Des peuples s'assembleront contre eux,  
En étant liés (בְּאַסְרָם pour בְּאַסְרָם) ils expieront leurs délits (שָׂאוּ) (לְשֹׂאֵי עֲוֹנָתָם pour עֲוֹנָתָם).

Ces versets montrent que le prophète Osée, ainsi que son prédécesseur Amos, avait longtemps médité sur l'histoire de la période des Juges. La manière dont il l'a exploitée en faveur de son enseignement moral atteste en plus que les chapitres XIX-XX étaient alors fixés par écrit sans grande différence du texte actuel. C'est la réfutation documentée de l'opinion de plusieurs critiques qui voient dans la formation de ce récit l'effet de la haine judéenne contre l'hégémonie benjamite pré-davidique (« dass der jüdische Hass gegen die vordavidische Hegemonie Benjamins im Spiel gewesen sei »); l'expression מִלְחָמָה עַל בְּנֵי עוֹלָה défend également d'y chercher avec d'autres critiques un écho des guerres des partisans de David contre ceux de la maison de Saül.

F. — XI, 1-2.

Dans le texte massorétique, le verset 2 a été troublé par plusieurs erreurs de scribe qui se corrigent facilement au moyen de la version grecque. Au premier verset, tout est clair à l'exception du dernier mot לְבָנֵי qui ne cadre pas avec le contexte. La leçon לְבָנֵי (Septante) ou לְבָנָיו (Nowack, dubitativement) ne satisfont pas davantage. Wellhausen a seul touché juste, tout en s'arrêtant à mi-chemin pour ne point heurter son parti pris critique. Il lit לֹא כְרִי et rattache כְרִי au verset suivant; כְרִי קְרָאוּ n'est d'ailleurs pas hébreu. En vocalisant tout

simplement לוי בני, l'ensemble du passage ne laisse rien à désirer :

Lorsque Israël était jeune, je l'ai aimé,  
Et dès son séjour en Égypte, je l'ai appelé « mon fils ».  
Plus je les ai appelés (קראו pour כראוי), plus ils sont partis  
loin de moi (מפניו pour מפניהם);

Eux (הם pour הים-), ils sacrifient aux Baals et brûlent la graisse  
en l'honneur des images sculptées.

L'énonciation que Yahwé appela Israël « mon fils » pendant le séjour en Égypte, fait nécessairement allusion à l'Exode, iv, 22-23, où, après avoir ordonné à Moïse de dire à Pharaon בני בכורי ישראל, « Israël est mon fils premier né », Yahwé lui dit d'ajouter שלח אה בני ויעבדני, « renvoie mon fils pour qu'il puisse m'adorer ». Cette qualification d'Israël est déjà exploitée par le Deutéronome, xiv, 1. Naturellement les critiques outranciers préfèrent l'insipide כרי au malencontreux בני qui ruine leur psychologie étroite et imaginaire.

G. — XII, 4-5.

Ces versets contiennent des allusions manifestes à la naissance de Jacob (Genèse, xxv, 26) et à la lutte de celui-ci avec un ange (*ibidem*, xxxii, 25-31). Dans ce dernier verset se trouve précisément le nom אלהים qui est le cauchemar des critiques<sup>1</sup>. Sous la plume d'Osée, la victoire de Jacob est plus

1. Aussi M. Nowack, sans le moindre égard à la lacune béante, déclare-t-il interpolation tout le passage 4 b-7, sous le futile prétexte qu'il est élogieux pour le patriarche. Une réflexion suffit pourtant à établir que le prophète constate plutôt que Dieu prouva à Jacob sa faveur particulière en lui donnant la force de lutter avec son frère aîné même avant de naître, puis de vaincre un ange à l'âge mûr. Le sens est analogue à Michée, vi, 4. Le plaisant de l'affaire est que les critiques sont obligés d'inventer de toutes pièces une légende collatérale à celle de la Genèse, xxv, 26, légende suivant laquelle l'acquisition du droit d'aînesse (xxvii, 36) aurait eu lieu au début de son existence (« בבטן zeigt freilich, dass Hosea nicht von der dort vorliegende Quelle abhängig ist, sondern dass es offenbar neben Gen., xxv, 26, eine andere Gestaltung der Sage gab, nach der dieser Versuch Jakobs schon in den Beginn seiner Existenz ver-



décisive et la défaite de l'ange plus honteuse — le malheureux pleure et supplie son vainqueur de le lâcher — que dans le récit de la Genèse, preuve certaine que la légende s'est considérablement développée dans un sens épique au temps d'Osée. Pour plus de détails, voyez nos *Recherches bibliques* aux passages respectifs.

H. — XII, 13.

Au sujet de ce verset, qui caractérise le départ de Jacob pour Hârân par le verbe ברה, « fuir », et se révèle ainsi comme un emprunt au verset Genèse, xxvii, 43, attribué à P, je me borne également à renvoyer le lecteur à mon commentaire de ce passage où toutes les questions y afférentes ont été suffisamment discutées.

I. — XIV, 2-3.

Osée invite Israël à revenir à Yahwé seul, en refusant toute confiance en l'aide des peuples puissants et des dieux faits par la main de l'homme (4). Dans l'esprit de l'antiquité, l'adoration exclusive impliquait le devoir de vouer et d'apporter à la divinité préférée les offrandes par lesquelles on honorait jusque-là les autres dieux. On attend donc d'avance chez notre prophète une recommandation de ce genre. Cette attente est en effet justifiée par l'expression concise ונשלמה פרים שפתינו qui, rapprochée de la phrase analogue, mais beaucoup plus circonstancielle des Psaumes, LXVI, 43-45, ne peut équivaloir qu'à ונשלמה פרים אשר פצו (נדרו) שפתינו (ou נדרו) שפתינו, « et nous paierons les bœufs que nos lèvres ont voués ». Cependant, comme cette énonciation fait écrouler d'emblée l'affirmation constante des critiques que le prophète combattait non seulement le culte illégal, mais le principe même de tout culte matériel, ces savants s'accordent à corriger פרים, « bœufs » en פְּרִי; « fruit »; ils n'ont oublié qu'une chose, c'est que פרי שפתיים est une

legt wird ». Il faut donc imaginer que, selon B, Ésaü vendit son droit d'aînesse à son frère Jacob pour une poignée de bonbons qui se mangent froids, car la cuisson des lentilles eût été trop raide pour les entrailles de la pauvre Rébecca.

métaphore barbare, impossible en hébreu. Cette jolie création des critiques psychologues est le digne parèdre du non moins exqu coastant כרי קרא dont nous avons parlé plus haut. Avec une philologie aussi accommodante et aussi inventive, il est facile de mettre dans un verset bien des choses qui n'y sont pas.

## II

### LES GRANDS PROPHÈTES

Les prophéties les plus étendues sont contenues dans trois livres dont chacun porte le nom de son auteur principal : Isaïe, Jérémie et Ézéchiél. Ces livres, qu'on appelle les *grands prophètes* afin de les distinguer de celui des douze *petits prophètes* qui les suit dans la Bible massorétique, étaient classés dès le premier recueil dans le même ordre chronologique où nous les trouvons aujourd'hui. A l'époque de Ben-Sira, l'auteur de l'Ecclésiastique (290 avant J.-C.), cette succession existait déjà comme une ancienne tradition (Ecclésiastique, XLVIII, 22 c-XLIX, 1-10). Après la destruction du second temple, on préférait placer Isaïe à la fin de la série, afin de terminer le recueil par des prophéties consolatrices (Tb. *Baba Bathra*, 14 b), mais c'est simplement le résultat d'une mesure de *bon augure*, comme il y en a tant d'autres exemples dans cette période de décadence, et non celui d'une réminiscence que le *livre* d'Isaïe est plus récent que Jérémie et Ézéchiél, comme le prétendent Lagarde et les critiques modernes (Cornill, EAT, 4, p. 177). En effet, Ben-Sira n'a déjà plus la moindre idée de l'origine exilique de la seconde partie d'Isaïe, au point qu'il en attribue le contenu au grand contemporain d'Ézéchiél. Pour l'objet de notre étude comparative, c'est cette partie, rédigée pendant l'exil, quelque temps avant la conquête de Babylone par Cyrus, qui doit nous servir de point de départ inférieur, duquel nous remonterons successivement, en passant par Ézéchiél et Jérémie, à la première partie du livre d'Isaïe, qui est la plus ancienne du recueil.



## Isaïe II.

Sur la composition de cette partie, je suis parfaitement d'accord avec M. Cornill, qui voit dans les chapitres XL-LXII l'œuvre d'un seul auteur, sans toutefois partager entièrement ses soupçons relatifs à certains passages de XLIX-LXII. Je ne trouve pas non plus dans LXIII-LXV les nombreux remaniements qu'il admet pour des raisons qui me paraissent insuffisantes; le chapitre LXVI, écrit en Palestine au moment où les rapatriés se préoccupaient de reconstruire le temple, peut seul appartenir à un autre auteur.

### A. — XLIII, 3, et XLV, 14.

Depuis plus d'un demi-siècle, le petit reste de Juda emmené à Babylone, venu à résipiscence envers son Dieu national, se consuma dans une captivité dégradante et commence à désespérer de la délivrance prédite par les prophètes Jérémie et Ézéchiél. Alors Isaïe II se chargea d'annoncer la proximité du salut. Un changement important venait de s'accomplir en Orient. Ištuvegu (Astyage), roi des Manda (Mèdes occidentaux), dont un des prédécesseurs avait mis fin à l'empire assyrien, fut vaincu par Kuraš (כּוּרַשׁ, Cyrus), roi de la Susiane, d'origine achéménide perse. Isaïe comprend tout de suite que cette première victoire amènera Cyrus à s'emparer de Babylone, afin de fonder un grand empire oriental, et voit en lui l'oint de Yahwé qui doit restituer le royaume judéen anéanti par les Babyloniens. Comme compensation pour l'autonomie juive, il lui promet au nom de Yahwé la possession des territoires de l'extrême sud : l'Égypte (מצרים), l'Éthiopie (כּוּשׁ) et l'Arabie méridionale (סבא, XLIII, 3) :

נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתך

Plus loin (XLV, 14), le prophète prédit que la Judée s'enrichira du commerce de ces peuples dont elle formera le transit, et qu'à la vue de son indépendance et de sa prospérité, ces derniers, portant les chaînes de leur esclavage malgré leur

force corporelle, la salueront respectueusement en reconnaissant qu'il n'y a pas d'autre Dieu que le sien. Les noms ethniques figurent dans le membre de phrase suivant :

יגיע מצרים וסחר כוש וסבאים (pl. de סבא) אנשי מדה

Ces versets attirent notre attention par trois particularités assez remarquables au point de vue de la critique littéraire :

1) Le nom ethnique סבא ne se trouve que dans la Genèse, x, 7.

2) Le groupement כוש et סבא ne se comprend que grâce au verset précité de la Genèse, où סבא est considéré comme un fils de כוש.

3) L'expression unique dans la Bible : אנשי מדה, « hommes de haute stature », constitue une simple imitation de la composition אנשי מדוה, qui exprime la même idée dans les Nombres, XIII, 32.

Conséquence inéluctable : Isaïe II (vers 540) a connu et imité deux passages du Pentateuque que l'école critique attribue à l'auteur sacerdotal ou P, qui serait resté inconnu jusqu'à sa promulgation par Esdras en 444 !

#### B. — XLIII, 14-20.

Une des objections que les adversaires du prophète opposaient à la prévision du rapatriement se fondait sur l'impossibilité de trouver, durant la traversée, de l'eau suffisante pour la masse des exilés pendant leur retour dans leur pays. A ces pessimistes craintifs, Isaïe II répondait imperturbablement par des notes optimistes dont l'audace et le mépris de la réalité atteignent l'apogée du patriotisme : « Les pauvres et miséreux n'auront pas à chercher longtemps l'eau pour rafraîchir leur langue desséchée, Yahvé fera jaillir dans le désert d'innombrables sources, y fera croître instantanément divers arbres gigantesques d'un ombrage épais où les pèlerins trouveront abri contre l'ardeur du soleil » (XLI, 17-20 ; XLIX, 8-13). Dans le passage cité ci-dessus, le prophète traite le même sujet,



qu'il divise en deux prédictions commençant par **כה אמר יהוה**. La première peint le moment de la délivrance et ne donne lieu qu'à une légère correction de vocalisation :

Ainsi dit Yahwé, votre rédempteur, le saint d'Israël :  
A cause de vous j'ai envoyé (Cyrus) à Babylone ;  
Je ferai abattre toutes les barrières,  
Pendant que les Chaldéens (seront plongés) dans leurs cris plaintifs (**בְּאַנְיִיתָ** pour **בְּאַנְיִיתָ**).

Je suis Yahwé, votre saint, créateur d'Israël, votre roi.

Dans la seconde prédiction il réitère la promesse relative au futur changement du désert en une contrée agréable, mais il fait remarquer par là que le miracle inverse fait par Yahwé à la sortie d'Égypte, où la mer, en même temps qu'elle se divisait pour laisser passer Israël à pied sec, se refermait sur l'ennemi pour l'ensevelir dans ses vagues, sera dépassé, au point qu'on n'en parlera plus :

Ainsi dit Yahwé, celui qui a frayé dans la mer un chemin,  
Dans les eaux puissantes une voie,  
Qui a entraîné char et cheval, troupe et armée,  
Pour qu'ils (y) gisent ensemble, sans jamais se relever,  
Inertes, éteints comme une mèche (qui a cessé de brûler) :  
Ne mentionnez pas les anciens événements,  
Ne méditez pas les faits antiques ;  
Je vais produire un fait nouveau  
Qui surgira à l'instant, — vous ne le devinez pas ? —  
Je susciterai dans le désert une route,  
Dans la solitude des rivières.  
Les bêtes des champs, les chacals, les autruches me loueront,  
Parce que j'aurai mis de l'eau dans le désert, des rivières dans la solitude,  
Pour désaltérer mon peuple élu.

Dirigeons maintenant notre attention sur la phrase qui attribue à la volonté divine l'arrivée des Égyptiens sur le bord de la mer Rouge : **הַמוֹצֵיאַ רַכֵּב וְסוֹם חֵיל וְעוֹזוֹ יַחַד**. Comme dans le passage analogue d'Ezéchiel, xxxviii, 4, le verbe **הוֹצִיאַ**, lorsqu'il s'agit d'un but désagréable pour l'objet de l'action, marque toujours une intervention directe de Dieu, qui exerce une obsession occulte, mais insurmontable, sur le ou

les individus dont il a décidé la perte. Cette considération purement exégétique nous remet aussitôt en mémoire que la poursuite entreprise par l'armée égyptienne derrière les Israélites, jusqu'au bord de la mer, est en effet assignée par l'Exode, xiv, 4, 8, 17, à l'instigation particulière de Yahwé, idée que l'auteur exprime partout par le verbe **חזק לב**, « endurcir le cœur ». L'énonciation d'Isaïe II est donc empruntée au récit de l'Exode relatif au fait dont elle s'occupe; mais ce qui la rend extrêmement précieuse à nos yeux, c'est que, par une heureuse coïncidence, tous ces passages exploités par Isaïe II figurent dans un récit dont l'école critique attribue la paternité à l'auteur sacerdotal et qui ne serait devenu public que par suite de la propagande d'Esdras cent ans plus tard!

C. — XLIII, 21-24.

Le contenu a trait au sujet que nous avons discuté à propos de Michée, vi, 1-8 et Amos, v, 18-25. Isaïe II reproche à Israël d'avoir souvent négligé d'apporter à Yahwé des sacrifices, bien qu'il ne fût pas très exigeant, et de l'avoir lassé par ses péchés :

(Toi, ô) peuple que j'ai créé pour qu'il annonce ma louange,  
Tu ne m'as pas invoqué, ô Jacob,  
Tu t'es plutôt lassé de moi, ô Israël.  
Tu ne m'as pas apporté les agneaux de tes holocaustes;  
Tu ne m'as pas honoré de tes sacrifices;  
Je ne t'ai pas humilié pour avoir l'oblation,  
Je ne t'ai pas fatigué pour avoir l'encens;  
Tu ne m'as pas acheté la canne (aromatique) avec de l'argent,  
Tu ne m'as pas rassasié de la graisse de tes offrandes;  
Mais tu m'as humilié par tes péchés,  
Tu m'as fatigué par tes crimes.

Notre prophète affirme clairement la nécessité des sacrifices, mais les critiques n'y font guère attention et se consolent avec l'idée qu'à l'époque postérieure au Deutéronome, le prophétisme était devenu partisan des rites sacrificiaires. Ils ont toutefois perdu de vue que, en dehors des sacrifices proprement dits, Isaïe II cite deux matières particulières qui font partie des



rites du sanctuaire, ce sont les substances aromatiques nommées לְבוֹנָה et קִנְיָה, dont l'usage n'est prescrit que par le prétendu auteur sacerdotal ou P. Tâchons de spécifier ce qui y est stipulé à ce sujet.

L'encens, לְבוֹנָה (d'où le grec λίβανος et λιβανωτόν), est une plante odorante originaire du pays de Saba (Jérémie, vi, 20). Il formait le principal ingrédient de la קִנְיָה, fumigation aromatique faisant partie de la מִנְחָה et destinée à parfumer le sanctuaire le matin et le soir (Exode, xxx, 7). Le jour du pardon (יוֹם הַכְּפוּרִים), le grand prêtre entrait dans le saint des saints avec une poignée d'encens qu'il jetait sur un petit brasier allumé (Lévitique, xvi, 12-13), et on y voyait le moyen par excellence d'apaiser la colère de la Divinité (Nombres, xvii, 11-13). L'imitation pour l'usage profane était défendue sous peine d'excommunication (Exode, xxx, 37-38).

La canne aromatique, קִנְיָה (d'où κάννη, κάννα), appelée plus complètement קִנְיָה-בֶּשֶׂם (Exode, xxx, 23) ou קִנְיָה הַטּוֹב (Jérémie, vi, 2), et venant également du sud lointain (Jérémie, l. c.), entrait dans la composition d'une huile odorante avec laquelle on frottait l'intérieur du sanctuaire et tout son mobilier, ainsi que le grand prêtre et ses fils (Exode, xxx, 26-30). L'imitation de cette huile pour l'usage profane était également punie d'excommunication (*ibidem*, xxx, 33).

Cela suffit pour comprendre tout le poids des paroles mises dans la bouche de Yahvé : Non seulement vous n'avez pas apporté les holocaustes et les autres sacrifices qui constituent le rite légal (עֹלוֹתַי וּבְחִירַי), mais moi-même, pour ne pas vous être à charge, j'ai renoncé à exiger de vous la portion de l'oblation saupoudrée d'encens qui était pour moi un régal particulier ; je me suis même volontairement privé de l'huile aromatique qui devait parfumer mon sanctuaire et des morceaux de graisse dont la bonne odeur devait monter vers moi (Lévitique, iii, 16). La dernière partie de cette phrase fait allusion aux déclarations analogues des anciens prophètes (Jérémie, vii, 21 ; Isaïe, i, 11-13 ; Amos, v, 21-22) qui regardent les rites sacrificiaires comme n'étant pas indispensables à la

vraie piété, mais, pour le sujet que nous étudions, ce sont précisément les détails spécifiés dans cette sentence qui ont une valeur inestimable, parce qu'ils appartiennent exclusivement au code sacerdotal et ne sont mentionnés ni dans Ézéchiél ni dans la législation deutéronomique.

En face de cette constatation brutale et indiscutable, nous laisserons l'école critique se débattre comme bon lui semblera ; nous n'avons qu'un mot à dire : Isaïe II a connu et exploité le code sacerdotal.

D. — LIII, 10.

Le serviteur de Dieu ou l'Israël fidèle est le souffre-douleur du monde entier ; il expie les péchés de ses tortionnaires. Un tel état ne saurait durer indéfiniment, car si Yahwé lui a infligé ce martyre immérité, c'était pour l'épurer du défaut de l'amour-propre, de la fierté exagérée qu'affectent inconsciemment les hommes réellement pieux. Pour voir la fin de ses peines, le serviteur de Dieu aura à apporter le sacrifice de culpabilité, אָשָׁם, et alors, tout à fait réconcilié avec Yahwé, il verra augmenter sa famille pendant une longue vie et prospérer dans sa main le but de Yahwé, c'est-à-dire la conversion des païens au monothéisme.

ויהוה הפץ דכאו החלי אם תשוב (תשוב) אָשָׁם נפשו  
 ראה זרע יארץ ימים וחפץ יהוה בידו יצלה

Sous la plume d'Isaïe II, qui écrit dans la terre étrangère où, au péril de leur vie, les lévites patriotes avaient suspendu leurs harpes aux saules des canaux afin de ne point profaner les cantiques sacrés de Sion (Psaumes, CXXXVII, 1-4), et à un moment où la pratique matérielle des rites sacrificiaires avait depuis longtemps cessé, l'expression « apporter un sacrifice de culpabilité » n'était plus qu'une métaphore désignant le repentir sincère, la contrition intime de l'âme qui pouvait seule remplacer l'ancienne offrande expiatoire. Un autre poète contemporain, accablé lui aussi sous le poids de sa conscience timorée et désireux de rentrer en faveur auprès de Yahwé qu'il craint d'avoir offensé par quelque acte inconsidéré dont



il n'a aucun souvenir, l'auteur du psaume LI, après avoir demandé humblement pardon, aborde le sujet regrettable de ne pouvoir appuyer son repentir par l'acte expiatoire des sacrifices :

Car tu ne veux pas que j'apporte (ici) un sacrifice,  
Un holocauste? Tu ne l'agréerais pas.  
Mon sacrifice à moi (זִבְחִי pour זִבְחֵי), ô Élohîm, est l'esprit contrit,  
Le cœur brisé et mortifié, ô Élohîm, tu ne le dédaigneras pas.  
Veuille bien restaurer Sion,  
Reconstruire les murs de Jérusalem ;  
Alors tu agréeras les sacrifices justes,  
Les holocaustes de laïques et de prêtres ;  
Alors monteront sur ton autel des (sacrifices de) bœufs.

Isaïe II n'a et ne peut avoir d'autres sentiments sur le moyen d'accomplir la réconciliation de l'homme avec la Divinité fâchée. Dans les circonstances actuelles, l'offrande du אִשָּׁם qu'il recommande au martyr est purement un acte spirituel et intime qui remplace le sacrifice matériel de ce nom. Mais ce sacrifice portant le nom de אִשָּׁם a dû être traité antérieurement dans un code considéré comme émanant de Yahwé, au milieu d'autres sortes de sacrifices qui faisaient partie des rites religieux. Or, il ne faut pas chercher longtemps pour trouver que les prescriptions concernant le אִשָּׁם ne sont spécifiées que dans le Lévitique, VII, 1-7. Son nom même, absent du Deutéronome, figure, outre le Lévitique, seulement dans les parties pentateutiques qui sont attribuées à l'auteur sacerdotal (Nombres, V, 7-8 ; VI, 12). Chez Ézéchiël, le אִשָּׁם figure dans la série des autres sacrifices préexiliques (XL, 39 ; XLII, 13 ; XLIV, 29 ; XLVI, 20), sans la moindre remarque sur ce qui le distingue de la חֲטָאת dont le nom a à peu près la même signification, ce qui prouve que les passages du Lévitique, V, 1-26, et VII, 1-5, étaient alors de notoriété publique. Si les critiques, au lieu d'affirmations autoritaires, nous apportent des raisons sérieuses à l'appui de l'opinion contraire, nous nous inclinons volontiers et nous rendrons hommage à la vérité.

E. — LIV, 9.

Sion, représentée sous l'image d'une jeune épouse abandonnée, privée de ses enfants et meurtrie par une longue solitude, voyant ses enfants arriver de tous côtés, élargira immensément ses tentes afin de pouvoir les accueillir tous. Yahwé, son époux, lui reviendra avec les tendresses ardentes de son premier amour, et dès lors, quittant ses vêtements de veuvage et de honte, la triste époque de ses souffrances ne lui paraîtra qu'un mauvais rêve très court, qui ne se répétera jamais :

Car ceci est pour moi comme les eaux (כִּי מַי) pour (כִּי מַי) de Noé;

De même que j'ai juré de ne plus faire passer sur la terre les eaux de Noé,

De même j'ai juré de ne plus me fâcher contre toi et de ne plus te gronder.

Inutile d'ajouter un long commentaire : les eaux de Noé (מַי נֹחַ) sont les eaux du Déluge, qui portent le nom de Noé parce que Noé et sa famille ont été seuls sauvés du cataclysme, d'après la Genèse. Mais cette allusion implicite n'aurait en soi aucun intérêt particulier pour l'objet de notre étude, puisque nos adversaires ne manqueraient pas d'alléguer qu'Isaïe II connaissait le récit du déluge par l'un des documents I ou E, soit même par la compilation des deux par le premier rédacteur. Ce qui a un haut prix pour nous c'est l'énonciation formelle et explicite que Yahwé s'est engagé par un serment solennel à ne plus jamais faire périr les habitants de la terre par le déluge. La circonstance mérite toute notre attention. Dans le passage yahwéiste, Genèse, VIII, 20-22, qui relate l'accueil favorable du sacrifice apporté par le patriarche, l'auteur fait prendre à Yahwé la résolution intime (וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵל לִבּוֹ) de ne plus maudire la terre à cause de l'homme, de ne plus frapper tout être vivant comme il venait de le faire, et de ne plus interrompre le cours des jours et des saisons de l'agriculture. La réalisation de ce projet n'est racontée que dans le passage subséquent qui emploie le



nom Élohîm (*ibidem*, IX, 17). Après avoir béni Noé et ses enfants et recommandé le respect de la vie humaine (v. 1-6), Élohîm contracte une alliance formelle avec le genre humain, en résumant sa promesse par les mots : **וְלֹא יִהְיֶה עוֹד מַבּוּל לְשַׁחַת הָאָרֶץ** (11), « il n'y aura plus de déluge pour détruire la terre », répétés plus loin à propos du signe de l'arc-en-ciel, sous la forme peu variée **וְלֹא יִהְיֶה עוֹד הַמַּיִם לְמַבּוּל** (13), « les eaux (de la pluie) ne se changeront plus jamais en déluge pour détruire tout être (vivant) ». La preuve me paraît évidente : au temps d'Isaïe II, le document dit sacerdotal faisait partie intégrante du Pentateuque et jouissait d'une autorité canonique.

F. — LVI, 1-8; LVIII, 13.

Dans le premier passage, notre prophète poursuit le discours commencé LV, 6. Yahwé se rapproche de son peuple ; le moment est propice pour gagner sa faveur par un effort sérieux d'obtenir sa grâce en abandonnant les œuvres d'iniquité qui lui déplaisent. La promesse donnée par Yahwé va bientôt se réaliser : les captifs quitteront avec joie la terre d'exil, et la nature tout entière applaudira à ce miracle qui prouvera la toute-puissance de Yahwé. Mais l'abandon des péchés ne suffit pas, la nouvelle vie doit se manifester par des actes de justice et de vertu augmentés de l'observance très stricte de la célébration du jour de Sabbat, le jour sacré par excellence pendant lequel l'homme, renonçant aux occupations de la vie matérielle, doit méditer dans un saint recueillement sur la grandeur et la bonté du Créateur. Ceux qui accomplissent ces préceptes, lors même qu'ils seraient eunuques ou de race étrangère, jouiront d'un nom impérissable et participeront au culte du temple futur de la nouvelle Jérusalem. Au chapitre LVIII, Isaïe II, après avoir enseigné que le jeûne agréé par Yahwé ne consiste pas dans l'abstention de la nourriture, mais dans la privation que l'homme s'impose à lui-même pour faire du bien à ceux qui sont dans le besoin, revient avec quelque détail sur la manière dont le Sabbat doit être célébré :

Si tu arrêtes tes pieds (de voyager) par respect du Sabbat,  
 Si tu arrêtes la gestion de tes affaires dans mon jour sacré,  
 Si tu appelles le Sabbat « Délice »,  
 Le saint (jour) de Yahwé : « Honoré »;  
 Si tu l'honores par l'abstention de chercher des occupations,  
 Par l'abstention de trouver un profit,  
 De préférer des paroles inconvenantes,  
 Alors tu te délecteras près de Yahwé;  
 Je te ferai monter sur les hauteurs de la terre (promise)  
 Et je te ferai jouir de l'héritage de ton père Jacob;  
 C'est la bouche de Yahwé qui le dit.

Toutes les expressions de ce passage sont d'une clarté parfaite. עשות דרך signifie bien « chercher une occupation, une place » (Juges, XVII, 8); מצא הפץ avec le sens de « trouver un profit » revient dans LVIII, 3, où le prophète reproche aux faux piétistes de profiter du jour de jeûne pour opprimer leurs subordonnés; enfin, דָּבַר דָּבַר a évidemment le même sens que דבר און (*ibidem*, 9).

Le Sabbat est un jour saint de Yahwé, un jour délicieux et honoré à un degré suprême; on le profane quand on fait une longue marche, quand on s'occupe de ses moindres affaires ou quand on prononce une parole brutale contre un inférieur. Ces défenses sont déjà contenues dans le troisième commandement des deux décalogues qui nous sont parvenus, avec cette différence cependant que les ménagements envers les esclaves sont plus accentués dans celui du Deutéronome que, d'après les critiques eux-mêmes, Isaïe II a dû connaître. Mais, ce qui nous importe principalement dans cette étude, c'est le fait que la défense de quitter l'enceinte où l'on habite n'existe dans aucun de ces documents, mais uniquement dans un passage de l'Exode, XVI, 29, où nous lisons : שבו איש חהתיו אל יצא; l'expression d'Isaïe II השיב איש ממקומו ביום השביעי est l'équivalent condensé de ce verset, qui, d'après les critiques, fait partie d'une pièce appartenant à P. Inutile d'y insister.



## Ézéchiel.

Ézéchiel appartient à une famille de prêtres qui, en compagnie de beaucoup d'autres captifs, fut transportée de Jérusalem en Babylonie avec Joachin, roi de Juda, en 597 et s'établit près du canal Kebâr (נהר כבָר) en Babylonie. Cinq ans après la déportation et à l'âge de 30 ans, il commença à exercer au milieu de ses nationaux la mission prophétique dans l'esprit de Jérémie qui était alors à l'apogée de sa renommée. Comme ses précurseurs Jérémie, Isaïe et Osée, il accomplit plusieurs actes symboliques afin d'agir sur l'imagination du peuple en grande partie sceptique et indifférent, mais il les dépasse par la description détaillée qu'il donne de ses visions. Il est à bon droit l'initiateur de ce genre nouveau de littérature voilée à dessein, qu'on nomme apocalyptique et dont certaines parties des livres de Zacharie, de Daniel et d'Hénoch offrent les plus anciens spécimens. Ézéchiel se reporte souvent à l'ancienne histoire d'Israël telle qu'elle est racontée dans le Pentateuque et cherche en même temps à recommander maintes réformes dans le culte de la nouvelle Jérusalem. A ce double titre, la nature des emprunts qu'il fait à ce recueil ne peut manquer d'être hautement instructive.

A. — I, 22, 26-28.

La description du char divin qu'on lit dans le premier chapitre d'Ézéchiel a donné lieu à une foule de spéculations métaphysiques des plus insensées. Ben-Sira, l'auteur de l'Écclesiastique (en 290 avant le Christ) semble déjà avoir admis la réalité de ce véhicule céleste (XLIX, 9). Les docteurs pharisiens enseignent que les mystères du char divin (מעשה מרכבה), ainsi que ceux du récit de la création (מעשה בראשית) ne

peuvent être communiqués qu'à des personnes d'une intelligence supérieure et d'une moralité sans tache. Pour rester dans les limites du judaïsme, on peut dire que tous les systèmes mystiques et théosophiques du Talmud et des cabalistes gravitent autour du premier chapitre d'Ézéchiel. Et cependant, pour tout esprit éclairé, cette vision n'est autre chose qu'une transformation en êtres vivants et intelligents des parties architectoniques qui composent la demeure divine dans la conception des Hébreux, voire même des Assyro-Babyloniens. Voici les éléments essentiels de cette cosmogonie primitive en tant qu'elle regarde notre sujet.

Le monde se compose de deux moitiés séparées l'une de l'autre par un espace libre et contenant chacune l'eau de l'abîme primordial. Le ciel (שמים), c'est-à-dire la plaque solide et transparente (רקיע) qui porte les eaux supérieures, repose sur quatre colonnes placées aux quatre coins de la terre (Job, xxvi, 11). Au-dessus des eaux célestes demeurent les dieux planétaires, fils et petits-fils du père Anou (Saturne), qui occupe la place la plus élevée. Dans le monothéisme hébreu, toutes ces anciennes divinités sont réduites en génies (אלהים) ou messagers (מלאכים) du dieu unique Yahvé qui trône au milieu d'un feu dévorant et d'une lumière resplendissante.

Tout en conservant la construction générale, Ézéchiel la transforme en char à mouvement rapide, et dans ce but les quatre colonnes célestes deviennent des animaux (חיות) à quatre ailes et pourvus de figures qui symbolisent l'intelligence (homme), la force (lion), la persévérance (bœuf) et la rapidité (aigle). Comme les colonnes cosmiques, les animaux ont chacun un pied à pivot, de sorte qu'ils peuvent se mouvoir dans toutes les directions sans avoir besoin de se retourner. Chacune des quatre roues, également animées, qui se trouvent près de chaque côté des animaux, consiste en deux roues croisées et peut aussi prendre n'importe quelle direction sans changer d'attitude. Je passe quelques détails qui ne sont pas nécessaires pour le sujet de notre étude et j'ajoute seulement que le prophète, comme pour avertir qu'on ne prenne pas sa vision pour une réalité, a soin d'employer les expressions



דמות, « ressemblance », מראה, « apparence », כמראה, « comme l'apparence », בעין, « comme l'essence » ; en faisant la description de Yahwé assis sur son trône, il recourt même à la redondance comparative דמות כמראה, « une ressemblance qui est comme l'apparence (d'un homme) ». Toutes ces précautions multiples n'ont pas ouvert les yeux des lecteurs aveuglés par la manie des mystères.

Passons maintenant à examiner le contenu des versets indiqués en tête de ce paragraphe.

Le verset 21 a trait à la plaque transparente, רקיע, qui est placée ou étendue (נמוי) sur les têtes des quatre animaux. Le mot רקיע qui, si l'on fait abstraction des passages des Psaumes, XIX, 2 ; CL, 1, considérés par plusieurs comme presque aussi tardifs que Daniel, XII, 3, ne revient que dans le premier chapitre de la Genèse, a donné lieu à une remarque critique de la part de M. Cornill, remarque qui tend à prouver l'antériorité d'Ézéchiél sur le document A. Vu l'importance de la question je vais la citer textuellement : « Pour Ézéchiél, רקיע n'était pas encore un terme technique dans le sens de la Genèse, I, il emploie ici évidemment ce mot dans sa signification primitive et matérielle, et, ainsi qu'il résulte clairement du contexte, il s'est figuré ce רקיע non comme une balle, mais comme un objet plat. La leçon כרקיע des Septante est ainsi tout à fait exacte. De ce רקיע d'Ézéchiél vient le רקיע de l'écrit fondamental (= document sacerdotal ou A). Comme Yahwé réside dans le ciel, on était obligé de comprendre le *ciel* par le רקיע d'Ézéchiél et l'écrit fondamental emploie dans ce sens le mot qui lui est particulier. Une fois que, grâce à l'écrit fondamental, l'emploi de ce mot est devenu fréquent, et étant donné que Yahwé a réellement son trône sur le רקיע, on a effacé le כ dans ce passage d'Ézéchiél<sup>1</sup>. »

Le soin méticuleux mis par les scribes à effacer d'un commun accord l'innocente petite préposition כ, qui s'était

1. Dr C. H. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel*. Leipzig, 1886, p. 184.

maintenue pendant plusieurs siècles dans notre verset jusqu'à l'époque de la traduction grecque, paraîtra à beaucoup très étrange, et cela d'autant plus que l'opération était parfaitement inutile, car une coupole se maintient facilement sur quatre points de repère convenablement placés, au besoin même sur trois. Passons donc l'éponge sur cette vétille. Ce qui est plus grave, c'est que le savant critique s'est laissé induire en erreur par la version grecque qu'il préfère systématiquement au texte massorétique. Ce dernier porte :

ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרה הנורא נטוי על ראשיהם מלמעלה

Et une ressemblance (= quelque chose se trouvait) sur les têtes des animaux, un רקיע de l'apparence du קרה terrible, étendu sur leurs têtes en haut.

Le texte grec offre de son côté la version suivante :

Καὶ ὁμοίωμα ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν τῶν ζώων ὡσεὶ στερέωμα, ὡς ὄρασις κρυστάλλου ἐκτεταμένον ἐπὶ τῶν πτερύγων αὐτῶν ἐπάνωθεν.

Mot à mot :

Et une ressemblance sur la tête (= les têtes) de ces animaux, comme un firmament, comme l'apparence de cristal, étendu sur leurs ailes en haut.

La version grecque admet la leçon ברקיע au lieu de רקיע, traduit רקיע par « firmament (στερέωμα) », קרה par « cristal (κρυστάλλον) » et omet l'adjectif הנורא qui n'y convient pas.

La Vulgate calque le texte hébreu, mais laisse subsister le sens de « cristal » pour קרה.

En revanche, M. Cornill donne la préférence à la version grecque et retranche en plus l'adjectif embarrassant הנורא du texte hébreu qu'il rétablit comme il suit :

ודמות על ראשי החיות כרקיע כעין הקרה נטוי על כנפיהם מלמעלה

Ce qu'il traduit :



Et quelque chose était sur les têtes des êtres (animés), cela ressemblait à un firmament, comme l'apparence de cristal, s'étendant sur leurs ailes en haut.

Malheureusement, les déviations des Septante viennent sans aucun doute de deux erreurs manifestes. La première est la traduction par « cristal » du mot hébreu קרה qui signifie uniquement « glace », objet auquel l'adjectif « terrible » convient on ne peut mieux à cause du froid irrésistible qu'il produit (Psaumes, CXLVII, 17 ; Job, VI, 16). La seconde consiste dans la lecture distraite כנפיהם au lieu de ראשיהם qui est garanti par le verset 25 où le grec lui-même offre κεφαλή. La bizarrerie de faire reposer un « firmament » sur le sommet des ailes aurait dû cependant éveiller la méfiance du savant exégète. Eh bien ! non seulement il ne se méfie de rien, il va même jusqu'à trouver tout naturel que les ailes ainsi chargées puissent produire par leur vol le bruit terrible dont parle le verset 24<sup>1</sup>.

La seule lecture possible est donc celle que fournit le texte massorétique et qu'on doit traduire de la manière suivante :

(Il y eut) quelque chose sur les têtes des animaux, un firmament de l'apparence de la glace terrible (= la plus dure) étendu sur leurs têtes en haut.

La forme du verset et son sens matériel établis, nous procédons aux considérations comparatives. Il va de soi que le mot רקיע d'Ézéchiel a un sens identique à celui du רקיע de la Genèse. L'affirmation que ce dernier signifie « voûte » et le premier « plaque plane » ne repose sur rien, car une voûte est très mal venue pour séparer les eaux célestes de l'atmosphère. Le רקיע qui forme pour ainsi dire le parquet de la coupole

1. M. Cornill enlève lui-même au verset 23 le mot περιρυσσόμενοι par la raison juste dans sa conception que « die tragenden Flügel können natürlich nicht περιρυσσόμενοι (voltiger) », mais le même mot est fondamental dans III, 13. J'incline à penser que les participes juxtaposés ἐκτεταγμενοι περιρυσσόμενοι représentent les deux variantes כּוּשׁוֹת et נְמוּוֹת, qui se trouvaient dans le texte hébreu des Septante à la place de וְיִשְׂרוּת que porte le texte massorétique.

céleste et le plancher de la terre consiste en une plaque solide de glace d'une transparence telle qu'elle devient invisible. En ouvrant les fenêtres qui y sont pratiquées (Genèse, VII, 11 ; VIII, 2), Yahvé fait tomber sur la terre, tantôt une quantité d'eau céleste sous forme de pluie plus ou moins forte, tantôt des vents doux ou violents, la neige blanche et des glaçons plus ou moins gros (Psaumes, CXLVII, 17-18) qui dévastent les champs, tuent ou blessent les êtres vivants (Job, XXXVIII, 22-25 ; Josué, X, 11 ; Exode, IX, 25). Mais cette *terrible glace*, הקרה הנורא, n'étant que l'eau solidifiée par un grand froid, serait naturellement inimaginable sans la supposition de l'existence de l'eau dans le ciel, et cela revient à dire que le prophète Ézéchiël a dû connaître et admettre l'autorité du premier chapitre de la Genèse qui enseigne pour la première fois cette théorie cosmogonique. C'est précisément le contraire du résultat que M. Cornill a cru pouvoir tirer de notre verset.

B. — I, 26.

De l'endroit où il est placé, le prophète voit à travers le firmament transparent quelque chose qui ressemble à un trône ayant l'aspect de la pierre précieuse nommée saphir (כמראה אבן כפיר דמוח כסא), et au-dessus de ce trône une apparition ayant l'aspect d'un homme (כמראה אדם) ; c'est Yahvé.

M. Cornill introduit dans ce verset deux changements qui n'ont pas grand intérêt pour la critique comparative. Il place en tête le mot והנה, répondant aux mots και ιδου par lesquels la version grecque remplace l'hébreu ויהי au début du verset 25 ; puis il met, d'après les Septante, le mot עליו après כסא, tandis que dans le texte massorétique cette préposition vient après אדם. Dans le premier cas, le socle du trône serait seul de saphir, dans le second le trône serait aussi de la même matière. Comme le prophète ne dit pas de quoi le trône est fait et que, d'autre part, pour celui qui regarde de bas en haut la couleur saphir de la base doit voiler celle du trône, la leçon du texte hébreu nous paraît plus vraisemblable.



Quoi qu'il en soit du reste, une chose est certaine et M. Cornill a le mérite d'y avoir tout particulièrement attiré l'attention : c'est que l'image **כמראה אבן ספיר מעשה לבנה** qui, d'après le récit yahwéiste de l'Exode, xxiv, 10, se trouve sous les pieds du Dieu d'Israël. Toutefois il faut encore compléter la comparaison : Ézéchiél a fait encore un autre emprunt au Pentateuque, et cette fois ce n'est pas le document yahwéiste, mais le document sacerdotal qui en est la source. Je veux parler de la remarque que Yahwé a l'aspect d'un homme, **כמראה אדם**. Cette notion n'est formellement exprimée que dans la Genèse, I, 26-27 ; v, 1. La spiritualisation de plus en plus croissante de la conception de Yahwé aux dernières époques prophétiques, ainsi que l'accumulation anormale des désignations vagues dans **דמות כסא ועל דמות הכסא בצלם אלהים ברא אותו דמות כמראה אדם** de l'écrivain sacerdotal, mettent hors de doute la dépendance d'Ézéchiél de ce dernier auteur. Cette conclusion aurait été facilement trouvée par M. Cornill lui-même, si son parti pris systématique ne l'avait pas obligé à fermer les yeux.

C. — I, 27-28.

Ces versets contiennent la description des feux et des splendeurs qui entourent la personne divine. Le premier ne donne lieu qu'à une remarque de critique verbale. M. Cornill rejette à tort le membre de phrase **כמראה אש בית לה סביב** qui n'est pas superflu et ne trouble rien, comme il le croit. Seulement il faut lire : **כמראה אש אוכלה סביב**, « comme l'apparence d'un feu brûlant tout autour » (cf. Exode, xxiv, 17 ; Deutéronome, iv, 24), ce qui correspond à **אש מתלקחת** du verset 4. Pour notre étude particulière, tout l'intérêt réside dans le verset 28 qui compare la splendeur qui entoure, — si je puis m'exprimer ainsi, — la tunique ignée de la Divinité à « l'aspect de l'arc qui apparaît dans le nuage au jour de la pluie ». La mention de l'arc-en-ciel comme un arc existant dans les nuages **מראה הקשת אשר יהיה בענן**, absente du reste de la Bible,

se trouve sous une expression identique, והיתה הקשת בענן, dans la Genèse, ix, 12-16 ; et comme le prophète ajoute formellement que cet arc apparaît le jour de la pluie, ביום הגשם, il fait voir qu'il connaît la destination de l'arc-en-ciel à symboliser la cessation plus ou moins rapide de la pluie, conformément à la donnée du narrateur précité qui est notoirement le second élohiste, c'est-à-dire l'écrivain sacerdotal ou A.

D. — IV, 14.

Dans une scène symbolique qu'il est chargé de parfaire, afin de figurer les souffrances du prochain siège de Jérusalem, Yahwé ordonne à Ézéchiël de cuire son pain avec des braises venant d'excréments humains, symbole de la nourriture impure (לחמם טמא) qu'ils mangeront dans l'exil au milieu des païens. Le prophète, pris de dégoût de l'immonde combustible et plein de répugnance pour les repas souillés mis en perspective, s'écrie :

Ah! grâce, Seigneur Yahwé ! Voici, (tu sais que) ma personne ne s'est jamais souillée ; que depuis ma jeunesse jusqu'à ce jour, je me suis abstenu de manger la chair d'une bête morte à la suite d'un accident (נבלה) ou déchirée par un fauve (טרפה) et que la chair d'abomination (פגול) n'est jamais entrée dans ma bouche !

Ému par cette protestation, Yahwé lui permet d'opérer la cuisson au moyen du feu fait avec la bouse des bestiaux qui sert de combustible aux gens pauvres en Orient.

La mention des viandes impures atteste l'existence de rites de sainteté, mais à quel document doit-on remonter ? Dans Isaïe, LXV, 4, le mot פגלים, qui forme parallélisme avec ההחזיר,

1. L'affirmation de certains critiques que le mot פגול est d'une origine tardive disparaît devant le fait que l'adjectif *paglu*, « fort », et le verbe *puggulu*, « être fort », sont usités en assyrien. En hébreu, פגל semble être passé de l'idée de « dureté » à celle de « indigeste, gâté » ; cf. l'arabe فحجل, entre autres, « être dur », d'où فُحَجَّل, « radis noir ».



semble bien désigner en général les animaux déclarés impurs et inaptes à servir de nourriture aux Hébreux, mais comme cette défense se trouve en même temps dans le Lévitique et dans le Deutéronome, elle ne nous apprend rien de précis. Le doute cesse en ce qui touche les deux autres objets impurs, savoir נבלה et טרפה. Faisons remarquer d'abord que d'après une donnée explicite de notre prophète, la défense de manger ces deux sortes de viandes ne concerne pas la totalité du peuple, mais les prêtres seuls (Ézéchiel, XLIV, 31). Or, voici un point des plus remarquables : au sujet de la נבלה, la législation du Deutéronome est en plein désaccord avec celle du Lévitique ; la première assimile la *nebela* aux animaux impurs dont la chair est défendue aux Israélites et recommande de la donner au non-israélite rallié ou de la vendre à un étranger (Deutéronome, XIV, 21) ; la seconde limite la défense absolue uniquement aux prêtres (Lévitique, XXII, 8), tandis que le laïque qui en mange ne reste impur que jusqu'au soir et est quitte en prenant un bain le soir et en se lavant les vêtements (*ibidem*, XI, 39-40). Je réserve pour une autre occasion l'explication de cette divergence ; pour le moment, je me contente de constater le fait. Quant à la טרפה, le livre de l'Alliance établissant le devoir pour les Israélites d'être les hommes saints de Yahvé (ואנשי-קדש תהיון לי), pousse la sévérité jusqu'à la défense absolue d'en manger et ordonne de la jeter aux chiens (*ibidem*, XXII, 30) ; le Lévitique l'assimile à la נבלה et le Deutéronome n'en parle pas du tout. Il est facile de voir qu'Ézéchiel a suivi scrupuleusement la législation lévitique à l'égard du traitement identique de ces viandes en leur rapport inégal avec les prêtres et les laïques. Ajoutons de plus que l'expression נבלה וטרפה, employée deux fois par Ézéchiel, est toute particulière au code sacerdotal (Lévitique, VII, 24 ; XVII, 15 ; XXII, 8), et comme ce prophète ne stipule rien au sujet des laïques sur ce point, il est évident qu'il a voulu maintenir l'ordre des choses établi par le Lévitique, y compris la réforme introduite à propos de la טרפה, contrairement à l'ancienne prescription du livre de l'Alliance.

E. — XIV, 12-20.

Je crois inutile de refaire le commentaire que j'ai donné ailleurs de ce passage important<sup>1</sup>; je me borne à dire un mot sur deux points principaux qui intéressent la présente étude.

Les trois personnages que le prophète mentionne comme des modèles de vertu sont נח, דניאל et איוב. Aucun doute n'est possible au sujet de l'identité du premier avec Noé (נח), le patriarche du déluge, d'après la Genèse. L'authenticité de la leçon איוב, que j'avais suspectée dans ma première étude, a été rendue inattaquable par suite du passage hébreu de l'Ecclésiastique publié l'an passé<sup>2</sup>. Dans l'étude que je lui ai consacrée, j'ai prouvé, d'une part, que le livre de Job est antérieur à Jérémie, de l'autre, qu'il est postérieur au document A de la Genèse, dont il emprunte les idées et les expressions caractéristiques. En ce qui concerne enfin le nom écrit דניאל, je maintiens plus que jamais qu'il représente le patriarche antédiluvien Hénoch, חנוך, que la Genèse fait enlever par les Élohîm à l'âge de 365 ans (Genèse, v, 24). La cause de l'altération me paraît maintenant résider dans la forme abrégée חנ, sous laquelle ce nom était écrit dans un ancien texte. Un scribe ayant trouvé la première lettre fruste, crut voir דנ, qu'il compléta en דניאל<sup>3</sup>. Il en résulte qu'Ézéchiel a parfaitement connu et exploité le tableau généalogique des séthites que les critiques attribuent à l'auteur sacerdotal.

Le second point a trait aux moyens dont la Divinité se sert dans le but de détruire les nations criminelles; ce sont la guerre, (חרב, « l'épée »), la famine (רעב), les bêtes féroces (חיה רעה), la peste (דבר). Si le prophète, qui connaît Noé, n'y ajoute pas le déluge comme un cinquième facteur de destruction radicale, c'est, évidemment, qu'il savait par la Genèse, ix, 8-17, qui

1 J. Halévy, *Recherches bibliques*, t. I, Paris, 1895, p. 403 et suiv.

2 J. Halévy, *Étude sur la partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment découverte*, Paris, 1897, p. 72-23.

3. Voir, sur les observations analogues, Perles, *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*. München, 1895.



est cependant un morceau sacerdotal, qu'une telle peine, naturellement irréductible à une seule contrée, grâce au serment de Yahwé, ne peut plus être infligée à l'humanité quel que soit le degré de sa culpabilité.

Faisons provisoirement abstraction de la mention d'Hénoch qui laisse encore place au doute et contentons-nous du résultat général et incontestable, qu'Ézéchiél est influencé par la donnée de l'auteur A relativement au dernier épisode du déluge.

F. — XVIII, 8, 13, 17; XXII, 12.

Dans ces versets nous relevons les expressions **נחן בנשך**, « prêter à intérêt », **לקח הרבית**, « recevoir un profit d'un prêt », et **לקח נשך וררבות**, « recevoir de l'intérêt et du profit ». Ces sortes de transactions sont considérées par le prophète comme des actes criminels, circonstance qui oblige à conclure qu'ils étaient défendus par une loi généralement reconnue. Or, cette loi se trouve à la fois dans le Deutéronome, XXIII, 20-21, et dans le Lévitique, XXV, 36 et 37; dans ce dernier verset, il faut lire **הרבית** au lieu de **מרבית**, qui est d'ailleurs de la même racine. Mais, tandis que les trois expressions que je viens de signaler figurent littéralement dans le passage du Lévitique, le Deutéronome ignore le terme **הרבית**, et fait usage d'un verbe **השיך** suivi ou non du complément direct **נשך**. N'en ressort-il pas jusqu'à l'évidence qu'Ézéchiél a fait un simple extrait du code lévitique qui a été accepté de son temps comme revêtu d'une autorité incontestable?

G. — XX.

Pendant la septième année de l'exil, le prophète fait une véritable conférence d'histoire ancienne devant plusieurs notables (**זקנים**) de la communauté qui, découragés de la lutte continuelle pour le maintien de leur religion, étaient venus lui demander une parole de Yahwé. L'idée fondamentale de ce

sermon violent est l'indignité de la conduite du peuple depuis la sortie de l'Égypte jusqu'au temps présent à l'égard de Yahvé, qui saura réduire à néant le projet conçu par eux de s'assimiler entièrement aux païens. Comme Jérémie, Ézéchiél affirme que Yahvé les retirera de l'exil même malgré eux, et les ramènera dans l'ancienne patrie, où ils reconnaîtront leurs torts et changeront de conduite. L'aperçu historique se divise en une série de périodes qui nous paraissent intéressantes à cause des emprunts, tantôt explicites, tantôt implicites, qu'il fait à diverses parties du Pentateuque.

a) *Séjour en Égypte* (5-9).

Yahvé, voulant distinguer particulièrement Israël en Égypte, se manifeste à lui et jure de le retirer de ce pays pour le conduire vers un pays délicieux qu'il lui avait destiné. La seule condition qu'il lui imposa fut de rejeter ses idoles nationales et celles qu'il avait empruntées aux Égyptiens. Le peuple d'Israël ayant refusé d'exécuter cette condition, Yahvé indigné, allait déjà accomplir sa perte, mais il se ravisa cependant en réfléchissant à l'atteinte qui serait portée à sa propre renommée aux yeux des païens, au milieu desquels Israël était établi et qui avaient été témoins de sa manifestation. Israël est ainsi sauvé, non par ses mérites, mais par une cause relative à l'honneur de Yahvé.

La correction du texte est parfaite à l'exception du membre de phrase **ואשא ידי להם**, qui fait double emploi avec **ואשא ידי לזרע בית יעקב**, et est repris de nouveau au verset suivant. Par contre, l'expression **זרע בית יעקב**, analogue à **זרע בית ישראל** de Jérémie, xxiii, 8, est garantie par le parallélisme de **ישראל**, et ne justifie nullement le doute que certains critiques ont émis sur son authenticité.

En ce qui concerne le style et la teneur du passage, on est tout d'abord frappé par l'expression **נשאתי ידי** (= **ואשא**), au lieu du mot usuel **נשבעתני**, « j'ai juré ». Étant donnée la certitude qu'il s'agit d'un récit du Pentateuque, on ne peut échapper à la conclusion que le passage modèle n'est autre que celui de



l'Exode, vi, 2-13, passage sacerdotal où, à côté de *נשאתי ידי*, figure également l'expression saillante *נודעתי ואודע להם* = *נודעתי להם* (Exode, vi, 2), qu'on chercherait en vain dans le Deutéronome et chez les auteurs dits yahwéiste et ancien élohiste. Une autre preuve est fournie par l'état psychologique de la narration telle qu'elle est formulée par le prophète, si on la compare à celle de l'Exode. Tandis que A raconte que les enfants d'Israël n'avaient pas écouté Moïse par suite du découragement et du dur travail dont ils étaient accablés (*מקצר רוח ומעבדה קשה*, *ibidem*, 9), Ézéchiél transforme cette distraction, au fond excusable, en une rébellion préméditée. De plus, il intercale comme une chose qui va de soi ce fait, qu'en se manifestant aux Israélites, Yahwé leur a formellement transmis l'ordre de cesser le culte des idoles et représente le refus du peuple comme une décision prise dans le but de conserver l'idolâtrie. La colère de Yahwé et son adoucissement ultérieur sont les leviers habituels du prophétisme et Ézéchiél en a profité pour établir une sorte de parallèle entre la conduite du peuple à toutes les époques de son histoire. Mais, pour le sujet principal de notre étude, la dépendance d'Ézéchiél à l'égard de la narration si sobre et si naturelle de A n'est pas susceptible d'une ombre de doute; tant pis pour ceux qu'un long préjugé oblige à fermer les yeux à l'évidence.

*b) Séjour au désert (10-27).*

Cette époque, dont Ézéchiél laisse la durée indéterminée, est divisée par ce dernier en deux époques différentes. Pendant l'une, les hommes mis en scène appartiennent à la même génération que celle qui séjourna en Égypte; dans l'autre, il s'agit d'une nouvelle génération issue de la précédente. Cependant l'état général n'est guère changé, ni du côté du peuple, ni du côté de Yahwé. Il s'y introduit néanmoins certains accidents qui influent sur la marche des événements ultérieurs. Cette division repose naturellement sur la donnée du Pentateuque suivant laquelle, à fort peu d'exceptions près, tous les individus sortis d'Égypte moururent dans le désert et ce sont leurs en-

fants seulement qui ont pris part à la conquête de la Palestine. Examinons successivement les passages qui ont trait à ces deux périodes.

*Première période (10-17).* De l'Égypte, Yahvé conduit son peuple dans le désert, où il lui donne des lois, instruments de vie pour l'homme qui les pratique, ainsi que l'ordre d'observer le repos du Sabbat, symbole de la sainteté qu'il lui a déferée. Mais les enfants d'Israël, fidèles à leur esprit d'idolâtrie et de rébellion, refusent de pratiquer la loi et profanent horriblement le Sabbat. Yahvé incline d'abord à les exterminer tout à fait, cependant par égard pour l'honneur de son nom, il se ravise et se borne à leur annoncer par serment que l'ancienne génération n'entrera pas dans la terre promise. A propos du style, ce passage est encore plus abondant en expressions communes avec certaines parties du Lévitique, que quelques-uns attribuent à Ézéchiël ; nous n'en parlerons donc pas. Nous nous arrêtons cependant à l'expression לבלתי הביא אותם אל הארץ, développée de la forme intransitive לבלתי בוא א' ה', qui ne se trouve que dans les Nombres, xxxii, 8, et le Deutéronome, iv, 21, passages assignés par les critiques à divers écrivains de l'exil, voire à une époque postérieure. Quant à la teneur, il importe de faire remarquer l'accusation lancée contre Israël d'avoir *excessivement* profané le Sabbat (וואה שבחוחי הללו מאד). Le prophète rappelle évidemment l'épisode de l'Exode, xvi, 4-30. La manne fournit l'occasion de savoir si les Israélites s'empresseront de pratiquer les lois du Décalogue. Cette matière comestible, qui leur tenait lieu de pain, devait être cueillie pendant les cinq jours de la semaine, suivant les besoins quotidiens de chaque famille ; le sixième jour on devait ramasser le double de l'ordinaire, afin de s'en nourrir le septième jour, celui du Sabbat, où il était défendu d'aller chercher la manne et de faire la cuisine. Malgré cette défense formelle, quelques Israélites sortirent du camp pour cueillir la manne, mais n'en trouvèrent point. Cette désobéissance fut l'objet de graves reproches de la part de Yahvé qui apostropha Moïse en disant : « Jusques à quand refuserez-vous d'observer mes commandements et mes lois » (עד אנה יתרתי מאנתם לשמר מצותי וחרתי); la transgression de quelques-



uns est rejetée sur le peuple tout entier et le commandement du Sabbat est déjà généralisé sous la forme plurielle מצותי ותרתי, probablement parce que l'observation du Sabbat présumait celle de tous les autres commandements. Ézéchiél suit avec soin ce procédé généralisateur et le complète en faisant usage du pluriel שבתותי, « mes Sabbats », comme s'il s'agissait de plusieurs cas semblables. Mais l'harmonie entre la source et le résumé ne subsiste que lorsqu'on admet l'unité rédactionnelle de tout le passage précité de l'Exode ; elle disparaît au contraire lorsqu'on sépare avec les critiques modernes les versets 25-30 contenant les reproches des versets 23-24 qui portent la défense de préparer la nourriture le jour du Sabbat. En un mot, notre prophète avait sous les yeux un original identique au texte reçu et connaissait parfaitement la partie que les critiques susmentionnés considèrent comme l'œuvre de l'auteur sacerdotal.

*Deuxième période (18-27).* La nouvelle génération est encore pire que l'ancienne. Malgré l'avertissement de Yahwé, le peuple néglige les commandements divins et profane le Sabbat. Dieu a de nouveau l'intention de l'exterminer et se ravise ensuite. Mais il fait serment de les disperser parmi les païens pour les punir de leurs méfaits. En attendant, il leur donne « des lois qui ne sont pas bonnes et des jugements par lesquels on ne vit pas » (חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם) et il les déclare impurs en faisant retirer tous les premiers-nés. De leur côté, les enfants d'Israël ajoutent aux autres crimes celui du blasphème.

La source de toutes ces données historiques n'est pas difficile à trouver quand on sait que le prophète a l'habitude de créer un cadre systématique avec les éléments dispersés çà et là dans les récits pentateutiques qui appartiennent à la seconde époque du stage dans le désert.

1. La profanation du Sabbat dont il est question au verset 13 est, sans aucun doute, le fait raconté dans les Nombres, xv, 32-37, relatif à un homme surpris à ramasser du bois dans le désert le jour du Sabbat, naturellement avec l'intention de faire cuire la nourriture. Ézéchiél, pour les besoins de sa thèse, a

simplement supprimé la peine de mort infligée à l'homme par toute la communauté dévote ; il généralise et transforme tout le peuple en profanateurs sabbatiques.

2. La nouvelle colère de Yahvé et son projet d'anéantir le peuple, suivi d'un adoucissement relatif bornant l'extermination à la génération présente formée des hommes qui sont sortis d'Égypte, ces trois événements se placent après le retour des explorateurs et sont relatés dans les Nombres, XIV, 41-37.

3. L'affirmation de notre prophète que Yahvé avait annoncé sous serment dans le désert son intention de disperser Israël dans les pays étrangers, tire nécessairement son origine du Lévitique, XXVI, 44-46, qui fait partie de la législation du Sinaï, non du Deutéronome, XXVI, 45-68, qui appartient à celle de la plaine de Moab. L'emploi du verbe *נָרַח*, commun à ce passage lévitique et à Ézéchiél, vient corroborer cette origine déjà évidente en elle-même.

4. La constatation faite par Ézéchiél que, par suite des événements précédents, Yahvé donna au peuple, comme il l'exprime avec une certaine réserve, « des lois non bonnes et des jugements dont on ne vit pas », ou, en d'autres termes, des lois inutiles et insignifiantes en elles-mêmes, paraît au premier aspect trop hardie et peu fondée. Après réflexion, on s'aperçoit que les docteurs talmudiques les plus dévots n'avaient pas d'opinion différente au sujet d'un groupe de commandements dont le plus bizarre est celui qui se rapporte à la *vache rouge* (*פֶּרֶה אֲדֹמָה*), Nombres, XIX, 1-22. Les docteurs y voient un ordre arbitraire (*גִּזְרָה*), n'ayant d'autre but que de rendre plus lourde la soumission du peuple. Ézéchiél a le mérite d'avoir discerné le premier ces éléments parasites de l'ancienne législation.

5. L'éloignement des premiers-nés du service du sanctuaire auquel Ézéchiél fait allusion au verset 26, est enregistré dans les Nombres, III, 44-51. Comme les premiers-nés étaient destinés d'abord à exercer les fonctions du culte (Exode, XIII, 2), notre prophète regarde, probablement avec raison, cette retraite forcée comme un rejet pour cause d'indignité, c'est-à-dire dans le langage rituel comme une déclaration d'impureté



légale ou de culpabilité permanente, ayant pour but de les désoler (למען אשמים).

6. Enfin, l'affirmation que les Israélites de cette époque avaient poussé l'impiété jusqu'à blasphémer Yahvé (27) fait indubitablement allusion au fait rapporté dans le Lévitique, xxiv, 10-20. D'après ce passage, le blasphémateur était le fils d'un père égyptien et d'une mère israélite. Le coupable fut condamné à mort et lapidé par le peuple, ce qui prouve l'horreur générale que cet attentat avait provoquée. Ézéchiél se tait de nouveau sur toutes les circonstances atténuantes et même favorables à la moralité de cette génération et en fait un grave objet de reproche grâce à son procédé de généralisation poussée à l'extrême.

Si on demande à quel genre de documents notre prophète a emprunté les renseignements qu'il fournit sur la seconde période du séjour d'Israël dans le désert, la réponse est facile à donner. Des six passages qu'il a eus en vue, cinq appartiennent à l'écrit sacerdotal seul, savoir deux au Lévitique (xxiv, 10-20 ; xxvi, 14-46) et trois aux pièces sacerdotales des Nombres (iii, 44-51 ; xv, 32-36 ; xix, 1-22). Un seul passage se trouve à la fois dans les Nombres (xiv, 11-37) et dans le Deutéronome (i, 34-35), mais comme le verbe נשא יד, si fréquent chez Ézéchiél, ne figure que dans le premier, on est autorisé à proclamer que les six passages qui lui ont servi de sources historiques ont leur origine dans le document sacerdotal que l'école Graf-Wellhausen déclare ne pas avoir été connu avant Esdras !

### *c) Établissement en Palestine (28-32).*

En prenant possession de la terre promise, les enfants d'Israël, loin d'abandonner leurs faux dieux, leur consacèrent un culte perpétuel sur chaque haut lieu et près de tout arbre touffu, culte dont l'impureté est rehaussée par les sacrifices d'enfants. La défense absolue d'employer ces deux formes cultuelles se trouve dans le xii<sup>e</sup> chapitre du Deutéronome et tout spécialement aux versets 1-14 et 29-31. Mais s'il est évident qu'Ézéchiél s'est surtout inspiré de ce passage, il est également sûr

que ses lectures du Lévitique s'y sont mêlées d'une manière perceptible, car au lieu de l'expression deutéronomique עַץ רַעֲנָן (*ibidem*, 2), Ézéchiél fait usage de l'expression עַץ עֲבוֹת qui est particulière au Lévitique, (xxiii, 40), et qui a été aussi empruntée par Néhémie, viii, 15.

*d) Prévisions d'un meilleur avenir.*

La captivité n'est qu'une punition passagère. La fusion dans la masse des nations païennes désirée par un grand nombre d'Israélites ne sera pas réalisée. Yahwé les retirera de la captivité et les amènera dans le désert pour les traiter comme il avait traité anciennement leurs ancêtres en sortant d'Égypte. Les incorrigibles qui retourneront à Babylone en seront retirés de force, mais n'entreront pas non plus dans la terre d'Israël ; ils périront donc dans le désert comme les anciens contemporains de l'Exode, pendant que les moins obstinés, en repeuplant la Palestine, consumés de remords, auront la consolation de regagner la faveur de Yahwé. Cette dernière division n'est pas non plus dépourvue d'intérêt au point de vue de notre recherche comparative, car elle nous offre les expressions caractéristiques עֲבַר תַּחַת הַשֶּׁבֶט (ה) et אֶרֶץ מְגוּרִים, dont l'une ne se trouve qu'une fois dans la Bible, savoir dans le Lévitique, xxvii, 32, et l'autre exclusivement dans les parties du Pentateuque que les critiques modernes, y compris M. Strack, assignent sans hésitation à l'auteur sacerdotal (Genèse, xxvi, 7 ; xxviii, 4, xxxvii, 4 ; Exode, vi, 4) !

G. — xxii, 26.

Les prêtres sont gravement pris à parti. Ils sont accusés de pervertir la loi, de profaner les choses saintes, de ne pas distinguer ce qui est sacré de ce qui est profane, l'impur du pur, et de négliger les jours de Sabbat. Ces accusations se répètent souvent dans la littérature prophétique ; le point saillant de notre passage est la locution בִּי קִדְשׁ לַחֵל לֹא הַבְּדִילוּ, qui



repose visiblement sur le commandement positif absent du Deutéronome et exclusivement lévitique, **להבדיל בין הקדש ובין החל** (Lévitique, x, 10), et repris plus loin par Ézéchiél lui-même sous la forme positive (XLII, 20). Pour l'équivalence de **ובין** — **בין** et **ו** — **בין**, comparez la Genèse, I, 6 et 7.

H. — xxiv, 7-8.

Jérusalem ne se contente pas de commettre des assassinats, elle verse le sang de ses victimes sur les durs rochers qui en conservent la teinte, au lieu de le faire couler sur le sol, où il se serait rapidement couvert de poussière. Yahwé lui rendra la pareille : il versera le sang de ses habitants sur les rochers nus, afin qu'il ne soit pas recouvert. Pour tous ceux qui connaissent la manière de faire de notre prophète, il paraîtra indubitable que nous avons ici l'écho du passage sacerdotal qui ordonne de couvrir avec de la poussière le sang des animaux qu'on vient de tuer à la chasse (Lévitique, xvii, 13). On sait que l'usage de comparer à la chasse le guet-apens dressé contre l'innocent est très fréquent chez les auteurs hébreux. Ézéchiél veut donc dire : « Vous n'avez même pas agi envers vos victimes humaines comme on doit agir à l'égard du gibier ; vous n'avez même pas eu soin de couvrir leur sang ! »

I. — xxviii, 13.

Ce verset mentionne dans un ordre différent neuf d'entre les douze pierres précieuses qui sont énumérées dans le passage sacerdotal de l'Exode xxviii, 17-20, comme devant être encadrées dans le rational du grand prêtre. Les trois pierres qui manquent chez Ézéchiél y forment la troisième série. L'antériorité du document exodique est prouvée non seulement par la régularité des séries, dont chacune se compose de trois pierres, et par la raison d'être des douze pierres comme commémoration des douze tribus d'Israël, mais aussi par l'adjonction injustifiable de l'or à la suite des pierres précieuses. La comparaison

des deux passages montre aussitôt que le mot trainant **וזהב** est un reflet de la phrase finale du verset de l'Exode **משבצים** « que ces pierres soient serties d'or dans leurs chatons », phrase qui est parfaitement à sa place<sup>1</sup>.

*Troisième comparaison (14-15).* Je ne crois pas nécessaire de rééditer la discussion à laquelle l'exégèse de ces versets a donné lieu il y a onze ans dans la *Revue des études juives* (1887, p. 22-25). Le texte hébreu est d'une exactitude absolue et les tâtonnements et les outrecuidances des traducteurs viennent uniquement de leur incapacité, en partie excusable, d'en comprendre le sens. Ézéchiël compare la fortune croissante du roi de Tyr à celle d'un petit Kerub d'un sanctuaire (**ממשה**, « lieu oint »), destiné à couvrir un objet sacré par ses ailes (**הסוכך**), et qui aurait été retiré de son étroite cellule pour être placé sur la montagne sainte des Élohîm, afin de devenir lui-même un Élohîm, ayant la faculté de marcher au milieu de pierres de feu sans recevoir la moindre atteinte. La conduite irréprochable que le roi-Kerub a menée depuis le jour de son entrée dans l'existence (**מיום הבראך**, mot à mot : « du jour de ton avoir été créé ») a été la cause de son élévation si extraordinaire jusqu'au moment où ses méfaits ont été découverts.

Passons directement à énumérer les emprunts faits par Ézéchiël dans ce chapitre à l'auteur sacerdotal du Pentateuque :

1. La notion qu'Élohîm a sa demeure dans l'océan (**מושב** **אלהים בלב ימים**), supposant l'existence de l'océan céleste retenu par le firmament (**רקיע**), conformément à la donnée de la Genèse, I, 6-8.

2. La mention de la plupart des pierres précieuses (avec l'addition maladroite de l'or) qui se trouvent dans l'Exode, xxviii, 17-20, ainsi que je l'ai démontré ci-dessus.

3. L'expression **ביום הבראך** (ou **מיום**) qui n'a de parallèle que dans la forme **ביום הבראם** de la Genèse, v, 2, ainsi que la réduction **בהבראם** (*ibidem*, II, 4).

4. L'image du « Kerub qui couvre », **כרוב הסוכך**, laquelle

1. Voir J. Halévy, *Recherches bibliques*, I, p. 112.



n'est intelligible que lorsqu'on se reporte à l'Exode, xxv, 19-20, où il est ordonné de placer sur le couvercle de l'arche sainte deux Kerubim d'or ayant les ailes déployées de manière à *couvrir* le couvercle (והיו הכרבים — סככים).

5. Le mot ממשח, « lieu oint », synonyme de מקדש, « lieu saint, sanctuaire, temple », supposant l'opération de l'onction, משהח, avec l'huile sacrée que le passage de l'Exode, xxx, 22-33, ordonne d'exécuter dans l'intérieur du sanctuaire et sur ses meubles.

6. La locution בדרכיך — תמים, introuvable en dehors de la Genèse, vi, 10, תמים היה בדרכו, passage où, d'après notre exemple, il faut même lire תמים היה בדרכו, « il était parfait dans ses voies », idée expliquée immédiatement par la phrase finale את האלהים התהלך נח, « Noé marchait avec les Élohîm », qui forme parallèle avec le verset également élohiste ויתהלך חנוך את האלהים, « et Hénoch marchait avec les Élohîm » (*ibidem*, v, 24).

Inutile d'ajouter que l'idée contraire, savoir que l'auteur sacerdotal du Pentateuque ait puisé dans Ézéchiël l'un ou l'autre élément de cette série ne se présente même pas à tous ceux dont le simple sens commun n'a pas encore été émoussé par un aveuglement volontaire.

## J. — XLIV, 6-16.

Ce passage cherche à abolir un abus relatif au fonctionnement du rite sacrificiaire ; je traduis intégralement :

6. Ainsi dit le Seigneur Yahwé : en voilà assez (רב לכם), ô maison d'Israël, de toutes vos abominations (que vous commettez).

7. En introduisant des fils d'étrangers, incirconcis de cœur et de chair pour qu'ils restent (mot à mot : « pour être ») dans mon sanctuaire, pour profaner (להלל au lieu de להלל) ma maison, pendant que vous offrez mon pain (consistant en) graisse et sang, et vous contrenez (ותפרו au lieu de ויפרו) à mon alliance, par-dessus toutes vos (autres) abominations.

8. Vous n'exécutez pas le service de mes choses sacrées et vous les employez pour vous comme exécuteurs de mon service dans mon sanctuaire.

9. Ainsi dit le Seigneur Yahvé : aucun fils d'étranger, incirconcis de cœur et de chair, n'entrera dans mon sanctuaire, savoir, aucun fils d'étranger qui est au milieu des fils d'Israël.

10. Quant aux lévites qui s'éloignèrent de moi lorsqu'Israël fit défection, se détournant de moi pour suivre leurs viles (idoles), ils expieront leur crime.

11. Ils seront servants dans mon sanctuaire, exerçant des charges près les portes du temple et desservant l'édifice. Ils immoleront l'holocauste et l'offrande pour les gens du peuple et ils se tiendront devant pour les servir.

12. C'est parce qu'ils les servaient devant leurs viles (idoles) au point qu'ils furent pour la maison d'Israël une cause scandaleuse (מכשול) de péché, que j'ai juré qu'ils expieront leur crime.

13. Ils ne se rapprocheront pas de moi pour me servir comme prêtres ; ils ne pourront s'approcher d'aucune de mes choses sacrées (et encore moins) des choses d'une suprême sainteté ; ils expieront les actions honteuses et abominables qu'ils ont commises.

14. Je ferai d'eux des surveillants du temple pour exécuter les travaux extérieurs et intérieurs dont il aura besoin.

15. Quant au prêtres-lévites, fils de Sadoc, qui ont observé la règle de mon sanctuaire lorsque les enfants d'Israël se sont détournés de moi, ils s'approcheront de moi pour me servir et se tiendront devant moi pour m'offrir de la graisse et du sang, dit le Seigneur Yahvé.

16. Ils entreront dans mon sanctuaire, s'approcheront de ma table pour me servir et ils exécuteront les prescriptions que j'ai ordonnées.

A travers l'exposition très diffuse d'Ézéchiel l'idée fondamentale ressort cependant en toute évidence. On voit qu'il est souvent arrivé que des étrangers non israélites faisaient le service intérieur du temple pendant la cérémonie des sacrifices. Ces étrangers, tout le monde le reconnaît, étaient les descendants des anciens Gabaonites (גִּבּוֹנִים), auxquels Josué et le peuple avaient fait grâce, à la condition de pourvoir de bois et d'eau le camp et le temple, partout où ils se trouvaient<sup>1</sup>. Après la construction du temple de Jérusalem ils furent traités comme des hiérodoules et ne dépendaient plus que de la classe sacerdotale de cette ville. Il arrivait souvent que la plupart des prêtres confiaient à ces étrangers les services matériels du

1. Josué, XI, 3-27.



culte comme l'immolation et le dépouillement des victimes, qu'ils ne voulaient pas faire eux-mêmes. Ézéchiél s'indigne de cet abus qui amène la contamination du sanctuaire et met en évidence le mauvais vouloir des prêtres à exécuter les travaux dont ils sont légalement chargés. Ils ordonne que les étrangers n'aient aucun accès au temple futur et que les travaux matériels soient faits par les lévites qui, ayant concouru jadis au culte des idoles, seront réduits à exercer ce service de bas ordre sans pouvoir jamais aspirer à la fonction élevée de prêtres officiels. Ce grade élevé est particulièrement réservé aux prêtres-lévites de la famille Sadoc fonctionnant depuis le temps de Salomon (I Rois, II, 27) et dont la conduite ne donnait lieu à aucun reproche. Par ce dernier point Ézéchiél donne ses suffrages au seul sacerdoce qui est devenu légitime au début même du culte hiérosolymitain, c'est-à-dire au sacerdoce historique, qui se rattachait au grand prêtre de l'Exode, Aaron, par la lignée de Phinéas, auquel cette dignité fut dévolue à la suite de son zèle particulier (Nombres, xv, 12-13). C'était contraire à l'ordonnance antérieure ayant attribué le privilège sacerdotal à tous les descendants d'Aaron, y compris la branche d'Ébiatar dépossédée par Salomon (I R., II, 27), qui remontait à Ithamar. Mais si Ézéchiél est conservateur à l'égard du sacerdoce historique, tend-il au moins à modifier l'état des lévites préexiliques ? Aucune expression de ce passage ne nous permet de l'affirmer, car les lévites proprement dits, les lévites non-aronides ne sont jamais mentionnés ni en bien ni en mal dans les prédications prophétiques, évidemment parce que ces humbles serviteurs des prêtres jouaient un rôle trop effacé pour ne pas être confondus avec le reste du peuple aux yeux de ces tribuns. Chez les prophètes les termes בני לוי, בית לוי, לוי et לויים désignent les prêtres seuls, jamais les lévites (Malachias, II, 4, 8 ; III, 3 ; Zacharie, XII, 13 ; Jérémie, XXXIII, 18, 21, 22 ; Isaïe, LXVI, 21). Il n'y a pas de raison d'établir une exception pour Ézéchiél et entendre par לויים autre chose que les aronides (XLI, 46 ; XLIV, 10). A propos des lévites, Ézéchiél, comme ses prédécesseurs, n'a rien stipulé particulièrement, si ce n'est en ce qui concerne leur établissement dans le voisinage des prêtres (XLVIII, 12-13). D'autre

part, la déchéance des prêtres non sadokites que l'histoire nous présente comme l'effet de la volonté de Salomon, est envisagée par notre prophète comme une juste purification pour les honteuses transactions avec le parti polythéiste de la nation. En disant que les lévites seront exclus du culte sacrificatoire, il n'a fait que confirmer par une raison de plus l'ancien ordre et n'a dégradé personne.

Voilà le vrai sens de ce passage qui a donné lieu à tant de débats dans les milieux critiques. Tous les exégètes s'accordent à reconnaître qu'Ézéchiél parle de la dégradation des lévites proprement dits, mais tandis que les uns se contentent de cette idée vague qu'ils ne cherchent pas à préciser, d'autres plus résolus affirment que notre prophète est le premier qui ait inauguré la distinction hiérarchique entre prêtres et lévites. Quant à l'auteur du Lévitique ou P, il aurait simplement emboîté le pas d'Ézéchiél, et pour donner à son factum un air d'antiquité, il aurait mis le nom archaïque de « fils d'Aaron » (בני אהרן), à la place du nom historique de « fils de Sadoc » (בני צדוק). C'est donc bien entendu, P est un faussaire fieffé, un maître en travestissement historiques, un vieux rusé dont l'école grafiennne, grâce à sa pénétration infailible a réussi à enlever le masque séculaire. Soit. Mais tout en avouant mon incapacité à sonder la conscience de l'auteur anonyme du code sacerdotal, je suis absolument sûr que l'école grafiennne n'a pas compris le passage sur lequel elle s'appuie. A l'exposé qui précède j'ajouterai les considérations suivantes :

1. Si Ézéchiél voulait enlever aux lévites leur ancien droit, il se serait bien gardé de donner aux sadokites le titre de הכהנים הלויים, qui rappelle l'avilissement de leur race; il les aurait plutôt nommés הכהנים tout court, afin de les distinguer d'une manière tranchée.

2. L'expression הכהנים הלויים n'est employée par Ézéchiél que dans les derniers chapitres de son livre qui sont consacrés au culte du temple futur et idéalement orthodoxe; donc, le terme הלויים, loin d'impliquer l'idée d'une caste déchue, doit au contraire marquer le droit à un rang exceptionnel, l'appartenance à une noblesse ancienne et légitime.



3. Au point de vue de la grammaire, supposant le cas où tous les lévites auraient été כהנים autrefois, l'ordre de mots devrait être הלויים הכהנים בני צדוק, « les lévites (conservés comme) prêtres, fils de Sadoc » ; la construction הכהנים הלויים implique donc en même temps l'illégitimité de prêtres non lévétiques comme ceux qui furent ordonnés par Jéroboam I<sup>er</sup> (I Rois, XII, 31) et l'existence de lévites non prêtres, c'est-à-dire la distinction légale entre prêtres et lévites, instituée dans le code sacerdotal du Pentateuque.

4. Enfin, l'histoire a enregistré l'existence en Babylonie, pendant la captivité, de groupes de lévites vivant séparés des prêtres et hésitant à retourner dans leur patrie avec les prêtres conduits par Esdras (Esdras, II ; VII ; VIII, 15). La distinction entre prêtres et lévites n'ayant pu s'effectuer durant l'exil où le culte sacrificiaire avait depuis longtemps cessé, elle doit être antérieure et par conséquent connue par Ézéchiel. La situation des lévites n'était jamais brillante et le Deutéronome les assimile déjà aux pauvres vivant de la charité publique. Ce n'est pas eux que la prétendue dégradation annoncée par Ézéchiel aurait pu affecter beaucoup ; ce sont plutôt les prêtres non sadokites qui, espérant leur réhabilitation après l'exil, en auraient ressenti le coup et se seraient abstenus de retourner en Palestine. En tout état de cause, la théorie de l'école grammaticienne au sujet des lévites manque de fondement.

K. — XLVII, 1-12.

Le temple de la Jérusalem future sera une source de bénédictions pour la patrie réoccupée par les captifs délivrés. Le territoire qui s'étend entre cette ville et la mer Morte se caractérise par une effrayante aridité. Cet état de désolation prendra fin à cette époque heureuse. Un filet d'eau sortira de dessous l'autel et formera un ruisseau se dirigeant vers la mer Morte, grossissant successivement, bordé des deux côtés par des arbres magnifiques, toujours verts et donnant des fruits tous les trois mois. De là, la rivière poursuivra son cours jusqu'à la mer Morte,

dont les eaux salées si destructives pour les poissons venant du Jourdain, s'adouciront par le mélange avec le confluent sacré au point que ses parages formeront des stations de pêcheries très fructueuses.

Quelques observations critiques sur certaines leçons massorétiques des versets 8 et 9. La phrase évidemment altérée וּבָאוּ הַיָּמָה אֶל הַיָּמָה הַמוּצְאִים a été bien lue par le traducteur syriaque qui donne וּנְפְלִין בִּימָא בְּמִיא סְרִיא, « les eaux (du fleuve) se jetteront dans la mer, dans les eaux puantes », mais la seule correction nécessaire est celle de אֶל-הַיָּמָה au lieu de אֶל-הַיָּמָה; le mot הַמוּצְאִים signifie « corrompu, puant »; c'est un dérivé de יָצָא, יָצָא, « rebut, excrément » (r. יִצָּא), et ne peut nullement être remplacé par הַחֲמוּצִים (Field, Cornill), qui signifie « aigre ». Au verset 9, le mot נַחְלִים doit être changé en הַנְּחָל et וְחֵי כָל en וְחֵיה בְּכָל, « (le poisson) vivra partout où entrera la rivière ».

Dans ce passage on relève un certain nombre d'expressions rares et caractéristiques de l'auteur sacerdotal ou P.

1) הַגִּלְגָּלִיָּה הַקְּדֹמוֹנָה (8); le pluriel גִּלְגָּלוֹת se trouve seulement dans Josué, XIII, 2; XVIII, 17; XXII, 10-11.

2) כָּל-נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר יִשְׂרָץ (9) rappelle indubitablement le membre de phrase כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה . . . אֲשֶׁר שְׂרָצוּ de la Genèse, I, 21. La forme masculine יִשְׂרָץ ne peut se rapporter à נֶפֶשׁ qui est toujours du genre féminin, mais au mot שְׂרָץ formant un composé חַיָּה שְׂרָץ נֶפֶשׁ comme dans la Genèse, I, 20, qu'Ézéchiel avait retenu dans la mémoire. Du reste, le verbe שְׂרָץ, introuvable dans le reste de la Bible, revient souvent dans la partie A de la Genèse et dans le Lévitique.

3) לְמִינָהּ (10) ne se constate que dans les morceaux élohistes de la Genèse et dans le Lévitique, le chapitre XIV du Deutéronome étant un simple extrait de ce dernier livre.

4) דְּגַי הַיָּם (10) est particulier à la Genèse, I, 27 et 28; partout ailleurs on trouve דְּגַי הַיָּם.

Qu'on ose maintenant dire qu'Ézéchiel a été la source de ces auteurs!



L. — XLVII, 21-23.

Ézéchiel proclame la naturalisation complète des étrangers domiciliés dans le futur État juif. Comme au temps de la première conquête, la Palestine sera divisée entre les 12 tribus d'Israël dont chacune adoptera les étrangers qui séjournent sur son territoire en leur adjugeant un lot de terre comme aux autres citoyens. L'indigénat est acquis de droit aux raliés qui feront souche dans le pays (אשר הולידו בנים בחוככם), quelle que soit la nationalité des femmes qu'ils auront épousées. Cette loi n'a pas tardé à être adoptée au retour de la captivité. Les hiérodules d'origine chananéenne qui étaient nombreux à l'arrivée de Zorobabel et d'Esdras (I, 43-65; VIII, 20) et qui sont mentionnés dans les psaumes de l'époque sous l'appellation de יראי יהוה (Psaumes, cxv, 11, 13; cxviii, 4; cxxxv, 2), « ceux qui craignent Yahwé » disparaissent peu de temps après, visiblement par suite de leur entière assimilation avec les Judéens, les seuls rapatriés du premier moment qui aient d'ailleurs amené avec eux des hiérodules et des esclaves. Les successeurs d'Esdras et de Néhémie, adversaires si zélés des mariages avec les Samaritains et les autres nations, n'eurent garde de protester contre cette fusion imposée par le prophète Ézéchiel comme une institution divine.

Le seul point qu'il reste à élucider est celui-ci : tous les documents du Pentateuque sont également favorables aux גרים; l'émancipation complète, préconisée par Ézéchiel, met donc pour ainsi dire le sceau aux tendances générales des législateurs précédents, mais quel est le document qui lui a fourni tout spécialement la formule de sa nouvelle loi? La question ainsi posée est aussi tôt résolue. Ce ne peut être que le document sacerdotal ou P. En effet, l'antithèse de גר et אורה, unique dans ce passage d'Ézéchiel et inconnue au Deutéronome y est usitée fréquemment et à divers propos, comme terme technique de jurisprudence sacerdotale. Le Deutéronome oppose habituellement אה à גר (I, 16; xxiv, 14). Supposer que le terme désignant l'indigénat a été inventé par Ézéchiel pendant l'exil, c'est-à-dire à un moment où la

nation entière était en état de servage à Babylone, serait le comble de l'absurdité.

M. — XLVII, 13-20.

*Limites futures du pays.* — Ézéchiél rompt carrément avec les visées des autres prophètes qui rêvent le rétablissement d'un puissant état politique comprenant toute la Syrie jusqu'à l'Euphrate. Il ne se contente cependant pas du territoire ayant réellement appartenu aux deux royaumes d'Israël et habité de fait par les Israélites à l'époque historique, territoire dont l'extrême nord était formé par la ville de Laïs-Dan ou Panias, sur la source du Jourdain, et l'extrême sud par la ville de Bersabée (I Samuel, III, 20); il fait remonter la limite septentrionale jusqu'à la frontière de Hamath ou Épiphanie sur l'Oronte. Du côté de l'est il renonce à tout le territoire transjordanique à l'exception d'une boucle sur la frontière de Damas, habitée autrefois par une moitié de la tribu de Manassé. Au sud, la limite part de Tamar<sup>1</sup>, touche Qadeš et aboutit à la Méditerranée. Cette mer forme la limite occidentale jusqu'à la hauteur parallèle à Hamath, ce qui englobe toute la Philistée et la plus grande partie de la Phénicie.

Les défauts du texte hébreu se corrigent en partie avec l'aide de la version grecque. גה (13) est l'altération de זה « ceci est »; חבלים doit se lire חבליים, « deux parts » (*ibid.*). Les mots הדרך החלי, malgré la variante אל יר-דרך, sont bien douteux; צרדה doit être remplacé par חמת du verset suivant, d'après XLVIII, 4. Au verset 17 le mot וצפון est en trop (cf. XLVIII, 4), et l'inintelligible ואת ici et au trois versets suivants est une corruption du démonstratif féminin זאת. La première partie du verset 18 contient des altérations irrémédiables pour l'instant; le mot על de la deuxième doit être corrigé en עד, « jusque », et חמדו en חמרה, « vers Tamar ».

Malgré son état de conservation peu satisfaisant, ce passage ressemble si strictement au morceau sacerdotal traitant le

1. Le *Thamaro* de Ptolémée.



même sujet dans les Nombres, xxxiv, 2-12, que l'un doit dépendre de l'autre; la différence en fait de certaines expressions ou de noms de localités ne dépasse pas la limite ordinaire entre modèle et imitation. Les considérations suivantes prouvent jusqu'à l'évidence que l'originalité n'est pas du côté de notre prophète.

Notre attention se porte d'abord sur la différence capitale qui existe entre le partage de la Palestine au temps de la conquête et celui prévu par Ézéchiël pour le temps du retour de la captivité. Le principe dominant était la proportionnalité du territoire avec le nombre des occupants; les grandes tribus furent mises en possession de vastes territoires, les petites tribus n'eurent que des territoires restreints; le territoire de Siméon ne forme même qu'une dépendance de celui de Juda (Nombres, xxxiii, 34). La région à occuper fut déterminée par le sort pour chaque tribu qui devait la conquérir sur les anciens habitants (*ibidem*; Josué, xiv, 2; xv, 1; xvi, 1; xvii, 1; xviii, 6-11; xix, 1, 10, 24, 32, 40, 51). Rien de tout cela dans le plan purement idéal que nous étudions. Le retour prévu aura lieu dans une Palestine absolument déserte et privée d'habitants païens. Les 12 (13) tribus d'Israël y arriveront à la fois et occuperont chacune le territoire que le prophète lui a assigné d'avance et différant considérablement de l'ancienne division. Sept tribus: Dan, Aser, Naphtali, Manassé, Éphraïm, Ruben et Juda seront logées au nord, et cinq, savoir: Benjamin, Siméon, Isachar, Zabulon et Gad, peupleront le sud, tandis que le centre comprendra l'édifice du temple, entouré de tous les côtés par des terrains appartenant aux prêtres, aux lévites et au chef d'État portant le titre modeste de נשיא (xlv, 1-8; xlviii, 1-29).

Voici maintenant un fait décisif. Les expressions dont Ézéchiël se sert pour désigner la division du territoire dans son système, expriment tous l'idée d'un partage au moyen du sort et sont les mêmes qui sont employées par l'auteur sacerdotal. Dans les Nombres on lit והחנחלתם את-הארץ בגורל (xxxiii, 54) et un peu plus loin זאת הארץ אשר חתנתלו אותה בגורל (xxxiv, 13); Ézéchiël dit avec de

légères variantes זה גבול אשר תחנחלו את-הארץ לשני עשר (LXVII, 13), en supprimant le mot בנורל, « par le sort », mais en oubliant que dans le cas qu'il a créé l'emploi du verbe תחנחלו n'a plus aucune raison d'être et qu'il faudrait היה זה גבול הארץ אשר תהיה, etc. Les expressions à peu près équivalentes ונפלה הארץ הזאת לכם בנחלה (*ibidem*, 14) et תפילו אותה בנחלה לכם (*ibidem*, 22) n'ont même aucun sens si l'on ne se souvient pas de la phrase זאת הארץ אשר תפלו לכם בנחלה (Nombres, xxxiv, 2), formellement rappelée par les mots רק הפילה לישראל בנחלה כאשר צויתוך dans Josué, xiii, 6. Le verbe הפיל, נפל, suppose déjà l'emploi du tirage au sort, non pour le partage en détail entre les gens d'une même tribu, détail dont le passage ne s'occupe d'aucune façon, mais pour le partage général du territoire, ce qui est contraire à la conception du prophète. Un terme insuffisant et trop vague est נחלה, « vers le torrent » (19), qui n'est intelligible que lorsqu'on y supplée le mot מצרים, « d'Égypte », qui figure dans les Nombres, xxxiv, 5; Ézéchiél l'avait tellement dans la mémoire qu'il a cru inutile de l'exprimer<sup>1</sup>. Il y a plus, la désignation trop vaste צן מרבר ou צנה des Nombres, xxxiv, 3-4, est remplacée par une localité précise nommée תמר, « palmier »; c'est que l'ancien nom n'existait plus de son temps.

Résultat positif, Ézéchiél a fait de nombreux emprunts à la description géographique des Nombres que les critiques assignent d'un commun accord au document sacerdotal ou P; celui-ci est donc antérieur à l'exil.

#### APPENDICE.

M. le professeur C. H. Cornill a ajouté au *Prolegomena* de son édition du livre d'Ézéchiél une intéressante notice sur les formes par lesquelles le nom divin est exprimé. La statistique est curieuse : la forme intense יהוה ארני s'y trouve 228 fois,

1. Voir un cas analogue à la page 275 à propos de שרץ.



la forme simple יהוה seulement 218 fois. Aucune règle ne semble déterminer le choix des 122 כה אמר אדני יהוה vis-à-vis des 3 כה אמר יהוה (XI, 5; XXI, 8; III, 6), des 82 נאם אדני יהוה en face des 3 נאם יהוה (XIII, 6, 7; XVI, 58; XVII, 14). On ne sait pas non plus pourquoi il y a 89 fois אדני יהוה et 5 fois אדני יהוה (XIII, 9; XXIII, 49; XIV, 24; XXVIII, 24; XIX, 16), 57 fois דבר יהוה et 3 fois דבר אדני יהוה (VI, 3; XXV, 3; XXXVI, 4), 6 fois יד יהוה et une seule fois יד אדני יהוה (VIII, 1). Les manuscrits augmentent encore cette confusion qui ne saurait être attribuée à l'auteur. Les Septante montrent aussi une grande confusion sous ce rapport; ils offrent néanmoins un point de repère. Dans les quatre passages où אדני seul est mis dans la bouche du peuple récalcitrant (XVIII, 25, 29; XXXIII, 17, 20), les Septante écrivent sans aucune variante Κύριος, mot qui rend également le tétragramme יהוה. Or, dans les 201 passages des chapitres 1 à XXXIX, ils présentent dans 58 seulement Κύριος Κύριος, qu'on doit tenir pour une traduction régulière de אדני יהוה, et dans ces 58 passages cet emploi est justifié par le caractère solennel de l'allocution. On doit y voir un reflet authentique de l'ancien texte. Mais les Septante nous font encore une autre surprise. Dans la section XL-XLVIII l'hébreu אדני יהוה ne correspond pas à Κύριος Κύριος, mais à Κύριος ὁ Θεός; le texte original avait donc יהוה אלהים. La raison est facile à comprendre. Dans la première section du livre d'Ézéchiel, Yahvé est אדני, « le Seigneur », son rapport avec Israël est essentiellement de légalité; dans la dernière section, au contraire, il est אלהים, « Dieu », et son rapport avec Israël est celui de la grâce : au temps décrit dans XL-XLVIII, la promesse qu'il leur sera לאלהים devient une réalité. « Mais cette explication seule ne suffit pas encore complètement et l'intention du prophète dans ce changement du nom divin est encore beaucoup plus significative. Dans l'Ancien Testament actuellement à notre disposition, il n'y a qu'une seule section où nous rencontrons le groupe caractéristique יהוה אלהים, à savoir : la Genèse, II et III, fournissant l'histoire du paradis. C'est avec cette narration qu'Ézéchiel a évidemment voulu mettre en parallèle sa vision de la nouvelle Jérusalem. Après avoir terminé son chemin

à travers le péché et l'erreur, l'humanité retourne à son point initial. Le temps final du salut arrivant après le châtement est pour Israël une nouvelle création, une restauration de l'état paradisiaque primitif, la paix entre Dieu et les hommes; cet état doit réapparaître, en réalité, quoique sous une forme différente. » M. Cornill est convaincu que ce parallèle a été intentionnellement visé par le prophète et il en déduit qu'Ézéchiél avait déjà lu les chapitres susmentionnés du Pentateuque avec le double nom divin en conformité avec la démonstration faite par M. Budde, savoir que ce double nom n'a pas été introduit seulement par le dernier rédacteur par égard au premier chapitre.

Je crois avoir rendu exactement la pensée du savant auteur. Si la nuance supposée entre יהוה et אלהים est réelle, les partisans de l'unité des trois premiers chapitres de la Genèse auraient une belle explication de l'emploi de אלהים au premier chapitre, lequel a trait à la création du monde, laquelle est bien une œuvre de pure bonté de la part de Dieu. Par la même raison on aurait l'explication de ce qu'un nombre considérable de psaumes emploient de préférence le nom de אלהים à la place de יהוה. La chose cependant n'est pas suffisamment démontrée. Quant à corriger partout aux chapitres XL-LVIII d'Ézéchiél le titre habituel אדני יהוה en יהוה אלהים comme l'a fait le savant critique, bien peu d'exégètes l'admettront sans une sérieuse hésitation, la formule Κύριος ὁ Θεός pouvant venir, non d'une composition יהוה אלהים, qui ne figure nulle part ailleurs chez notre prophète, mais de אדני יהוה même. On n'a qu'à supposer que la version de XL-XLVIII provient d'un autre traducteur que le reste du livre. Les traducteurs de la majeure partie du livre se tenant strictement à la forme écrite (כתיב), ont été obligés de la rendre par Κύριος Κύριος, l'autre, au contraire, préférerait s'appuyer sur la lecture orale (קרי) consacrée, qui prononce אלהים le vocable יהוה qui suit אדני; de là la traduction Κύριος ὁ Θεός. On sait que cette lecture massorétique se trouve déjà dans le Targum, comme un usage généralement admis. Il est presque inutile de dire que j'admets, d'accord avec MM. Cornill et Budde, le caractère primitif du double nom יהוה אלהים dans les chapitres II et III de la Genèse,



mais c'est pour moi une preuve convaincante qu'en rédigeant son récit l'auteur yahwéiste, si un tel auteur a jamais existé à part, a connu et pris en considération le récit élohiste du chapitre précédent, car l'emploi d'un composé si exceptionnel n'a pas la moindre raison d'être dans le fond même du récit. Voyez d'ailleurs la discussion critique sur ce passage dans *Recherches bibliques*, tome I, pages 1-52.

### Jérémie.

Sur l'activité prophétique de Jérémie nous possédons des données précises, sinon suffisantes, grâce aux notes biographiques disséminées dans le livre qui porte son nom. Né dans une famille sacerdotale domiciliée à °Anatot, petite ville benjamite située à une heure au nord de Jérusalem, aujourd'hui °Anata, Jérémie exerça ses prédications étant encore très jeune, depuis la treizième année du règne de Josias jusqu'à la fuite en Égypte d'un reste de la famille royale après la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor, c'est-à-dire d'environ 624 à 588 avant J.-C. Sur la composition du livre même nous avons des informations authentiques. D'après le récit du chapitre xxxvi, Jérémie reçut dans la quatrième année du règne de Joachim (605) l'ordre divin d'écrire sur un rouleau toutes les paroles que Yahvé lui avait communiquées pendant les 23 années passées et de les lire devant le public qui se rendait au temple. Il fit ainsi et dicta ses prophéties à son secrétaire et ami Baruch qui se chargea de faire cette lecture au temple. Un an après, Baruch lut le rouleau devant une grande multitude de gens qui venaient de faire leurs dévotions dans un jour de jeûne général, et lorsque le roi Joachim l'eut brûlé, Jérémie dicta de nouveau à Baruch le contenu du premier rouleau et y ajouta beaucoup d'autres paroles du même genre (ונוסף עליהם דברים רבים כהמה), c'est-à-dire : quelques discours ou des fragments de discours qu'il s'était rappelés depuis. On voit qu'il s'agit d'une rédaction définitive des anciennes prophéties, mais il n'en résulte nullement, comme l'affirment les

critiques modernes, que ces prophéties n'avaient jamais été mises par écrit avant cette date. Au contraire, la circonstance que Jérémie a pu refaire immédiatement le rouleau détruit donne plutôt à penser que les morceaux les plus longs et les plus importants avaient été au moins sommairement notés dans des cahiers détachés. Que pendant cette codification des omissions d'une part, des insertions plus ou moins mal placées d'autre part, aient pu se glisser dans le texte, aucun homme dépourvu de parti pris ne tentera de le nier. Le texte actuel, même là où toutes les versions sont d'accord, nous le prouve assez clairement ; mais de là à conclure : « que nous ne possédons aucune information authentique de la première moitié de l'activité de Jérémie, mais seulement un résumé donné par lui-même et dans lequel il a tâché de condenser autant que possible les idées principales »<sup>1</sup>, c'est émettre un jugement par trop hâtif et dont l'inexactitude se révèle presque à chaque verset par la diction large et réitérée qui est propre à ce prophète<sup>2</sup>. Je sais que le domaine des échappatoires est amplement pourvu, et que lorsqu'une hypothèse est près d'être ébranlée, il y en a toujours au moins une autre qui lui sert d'appui. Et en effet, l'esprit inventif desdits critiques a déjà paré d'avance à l'objection que je viens de mentionner par ces deux affirmations toutes gratuites, savoir : 1° que plusieurs passages sont dus à une imitation calculée, pratiquée sur le style de Jérémie par un auteur postérieur ; 2° que l'ouvrage ainsi émaillé d'interpolations frauduleuses a été plus tard remanié *dans son ensemble* par des scribes et des lecteurs, et tellement défiguré que l'original des Septante différerait considérablement du texte massorétique. La première affirma-

1. C. H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament* (1896), p. 164.

2. L'affirmation du même savant que le manuscrit devait être très court, parce qu'il a été lu le même jour trois fois d'un bout à l'autre (*an einem Tage dreimal vorgelesen*, p. 165), n'est pas mieux fondée. Baruch n'a lu devant le peuple que quelques extraits (וקראת במגלה) קרא בספר et le roi n'a écouté que la lecture de trois ou quatre feuillets (23). La seconde lecture faite par Baruch devant les chefs (15) pouvait seule comprendre le manuscrit complet, mais la chose n'est pas certaine.



tion, que la peur du ridicule empêcherait de se produire dans toute autre branche de littérature ancienne, est le levier dynamique par excellence de la critique outrancière pour laquelle la douce et pure honnêteté des rédacteurs évangéliques n'aurait pas assez de relief si elle n'avait pas comme contraste dans un cadre supérieur l'image repoussante des brutalités et des fourberies des scribes juifs. On ne discute pas avec un parti pris. L'autre opinion prête davantage au contrôle. Le texte dont disposaient les traducteurs grecs n'était pas exactement celui dont nous disposons aujourd'hui, mais, au lieu de conclure à deux recensions indépendantes, nous n'y voyons qu'un nouvel exemple du mauvais état de l'exemplaire que les Septante avaient sous les yeux. A ce sujet, rien n'est plus instructif que la comparaison des versions grecque et syriaque avec le texte hébreu du fragment de l'Écclésiastique récemment retrouvé. Bien qu'il soit incontestable que ce texte a subi un certain nombre de détériorations parfois très graves, il n'en est pas moins sûr que la majeure partie des fausses traductions, des déplacements et des omissions que l'on rencontre dans lesdites versions a sa source dans le mauvais état à degré divers des manuscrits qui leur ont servi de base. Ce qui est vrai des traductions de l'Écclésiastique l'est également, puisque la preuve du contraire n'existe point, à l'égard de celles des autres livres hébreux, ce qui revient à dire que les différences de la version grecque, quelque importantes qu'elles soient, ne permettent pas de conclusion certaine sur l'état des autres exemplaires contemporains du livre de Jérémie, et infiniment moins encore sur celui du texte hébreu des époques précédentes. Du reste, notre étude présente repose sur des passages qui n'ont pas été l'objet d'une contestation quelconque; dans le très petit nombre de cas contraires nous nous ferons naturellement un devoir d'éclaircir au préalable la question de l'authenticité.

Les prophéties postérieures à la composition du second rouleau ont vraisemblablement aussi été rédigées de la même manière sous la dictée de Jérémie par Baruch, qui a ajouté les parties narratives relatant les faits et gestes de son maître. Le témoignage de ce disciple fidèle et peu gâté par la fortune mérite le crédit le plus absolu. Y a-t-il encore un ou plusieurs autres

collaborateurs, plus récents et moins dignes de foi ? Les critiques l'affirment sans hésitation. Comme M. C. H. Cornill s'est fait l'avocat de cette opinion, il est indispensable de traduire littéralement le résumé de ce savant, afin de permettre aux lecteurs de se faire une idée exacte sur tous les points en litige :

« Parmi les morceaux, relativement longs et fermés en soi, on *refuse généralement* à Jérémie les chapitres x, 1-16, et xvii, 19-27. Le discours sur la vanité des idoles et la folie de l'idolâtrie, x, 1-16, se trouve d'abord tout à fait isolé, puisque x, 17 est la suite immédiate de ix, 21. Puis, les Septante montrent des différences ; sans compter de menues variations, ils n'ont pas les versets 6-8 et 10 et placent le verset 6 entre 5 a  $\alpha$  et 5 a  $\beta$ . Le rapport avec le second Isaïe est avant tout significatif. La raillerie sur les idoles et l'idolâtrie donnée dans notre passage est évidemment une réminiscence des célèbres expositions chez le Deutéro-Isaïe : voir dans Jérémie, x, le germe qui aurait fini sa croissance chez le premier, est difficilement possible. Si, en outre, le peuple est présenté comme vivant au milieu de païens et exposé aux tentations du paganisme, on doit regarder toute cette péricope comme une interpolation dépendante du Deutéro-Isaïe et introduite dans un endroit mal venu, peut-être à la suite de ix, 22-23, passage auquel x, 14 pourrait se rattacher. Le verset 11, écrit en langue « chaldaïque », qui sépare clairement les versets 10 et 12, doit en être éliminé comme une interpolation encore plus tardive. — La péricope sur la sanctification du Sabbat, chap xvii, 19-27, porte au front le cachet de l'inauthenticité. Diction et phraséologie sont en général décidément jérémiques, mais la teneur est en opposition tangible et tranchée avec la théologie prophétique de Jérémie, qui ne mentionne le Sabbat nulle part ailleurs et dont il est impossible de dire qu'il ait attaché des promesses aussi brillantes à un tel *opus operandum* extérieur, voire qu'il en ait pu rendre dépendante la persistance de Juda et de Jérusalem. Cela nous rappelle involontairement Néhémie, xiii, 15-22 ; en ce qui concerne la couleur jérémiqne indéniable, nous pouvons admettre seulement qu'un partisan



quelconque de Néhémie a mis cette prédication dans la bouche de Jérémie<sup>1</sup>. »

Nous n'aurons pas la candeur de nous étonner au sujet de la promptitude avec laquelle le projet de ces graves ablations a été admis par une école dont la chirurgie littéraire forme la spécialité caractéristique. Nous nous permettons cependant de penser que les péripeties unanimement condamnées n'ont nullement l'air d'être des excroissances parasites, mais des parties constitutives et inséparables de l'ensemble de l'œuvre de Jérémie.

Envisageons d'abord le passage x, 4-16. Au point de vue littéral, le groupe 8-9 qui interrompt le contexte se place avantageusement après le verset 4, qui vient d'ailleurs ; le verset 5 avant 10 et les versets 6-7 au lieu du verset 11. Cette modification insignifiante rétablit l'harmonie du discours et ne laisse presque rien à désirer. La Judée ayant été toujours entourée de païens, le prophète insiste auprès du peuple afin qu'il n'imité pas les usages du paganisme, l'adoration des corps célestes et des dieux faits de morceaux de bois cloués ensemble et couverts d'une couche d'or ou d'argent. Ils donnent ainsi la preuve de la plus grande folie ; leur vain fétiche est du bois, bien qu'il soit entouré de plaques de métaux précieux apportés de loin et revêtu d'étoffes de pourpre confectionnées avec art (2-4, 8-9). Ces dieux qui forment une masse inerte et incapables de prononcer une parole ne doivent inspirer aucune crainte, car ils ne peuvent faire ni le bien, ni le mal ; tandis que Yahvé est un dieu vrai, vivant et roi éternel, dont les peuples ne peuvent supporter la colère (5 et 10). Le prophète développe ensuite cette idée fondamentale, en célébrant les louanges de Yahvé comme l'être suprême et créateur, qui fait descendre la pluie au milieu de grandioses phénomènes atmosphériques. Sa conclusion est celle du prologue : si les hommes (païens) sont assez sots pour adorer ces bibelots vains et caducs, Israël ne doit pas les imiter, étant patronné par le créateur universel, Yahvé, dont il est le client héréditaire (6-7 et 12-16).

<sup>1</sup> *Einleitung*, etc., p. 167-168.

J'espère que cette unité contextuelle ne sera pas contestée. La version des Septante prouve seulement que ces traducteurs, même en admettant chez eux une fidélité scrupuleuse dont nous avons bien peu d'exemples, avaient affaire à un texte infiniment plus mauvais que le nôtre. Le témoignage prétendu gênant peut donc être retenu comme une présomption d'antiquité. Mais nous avons quelque chose de plus qu'une présomption, nous avons le témoignage formel de notre prophète lui-même, témoignage que les savants critiques ont oublié d'écouter. Conformément à son habitude connue de reprendre au cours de ses prédications ultérieures des expressions caractéristiques de tel ou tel discours antérieur, Jérémie ayant à intercéder auprès de Yahwé au sujet de la grande sécheresse qui faisait prévoir qu'aux horreurs de la famine se joindraient bientôt les horreurs de la guerre prochaine (chap. XIV), le prie d'envoyer une pluie abondante qui mettra fin à ces angoisses. Mais au lieu d'exprimer simplement sa demande, il emploie le tour de phrase suivant : **היש בהבלי הגוים מגשימים ואם השמים יתנו רביבים הלא אתה הוא יהוה אלהינו ונקוה לך כי אתה עשית את-כל-אלה** « Y a-t-il parmi les faux dieux (mot à mot : vanités) des païens qui fassent descendre la pluie, qui fassent tomber (mot à mot : donner) du ciel (השמים pour משמים) les gouttes (de la rosée)? N'est-ce pas plutôt toi seul, Yahwé, notre dieu (qui puisses le faire)? Donc, nous espérons en toi, car c'est toi qui as fait l'univers (mot à mot : toutes ces choses) ». Cette phraséologie recherchée ne s'explique que par le désir qu'avait le prophète de rappeler en le condensant le sujet du chapitre x, comparant les faux dieux et leur culte chez les païens, avec le Dieu vrai Yahwé et son culte qui sont l'apanage d'Israël. Le composé **הבלי הגוים** résume à lui seul tous les versets x, 1-11 et 14-15 : l'expression absolument isolée **מגשימים ואם** serre de son côté le verset x, 13, traitant des phénomènes de la pluie (מטר) sous la figure de **המון מים** tandis que **כי אתה עשית את-כל-אלה** reproduit presque littéralement le **כי יוצר הכל הוא** de x, 16. Ajoutons deux autres remarques : le passage xvi, 19-20, annonçant que



tous les païens se rallieront un jour à Yahvé après avoir reconnu que leurs dieux traditionnels fabriqués par la main de l'homme sont faux, שקר, vains et sans aucune utilité, הבל, est aussi une triple et claire réminiscence de וַאִין בָּם מוֹעִיל (x, 14), de מעשה ידי הרש... הבל (x, 3) et de הבל המה מעשה תענועים (x, 15). Il y a plus, si l'on excepte Jonas II, 9 (cf. Psaumes, xxxi, 7), dont la date est relativement récente, Jérémie est le seul prophète qui emploie הבל tout court comme une épithète des faux dieux, même en dehors des passages déjà cités (II, 5; VIII, 19). L'authenticité de la péricope, x, 1-16 est donc au-dessus de toute contestation ; quant au persifflage de l'idolâtrie, Isaïe, xxxiv, 9-20, c'est naturellement un développement de la même idée, mais avec cette différence capitale qu'Isaïe II, parlant à une communauté de monothéistes convaincus soupirant après la délivrance de la captivité, trouve plaisant de railler le culte païen des dominateurs, tandis que Jérémie, s'adressant à un parti à tendances idolâtriques, prend un ton sévère, didactique, parfois comminatoire (x, 15) et n'a aucune envie de plaisanter. Je crois que la preuve est faite.

Passons à la péricope relative à la sanctification du Sabbat (xvii, 19-27). A ce sujet nous pouvons être très bref pour le moment, puisque nous y reviendrons plus loin. Disons cependant un mot. Les critiques reconnaissent le caractère décidément jérémique du passage, sur quoi se basent-ils donc pour dire de la même haleine qu'il *porte au front le cachet de l'inauthenticité*? Cette contradiction est résolue par eux en admettant l'intervention d'un faussaire du temps de Néhémie qui aurait audacieusement imité la phraséologie de Jérémie afin d'interpoler son factum au chapitre xvii. Malheureusement, ils se sont mis à plusieurs pour créer un être idiot. Un faussaire quelque peu intelligent, au lieu de se donner tant de peine pour composer un chapitre de Jérémie, aurait plutôt inséré ces cinq mots וְלֹא תִשָּׂא (ו) בּוֹ כָל-מִשָּׂא dans un des nombreux passages du Pentateuque qui sont consacrés au repos du Sabbat, par exemple à la fin de l'Exode, xvi, 29, car le transport des fardeaux le jour du Sabbat fait tout l'objet

dudit sermon de Jérémie. Personne ne prendra, je pense, au sérieux l'objection que Jérémie ne parle nulle part ailleurs du Sabbat, ou cette autre à savoir que dans la théologie de ce prophète, l'existence du royaume et du peuple ne saurait être rendue dépendante d'un pareil *opus operandum*. A la première remarque nous opposons l'affaire des esclaves dont il n'est question qu'une seule fois dans le livre de Jérémie (xxxiv, 8-22). La seconde est déjà démentie par cette même péricope, car la destruction totale du pays comme punition de la rétention de quelques esclaves n'est pas moins disproportionnée. Telle est la *théologie* de Jérémie. Que les critiques ne se récrient pas, elle est à prendre ou à laisser, mais elle est telle et l'historien n'a qu'à l'enregistrer et qu'à l'expliquer. C'est ce que nous ferons lorsque nous aurons à examiner ces deux péricopes. Nous montrerons alors la vraie raison pour laquelle ces savants, si doux à l'égard de xxxiv, 8-22, cherchent à se débarrasser de xvii, 19-27, qui les gêne énormément. Mais ne préjugeons rien à l'heure présente où nous nous contentons de ce seul résultat que les passages que nous allons étudier font corps avec les discours les plus authentiques qui soient sortis de la bouche du grand prophète d'Anatôt.

A. — II, 2-3.

Jérémie est de sa nature porté à voir tout en noir, son esprit ayant été assombri par une longue série de litiges et de souffrances personnelles. Ce groupe fait cependant exception et respire un optimisme et une douceur exquise. Il constitue une sorte de prélude aux chapitres xxx et xxxi qui sont les seules péricopes du livre où la gaieté déborde et éclaire franchement la figure austère du prophète. C'est que sa vue est dirigée vers un avenir heureux pour sa patrie et pour ses nationaux, car il espère fermement que les dures épreuves de la captivité les ramèneront à la terre sainte foncièrement amendés, épurés de tous leurs défauts séculaires et vraiment dignes d'être le peuple chéri de Yahwé. Nos deux versets ont



été notés à un moment où il commençait à réfléchir sur ce sujet et sentait le besoin d'un memento afin de ne pas oublier de le développer ultérieurement. Chacun des deux versets de cette note exprime une idée fondamentale : l'une explique l'origine de la sympathie qui rattache indissolublement Yahwé à Israël; l'autre établit le prix inestimable que Yahwé attribue à Israël comme peuple, soit en lui-même, soit en face des peuples hostiles qui cherchent à l'anéantir. Ces deux idées, reportant l'avenir à une cause qui date de l'époque la plus ancienne de la constitution d'Israël en peuple, sont d'un ordre historique et par conséquent puisées aux sources les plus autorisées de l'antiquité de sa nation, c'est-à-dire au Pentateuque. L'objet de notre recherche sera donc de déterminer exactement les passages dont le prophète les a tirées ainsi que la nature de ces documents au point de vue de la critique moderne.

a) Verset 2. Yahwé tient compte à Israël de la bienveillance dont il a donné la preuve à son égard aux jours de sa jeunesse (חסד נעוריו) où, semblable à une fiancée qui suit avec amour son futur époux (אהבת כלולותיו), il l'a suivi לכרך (אחרי) dans le désert dépourvu de la moindre culture. Il va sans dire qu'il s'agit de la sortie d'Égypte, mais l'énonciation, tout en s'élevant à une hauteur idéale remarquable, suppose cette croyance que Yahwé ayant été avec le peuple dans des rapports qui ressemblent aux fiançailles d'un jeune couple, c'est-à-dire dans un engagement réciproque de s'unir l'un à l'autre, l'a de propos délibéré entraîné dans le désert et lui sait gré de l'y avoir suivi sans être effrayé des terribles privations auxquelles il s'exposait. Pourquoi l'a-t-il entraîné dans le désert? La comparaison avec la fiancée tendre et fidèle y répond d'avance : c'est pour y sceller leur union définitive, l'acte légal du mariage. Tel est le sens simple et naturel de ce beau verset.

Si on dépouille la forme poétique et imagée de l'énonciation, celle-ci se réduit à ce fait historique : Yahwé était entré en rapport avec Israël pendant que ce dernier séjournait en Égypte et le prévenait qu'il faudrait le suivre dans un lieu du

désert pour qu'il devienne son peuple particulier. Israël suivit son Dieu avec un élan juvénile et l'alliance fut accomplie pour l'éternité. Personne n'ignore que ces faits sont circonstancieusement racontés dans l'Exode :

1° *Entrée en relations avec Israël.* Apparition de Yahwé à Moïse dans le buisson ardent. Mission de Moïse (Exode, III).

2° *Avis préalable qu'Israël rendra un culte à Yahwé dans le désert.* Parole prononcée par Yahwé à la même occasion : « Lorsque tu auras fait sortir le peuple de l'Égypte vous servirez Élohîm sur cette montagne (le Sinaï ; *l. c.*, 12) ».

3° *Marche visible de Yahwé au-devant d'Israël.* « Ils partirent de Succot et campèrent à Étham, au bord du désert. Et Yahwé marcha devant eux, le jour par une colonne de nuage pour les conduire dans le chemin, et la nuit par une colonne de feu pour les éclairer, afin qu'ils pussent marcher jour et nuit (*l. c.*, XIII, 18, 20-21, cf. Deutéronome, I, 33) ».

4° *Accomplissement de l'alliance avec Israël dans le désert.* Récit de la station solennelle près du mont Sinaï et de la réception du Décalogue (*l. c.*, XIX, XX).

En examinant maintenant ces diverses sources au point de vue de la forme qu'elles ont dû avoir sous les yeux du prophète, voici ce que l'on trouve :

Le verset Exode, III, 12, faisait partie intégrante du récit précédent ;

Les six versets Exode, XIII, 17-22, figuraient dans le même contexte, car la précession miraculeuse de la colonne de nuage et de celle de feu n'avait une utilité réelle que dans le désert privé de route bien tracée et où l'on pouvait facilement s'égarer.

Les chapitres Exode, XIX et XX, relatent la scène législative du Sinaï et tout particulièrement XIX, 3-8, où la conclusion de l'alliance éternelle est proposée par Yahwé et acceptée par Israël.

D'après les critiques, les passages de la première et de la troisième catégorie ont été compilés de documents yahwéistes et élohistes par un rédacteur créé *ad hoc*, savoir par un Israé-



lite resté dans le pays après la destruction de Samarie et ayant vécu dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle, mettons avec quelque complaisance 630. La vocation de Jérémie ayant eu lieu en 627, il faudra admettre que le prophète a considéré cette compilation qui ne datait que de trois ans comme une œuvre fondamentale de l'histoire de l'Exode, au lieu de se servir des anciennes rédactions autorisées *J* et *E* qui existaient, nous dit-on, séparément, non seulement à cette date, mais même beaucoup plus tard. Cela est d'autant plus inacceptable que l'origine éphraïmite du compilateur tardif, facilement reconnaissable par la choquante promiscuité des noms divins Yahwé et Élohîm, ainsi que la mutilation de l'un et de l'autre original dans la compilation, ne pouvait pas manquer de rendre le prophète moins confiant. J'emploie à dessein cette expression anodine, car un homme de la combativité de Jérémie, qui eut souvent maille à partir avec les scribes de son temps (VIII, 8-12), aurait plutôt poussé des cris indignés et n'aurait pas hésité à la proclamer une abominable falsification. Pour tout homme désintéressé, la compilation JE, si elle est réelle, n'a pu acquérir une autorité indiscutable que lorsque l'existence séparée des originaux a été oubliée, c'est-à-dire, au moins, après le retour de la captivité. Que la critique outrancière recoure à son moyen héroïque bien connu et déclare le verset Jérémie, II, 2, interpolation postexilique, elle restera dans sa logique irrésistible, mais maintenir l'authenticité de ce verset et fixer la date de JE quelques années avant la vocation de Jérémie, c'est commettre une contradiction aussi flagrante qu'irréléchie. En d'autres termes, la rédaction JE est originale et remonte plus haut que 650.

Le passage XIII, 17-22, emploie quatre fois Élohim et une fois Yahwé ; on l'attribue donc à la compilation JE, tandis que le verset 20 est par un caprice inappréciable mis sur le compte de P., bien qu'il revienne littéralement dans Deutéronome, XXXIII, 6, et qu'il soit confirmé par l'expression יישובו du passage également yahwéiste, Exode, XIV, 2-3. Ce que je viens de dire dans le précédent alinéa est donc applicable à celui-ci. J'ajoute que si l'on retirait le verset 20 comme pré-

tendue interpolation postérieure, le contraste de Élohim et Yahwé serait devenu encore plus insupportable pour un lecteur du VII<sup>e</sup> siècle, surtout pour un voyant d'une humeur si peu accommodante que le prophète Jérémie.

b) Verset 3. Il forme la suite visible du précédent : la fidélité qu'Israël montra envers Yahwé en le suivant dans le désert eut pour résultat de faire de lui un objet saint, semblable à la part consacrée à Yahwé et comme les prémices du produit de la terre, objet saint tel que tous ceux qui en mangent sont passibles de la peine du אשם et, au cas où ils chercheraient à s'y soustraire, seront atteints par un malheur. Le sens prégnant et rituel de יאשמו ressort à la fois de son rapport avec קדש et ראשית et de Jérémie, L, 7, où la phrase כל מצאיהם אכלום וצריהם אמרו לא נאשם תחת אשר חטאו ליהוה קדש ישראל ליהוה . . . כל-אכליו . . . יאשמו de notre verset. On sait que le rite du אשם occupe une place d'honneur à côté du חטאה dans le plan cultuel d'Ézéchiël. Dans Isaïe II, également composé dans l'exil et par conséquent sous l'entière dépendance d'écrits préexiliques, le אשם est même le seul mode de propitiation qui soit recommandé au serviteur de Yahwé pour se réconcilier définitivement avec ce dernier<sup>1</sup>. Il est donc certain que Jérémie ainsi que ses auditeurs comprenait parfaitement la prescription légale concernant cette sorte d'amende rituelle qui ne figure pourtant que dans le Lévitique, xx, 14-16, où l'on rencontre les deux expressions importantes dont se sert le prophète : ainsi, וואיש כי יאכל קדש et ויהשיאו אותם עון אשמה résume la stipulation légale כל-אכליו rappelle קדש et ויהשיאו אותם עון אשמה résume la stipulation légale. Quant à l'idée fondamentale qui assigne à Israël la qualité d'une « chose sacrée », קדש, la connexité avec le verset précédent qui parle de la plus ancienne alliance conclue dans le désert montre clairement que Jérémie fait allusion au célèbre passage : « Et vous serez pour moi une royauté de prê-

1. Isaïe, LIII, 10.



tres et un peuple sacré (ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש) » de l'Exode, xix, 6. D'autre part enfin, l'équivalence supposée entre le קדש et les prémices des produits de la terre, ראשית הבואה, découle naturellement des ordonnances légales concernant les בכורים dont la plus ancienne se trouve dans l'Exode, xxiii, 19, et il n'y a aucune raison de ne pas admettre qu'au temps de Jérémie, le livre de l'alliance où figure ce passage n'ait formé la suite du récit de la législation sinaïtique comme c'est le cas dans le texte traditionnel.

B. — II, 7.

Après avoir vigoureusement tracé le pacte de l'alliance éternelle conclu d'enthousiasme à la sortie d'Égypte, le prophète reproche aux ancêtres d'Israël d'avoir immédiatement oublié que Yahvé les protégeait pendant leur séjour au désert, et qu'après être entrés dans cette terre riche en verdure (ארץ הכרמל) pour jouir de ses excellents produits (פריה), au lieu de mener une vie pure et vertueuse comme ils l'avaient promis, ils ont par leur conduite détestable profané et changé en abomination le pays, ce domaine particulier de Yahvé que ce dernier leur avait accordé à titre de bail. Les détails de cette honteuse abjuration sont donnés avec la même vigueur implacable, mais ils sont en dehors de notre cadre restreint.

Cette accusation englobe deux périodes distinctes, premièrement celle du séjour au désert où ils se rendirent coupables d'idolâtrie, car c'est bien le sens exact de וילכו אחרי ההבל ויהבלו, ainsi que nous l'avons suffisamment exposé dans l'introduction ; c'est d'ailleurs un fait qui n'est contesté par personne. La seconde période embrasse toutes les générations suivantes depuis l'époque des juges jusqu'à celle où vivait le prophète. L'accusation atteint ici un degré extrême d'intensité, l'idolâtrie vaine s'efface devant la conduite immorale du peuple qui profane le pays et fait de lui une abomination aux yeux de Yahvé. Ces deux chefs d'accusation gradués dans un crescendo

effrayant sont faciles à comprendre : le culte idolâtrique repris dans le désert est sans aucun doute l'adoration du veau d'or si minutieusement décrite dans le chapitre xxxii de l'Exode qui appartient à la série JE remaniée ; ce sont les critiques qui affirment le remaniement, et comme le contrôle est impossible, je leur laisse cette satisfaction platonique, tout en contestant la date qu'ils lui assignent. Les méfaits des temps postérieurs qui sont exprimés par **והטמאו את ארצי ואה** rappellent tellement le passage du Lévitique, xviii, 27, où **והטמא הארץ** (cf. **בטמאכם אהה** du v. 28) forme la conséquence de **הועבה**. Dans ce dernier verset, Yahvé avertit Israël de ne pas imiter les actes abominables (inceste, impureté, adultère, sacrifice d'enfants, attentat contre nature) pratiqués par les Chanaanéens et pour lesquels le pays les a pour ainsi dire vomis de son sein. Dans nul autre passage de la Bible le verbe **טמא** ne se trouve accompagné de **הועבה**, de manière que nous devons décider si Jérémie a emprunté au Lévitique ou le Lévitique à Jérémie ; or, ce qui frappe déjà au premier abord, c'est que les termes du verset jérémique sont hors de proportion avec les délits énumérés au verset suivant, tandis que celui du Lévitique se trouve en situation et s'explique à la perfection comme la conséquence des crimes les plus graves. En effet, au verset 8, les deux premières phrases accusatrices sont d'une nature vague et négative : « les prêtres ne disent pas où est Yahvé ; ceux qui détiennent la loi ne me connaissent pas » ; la troisième : « les pasteurs se sont révoltés contre moi » ; la quatrième : « les prophètes prononcent les prophéties au nom du Ba'al » traîne après elle la phrase parasite : « et marchent après ceux qui ne peuvent être d'aucune utilité ». Dans tout cela il n'est même pas question du peuple. Combien le verset du Lévitique lui est supérieur par la clarté et par la juste appréciation des actes ! Aucun doute n'est possible ; Jérémie, voulant orner son discours avec des termes juridiques tirés du Lévitique, les a placés dans un cadre qui ne leur convenait pas et où ils font l'effet d'une exagération préméditée. Je voudrais savoir comment ce résultat peut se concilier avec la thèse de la critique à la mode suivant laquelle le



code sacerdotal n'a pas été promulgué avant l'assemblée convoquée par Néhémie en 444.

C. — II, 34.

J'enregistre ce passage dans le seul but de montrer qu'en se rapportant à une ordonnance de l'ancienne Loi, Jérémie la considère comme généralement connue du public, et suppose qu'il sera compris même en l'indiquant très sommairement. Le paragraphe précédent nous a fourni l'exemple d'un emprunt littéraire fait au Lévitique et mal placé. En cet endroit, Jérémie agit de même. Il accuse les juges contemporains de condamner à mort des pauvres innocents et renforce son accusation par les mots : « Tu ne les as pas trouvés dans le trou creusé, **לֹא בַמַּחְתֶּרֶת מִצְאָתִים** », mots qui ne sont intelligibles que lorsqu'on a dans la mémoire l'article de la Loi relatif au voleur dont la mort n'est pas vengée s'il est surpris en creusant un trou sous ou dans le mur pour entrer dans la maison, **וְאִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמְצָא הַגֹּנֵב וְהִכָּה וּמָת אִין לוֹ דַּמִּיב** (Exode, xxii, 1); le terme juridique **מַחְתֶּרֶת** ne se trouve même que dans ces deux passages. On peut donc admettre que toutes les autres allusions faites par les auteurs prophétiques aux ordonnances du Pentateuque étaient de notoriété publique, au moins dans la classe aisée et dirigeante. Nous savions déjà cela par une énonciation formelle de Jérémie (v, 5), il importe néanmoins de constater la réalité de cette affirmation par le style littéraire de l'époque. Nos études antérieures ont confirmé cette règle pour les autres périodes prophétiques.

D. — III, 1-5.

Le groupe débute par le verbe **לֵאמֹר**, qui forme ordinairement la fin d'un verset. D'après l'exemple de I, 4; II, 1, et d'autres formules analogues, on peut le rétablir avec certitude : **וַיְהִי דְבַר יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר**. D'autre part, la comparaison du

royaume de Juda avec une femme divorcée à cause de son inconduite ne saurait précéder le récit du divorce antérieur du royaume d'Israël, il est absolument nécessaire de placer l'ensemble du groupe après le verset 18, afin de combler la lacune ressentie à bon droit par les commentateurs. Le discours date du règne de Josias et appartient probablement à la même date que les deux chapitres précédents, c'est-à-dire à l'an 627. Notre recherche particulière se concentre sur les versets 1 et 2. Nous y voyons que la défense formulée dans le Deutéronome, xxiv, 1-4, de reprendre la femme divorcée qui épouse dans l'intervalle un autre homme, sert de thème à Jérémie pour figurer le rejet d'Israël de la part de Yahvé et le désir néanmoins invincible de ce dernier de renouer l'alliance avec son peuple infidèle. Je voudrais savoir comment la chose est possible avec la date de la découverte du Deutéronome qui est postérieure à ce discours. Si le Deutéronome est resté caché dans un tiroir du temple jusqu'à 621, il est évident que Jérémie n'en a pu connaître le contenu en 627. J'ai beau chercher une issue, je n'en trouve point. Il y a au contraire deux subterfuges qu'il faut démasquer parce qu'ils sont de nature à induire en erreur quelques esprits confiants. Le premier moyen est celui qui est tacitement insinué par les partisans de la critique outrancière. Je prends la *Einleitung* de M. Cornill comme spécimen de celles de toute l'école. Dans l'esquisse donnée par ce savant de l'histoire littéraire de l'Ancien Testament, on lit (346) les quatre dates suivantes, en retirant les dates intermédiaires qui n'intéressent pas notre étude présente :

627. Initiation prophétique de Jérémie (*Jeremias Prophetenweihe*).

621. Promulgation du Deutéronome primitif, écrit peu de temps avant, et réforme cultuelle basée sur cet ouvrage (*Proklamirung des Urdeuteronomiums, welcher kurz vorher geschrieben war, und Cultusreform auf Grund desselben*).

605. Première mise par écrit du rouleau primitif de Jérémie (*Erste Niederschrift der Urrolle Jeremias*).

604. Deuxième édition augmentée du même (*Erweiterte zweite Ausgabe desselben*).



Toutes ces données sont des plus exactes, mais ce qui étonne, c'est que la date 627 est uniquement remplie par la *remarque abstraite* : « Initiation prophétique » sans être suivie de la moindre notice littéraire. Et cependant Jérémie n'est pas resté depuis lors sans prononcer les discours qui ont été plus tard réunis dans les rouleaux de 605 et de 604. M. Cornill a cherché lui-même à déterminer les textes qui devaient se trouver dans ces rouleaux, pourquoi n'a-t-il pas indiqué, ne fût-ce que dubitativement, les discours qui peuvent être échelonnés entre 627 et 605, l'année du premier recueil? Je ne puis croire que le scepticisme de M. C. aille jusqu'à soupçonner Jérémie d'avoir, en rédigeant le rouleau, substitué aux discours qu'il a prononcés dans l'espace de 22 ans, des discours fabriqués par improvisation instantanée et qu'il n'a jamais tenus. La vérité est que tout occupé de la nécessité d'avoir une marge quelconque entre la promulgation du Deutéronome et les prédications de Jérémie qui en dépendent, le savant critique a inconsciemment confondu la date des discours avec celle de leur publication et donné lieu à l'erreur regrettable que toutes les périopes du livre de Jérémie, sans une seule exception, sont postérieures à 621.

On serait d'autre part tenté d'échapper à la difficulté de la dépendance de Jérémie à l'égard de l'ordonnance deutéronomique relative au divorce, en supposant que le prophète fait plutôt allusion à une coutume à laquelle le Deutéronome a seulement donné force de loi. Dans mes autres études bibliques j'ai eu souvent l'occasion de compter avec cette échappatoire facile trop fréquemment mise à profit par les critiques bibliques; je me suis donc demandé si, par exception, il ne convient pas de l'admettre comme une réalité dans le cas présent. Je suis assez dégagé d'un parti pris systématique pour que la question de savoir si Jérémie est antérieur ou postérieur au Deutéronome me laisse absolument indifférent. Mais pour l'histoire littéraire de l'ancien hébraïsme elle ne manque pas d'un certain intérêt. En y réfléchissant, j'ai cependant acquis la conviction qu'il y a vraiment un emprunt documentaire. Cela résulte à la fois de l'emploi que fait le prophète, au verset 8, du terme technique désignant l'acte de divorce, ספר כריתיה (ספר כריתתה, no-

tez le suffixe!), qui, en retirant *Isaïe*, L, 4, est particulier au Deutéronome; cela ressort ensuite de la curieuse expression *וְלֹא חָנַף תְּחַנֵּף הָאָרֶץ*, qui est l'exact synonyme de *וְלֹא תִחַטֵּא אֶת הָאָרֶץ* du Deutéronome, xxiv, 4. Ces deux correspondances ne sont possibles que comme imitation littéraire. Il va sans dire qu'à ce sujet Jérémie ne peut prétendre qu'au titre de copiste.

E. — III, 16.

Ce verset a eu la bonne chance d'échapper à l'*index* des critiques, qui par des raisons psychologiques pour moi inabornables, ont classé les deux versets suivants parmi les pièces remaniées par un diascévaste postérieur, et sous leur plume « remanié » équivalait à « détourné » du sens primitif au point que la pensée de l'auteur n'est plus reconnaissable. Si un tel malheur avait atteint le verset 16, il aurait été impossible d'en faire l'objet d'une étude comparative. Mais puisque le hasard l'a épargné nous nous y arrêterons pendant quelques instants. Yahwé, dit Jérémie, prendra très peu de personnes de chaque ville et de chaque famille du peuple captif et les mènera à Sion. Là, il leur donnera de bons pasteurs qui les gouverneront avec une extrême sagesse (8-9). Puis, il poursuit : « Lorsque vous redeviendrez très nombreux dans le pays, on ne parlera plus de l'arche de l'alliance de Yahwé, on ne la nommera pas, on ne la mentionnera pas et elle ne sera plus faite. » Les versets 17 et 18, quoi que disent les critiques psychologues, s'y rattachent admirablement : « En ce temps-là, on appellera Jérusalem « trône de Yahwé », tous les peuples s'y réuniront et ne suivront plus les tendances de leur mauvais cœur; alors la maison de Juda et la maison d'Israël marcheront et viendront ensemble du pays du septentrion dans le pays que j'ai donné en héritage à vos ancêtres. » Le sens de l'ensemble est assez transparent. La ruine entière du royaume d'Israël et la transportation de ses habitants dans les pays étrangers inspire à Jérémie l'idée que l'épreuve de la captivité ne saurait pas manquer au royaume de Juda qui est même plus coupable que l'autre. Avec cette conviction, et appréhendant instinctivement



qu'un trop long séjour parmi les païens ne fasse disparaître de leur cœur l'adoration de Yahvé, il imagine le plan de salut suivant. Pendant que la masse des captifs restera dans le pays d'exil afin d'expier ses crimes, Yahvé en ramènera à Sion un petit nombre pris partout et bien trié parmi les plus méritants. Ce petit nombre deviendra bientôt une nombreuse communauté de justes qui n'auront plus besoin de l'arche de l'alliance comme symbole de la présence de Yahvé au milieu d'eux, car Jérusalem tout entière portera alors le nom glorieux de « Trône de Yahvé » et sera un lieu de pèlerinage pour tous les peuples devenus vertueux et favorables au culte yahvéiste. A ce moment la grande masse des captifs aussi bien israélites que judéens retournera ensemble et parfaitement reconciliée dans son ancienne patrie afin d'y inaugurer de son côté une vie nouvelle et heureuse. Voilà le sens littéral de cette énonciation dont la dernière partie n'est au fond que le développement du fameux dicton : « Maison de Jacob, allons ensemble dans la lumière de Yahvé, **בית יעקב לכו ונלכה באור יהוה** (Isaïe, II, 5), mis dans la bouche des païens. Elle a aussi été répétée par d'autres prophètes (Michée, IV, 4-7; Zacharie, VIII, 20-23), et si l'école critique moderne ne l'a pas comprise, c'est qu'elle a un système tout fait sur l'évolution de ce qu'elle appelle l'idée messianique, évolution qui se serait déroulée avec la raideur d'une corde tendue en ligne droite sans tenir compte des vues individuelles de ses représentants ni des situations historiques qui devaient en varier souvent l'orientation tout en conservant la direction générale. N'ayant pas à placer un système psychologique calculé d'avance, nous respectons consciencieusement le sens verbal du texte bien établi dans le but unique de savoir ce que l'auteur a voulu dire au moment où il prononçait tel ou tel de ses discours, lui-même étant libre de modifier ses opinions dans les points plus ou moins secondaires et même de changer entièrement sa tactique.

Cela suffit pour justifier notre interprétation et nous pouvons aborder notre examen spécial. Notre attention est attirée par l'intervention de l'arche de l'alliance de Yahvé, **ארון ברית**

יהוה dont Jérémie prévoit l'inutilité pour l'avenir idéal qu'il annonce. Par les mots « elle ne sera plus faite », ולא יעשה עוד, il montre non seulement l'existence ancienne de cette arche, mais aussi celle de l'habitude qu'on avait de remplacer par de nouvelles arches celles qui étaient devenues successivement hors d'usage dans le cours des siècles. La sainteté attribuée à cette arche et le rôle important qu'elle jouait dans les expéditions guerrières dans les temps anciens sont connus. Ainsi que son titre : « ארון ברית יהוה » l'indique clairement, ce prestige extraordinaire lui vient de ce qu'il rappelle à Israël l'alliance que Yahvé a conclue avec lui près du Sinaï, et comme ce rappel n'a pu se faire qu'au moyen des tablettes du Décalogue qui y étaient conservées, il s'ensuit que Jérémie a eu connaissance que ces tablettes, au moins primitivement, avaient été déposées dans l'arche datant de l'époque de la sortie d'Égypte, ce qui revient à dire qu'il a connu les récits de l'Exode, xxv, 21 ; xxxi, 7 ; xl, 20, que les critiques attribuent unanimement à P. La donnée analogue se trouve dans le Deutéronome, x, 3-5 et I Rois, viii, 9, mais le premier passage est d'après la même école d'origine exilique et le second est postérieur et puisé au Deutéronome, comme le prouve le nom de הרב au lieu de סני. Il n'est pas sans intérêt de faire remarquer que l'expression ארון ברית יהוה avec ses variantes très fréquentes ארון הברית ou ארון יהוה est abrégée de ארון לוחות עדת ברית יהוה, « arche aux tablettes de témoignage de l'alliance de Yahvé ». L'arche en elle-même n'avait aucun titre à un prestige plus considérable que les autres vases ou meubles du sanctuaire. Yahvé n'ayant jamais demeuré dans l'intérieur de l'arche, mais au-dessus des chérubins qui ornaient la plaque d'or posée sur le couvercle (כפרת)<sup>1</sup>. La forme la plus substantielle et la plus archaïque ארון העדת, לוחות העדת et par abréviation העדת pour les deux objets inséparablement unis, est particulière à ce code, tandis que les formes précédemment citées sont devenues plus usitées dans le langage populaire.

1. Lévitique, xvi, 2; cf. le titre poétique יושב הכרובים.



F. — III, 19-20.

Pour comprendre ces versets, il est nécessaire de résumer la teneur du groupe 1-5, discuté en partie plus haut qui s'y rattachait primitivement. Après avoir développé la métaphore de la femme adultère et impudique (1-3), il poursuit : « Si à partir de ce moment (מעתה) tu m'appelais « mon père » (et si tu me disais) « tu es l'époux de ma jeunesse », t'aurais-je gardé rancune, t'aurais-je conservé (mon dépit)? mais tu as continué le mal en paroles et en actes et tu l'as poussé à l'extrême » (4-5). Puis, il ajoute dans 19-20 : « Moi, j'ai dit : certes (אך au lieu de אֵיך) je te mettrai au rang des fils et je te donnerai un pays désirable, un domaine qui est l'ornement d'une multitude de peuples ; je pensais que tu m'appellerais : « mon père » et que tu ne te détournerais pas de moi ; cependant, à l'instar de la femme qui devient infidèle à son ami, tu m'es devenue infidèle, ô maison d'Israël. » On voit que le prophète, au lieu de se tenir à la seule image d'époux et d'épouse, intercale dans son développement la relation entre père et fils et accable Israël à la fois comme un fils ingrat et comme une épouse infidèle. La réunion de ces deux figures disparates, quoique contraire à nos idées de symétrie, n'a pas beaucoup nui à la clarté ; il est évident que cette incidente poétique qu'il met dans la bouche de Yahwé veut être plus qu'une métaphore, la réminiscence d'un épisode relaté par l'ancienne histoire du peuple, épisode dans lequel Yahwé ayant adopté Israël comme fils lui céda la possession de son domaine. Et en effet, ces données ont été consignées sous une forme populaire, l'adoption dans l'Exode, IV, 22-23, en s'adressant à Pharaon : « Ainsi dit Yahwé, Israël est mon *fils* aîné ; je te dis donc : renvoie mon *fils* pour qu'il me rende acte d'adoration » (כה אמר יהוה בני בכרי ישראל ואמר אליך שלח) ; la remise du legs de l'héritage dans le même livre un peu plus loin (Exode, VI, 8), en fixant ce que Moïse devait dire à Israël au nom de Yahwé : « Je vous amènerai dans le pays que j'ai juré de donner à Abraham, à Isaac

et à Jacob et je vous le donnerai en *héritage*. Je suis Yahwé » (והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת לאברהם) (וּלְיִצְחָק וְלִיעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מִוְרֶשֶׁה אֲנִי יְהוָה). En empruntant ces récits, Jérémie les a revêtus d'une forme juridique et en a tiré un chef d'accusation contre Israël, comme c'est l'habitude des prédicateurs et moralistes populaires de fortifier leur morale par des exemples pris dans l'histoire du passé, s'ils ne veulent pas tomber dans l'apologue. Or, n'est-il pas étonnant que ces deux passages étant étroitement liés l'un à l'autre comme la promesse à l'accomplissement, et dont l'existence ancienne est prouvée par l'usage que le prophète Jérémie en a fait dans ses prédications, aient été doctoralement scindés et partagés entre les auteurs réputés totalement indépendants J et E., car ici il n'y a même pas de compilation élaborée J E, mais simple juxtaposition sans aucune soudure. Personne ne prendra au sérieux le subterfuge absurde que Jérémie ait combiné, dans la première moitié du verset 19, des données puisées à deux documents différents en répétant sans le savoir la manière d'agir du rédacteur de J E, ou R J. Du reste, en ce qui concerne la question documentaire de l'Exode, n'est-il pas hautement arbitraire d'admettre que ce rédacteur ait relaté les deux termes de l'accord entre Yahwé et Israël, l'un avec les paroles d'un auteur yahwéiste, l'autre avec celles d'un auteur élohiste; un rédacteur intelligent ou bien se serait servi d'un seul de ces textes, ou bien aurait mis partout le nom de Yahwé. Notre conclusion reste donc irréfragable, savoir que le texte actuel de l'Exode, IV, 18-23 et VI, 4-9, était déjà considéré comme canonique au temps de Jérémie et partant tellement antérieur à 650 que le contraste des noms divins était devenu aussi indifférent aux lecteurs d'alors qu'il l'a été pendant de longs siècles jusqu'au réveil de la critique.

G. — v, 24.

Le peuple rebelle agit d'une manière insensée et ne prend pas la peine de réfléchir; l'immense océan arrête ses vagues furieuses à la mince lisière de sable que Yahwé lui a posée



comme barrière et n'ose la dépasser, tandis que ce peuple poursuit obstinément ses transgressions aux ordres de Yahwé. Pleins d'ingratitude, ils ne se disent même pas : « Rendons hommage à Yahwé, notre Dieu qui (nous) donne la pluie printanière et automnale en temps opportun, qui observe fidèlement à notre profit les serments relatifs aux règlements de la moisson. » Cette dernière phrase contient le groupe הנותן גשם qui est presque littéralement emprunté au Deutéronome, xi, 14, ונחתי מטר ארצכם בעתו יורה, ומלקוש, mais l'emploi de גשם au lieu de מטר et celui du mot חקת, qui a d'ordinaire un sens législatif, montrent que Jérémie a pensé en même temps au Lévitique, 3-4, אם בחקתי, אגשםיכם בעתם. . . חלכו. Le prophète a même soin d'indiquer la source de ses emprunts en disant qu'en envoyant les pluies nécessaires à la réussite de la moisson Dieu accomplit les serments faits au peuple. Ces passages sont en effet présentés dans le Pentateuque à titre de promesses solennelles de la part de Yahwé comme une récompense de la fidélité du peuple à son égard. Dans le cas inverse, c'est-à-dire si le passage de Jérémie était l'original et ceux du Pentateuque les copies, la mention des serments serait impossible. L'imitation est donc indubitablement du côté de Jérémie, mais dans quelle catégorie de documents a-t-il pris ses modèles? Sur ce point nous sommes également dans une situation très nette. L'école critique moderne regarde le xi<sup>e</sup> chapitre du Deutéronome comme composé pendant l'exil et le Lévitique tout entier comme plus tardif encore; Jérémie déclare au contraire que de son temps ces textes étaient déjà généralement lus et vénérés par la masse du peuple. La critique est surprise en flagrant délit de présomptueuse inexactitude.

H. — vi, 20.

Ce passage, relatif à l'usage de l'encens et des huiles aromatiques dans le culte du temple de Jérusalem, a été discuté à propos d'Isaïe, xl, 23, qui est d'une teneur analogue. Il atteste que les péricopes de l'Exode et du Lévitique qui donnent la

recette de la fabrication de ces substances et en réglementent l'emploi dans des cas nombreux avaient force de loi longtemps avant l'époque de Jérémie et ne sont pas une invention de la période de l'exil, laquelle, ainsi que le prouve le projet de restauration du prophète Ézéchiël, était peu disposée à introduire des rites très coûteux. D'autre part, entre le point de vue d'Isaïe II et celui de Jérémie à ce sujet, il y a une opposition diamétrale : le premier se plaint de ce qu'on a trop souvent négligé les offrandes d'encens, le second dit au contraire qu'il ne veut pas qu'on en offre, mais tous deux attestent que ces sortes d'offrandes étaient inséparables du rituel officiel. Le paragraphe suivant nous fournira l'occasion de préciser le sens de cette négation dans la pensée de Jérémie.

I. — VII, 21-26.

Le groupe fait partie d'un discours que Jérémie adressa à la porte du temple aux Judéens qui y entraient faire leurs dévotions à Yahwé (לְהַשְׁתַּחֲוֹת לַיהוָה). En voici la substance. Il ne faut pas se dire qu'ayant parmi eux le temple de Yahwé ils sont assurés de rester dans leur pays. Cette confiance est fautive et vaine. La protection de Yahwé s'acquiert par les actes de justice envers les autres, surtout envers les faibles et les innocents, ainsi que par le rejet du culte des autres dieux ; mais commettre des vols, des meurtres, des adultères, de faux serments, faire des sacrifices à Ba'al et aux autres dieux inconnus et se croire sauvé parce qu'on est allé ensuite dans ce temple de Yahwé, c'est une vraie folie. Le sanctuaire n'est pas une caverne de vauriens. Si vous continuez à rester sourds à mes exhortations, ce temple aura le sort de l'ancien sanctuaire de Silo qui fut détruit, et vous-mêmes serez rejetés comme l'ont été naguère vos frères, les gens du royaume d'Éphraïm. Aucune prière, même celle du prophète ne pourra détourner d'eux ce malheur s'ils continuent le culte public rendu à la Reine du ciel (Astarté) et aux autres dieux ; la colère de Yahwé les détruira avec tous leurs biens. Puis vient l'appréciation suivante du culte sacrificiaire que je rends littéralement :



21. Ainsi dit Yahwé Sabaoth, Dieu d'Israël : cessez vos holocaustes et vos (autres) sacrifices et mangez de la viande.

22. Car je n'ai pas parlé à vos ancêtres et je ne leur ai pas donné d'ordres au jour où je les ai fait sortir du pays d'Égypte au sujet d'holocauste et d'autre sacrifice.

23. Mais je leur ai ordonné cette chose, en disant : Écoutez ma voix, je serai Dieu pour vous et vous serez un peuple pour moi, et vous marcherez dans toute la voie que je vous commanderai afin que vous soyez heureux.

24. Et ils n'ont pas écouté et ils n'ont pas fait attention, mais ils ont suivi leurs inspirations, les caprices de leur mauvais cœur, ils se sont tenus en arrière, non en avant.

25. Depuis le jour où vos ancêtres sont sortis du pays d'Égypte jusqu'à ce jour-ci, je vous ai envoyé tous mes serviteurs, les prophètes, chaque jour je les ai envoyés de bon matin.

26. Et ils ne m'ont pas écouté, et ils n'ont même pas fait attention, mais en s'obstinant ils ont encore plus mal agi que leurs ancêtres.....

30. Car les fils de Juda ont fait ce qui me déplaît : ils ont placé leurs abominations (idoles) dans la maison qui porte mon nom, afin de la contaminer.

31. Et ils ont construit les bamot (tertres) du Tophet (pyrée) qui est dans la vallée de Ben-Hinnôm, pour brûler leurs fils et leurs filles par le feu, chose que je n'ai pas ordonnée et qui ne m'est pas venue à l'idée.

32. C'est pourquoi, voici, des jours viendront, dit Yahwé, on ne dira plus : « le Tophet », ni « la vallée de Ben-Hinnôm », mais « la vallée du massacre » ; on enterrera à Tophet, faute d'autre lieu (de sépulture).

33. Les cadavres de ce peuple seront la pâture des oiseaux du ciel et des bêtes de la terre et personne ne les troublera.

34. Je ferai disparaître des villes de Juda et des rues de Jérusalem les cris de joie et d'allégresse, les cris du fiancé et ceux de la fiancée, car le pays deviendra un désert.

Le sujet principal de cet extrait est naturellement la déclaration touchant les sacrifices ; voyons d'abord dans quelle circonstance elle a été prononcée. Les auditeurs choisis par le prophète étaient ceux qui se rendaient au temple pour s'y prosterner, c'est-à-dire pour accomplir certains actes du culte dont les rites sacrificiaires constituaient la partie la plus importante, ou pour parler plus exactement la seule partie rituelle qui eût le pouvoir de procurer le pardon des péchés dans l'antiquité. Mais ces hommes, d'une conduite morale dé-

testable, rendaient aussi hommage à d'autres dieux indigènes ou étrangers, entre autres à Ba'al, à Astarté et surtout au cruel Moloch qu'ils honoraient par des sacrifices d'enfants. C'est alors que les prophètes monothéistes devaient profondément regretter l'intrusion du rite sacrificiaire dans la religion de Yahwé. Malgré les différences de détail probablement très nombreuses et très saillantes, ce rite a été le trait d'union tangible qui réunit la tradition païenne au yahwéisme, et cependant il était matériellement impossible à ce dernier de s'en débarrasser tout à fait. Déjà le principe du Décalogue que Yahwé ne pouvait être adoré sous une forme visible donnait aux yeux du peuple une infériorité marquée à Yahwé comparativement aux dieux du paganisme qui avaient chacun une forme et des symboles distincts. Qu'on allât dire en outre que Yahwé n'avait besoin ni d'un temple, ni de sacrifices, ç'aurait été pour la masse populaire l'aveu formel que ce Dieu était une création imaginaire de quelque cerveau détraqué. Pour les gens d'un esprit peu cultivé, l'idée d'un dieu sans culte est aussi insensée que celle d'une nation sans patrie. La nécessité pour l'homme primitif d'avoir un protecteur près de lui, nécessité qui a fait naître le fétichisme et la zoolatrie, a persisté chez les nations primitives dont l'existence semblait menacée par d'autres groupes de nations rivales qui se sont formées autour d'elles. Rien n'est plus instructif que la comparaison de l'évolution suivie par le culte des morts avec la raide stabilité conservée par le culte des dieux en Égypte. D'abord on nourrissait les morts par des sacrifices réels, ensuite on s'est aperçu que le même effet pouvait être produit par des symboles gravés ou par des incantations écrites et mises dans leurs enveloppes sépulcrales. Ces pratiques ne se sont pas superposées l'une à l'autre, mais ont été employées en même temps en proportions inégales dans le but d'obtenir un résultat potentiel. Néanmoins l'usage simultané de plusieurs pratiques à la fois a singulièrement diminué le prestige d'indispensabilité qui se rattachait primitivement à l'alimentation matérielle des morts. Le contraire a eu lieu en ce qui concerne l'adoration des dieux, les clans nombreux et puissants du clergé n'ont pas laissé toucher au culte sacrificiaire antique qui était leur



patrimoine incontestable et la garantie de leur domination sur les autres classes. La manière de traiter les victimes était un secret qu'ils se sont bien gardés de divulguer; il ne leur est jamais venu à l'idée de codifier ces rites, ni de les remplacer par des actes symboliques ou par des prières nationales, fussent-elles même assaisonnées de formules magiques du plus fort calibre. C'est dans ce milieu religieux que se produisit la réforme monothéiste, voulue, réfléchie et poursuivie avec enthousiasme par un noyau de lévites peu nombreux mais bien préparés à la lutte. Ne pouvant secouer entièrement la tunique de Nessus des sacrifices qui lui adhérait comme un legs du paganisme, le yahwéisme a fait tout son possible pour en rogner les bords et pour en atténuer le virus. N'en déplaise aux critiques psychologues de notre génération, le Pentateuque fournit sur l'établissement du culte sacrificiaire yahwéiste en Israël les informations les plus complètes et en même temps les plus rationnelles qu'on puisse désirer. Ce culte devant avoir lieu sur le Sinaï (Exode, III, 12) sert déjà de prétexte pour réaliser la sortie d'Égypte de toutes les tribus d'Israël (*l. c.*, IV, 23; VII, 16, 26; V, 16, 23-24; IX, 1, 13; X, 3, 7-11, 24-26); il n'est cependant pas mis en œuvre pendant les trois mois que dura la marche vers cette montagne; c'est un prêtre étranger, Jéthro, le beau-père de Moïse, qui inaugure ce culte en Israël (*ibidem*, XVIII, 12, où il faut lire ויקרב au lieu de ויקח). Moïse lui-même ne fait de sacrifices qu'après la scène législative et seulement comme cérémonie de conclusion d'alliance nationale avec Yahwé, non au titre d'offrandes propitiatoires individuelles (*ibidem*, XXIV, 4-8). Le caractère national distingue également les sacrifices mentionnés dans le livre de l'Alliance (*ibidem*, XIX, 24-25; XXII, 18; XXIII, 18); le Décalogue n'en contient même pas la moindre mention. Au sujet de la classe sacerdotale il n'y a encore rien de décidé : à côté de Moïse et d'Aaron qui représentent la tribu de Lévi, certains jeunes gens des autres tribus, visiblement les premiers-nés (*ibidem*, XIII, 2), exercent légitimement les fonctions sacerdotales (*ibidem*, XXIV, 5). Jusqu'ici le rite sacrificiaire conserve une marche droite et simple, l'acte relatif

à la fabrication et à l'adoration du veau d'or démontre la nécessité d'avoir au milieu du camp israélite un domicile de Yahvé plus matériel que la colonne de nuage et de feu, compréhensible seulement pour quelques esprits raffinés. La présence du sanctuaire entraîna la fixation de tous les ordres des sacrifices, même des sacrifices individuels et propitiatoires qui existaient chez tous les peuples voisins, et par conséquent la rédaction d'un code sacerdotal complet, car autrement on aurait ouvert la porte à toutes les cérémonies du paganisme. Mais malgré la prompt codification des rites qui font la base des pièces lévitiques du Pentateuque, la pratique régulière des sacrifices individuels n'a été officiellement inaugurée qu'après la conquête du pays, ou, ce qui est plus exact peut-être, que dans le temple de Jérusalem<sup>1</sup> et là encore d'une manière peu suivie et surtout sans être appuyée par les prophètes. Il va sans dire que le peuple et les prêtres officiants préféraient au contraire les offrandes propitiatoires et ne faisaient pas de difficulté si elles allaient à Yahvé ou à d'autres dieux<sup>2</sup>. C'est à l'époque du second temple que, malgré la réforme projetée par Ézéchiël, les lois lévitiques ont été complètement exécutées et rétablies dans leur teneur littérale. L'affirmation courante que le code sacerdotal était totalement ignoré jusqu'à l'époque d'Esdras est contredite par les témoignages nombreux des prophètes antérieurs et de Jérémie lui-même; notre prophète ne fait pas d'exception, mais il a besoin d'être compris.

Jérémie s'exprime d'une manière hostile aux sacrifices en général; il veut que tout le monde puisse manger de la viande sans en donner une part à l'autel et à ses desservants, les prêtres (ואכלו בשר). Cette tendance à priver le sacerdoce de ses revenus explique la haine inextinguible qui régnait entre les prêtres et lui, haine que ses compatriotes de la ville sacerdotale d'Anatot ont poussée jusqu'à des tentatives de meurtre<sup>3</sup>.

1. Naturellement aussi dans les sanctuaires rivaux du royaume d'Israël.

2. Osée, IV, 8.

3. Jérémie, XI, 21.



A leurs yeux il était un blasphémateur, un contempteur de la loi divine vénérée par tout le peuple. Après s'être aliéné la sympathie des politiciens et de la foule qui l'accusaient de trahison au profit des Babyloniens, il osa affronter la rage du clergé par ses projets de réforme bouleversante et tout spécialement par l'affirmation contraire aux traditions les plus sacrées que Yahvé n'a donné aucun ordre relativement aux sacrifices lorsqu'il fit sortir Israël d'Égypte. La dénégation **לא** (22) parallèle à **לא צויתים** (31) relatif aux sacrifices d'enfants (**לא צויתי ולא עלתה על לבי**) est manifeste dans toute sa raideur implacable. A première vue nous sommes placés devant le dilemme que voici : l'une des deux doit être mensongère puisqu'elles s'excluent l'une l'autre. En réfléchissant, on voit qu'en la prenant au pied de la lettre la dénégation vise plutôt l'autorité de la tradition dont elle implique l'existence, car on n'a pas besoin de nier ce que personne ne croit. Nous avons vu de plus que Jérémie connaît parfaitement et de l'avis de tous les documents J E et le Deutéronome et à plus forte raison le livre de l'Alliance, où les ordonnances concernant les sacrifices sont loin de manquer. Le proverbe : qui trop embrasse mal étirent, a donc une réelle valeur dans le cas présent. Ce qui est vrai, c'est que dans notre passage Jérémie a employé l'expression **עולה זובה** dans le sens restreint de « sacrifices volontaires et individuels<sup>1</sup> ». Le prophète ne combat nullement l'idée que la Divinité trouve une satisfaction dans les sacrifices qui lui sont quotidiennement offerts dans le temple, il oppose avec la plus grande vigueur **עולה זובה** à la soumission pure et simple à la volonté divine, c'est-à-dire aux règles de la morale, **שמעו בקולי והלכתם בכל הדרך**, etc., locution dont le sens est interprété dans la Genèse, XVIII, 19, par **צדקה ומשפט**. Les circonstances dans lesquelles ce discours a été prononcé ne permet pas d'autre interprétation, car il a été adressé aux gens qui entraient dans la cour du temple pour faire des actes de dévotion, c'est-à-dire pour y offrir des sacrifices individuels, votifs ou propitiatoires. Pris dans ce sens naturel, l'affirmation de Jérémie ne s'écarte guère du fameux dicton de

1. Lévitique, 1, 2 et suivants.

Samuel, שמע מובה טוב « l'obéissance (à Dieu) vaut plus que les sacrifices » (I Samuel, xv, 22; Amos, x, 21-24; Osée, vi, 7, *passim*). Mais la précision du sens particulier de עולה וזבח fait aussitôt disparaître les difficultés historiques. Nous avons exposé plus haut la manière dont les faits du passé sont traités dans les homélies prophétiques : elle a son parallèle dans les אסמכתות (« appuis ») des docteurs talmudiques. Pour les besoins de leur cause, les prophètes ne prennent que les points soigneusement triés qu'ils grossissent à l'occasion en les généralisant, et ferment les yeux sur ce qui peut les contrarier pour l'instant, ce qui ne les empêche nullement de faire ressortir à une autre occasion les points laissés dans l'ombre et de s'en servir sous l'empire d'exigences différentes. Dans les discours que nous étudions, Jérémie a parfaitement saisi l'esprit de l'ancienne Loi, il a remarqué : 1° que malgré le prétexte allégué à Pharaon, depuis la sortie d'Égypte jusqu'à l'étape du Sinaï aucun ordre n'a été donné pour faire des sacrifices ; 2° que ce silence s'est continué après la scène législative, alors même que Moïse célébra par des sacrifices la conclusion de l'alliance ; 3° que tout le reste du temps passé au désert et dans la plaine de Moab se caractérisait également par l'absence d'un ordre divin de sacrifier en temps de repos. N'avait-il pas le droit de dire qu'en faisant sortir Israël d'Égypte, Yahwé n'avait pas donné d'ordre relatif aux sacrifices ? Lui reprochera-t-on d'avoir omis les ordonnances formelles à ce sujet qui sont consignées dans les documents de ce temps ? On ne le pourra pas, car ces ordonnances n'avaient de valeur pratique qu'après l'entrée en Palestine. Une si longue absence de sacrifices propitiatoires pour une population qui en avait tant besoin, n'est-ce pas une preuve manifeste du malaise avec lequel ces sacrifices sont vus de la part de Yahwé ? Voilà le sens exact de la dénégation לא דברתי ולא צויתי que les auditeurs du prophète ont dû trouver hautement téméraire, mais tous ceux qui savent mettre le ton tranché sur le compte d'une exaspération inhérente au tempérament de ce prophète martyr, trouveront son argumentation juste, malgré les légers accroc's qu'il a donnés à l'histoire en fermant les yeux sur la permission d'aller faire des sacrifices demandée à Pharaon au



nom de Yahwé (Exode, v, 3) et sur les initiations sacerdotales racontées dans l'Exode, chap. XXIX et suivants. Il a fait la même chose à propos de la marche d'Israël dans la direction du désert derrière Yahwé (II, 2), marche qu'il représente comme l'effet d'une fidélité à toute épreuve, tandis que les auteurs du Pentateuque ne se lassent pas de signaler les murmures et les révoltes dont Israël s'y rendit coupable, faits qui sont reconnus par Jérémie lui-même dans le prochain discours. C'est la réfutation mathématique du système en vogue de nos jours pour lequel le silence observé par les prophètes sur certaines ordonnances prouverait que ces ordonnances n'existaient pas encore de leur temps.

J. — IX, 11-15.

Dans III, 19-20, on a eu un exemple où le prophète a enchevêtré ensemble deux métaphores, empruntées d'ailleurs, sans beaucoup nuire à la marche de sa pensée. Voici un passage où l'habitude de présenter ses emprunts sous une forme combinée lui a beaucoup moins réussi. Après avoir annoncé la désolation complète de Jérusalem et de toutes les autres villes de la Judée, il pose une question dont la réponse et la conclusion sont mises par lui dans la bouche de Yahwé :

QUESTION

11. Quel est l'homme assez sage pour comprendre cela, quel est celui à qui la bouche de Yahwé a parlé (= prophète) qui puisse annoncer, (savoir) pourquoi ce pays a péri, a été désolé comme un désert privé de passants?

RÉPONSE

12. Yahwé dit : c'est parce qu'ils ont abandonné ma loi que je leur avais présentée; c'est parce qu'en n'écoutant pas ma voix, ils n'ont pas suivi cette loi;

13. Mais ils ont suivi l'endurcissement de leur cœur, ainsi que les Ba'als auxquels leurs ancêtres les avaient habitués.

14. Par conséquent, voici ce que dit Yahwé Şabaoth, Dieu d'Israël : Je vais nourrir ce peuple d'absinthe et je les abreuverai d'essence de ciguë.

15. Et je les disperserai parmi des peuples que ni eux, ni leurs ancêtres n'ont connus, et je lâcherai après eux l'épée jusqu'à ce que je les aie exterminés.

Voilà une construction confuse, manquant d'unité et de vigueur. Ses défauts sont :

a) Le double emploi de l'article dans **האיש החכם** (11), amené par le **ואשר** du groupe parallèle; le mot **איש** même est superflu et **חכם** seul aurait suffi.

b) La périphrase fatigante **אשר דבר פי יהוה אליו** au lieu du terme direct **נביא**, périphrase qui a à son tour pour but de faire contre-poids au premier parallèle redondant **האיש החכם**.

c) L'insignifiance, voire l'irrationnalité de la question : « quel est le prophète qui puisse l'annoncer? » S'il y a quelqu'un qui soit en état et qui ait le devoir de l'annoncer, ce sera précisément le prophète ayant reçu l'ordre de Yahwé, et Jérémie lui-même en a donné l'exemple.

d) La réponse devait logiquement être donnée par ceux mêmes qui avaient posé la question, en reconnaissant que la destruction du pays est la juste punition des crimes de ses habitants. En la mettant dans la bouche de Yahwé l'effet est complètement effacé et ne sert plus qu'à former une sorte de prémisse aux nouvelles paroles de Yahwé présentées sous formes de conclusion.

A ce sujet, la comparaison avec la pièce xvi, 9-13, qui est très analogue à la nôtre ne manque pas d'intérêt. La suite des idées y est des plus naturelles : avis au peuple de la destruction prochaine du pays, question du « pourquoi » de la part du peuple, réponse du prophète au nom de Yahwé. D'où viennent donc les incohérences de notre passage? Elles viennent indubitablement de ce qu'il a voulu emprunter, en le variant pour servir d'en-tête à cette proposition, la première partie de la sentence qui termine le livre d'Osée (xiv, 10).

Osée avait écrit :

מי חכם ויבן אלה | נבון וידעם



Jérémie l'a maladroitement transformé en :

מי האיש החכם ויבן את זאת | ואשר דבר פי יהוה אליו (= נביא) ויגידה

Il y a même beaucoup de vraisemblance pour admettre que Jérémie a lu dans son manuscrit d'Osée נביא au lieu de נבון et que cette circonstance lui a inspiré l'idée de créer la lourde périphrase אשר דבר פי יהוה אליו, mais quoi qu'il en soit de ce point, le caractère secondaire de la forme jérémique comparativement à celle d'Osée est hors de tout doute, bien que les critiques psychologues aient trouvé plus simple d'attribuer ce verset à un lecteur anonyme et tardif.

Pour avoir l'explication des autres irrégularités, il faut insister sur le dernier point enregistré ci-dessus, savoir l'emploi des formes du passé dans la question pendant que les versets ambiants et la nature de la chose elle-même exigent la mise des verbes au futur. L'énigme se résout par la raison que la question est copiée d'un passage où l'emploi du temps passé est parfaitement en situation. Ce passage figure dans le Deutéronome, xxix, 23-27. La péricope contient les avertissements faits à tout le peuple à l'occasion d'une conclusion d'alliance après la conquête de la Palestine; des étrangers domiciliés (גרך) y assistent, ainsi que les fournisseurs de bois et d'eau, c'est-à-dire les Gabaonites (מחטב עצך עד שאב) (מימך). L'époque est suffisamment déterminée par Josué, xxiv, 25-26, relatant que l'alliance renouvelée dans l'assemblée de Sichem avant la mort de Josué a été inscrite par ce chef dans le livre de la loi d'Élohîm. Au fait, non seulement les expressions de Josué, xxiv, 17, se superposent presque au Deutéronome, xxix, 15, mais encore on aperçoit facilement que le groupe deutéronomique, xxix, 9-28, interrompt l'unité de xxix, 8, avec la péricope xxx; il doit donc venir d'un autre document. Ceci établi, nous procédons à comparer les expressions essentielles des passages relatifs à la question et à la réponse chez Jérémie et au Deutéronome :

JÉRÉMIE

על מה אבדה הארץ נצתה כמדבר  
 מבלי עבר  
 ויאמר יהוה על עזבם את תורת  
 אשר נתתי לפניהם  
 וילכו . . . אחרי הבעלים אשר  
 למדום אבותם  
 לכן כה אמר יהוה . . . הנני  
 מאכילם את העם הזה לענה  
 והפיצותים כגוים אשר לא ידעו  
 המה ואבותם

DEUTÉRONOME

ואמרו כל הגוים על מה עשה יהוה  
 ככה לארץ הזאת  
 ואמרו על אשר עזבו את ברית יהוה  
 אלהי אבותם אשר כרת עמם  
 וילכו ויעבדו אלהים אחרים . . .  
 אשר לא ידעום  
 ויחר יהוה בארץ ההוא להביא עליה  
 את כל הקללה הכתובה בספר הזה  
 ויתשם יהוה מעל אדמתם . . .  
 וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה

L'identité du cadre et de l'exposition dans les deux morceaux saute aux yeux et laisse à l'arrière-plan la différence des mots. Le narrateur de la pièce deutéronomique se place après la désolation prévue du pays. Les païens qui en seront témoins se demanderont pourquoi Yahwé a si sévèrement traité cette terre, et ils se répondront aussitôt à eux-mêmes que c'est parce que ses habitants avaient abandonné le pacte que Yahwé conclut avec leurs ancêtres et s'étaient tournés vers le culte de dieux étrangers, jadis inconnus d'eux. Yahwé, emporté de colère, déversa sur cette terre toutes les malédictions énumérées dans l'acte d'alliance, en chassa les habitants et les jeta dans un pays étranger comme c'est actuellement arrivé. La pensée se développe avec une suite et une logique impeccables; les heurts et les incohérences signalées dans le cadre de Jérémie font absolument défaut; l'imitation, quoique embellie par des figures poétiques, ne vaut évidemment pas l'original. En dehors des défauts déjà mentionnés, on remarque que contrairement à la rédaction deutéronomique Jérémie a oublié de parler de la terre dans toute la réponse, que l'attribut **אשר לא ידעום** qui est topique quand il se rapporte aux dieux étrangers se change en une figure pâle lorsqu'il est appliqué aux peuples au milieu desquels les exilés sont transportés : les noms ethniques n'intéressent guère ceux que le malheur a arrachés de leur sol natal. Enfin complétons la série par une autre observation, la mention des plantes **לענה** et



ראש dans ce cadre semble également déterminée par le verset 17 de la pièce deutéronomique. Ce sera également le cas du terme שררות לב (*ibidem*, 18), dont Jérémie abuse à tout propos, avec cette aggravation qu'au lieu de l'expression correcte הלך בשררות לב, il emploie aussi la forme illogique הלך אחרי שררות לב (Jérémie, III, 17; XI, 13; XVI, 12; XVI, 12).

Résultat net : Jérémie a lu le passage du Deutéronome, XXIX, 9-27 et lui a emprunté un morceau entier et diverses expressions. Nous admettons qu'il l'a trouvé à la place où il se trouve aujourd'hui, savoir annexé au Deutéronome, conformément au témoignage de Josué, XXIV, 26, et nous laissons aux critiques psychologues la besogne quelque peu fantaisiste de créer un autre document pour l'y caser.

K. — x, 1-5.

On a toujours regardé ce groupe comme une polémique systématique contre l'idolâtrie en général, toute pareille à celle d'Isaïe II (XLIV, 9-20). J'ai montré dans l'introduction les différences qui les séparent. Jérémie condamne l'idolâtrie non seulement au nom de la raison, mais surtout parce que Yahvé seul est un dieu vrai tandis que les autres sont des créations imaginaires d'artistes ambitieux. Le point de départ est d'ailleurs le culte des corps célestes, culte sémitique par excellence, qui a persisté chez les Judéens même après la destruction de Jérusalem (Jérémie, XLIV, 17). C'est la signification exacte des mots אהת השמים; le soleil, la lune et les diverses étoiles sont des « signes » visibles servant à gouverner les temps et, pour le polythéiste, à manifester la présence des dieux supérieurs dans le ciel. Les païens craignent ces dieux célestes, et pour prouver leur respect ils les personnifient par des images sculptées et artistement ornées; Israël n'a pas à les craindre, puisque son dieu Yahvé a créé l'univers, fait venir du ciel la pluie, les éclairs et le vent (12-13). Il ne s'agit pas des « pronostics tirés des phénomènes célestes », comme on interprète couramment l'expression אהת השמים; outre

la considération que tous les pronostics ne sont pas effrayants puisqu'il y en a qui présagent la paix et le bonheur, cette interprétation empêche toute liaison du verset 2 avec le reste du discours. Ce sens fixé, nous faisons remarquer que, au point de vue de la philologie comparée, ארתח השמים découle directement du והיו לארתח du récit de la création des corps célestes dans la Genèse, I, 14; cf. l'emploi de ארתח à propos de l'arc-en-ciel, *ibidem*, IX, 12-17. Les critiques assignent tous ces passages à l'auteur sacerdotal ou P.; j'ai discuté cette attribution dans mes *Recherches bibliques*; pour le moment, il me suffit d'avoir prouvé que ces textes avaient déjà au temps de Jérémie la notoriété et l'autorité des autres sources du Pentateuque.

L. — x, 23-25.

Le morceau x, 19-20 et 23-25, contient une plainte d'Israël exprimée par la bouche de Jérémie : J'ai été trop frappé; ce n'est pas une douleur passagère que l'on supporte avec patience; mes tentes sont affaissées, abîmées, mes enfants les ont quittées et sont disparus sans avoir la possibilité de les redresser. Puis vient cette réflexion qui est en même temps une demande de vengeance.

23. Je sais, ô Yahwé, que ta voie (= ta manière d'agir) ne doit pas être jugée par l'homme, que l'homme éphémère n'a pas le droit de diriger ta marche (והכין את צעדו pour להכין את צעדך).

24. Châtie-moi, ô Yahwé, mais par (ta) justice, non par ta colère, de crainte que tu ne m'affaiblisses trop.

25. Verse ton courroux sur les peuples qui ne te connaissent pas, sur les races qui n'invoquent pas ton nom, car ils ont dévoré, oui dévoré, anéanti Jacob et changé sa demeure en un lieu de désolation.

La locution יסר למשפט ou יסר במשפט se trouve encore deux fois chez Jérémie (xxx, 11; XLVI, 28). Connaissant l'usage de cet auteur et de son école de puiser fréquemment des mots saillants à des sources antérieures, il est assez probable que le modèle en est Isaïe, XXVIII, 26. Ce dernier verset, jeté dans un milieu qui ne lui convient pas, a été visible-



ment détaché de sa place primitive entre les versets 16 et 17. Le verset 16 se termine par les mots « le croyant n'aura pas honte », **יבוש** (au lieu de **יהיש**, Sept. *καταισχυσθη*) **לא** **המאמין** **לא**; la suite est convenablement faite par le verset 26, qui porte **ויסרו למשפט אלהיו יורנו**, « Yahwé le corrigera tant que la justice l'exigera, son Dieu lui donnera un enseignement » (Vulg. : *Et erudiet illum in iudicio, deus suus docebit illum*) tandis que les rebelles seront balayés par l'orage. D'autre part, si l'on ne tient pas compte des psaumes tardifs, vi, 2 et xxxviii, 2, on ne rencontre **יסר באף** = **יסר בחמה** que dans ce seul passage de Jérémie, passage qui se distingue en même temps par l'emploi du verbe **המעים** qui ne cadre pas dans le contexte; l'usage du hi'ïl **השם** dans le sens de « changer en désert » en parlant d'une ville ou d'un pays, usage si fréquent chez Ézéchiël et ses successeurs est également particulier au verset suivant. Comme nous avons d'autres preuves attestant l'habitude de Jérémie de se servir d'expressions pentateutiques, tantôt sous la même forme, tantôt sous une forme synonyme ou équivalente, j'incline à croire que toutes ces singularités s'expliquent rationnellement quand on y voit des réminiscences du Lévitique, xxvi, 14 et suivants. Ainsi **יסר באף**, dans le sens anormal « châtier plus que de juste » (opposé à **משפט**), semble résumer la terrible menace **והלכתי עמכם** (28), « j'agirai avec une colère acharnée et je vous châtierai sept fois pour vos péchés », répression sommaire dont la dureté est sentie et respectueusement relevée par le prophète. Les deux autres expressions figurent aussi dans cette péricope, savoir **המעים** au verset 22 et **השם** au verset 31. Nous fournirons plus loin d'autres preuves encore que Jérémie a connu le chapitre xxvi du Lévitique.

M. — xi, 1-10.

Jérémie proclame la nécessité d'exécuter fidèlement les conditions de l'alliance conclue par Yahwé avec leurs ancêtres à la sortie d'Égypte et en échange desquelles ils ont pris possession du pays. Celui qui refusera d'écouter sera

maudit. Cette admonestation doit être répétée dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem en ajoutant que par suite de l'obstination à ne pas entrer dans l'obéissance, Yahwé accomplit à l'égard de leurs ancêtres toutes les paroles que contenait cette alliance. Malgré cela, ils continuent à imiter les actes idolâtriques de leurs pères et abolissent l'ancienne alliance. Dans ce discours figurent quelques expressions empruntées au Pentateuque. Le membre de phrase **מכור הברזל מצרים** (4) a son parallèle dans le Deutéronome, IV, 20, mais l'imitation de Jérémie résulte sans le moindre doute de l'interversion malheureuse des deux termes de comparaison, tandis que le Deutéronome a la construction naturelle et logique **מכור הברזל ממצרים**. Une autre terme intéressant est **הבר ברית** (10), qui revient encore plusieurs fois dans le livre de Jérémie, mais qui, au sens particulier du pacte conclu entre Israël et Yahwé, a pour point de départ la Genèse, XVII, 14, s'appliquant à l'alliance avec Abraham, puis dans le Lévitique, XXVI, 15, 44 et dans le Deutéronome, XXXI, 6, 20, où il se rapporte à l'alliance renouvelée avec Israël. Mais le fait le plus important est celui-ci : Dans le discours si diffus que nous étudions, non seulement il ne croyait pas nécessaire d'indiquer quelles sont les ordonnances auxquelles il veut qu'on apporte une obéissance absolue, mais il présume que tous ses auditeurs connaissent les terribles peines énoncées dans le contrat d'alliance contre les transgresseurs (**ואביא עליהם את כל דברי הברית הזאת**, 8). Ce contrat était donc un document écrit, stipulant à la fois les obligations auxquelles ils devaient se soumettre et les punitions qu'ils encourraient en cas de désobéissance, et comme l'idée de punition suppose celle de récompense, nous avons la certitude que du temps de Jérémie, tout le monde en Judée connaissait la teneur de certaines péripécies du livre de la Loi qui exposent les récompenses et les peines relatives à l'accomplissement ou à la transgression de ces lois. Le Pentateuque contient deux documents de ce genre : le chapitre XXVI du Lévitique et le chapitre XXVIII du Deutéronome. Que Jérémie ait fait allusion à l'un d'eux, cela va sans dire, car un troisième document analogue n'a jamais existé. Pesons les faits, bien qu'après les détails



signalés ci-dessus, il ne s'agisse presque plus du choix à faire, sachant que de son temps le recueil du Pentateuque avait déjà à peu près la forme actuelle et qu'il a largement puisé dans l'un et dans l'autre. En faveur du Deutéronome on peut invoquer la phrase **ארור האיש אשר לא ישמע את דברי הברית הזאת** (3), qui outre qu'elle remet en mémoire les nombreux **ארור** particuliers à la péricope deutéronomique et faisant défaut dans celle du Lévitique, est évidemment construite sur le modèle du verset 26 qui clôt la péricope précédente : **ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם**, et l'analogie devient encore plus étroite par la variante admise partiellement dans la répétition **את כל דברי הברית הזאת אשר צויתי לעשות** (8). Nous sommes néanmoins en état de démontrer que les prédictions du Lévitique n'ont pas cessé d'obséder l'esprit de Jérémie en prononçant ce discours. Pour ce prophète la dévastation du pays est un malheur aussi grand que la déportation des habitants et cela est aussi le cas de la péricope fustigante du Lévitique qui consacre sept versets à ce sujet (30-35, 42-43), parmi lesquels la remarque particulière **והארץ אזכר**, 42, est une suprême glorification de la terre natale. Au xxviii<sup>e</sup> chapitre du Deutéronome le sort de la Palestine est entièrement passé sous silence, circonstance qui doit avoir sa raison d'être, mais qui est pour moi encore à l'heure actuelle le fait le plus surprenant qui se soit présenté à ma méditation au long cours de mes études bibliques. Un autre plus heureux que moi en a peut-être déjà trouvé l'explication ; peut-être la trouverai-je moi-même plus tard. Ce dont je suis sûr c'est que Jérémie n'a pu identifier dans ses lamentations la nation et la patrie que sur la base du Lévitique, xxvi, qu'il a regardé comme une prédiction émanée de Yahwé à la sortie d'Égypte et faite pour servir d'avertissement à toutes les générations futures.

N. — xvi, 6-7.

Yahwé défend au prophète de se marier, toutes les familles étant destinées à périr en quantité telle que les cadavres resteront privés de sépulture et serviront de pâture aux fauves et

aux oiseaux rapaces. Il ne doit pas faire de visites de deuil, ni présenter de condoléances, car « grands et petits mourront dans ce pays, qui ne seront pas enterrés, ni pleurés en public (ולא יספרו להם), pour lesquels on ne se fera pas de déchirures au corps et on ne s'arrachera pas les cheveux de devant (ולא יתגדר ולא יקרח להם), etc. ». Ces usages funèbres existent en grande partie aujourd'hui même en Orient, sauf la tonsure près du front, qui a pris une tout autre signification chez les chrétiens et les musulmans. Les critiques modernes reconnaissent l'authenticité de ce passage, mais ils s'en servent pour invalider celle du Deutéronome, xiv, 1, en faisant remarquer que ce qui est rigoureusement défendu dans ce dernier lieu, est supposé parfaitement licite chez Jérémie. Cette remarque est hautement caractéristique pour l'école entière. Je ne ferai pas valoir que les Juifs eux-mêmes ont conservé ces cérémonies funéraires dans tout l'Orient malgré la défense de la Bible et des codes rabbiniques. Je dirai seulement que c'est plaisanter que de prétendre que tout ce que les contemporains semi-païens de Jérémie n'ont pas hésité à mettre en pratique, doit être considéré comme légal au point de vue de la religion monothéiste. On se souvient que l'école psychologique en question a découvert que la défense faite par le Deutéronome d'ériger des *massebot* et des *ashsherim* prouverait que tous les passages des anciens prophètes qui blâment cette sorte de culte sont des interpolations apocryphes; maintenant, sous des prétextes les plus futiles, c'est à Jérémie que l'on confie la charge de détruire l'authenticité d'un passage du Deutéronome. Ils ont malheureusement oublié que la législation du dernier code est à ce sujet plus rigoureuse que celle du Lévitique, où la défense de ces cérémonies est limitée à la classe sacerdotale (xxi, 5); il aurait donc été peu opportun de condamner des actes sur lesquels les codes autorisés n'étaient pas d'accord.

O. — xvii, 21-27.

Discours prononcé d'abord à la porte du temple réservé aux rois et aux princes, ensuite aux autres portes qui ser-



vaient d'entrée aux classes inférieures du peuple. Il a pour sujet la sanctification rigoureuse du jour du Sabbat. La célébration de cette fête hebdomadaire est supposée comme existant de fait depuis longtemps; le nom de **יום השבת** qu'on lui donnait prouve en outre que c'était un jour consacré au repos. Seulement Jérémie a trouvé que le repos était trop souvent troublé par l'entrée et la sortie de marchandises destinées aux transactions commerciales avec la province ou avec l'étranger. Jérémie y voit le retour d'un crime atavique : la sanctification de ce jour avait été ordonnée par Yahvé aux ancêtres d'Israël, par la défense de n'y faire aucun travail, mais suivant son habitude, Israël s'est toujours montré rebelle aux ordres de Yahvé, et c'est ainsi que les abus se sont perpétués jusqu'à ce jour, mais la longanimité divine ne saurait se prolonger davantage. Dorénavant il faut se décider : si l'abstention de tout travail y est rigoureusement observée, la royauté davidique, la ville et le culte du temple se maintiendront dans une grande prospérité; au cas contraire, Jérusalem deviendra la proie des flammes et tout le reste disparaîtra avec elle. Deux points à noter, le fait que les ancêtres d'Israël, c'est-à-dire les contemporains de l'Exode commirent des atteintes à la sainteté du Sabbat est un thème qu'Ézéchiël, selon son habitude, a emprunté à Jérémie et développé au chap. xx d'une manière indépendante. En second lieu, l'obligation de s'abstenir de tout travail pendant le jour du Sabbat non seulement est admise par Isaïe II, avec toute la rigueur possible, elle est aussi, tout comme chez Jérémie, regardée comme un acte de piété qui est récompensé par la possession de la terre promise (Isaïe, LVIII, 14). L'un et l'autre de ces faits garantissent d'une manière irréfragable l'authenticité du passage jérémique, qui est leur source commune. Or, il importe de constater que la *sainteté exceptionnelle* attribuée au jour du Sabbat tire son origine de la sanctification du septième jour comme celui dans lequel Élohîm se reposa après les six jours de la création. L'observance rigoureuse du repos sabbatique fait partie intégrante du Décalogue dans les variantes que nous en possédons (Exode, xx, 8-11; Deutéronome, v, 12-14). Le rappel ajouté dans le Deutéronome au verset 15, et relatif

à la sortie d'Égypte, a pour but de motiver le repos des esclaves et laisse intacte l'origine de ce repos supposée connue. Par l'intensité de ces avertissements, **ולא השמרו בנפשותיכם** וקדשתם כל מלאכה לא תעשו, תשאו משא, חוציאו משא כאשר צויתי את אבותיכם את יום השבת, ainsi que par la répétition des termes principaux au verset 27, on voit clairement que Jérémie a puisé à ce sujet dans le livre de l'Alliance auquel il se réfère avec une visible prédilection, c'est-à-dire au Décalogue, et comme le groupe concernant le Sabbat débute par le verbe **זכור** « rappelle-toi », nous avons la certitude que la tradition de P (Genèse, I, 1-II, 3) est même antérieure à l'Exode. Maintenant est-il imaginable que cette tradition si importante soit restée orale jusqu'au retour de l'exil? L'absurdité d'une pareille supposition est bien sentie par les critiques outranciers; ils tâchent d'y échapper en cherchant la loi relative au Sabbat dans l'Exode, xxiii, 12, où la création en six jours n'est pas mentionnée, sans s'apercevoir que ce verset si mal bâti (mention des animaux avant les hommes, substitution du serf et de la serve par la rubrique « le fils de ta serve » et omission totale de la famille du maître) se montre par l'emploi simultané des verbes **ינור** et **ינפש** comme un résumé sommaire de l'Exode, xix, 8-11 et xxxi, 16-17. Devant ces efforts malheureux pour trouver autre chose, nous restons jusqu'à plus ample informé sur le terrain du texte reçu et nous constatons que Jérémie se réfère au Décalogue de l'Exode après s'être déjà référé au récit qui lui sert d'introduction. Quant à la question de savoir comment un tel *opus operandum* a pu gagner l'importance que Jérémie lui attribue, elle s'explique par l'état précaire où le yahwéisme se trouvait après le règne d'Ézéchias. Aussi longtemps que la Judée fut une puissance respectable, son dieu national Yahvé conserva son prestige de dieu tout-puissant, et les prophètes n'eurent qu'à combattre la concurrence de dieux secondaires ou étrangers. Ils n'avaient aucun intérêt particulier à aggraver les observances du Sabbat ayant pour objet d'inculquer la foi dans la puissance de Yahvé comme créateur et gouverneur du monde que tout le peuple admettait instinctivement. Plus tard, la faiblesse extrême et avérée de la nation rejaillit naturellement sur son Dieu qui



baissa dans l'estime populaire et risqua de s'effacer devant les dieux des voisins puissants. Alors, les prophètes qui par leur constante opposition à la classe sacerdotale n'ajoutaient pas beaucoup de prix aux sacrifices, trouvèrent nécessaire de renforcer l'observance du rite sabbatique qui est précisément destiné à rappeler la création du monde par Yahwé. Ézéchiël et Isaïe II ont emboîté le pas à Jérémie, entraînés qu'ils étaient par cette nécessité inéluctable. Les descriptions les plus splendides d'Isaïe II sont celles qui représentent Yahwé comme le créateur de l'univers et comme le grand ordonnateur du sort des peuples, à côté de la profonde vanité des dieux païens. Dans cet ordre d'idées la profanation même très légère du repos sabbatique équivalait à une abjuration aussi abominable que le serait le doute dans sa supériorité. Voilà la psychologie des prophètes, telle que les nécessités historiques l'ont développée; elle n'a rien de commun avec la psychologie abstraite de la critique chirurgicale.

P. — xxv, 44-42 (cf. xxix, 40).

Nabupalușșur, le fondateur du nouvel empire babylonien, laissa le trône à son fils Nabukudurușșur dit Nabuchodonosor. Les peuples jadis opprimés par l'Assyrie espéraient pouvoir respirer et recouvrer leur ancienne indépendance. Ils comptaient sur deux facteurs qui devaient empêcher la Babylonie de penser à faire des conquêtes, à savoir : la jeunesse du prince et le mouvement des peuples de l'est et du nord, les Susiens, les Mèdes et les gens de l'Ararat. Les petites nationalités syro-phéniciennes cherchèrent de leur côté à prévenir le danger par la constitution d'une confédération sous l'hégémonie de l'Égypte. Jérémie seul ne se laissa pas tromper sur l'efficacité de ces mesures qui étaient d'après lui contraires au projet conçu par Yahwé de se servir de Nabuchodonosor pour châtier tous ces peuples de leurs crimes. Avec une audace unique jusqu'alors dans les annales du prophétisme, il déclara que Nabuchodonosor était le serviteur, l'agent de Yahwé dans cette œuvre de rétribution. Tous les peuples seront successive-

ment soumis et resteront sous le joug babylonien jusqu'à la troisième génération. La Judée n'échappera pas à ce sort; elle sera ruinée et ses habitants seront emmenés en captivité à Babylone, où ils resteront pendant 70 ans complets. Alors ce sera le tour de la Babylonie d'expier ses crimes et l'heure de la délivrance pour les nations opprimées, au moins pour celles que Yahwé n'a pas vouées à la perdition totale.

Tel est le sujet de cette remarquable prédiction qui n'a au premier aspect aucune connexité avec l'objet principal de notre recherche actuelle. On doit savoir gré aux critiques modernes d'avoir suggéré un rapprochement que nous sommes obligé d'examiner avec tout l'intérêt qu'il comporte. On a remarqué depuis longtemps que les analogies en fait d'expressions caractéristiques qui existent entre le livre de Jérémie et le code lévitique du Pentateuque sont de telle nature qu'il est impossible de les attribuer à une source extérieure, mais qu'elles sont originales dans l'un et imitées dans l'autre. Fidèles à leur système qui voit dans le Lévitique une œuvre postexilique, ces savants qualifient le chapitre xxvi du Lévitique où la restauration du pays et de ses habitants après une ruine totale est aussi prévue comme une imitation de cette prédiction de Jérémie. Par malheur, ils ont laissé de côté le seul élément qui peut trancher la question, savoir que le Lévitique ne fixe aucune date pour la durée de l'exil, tandis que Jérémie la précise à 70 ans. Dans la logique des choses l'indéfini précède le défini. L'eschatologie juive nous fournit deux exemples instructifs. Le jour de Yahwé, c'est-à-dire le jour du jugement dernier, annoncé par les prophètes pendant huit cents ans, n'a reçu de date fixe que dans l'Évangile (Matthieu, xxiv, 34; Marc, xiii, 30; Luc, xxi, 32). Chez les Juifs de même, l'arrivée du royaume de Dieu n'a donné lieu à aucun calcul avant le livre de Daniel. C'est que de telles dates sont toujours le produit d'une nécessité pressante. Ainsi les 70 ans fixés par Jérémie avaient pour but de démentir les prophètes adverses qui annonçaient le retour des captifs dans l'espace de deux ans (xxviii, 3); dans les circonstances ordinaires les voyants se tiennent dans les généralités du principe. Mais voici encore une autre considération. Un auteur postérieur à



l'exil voulant mettre dans la bouche de Moïse les événements de la captivité et du rapatriement annoncés par Jérémie se serait bien gardé de retrancher la date des 70 ans qui s'était splendidement vérifiée. Comment se serait-il privé d'une prédiction qui aurait glorifié l'auteur présumé et fortifié le prestige de son œuvre? Celui qui pour une raison ou pour une autre se décide à puiser dans la bourse d'autrui ne sera pas assez idiot pour borner son larcin aux menues pièces de cuivre ou d'argent et y laisser la pièce d'or dont la valeur les dépasse plusieurs fois. On voit donc que la dépendance supposée du Lévitique à l'égard de Jérémie est simplement absurde. Dans le cas contraire les emprunts stylistiques faits par Jérémie à un ouvrage attribué à Moïse n'ont pas besoin d'être expliqués, ni l'addition de la date pour le retour de la captivité. Quant à la durée de 70 ans, elle est sans aucun doute le chiffre 7 qui constitue la limite de 7 ans au cours de laquelle l'esclave hébreu devait recouvrer sa liberté d'après la stipulation concordante de l'Exode, **xxi, 2**, et du Deutéronome, **xvi, 12**, multiplié par 10 à titre d'aggravation de peine; le peuple qui a laissé passer le cycle septennal sans donner la liberté aux esclaves nationaux est condamné à croupir pendant dix fois ce nombre d'années en esclavage dans un pays étranger. Dans le code sacerdotal les peines sont septuplées<sup>1</sup>; chez Jérémie elles sont décuplées et cela est conforme aux tendances de plus en plus sévères de la piété juive. Nous reparlerons plus loin du discours de Jérémie au sujet de la libération des esclaves.

Q. — xxxi, 29-34.

Le chapitre xxxi forme la seconde partie d'un discours sur le retour de la captivité. Au chapitre précédent Jérémie avait annoncé que cet heureux événement engloberait en même temps les deux anciens troncs du peuple hébreu, Israël et Juda (**xxx, 3**), mais dans le développement de sa pensée il donne le pas à Sion et à la Judée, comme la base du futur royaume de Dieu (*ibidem*, 21). Il passe ensuite à la description du re-

1. Lévitique, **xxvi, 16, 21, 24, 28**.

peuplement du territoire d'Israël. Les anciens dissidents éphraïmites dispersés dans les lointains pays du nord seront repris en grâce par Yahwé comme à l'époque de l'Exode, où le peuple uni jouissait de sa faveur. Le voyage du retour se fera dans des circonstances pénibles et au milieu de grandes privations, mais leurs souffrances se changeront bientôt en manifestations de satisfaction et de joie lorsqu'ils seront rétablis sur les riches montagnes de la Samarie. L'ancienne rivalité disparaîtra entièrement. Les Éphraïmites iront faire leurs dévotions à Jérusalem; ils vivront en parfaite harmonie avec leurs frères judéens et dans une prospérité de plus en plus grandissante (27-28). A ces prévisions de bonheur matériel, le prophète ajoute la caractéristique de l'état moral :

29. En ces jours-là, on ne dira plus : « Les pères ont mangé du verjus et les enfants ont les dents agacées ».

30. Mais chacun expiera (mot à mot : « mourra pour ») son propre crime; (alors on dira) : « quiconque mangera du verjus aura les dents agacées ».

31. Les jours viendront, dit Yahwé, où je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une nouvelle alliance.

32. Non comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères au jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte et où il arriva (bientôt) d'une part qu'ils abolirent cette alliance, d'autre part que je les rejetai avec dégoût (בהלתי = בעלתי), dit Yahwé.

33. Cette alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours-là (sera ainsi), dit Yahwé, je mettrai ma loi dans leur intérieur et je l'écrirai sur leur cœur; je serai réellement leur Dieu et ils seront réellement mon peuple.

34. Ils s'enseigneront les uns les autres (en disant) « connaissez Yahwé », car eux tous me connaîtront, petits et grands, car je pardonnerai leurs (anciens) délits et je ne penserai plus à leurs (anciens) péchés.

Deux objets s'imposent à notre méditation, le dicton : « Les pères ont mangé du verjus et les fils ont les dents agacées » et la nature de l'ancien pacte qui est destiné à être renouvelé.

Le premier point, qui est représenté par un proverbe populaire fort en vogue au temps de Jérémie et aurait pu donner lieu à des commentaires multiples et même contradictoires, a été complètement éclairci par le prophète Ézéchiël qui y a consacré



le chapitre XVIII de son livre. Nous apprenons que les contemporains de ces prophètes, ne croyant pas mériter la mauvaise fortune qui les accablait sans cesse, se plaignaient d'avoir à expier les péchés commis par leurs pères. Ils trouvaient que cette responsabilité des délits des autres, fussent-ils même leurs ancêtres, dépassait les limites de la stricte justice et frisait l'arbitraire. De là le dicton irrévérencieux des dents agacées des enfants dont les pères ont mangé du verjus. Les deux prophètes reconnaissent le bien fondé de la protestation, mais leurs réponses accusent une légère différence. Jérémie défère la rétribution personnelle après la grande expiation de l'exil (בימים ההם); Ézéchiél au contraire affirme qu'elle sera mise en œuvre sans aucun délai. Le revirement s'explique par l'état de plus en plus affaibli de l'esprit national qu'il était urgent de ne pas laisser aller au désespoir, mais il est certain que le proverbe lui-même n'eût jamais pu se former si le système de faire expier aux enfants les crimes de leur ancêtres n'avait pas été formellement enseigné par la Loi et généralement admise comme une émanation de Yahvé. Il y a plus, Jérémie authentique par son propre témoignage ce système décrié de la responsabilité collective prolongée à l'infini et n'hésite même pas à le trouver équitable de la part de Yahvé. Dans la prière du chapitre XXXII, 17-25, qui sollicitera bientôt une étude particulière, on lit parmi les autres épithètes de Yahvé ces paroles pleines de révélations pour notre recherche comparée : עשה חסד לאלפים ומשלם עון אבות אל חיק בניהם אחריהם (*ibidem*, 18). « Qui conserve la faveur méritée des pères à des milliers de générations et fait retomber leurs crimes sur leurs descendants (mot à mot : « sur leurs enfants après eux »). Cette phraséologie assez désordonnée constitue l'imitation des propositions bien charpentées de l'Exode, XIX, 5-6, reprises dans le Deutéronome, V, 9-10 et qui portent : פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים ויעשה חסד לאלפים. « Qui fait expier les crimes des pères aux enfants de la seconde, troisième et quatrième génération, mais qui conserve la faveur méritée par eux jusqu'à des milliers de générations. » Ainsi, il demeure établi que Jérémie

n'a pas seulement été débiteur du Décalogue tel que nous le possédons, mais qu'il en a aggravé la sévérité dans une proportion excessive en établissant une sorte d'équilibre entre les attributs divins, la bonté et la justice, tandis que l'ancien législateur n'entendait pas que l'expiation des crimes des prédécesseurs dépassât la quatrième génération. Il nous reste seulement à retrouver la source de cette modification que le prophète se serait bien gardé d'introduire de son propre chef. Or, la question ne demeure pas longtemps douteuse : Jérémie s'est autorisé à prolonger l'expiation des crimes des générations les plus anciennes par le passage si caractéristique du Lévitique, xxvi, 38-45. Dans tout ce chapitre il s'agit d'une sorte de pari obstiné entre la nation et le Dieu national. Israël porte un défi plusieurs fois répété et de plus en plus insolent à son Dieu, et Yahwé septuple chaque fois ses coups pour abattre l'entêtement de son peuple rebelle. Cette situation étant donnée, l'auteur arrive à parler du petit reste qui sera près de s'éteindre dans les pays étrangers et hostiles où le hasard les aura disséminés. Ce petit reste, revenu à la conscience de la cause de son dépérissement et pris d'un sincère repentir, confessera ouvertement ses propres crimes et ceux de ses ancêtres les plus éloignés. Yahwé, de sa part, se rappelant le pacte d'alliance qu'il avait conclu tour à tour avec les patriarches Abraham, Isaac et Jacob, ainsi que l'état de désolation de la terre sainte, reprendra de nouveau son peuple en faveur. On comprend maintenant que Jérémie n'a fait au fond autre chose qu'appliquer à la génération présente qu'il accuse d'avoir suivi de propos délibéré la révolte obstinée et croissante de leurs ancêtres, les peines prévues par le Lévitique pour ce cas exceptionnel ; loin d'innover, le prophète s'est strictement conformé au système ancien et orthodoxe, lequel a pu paraître exorbitant à ses contemporains, qui se considéraient comme de petits saints parce qu'ils allaient faire leurs dévotions au temple de Yahwé, mais n'a jamais pu être récusé comme une œuvre moderne et apocryphe.

L'exposition qui précède offre en même temps l'explication de la nécessité impérieuse qu'il y a, dans la pensée du prophète, de changer la nature de l'ancien pacte en lui donnant



une forme plus adéquate aux nouvelles circonstances. Dans l'ancienne alliance Yahwé traitait Israël avec une froideur de magistrat : il donna au peuple un recueil de lois écrites sur pierre et ne s'occupa plus de lui qu'au moment où il fallait exercer contre lui une série de répressions. Il n'en sera pas ainsi à l'avenir, lors de la conclusion de la nouvelle alliance. Ce n'est pas dans un recueil extérieur que la Loi sera inscrite, Yahwé mettra cette loi dont il est l'auteur (תורתו) dans leur intérieur et la gravera en lettres claires et ineffaçables (אכתבנה) sur leur cœur, de manière que toutes leurs pensées et toutes leurs actions en seront imprégnées. La convention antique entre Yahwé et son peuple de s'appartenir réciproquement sera complètement réalisée. Cette vertu immanente rendra superflues les exhortations mutuelles ; quant aux comptes mal réglés qui pourraient troubler quelques consciences délicates ou timorées, Yahwé y passera l'éponge et n'y pensera plus jamais. La substance de ces métaphores poétiques peut se résumer en deux mots : la Loi, c'est-à-dire la partie morale de l'ancienne législation, étant d'origine divine, restera la même ; ce qui changera, c'est l'esprit du peuple amendé et épuré par une longue et douloureuse expiation. Le meilleur commentaire de cette énonciation est donné dans xxxii, 39-40, où on lit : « Je leur donnerai un cœur et une seule voix afin qu'ils m'adorent dans tous les temps pour leur bien et pour celui de leurs descendants. Et je conclurai avec eux un pacte éternel de manière que je ne me retournerai plus d'eux lorsque j'aurai à leur faire du bien ; et je mettrai mon adoration dans leur cœur pour qu'ils ne se détournent pas de moi. » Jérémie comme les autres prophètes a cru à la possibilité pour l'être humain d'arriver à l'état de la plus haute perfection morale, mais sa foi ardente n'est pas une révélation spontanée, il l'a déduite de certains passages du Pentateuque qui semblent favoriser ce point de vue et ces passages appartiennent en bonne partie au code sacerdotal.

R. — xxxii, 18.

Ce verset, qui vient d'être commenté ci-dessus, appelle de nouveau notre attention à cause de l'expression האל הגדול

הגבור qui a le caractère d'une série d'épithètes tronquée. Cela est tellement évident que plusieurs codex des Septante omettent les mots Κύριος τῶν δυνάμεων ὄνομα αὐτοῦ = יהוה שמו צבאות qui terminent ce verset dans le texte hébreu et font suivre immédiatement les épithètes du verset 19, expédient au fond inutile puisque, dans ce cas même, la forme à conjonction והגבור reste indispensable. L'énigme s'explique quand on voit dans cette expression la réminiscence de la série parfaite du Deutéronome, x, 47: האל הגדל הגבר והנורא qui a été intégralement empruntée dans Néhémie, ix, 32. Jérémie ayant l'intention d'y joindre d'autres attributs divins, a oublié d'enregistrer le quatrième attribut qui figure dans son modèle, savoir : והנורא, et a laissé subsister l'état pour ainsi dire suspensif des deux précédents. Nous surprenons ici la manière dont notre prophète se servait des produits littéraires de ses devanciers et tout particulièrement du Penta-teuque, où les onze premiers chapitres devaient déjà être attachés au Deutéronome, chapitres que l'école critique déclare y avoir été joints pendant l'exil après 572, date de la clôture du livre d'Ézéchiël.

S. — xxxiii, 10-26.

Bien que ce paragraphe vise uniquement à apporter quelques éclaircissements au sujet de l'expression הכהנים הלויים déjà étudiée dans notre commentaire d'Ézéchiël, xliv, 15, nous sommes obligé de soumettre à un nouvel examen l'ensemble de cette pièce qui contient les 16 derniers versets du chapitre xxxiii. Le devoir d'ailleurs élémentaire de ne s'appuyer que sur des textes d'une authenticité certaine rend nécessaire de prouver d'abord l'inanité des doutes émis par la critique outrancière sur l'origine jérémique de la majeure partie de cette péricope. Personne n'a osé affirmer qu'aussi bien au point de vue du style qu'à celui de la pensée, elle ne concorde avec les paroles et les tendances maintes fois avérées de notre prophète, et cependant M. Cornill n'a pas hésité à assigner au passage 14-26, un caractère *secondaire*, ce qui sous sa plume équivaut à *interpolation de fraude pieuse*, et



pour motiver un jugement aussi grave, il n'a apporté que cette seule raison que ces versets ainsi que xxx, 10-12 et 22, manquent dans le texte réputé le plus ancien des Septante (*Hier fehlen zunächst in Lxx, 30, 10-12 und 22 und das längere Stück, 33, 14-26, deren secundärer Charakter als zugegeben gelten darf*). Je dis avec intention au passé : « n'a pas hésité », car j'espère que depuis la découverte d'une partie du texte hébreu de Ben-Sira où la comparaison montre que d'innombrables omissions et des corruptions de toutes sortes déparent les versions grecque et syriaque, le savant estimable dont je viens de citer le jugement a probablement modifié ses anciennes vues sur la valeur de ces versions relativement au texte massorétique. Remarquez qu'en prenant au pied de la lettre l'hypothèse dont il s'agit, on arrive à cette absurdité que le faussaire qui a si bien réussi à imiter la diction de Jérémie et à introduire son factum dans le livre de ce dernier aurait vécu tout au plus en 170 avant J.-C., c'est-à-dire 120 ans après Ben-Sira, pour lequel la clôture du recueil prophétique est depuis longtemps un fait accompli. La comparaison du langage de notre pièce avec la phraséologie aramaïsante ou néo-hébraïque de l'Ecclésiastique suffirait à faire réfléchir ceux qui sont le plus acharnés à abaisser la date de certains écrits bibliques. Poursuivons toutefois nos réflexions. Quelle pouvait être, je ne dis pas la nécessité, mais l'utilité de cette fabrication dévote à cette heure tardive ? Est-ce le désir de fortifier les espérances des descendants davidiques ? Mais ces rejetons *authentiques et publiquement reconnus* de l'illustre famille n'existaient déjà pas depuis l'époque de Néhémie, où leurs noms sont totalement absents des actes de la communauté (Néhémie, x-xii). Est-ce seulement pour réveiller l'espérance de l'arrivée en gloire d'un davidide caché, du Messie ? Mais les annonces indéterminées d'un tel davidide futur abondent chez tous les prophètes avant et après l'exil et le livre de Jérémie s'en préoccupe à plusieurs reprises, car là même où il est question de pasteurs anonymes, il s'agit uniquement de descendants de David. Une mention de plus n'y ajoute pas le moindre intérêt et on ne voit guère pourquoi l'interpolateur s'est donné tant de peine pour fabriquer son faux.

Il y a plus. En dehors des preuves résultant de la nature du style et de l'absurdité de l'hypothèse de l'interpolation, l'authenticité de notre péricope peut encore être démontrée par un autre argument. On reconnaît au premier aspect que certains versets de ce passage se trouvent déjà sous une forme identique ou analogue dans des discours antérieurs. Ainsi, xxxiii, 12-16, constitue une répétition fondamentale de xxiii, 1-5 ; mais tandis que, xxiii, 1-4, entend par pasteurs et brebis des magistrats (rois et gouverneurs) et hommes du peuple, xxxiii, 12-13, a toute apparence de parler de pasteurs et de brebis réels et aurait pu passer comme tel si nous n'avions pas le premier passage pour guide. De même, xxxiii, 15-16, qui s'occupe du davidide futur est, sauf corruption, identique à xxiii, 5-6, et formellement caractérisé au verset 14 comme une citation extraite d'un autre passage. Comme l'authenticité de xxiii, 1-6, ne peut être contestée, il s'ensuit que xxxiii, 12-16, est également à l'abri du doute. Maintenant est-il imaginable qu'en prévoyant la restauration du gouvernement davidique, notre prophète n'ait pas trouvé nécessaire de fixer le sort du futur sacerdoce ? Si en vertu d'un ancien pacte les descendants de David doivent recouvrer leur domination interrompue par l'exil, le pacte encore plus ancien accordé aux Lévites et dont la suprématie religieuse avait cessé en même temps, ne méritait-il pas autant d'égards ? Donc, le groupe xxxiii, 17-26, le seul passage relatif aux fonctionnaires du temple futur, non seulement est indispensable en soi, mais, il cadre parfaitement comme suite inéluctable des deux versets précédents consacrés à la dynastie davidique. La chose me semble claire.

La question d'authenticité tranchée dans le sens affirmatif pour notre passage, nous procéderons à l'examen de son contenu, examen qui, pour être sérieux, demande la traduction intégrale de l'ensemble, précédée naturellement de remarques sur quelques expressions plus ou moins susceptibles d'améliorations et qui sont les suivantes :

Verset 15. La seule variante צמח צדקה en face de צמח צדיק de xxiii, 15, établit une meilleure assonance avec



ומלך מלך ועשה משפט וצדקה; la phrase intermédiaire **מלך מלך** du dernier passage, si nécessaire pourtant à la liaison du contexte, a été omise parce que le prophète pensait que les lecteurs du passage antérieur n'auraient pas de difficulté à la suppléer.

Verset 16. Les variantes sont très prononcées et au premier aspect irréductibles.

xxiii, 6 :

בימיו תושע יהודה וישראל ישכן לבטח וזה שמו אשר יקראו יהוה  
צדקנו

xxxvi, 16 :

בימים ההם תושע יהודה וירושלים תשכון לבטח וזה אשר יקראו לה  
יהוה צדקנו

La différence vraiment sérieuse qui a entraîné les autres est la substitution de **ירושלים** à **ישראל** ; ceci fait, l'auteur a été amené à changer **ישכן** en **תשכון** et **יקראו** en **לה**. Les autres différences, savoir l'emploi de **בימים ההם** au lieu de **בימיו** et l'omission de **שמו** (ici **שמה**) témoignent bien un manque de précision dans la seconde édition du verset, mais n'ont en eux-mêmes aucune importance. Quant au sens, il va de soi : 1° qu'il doit être identique dans les deux ; 2° qu'il doit être dégagé de la première édition qui est de beaucoup la plus correcte. L'analyse en est des plus faciles. Ainsi que l'indiquent les suffixes masculins des mots **בימיו**, **שמו** et **יקראו**, l'objet de tout le verset est le **מלך = צדמה צדיק** du verset précédent, savoir le futur roi davidique qui gouvernera Juda et Israël unifiés ; c'est ce roi qui portera le nom caractéristique **יהוה צדקנו**, « Yahvé est (la source de) notre justice ». Passons à l'édition postérieure. Là, il est encore sûr que les indices féminins des mots **תשכון** et **לה** se rapportent à **ירושלים** qui est du genre féminin, mais le prophète a-t-il pensé à la ville seule ou bien a-t-il englobé sous le nom de cette capitale le nouveau chef de la famille davidique, qui y aura son trône ? Nous avons un cas tout pareil dans Ézéchiël, xvi, où les reproches adressés à Jérusalem se rapportent en réalité à la dy-

nastie davidique. Nous pouvons même par surcroît appuyer cette interprétation par une considération philologique. Si l'expression **ישב לבמה** peut, et cela dans un cas assez rare, avoir pour sujet un nom de ville (Zacharie, xiv, 44), la forme **שכן לבמה**, voire **שכן במה** ne s'emploie qu'en parlant de personnes (Deutéronome, xxxiii, 42, 28; Psaumes, xvi, 9; Jérémie, xxiii, 6). Du reste, le nom futur de la ville de Jérusalem est chez Jérémie **כסא יהוה**, « trône de Yahvé » (iii, 17); un second nom ne servirait à rien. Jérémie a donc visé surtout le futur roi de Jérusalem, mais d'où vient l'embarras de sa diction? Elle vient visiblement de sa négligence initiale, savoir de l'emploi de la forme vague **בימים ההם** au lieu de la forme précise **בימי**. La perte du premier suffixe coupait toute liaison avec le verset précédent et il fallait faire allusion au davidide par un moyen détourné tout en maintenant l'aspect général du verset modèle; le but a été atteint en incarnant le chef futur dans le nom de Jérusalem.

Versets 17-19. Texte correct; sur **הכהנים הלויים**, voyez plus loin.

Versets 20-21. Réitération modifiée de xxxi, 35-36. Dans ce dernier passage, l'éternité du peuple d'Israël est comparée à celle des corps célestes; dans le nôtre c'est la conservation éternelle des familles davidiques et lévitiqes qui y est comparée. Mais le verset 19 prouve de nouveau que le prophète néglige dans ses rééditions les éléments les plus substantiels de la phrase par suite de la supposition que les lecteurs auront pour guide le passage antérieur. D'ordinaire on comprend **בריתי היום** et **בריתי הלילה** comme s'il y avait **בריתי היום** et **בריתי הלילה**, mais cela ne suffit pas pour deux raisons. D'abord, le jour et la nuit ne sont que le résultat de la présence ou de l'absence du soleil et n'ont pas d'existence propre. Ensuite le mot **יומם** est toujours adverbe et ne saurait, conjointement avec **ולילה**, former le sujet du verbe **היות**. En réalité il y a deux ellipses, l'une comprend outre **ברית**, le mot **אור** répété deux fois dans xxxi, 35; partant **בריתי היום** équivaut à **בריתי אור היום** et **בריתי הלילה** à **ברית אור הלילה**; la seconde, plus importante, sous-entend



à titre de sujets après **היות** les mots **שמש וירח וכוכבים**, se rapportant, le premier à **יומם**, les deux autres à **לילה**, distribution convenablement indiquée par l'adjonction du mot pourvu de la désinence du pluriel **בעתם**. La phrase xxxi, 35 a, a été scindée en deux parties ayant l'une le verbe principal **תפרו**, dont le sujet anonyme est la masse des hommes, l'autre le verbe secondaire **היות**, sont les corps célestes également sous-entendus, tandis que dans le verset modèle le verbe unique **נותן** maintient la liaison harmonique de la phrase; comme toujours la transformation est très inférieure à la technique primitive. Ajoutons qu'il est absolument impossible de changer **תפרו** en **תפר** pour former un parallèle au **תפר** du verset suivant (Septante: *εἰ διασπασθήσεται* = *Si irritum potest fieri*; Luther: *Wenn mein Bund aufhören wird*). De même les commentateurs modernes; la forme de la 2<sup>e</sup> personne au pluriel se rapporte par anticipation à **העם הזה** suivi au verset 24 d'un verbe au pluriel. Les adversaires du prophète voient dans l'exil prédit la preuve que Yahwé a définitivement rejeté les deux familles élues; Yahwé répond: « S'il vous est possible d'abolir les lois naturelles, de même mon pacte sera rompu »; c'est-à-dire: de même qu'il vous est impossible d'interrompre la marche de la nature, de même il est impossible que mon pacte avec David et le sacerdoce soit aboli.

Verset 21. Au lieu de **הלויים הכהנים** les Septante et la Pešitta ont la série ordinaire **הכהנים הלויים**, mais inexactement avec la conjonction après le premier mot. La leçon **משרתי** est confirmée par les Septante et la Pešitta (*λειτουργῶν μου* = *ministri mei*); elle est cependant insoutenable, le parallélisme syntactique avec **מהיות** de la première partie de la phrase exige manifestement la forme d'un infinitif affecté du suffixe de la première personne et du préfixe **מ** privatif, savoir: **משרתני** « de ne pas me servir ».

Verset 22. **אשר = כאשר**. — **משרתי אתי** est une construction impossible, qui existait déjà au temps des plus anciennes versions; corriger: **משרתי ביתי**, « serviteurs de ma maison »; cf. **Ézéchiél**, XLIV, 11; XLV, 5; XLVI, 24.

Verset 24. La forme suffixée עמי, « mon peuple, Israël », établit une antithèse avec le méprisant העם הזה qui désigne les partisans de l'idolâtrie. Ces gens non seulement se moquaient de la ruine imminente des deux grandes familles, ils en tiraient malicieusement la conséquence que Yahvé avait rejeté tout son peuple et que ce qu'il y avait de mieux à faire pour ce dernier, c'était de renoncer au monothéisme et de se fondre dans les nations païennes (Ézéchiel, xx, 32). Le suffixe de לפניהם est absent des anciennes versions qui lisent לפני; la leçon massorétique semble venir d'un texte, le dernier mot en abréviation, ainsi : לפני יהוה = לפני יהוה; ces deux groupes ont été réunis et complétés en לפניהם.

Verset 25. Rétération variée de xxxi, 36 a, où les deux mots החקים האלה sont amplifiés par les expressions du verset 20, ce qui constitue une nouvelle répétition de xxxi, 35, dont le sens se réduit en somme à ceci : « Si je n'avais pas établi les lois des phénomènes célestes, j'aurais rejeté Israël », où il faut sous-entendre l'antithèse « mais comme j'ai établi ces lois, je ne rejeterai pas mon pacte avec Israël »; la simplicité a été sacrifiée à l'amour de la construction compliquée frappant par sa nouveauté.

Verset 26. D'après l'exposé des versets précédents, on doit trouver ici l'affirmation relative à l'éternité des deux familles nobles et du reste d'Israël; le texte massorétique, littéralement reproduit par toutes les anciennes versions, ne répond pas à cette attente légitime; il est certainement corrompu, mais la correction en est cependant assez aisée. Au lieu du premier יעקוב qui ne saurait précéder רוד et qui est d'ailleurs nommé plus loin, il faut mettre le nom de לוי, ancêtre et représentant de la classe sacerdotale. Il faut ensuite remplacer le mot מזרעו, qui est insupportable comme suite du זרע précédent, par la particule ממנו « de lui, d'elle ». Le pouvoir religieux appartenant à Lévi et le pouvoir civil qui est l'apanage de la race de David sont résumés par l'épithète משלים, « gouvernants, dominants », tandis que le gros du peuple est désigné par les « descendants d'Abraham, d'Isaac et de Ja-



cob », les trois patriarches avec lesquels Yahwé avait conclu les premiers pactes.

Voici maintenant la traduction du passage entier du verset 15 au verset 26 :

15. En ces jours et à ce moment je ferai sortir de David une plante de justice (= un descendant vertueux), qui pratiquera le jugement et la justice sur la terre.

16. En ces jours Juda sera sauvé et Jérusalem (= le dynaste de Jérusalem) demeurera en sécurité et on l'appellera *Yahwé-Sidqènu* (Yahwé est notre justice).

17. Car ainsi dit Yahwé : David ne cessera pas d'avoir quelqu'un (de ses descendants) assis sur le trône de la maison d'Israël.

18. Quant aux prêtres-lévites, ils ne cesseront pas d'avoir quelqu'un en ma présence faisant monter l'holocauste, grillant l'oblation et pratiquant le sacrifice en tout temps.

19. La parole de Yahwé fut à Jérémie en disant :

20. Ainsi dit Yahwé : Lorsque vous aurez aboli mon pacte avec (la lumière du) jour et mon (autre) pacte avec (la lumière de) la nuit et (fait) que (les corps célestes) n'apparaissent pas en leur temps.

21. (Alors) sera également aboli mon pacte avec mon serviteur David qui n'aura plus de fils régnant sur son trône; alors sera aussi aboli mon pacte avec les prêtres-lévites qui ne me serviront plus.

22. Comme l'armée du ciel qu'on ne peut compter, comme le sable de la mer qu'on ne peut mesurer, de même je multiplierai la race de David mon serviteur, ainsi que les Lévites, serviteurs de ma maison.

23. La parole de Yahwé fut à Jérémie, en disant :

24. Ne vois-tu pas que ces gens disent : « Voilà les deux familles que Yahwé rejette après les avoir élues »; ils raillent même mon peuple comme s'il ne devait plus être une nation en présence de Yahwé.

25. Ainsi dit Yahwé : Si je n'avais pas établi mon pacte (qui persiste) jour et nuit, savoir les lois du ciel et de la terre.

26. Alors j'aurais aussi rejeté la race de Lévi et de David, mes serviteurs, et je n'en aurais pas pris des chefs pour la race d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; car je les ferai revenir (tous) et je les traiterai avec miséricorde.

Passons enfin à l'examen de critique comparative et établissons les points suivants :

Par les expressions הכהנים הלויים (18, 21), הלויים ou לוי (26), sont désignés les prêtres officiants, qui d'après la stipu-

lation du code sacerdotal doivent être des descendants d'Aaron et de nulle autre race (Lévitique, I, 5; Nombres, XVII, 5; XVIII, 7, *passim*). Ce clergé supérieur formait avec les descendants de David les deux partis dirigeants (משלים) du peuple hébreu après l'établissement de la monarchie davidique. Les lévites non aronides n'ont jamais eu de prestige et ils étaient rangés dans la classe des indigents.

Jérémie non seulement admet la reprise du rite sacrificiaire après l'exil, il en cite nominalement trois espèces, עולה (holocauste), מנחה (oblation) et זבה (nom général de tous les autres sacrifices). Or, la מנחה qui est le complément de la עולה ne figure ni dans le Deutéronome, ni chez les auteurs yahwéiste et élohiste, mais exclusivement dans le code sacerdotal ou P.

L'expression מקטיר מנחה, « qui fait griller la Minħa » montre en outre que Jérémie connaissait exactement les ordonnances du Lévitique, II, 1-16, relatives au « grillage » (הקטר) de cette pâtisserie destinée aux prêtres, à l'exception d'un petit morceau bien huilé et saupoudré d'encens qui est jeté dans le feu de l'autel. J'ai prouvé plus haut qu'Isaïe II, aussi bien que Jérémie, savait parfaitement que l'encens faisait partie des anciens rites du temple; la mention expresse de la Minħa impose déjà la présomption que le rite d'encenser cette dernière offrande était alors de notoriété publique et cette présomption est formellement prouvée par le récit de Jérémie, XLI, 5, rapportant que des gens de la province vinrent apporter une Minħa et de l'encens (מנחה ולבונה) au temple de Maspha, après la destruction de celui de Jérusalem.

Au sujet du pacte conclu avec les corps célestes (20, 25), voyez le commentaire sur xxxi, 25-26; l'expression הפך ברית a été expliquée dans nos remarques sur xi, 40.

T. — xxxiv, 8-22.

A force d'insistance Jérémie avait obtenu dans une grande assemblée, dans la cour du temple, la promesse solennelle du roi et des chefs de donner la liberté à leurs esclaves natio-



naux. Quelque temps après, probablement par suite des exigences de la guerre, les affranchis ont été de nouveau réduits à l'esclavage. Le prophète, indigné de ce manquement à la parole donnée, rappelle qu'en ce faisant ils viennent de transgresser l'ancien pacte conclu avec leurs ancêtres au temps de la sortie d'Égypte, et stipulant que les esclaves hébreux, hommes et femmes, doivent être libérés après six ans de service. Il ajoute: «Comme vous avez refusé de proclamer la liberté de vos semblables (לקרא דרור איש לאחיו ואיש לרעהו), je proclamerai à votre détriment la liberté de l'épée, de la peste et de la famine et je ferai de vous un objet d'horreur pour tous les royaumes de la terre, etc. »

A propos de cette péricope, l'école critique moderne a fait des remarques d'une candeur vraiment topique. M. Cornill écrit : « Dans Isaïe, xxxiv, 13-14, est citée la loi sur l'affranchissement de l'esclave hébreu après six années de service, en s'appuyant étroitement sur le Deutéronome, xv, 12, et non sur le passage parallèle de l'Exode, xxi, 2; et dans II Rois, xiv, 16, il y a une citation verbale du Deutéronome, xxiv, 16. » Que Jérémie puise très souvent au Deutéronome, nous l'avons souvent constaté et tout le monde est d'accord sur ce fait. Ce qu'il fallait ne pas oublier, c'est que dans les environs de ce passage Jérémie fait usage de l'expression קרא דרור qui dans la littérature antérieure ne se trouve que dans le Lévitique, xxv, 10, pour désigner précisément la proclamation de la liberté à l'occasion de l'année jubilaire, fait connu aussi par Ézéchiël (xlvi, 17). En ce qui concerne le second point, le savant critique a perdu de vue que la citation du Deutéronome est faite par l'historien du règne d'Amazias. Donc, de deux choses l'une, ou les actes attribués à ce roi en conformité avec la législation deutéronomique sont faux, la citation du Deutéronome doit être très postérieure à Jérémie; ou bien la donnée de l'historien est vraie, et M. C. y penche visiblement, le texte du Deutéronome doit avoir été déjà répandu dans le public durant le règne d'Amazias, longtemps avant la vocation d'Isaïe.

## Isaïe I<sup>er</sup>.

Isaïe I<sup>er</sup> habitait Jérusalem. Sa vocation prophétique date de l'année de la mort du roi Ozias, vers 740 avant J.-C. Il était marié et père de plusieurs enfants auxquels il a donné des noms significatifs. Il a successivement assisté à de graves événements politiques : l'irruption des Éphraïmites et des Damsascéniens en Judée (vers 735), la soumission d'Achaz à l'Assyrie, la destruction du royaume d'Israël et l'invasion de Sennachérib (701). On n'a presque pas de données sur sa biographie.

Ses prophéties, qui sont représentées par la plus grande partie des trente-six premiers chapitres du livre d'Isaïe, ont un but politico-religieux et s'occupent très rarement de l'histoire ancienne d'Israël ou de l'organisation cultuelle du temple. Malgré ce caractère peu sacerdotal, nous croyons devoir appeler l'attention sur quelques points qui intéressent l'étude littéraire comparée. Notre méthode reste toujours la même : d'abord la discussion relative à l'authenticité et la date du texte, ensuite l'exposé des conséquences qu'il est permis d'en tirer. Pour les prophéties isaïques, la question de l'unité sera souvent très ardue, la théorie émiettante de la critique moderne y ayant sévi avec encore plus d'audace que d'ordinaire. La discussion à laquelle je passe sans autre préambule donnera une idée exacte de ces sortes de problèmes.

Le 1<sup>er</sup> chapitre forme dans le texte reçu une pièce entière et séparée du chapitre suivant qui porte un titre particulier (II, 1). Comme la suscription I, 1, où il est question du rôle prophétique d'Isaïe durant les règnes consécutifs des quatre rois : Ozias, Jotham, Ahaz et Ézéchias, constitue visiblement le titre général du recueil, il résulte, soit que ce chapitre manquait primitivement de titre, soit que le titre primitif a été supprimé par le compilateur et remplacé par le titre d'ensemble. En ce qui concerne le discours même, nous avons à en établir l'unité et la date et dans ce but nous aurons surtout en vue le commentaire du D<sup>r</sup> B. Duhm qui représente les



opinions les plus avancées de l'école critique récente. Je ferai abstraction de menus points exégétiques sur lesquels je suis d'un avis différent et je me bornerai à ceux qui sont d'une portée plus considérable. Ce savant regarde le passage 2-17, sinon comme un discours suivi, du moins comme un résumé de plusieurs discours d'Isaïe, affirmation gratuite dont la force réside dans l'impossibilité de prouver le contraire. Le reste renfermerait trois fragments isaïques : 18-20, 21-26, 29-34 et un passage interpolé après le retour de la captivité de Babylone, 27-28. Malgré notre meilleure volonté, les explications fournies dans le commentaire ne nous ont guère convaincu. Au verset 27 l'idée dominante n'est pas comme le dit M. Duhm : « Sion sera rachetée par la justice et non par l'argent (Isaïe II, LII, 3) », ce qui devait être exprimé par **חנם** et **לא בכסף** (Isaïe, LII, 3); il ne s'agit pas non plus de la justice de Dieu comme dans Isaïe, LIX, 17; LXI, 8, où renvoie cet auteur, car dans ce cas il faudrait **צדקתי, במשפטי**. Le sens en est celui que tout le monde y a trouvé, savoir : « Sion sera délivrée (de ses ennemis, 7, 20) par le mérite de la justice qu'elle exercera », idée qui rattache indissolublement ce verset au verset précédent qui parle précisément de la restauration de la vraie justice. Le verset 28 se relie aux versets 2 et 4 par la prédiction de la destruction des criminels, **פשעים** et **חטאים**, qui sont les **צרים** et les **אויבים** de Yahwé (24), tandis que le qualificatif **עובי יהוה** du second hémistiche rappelle la proposition **עזבו את יהוה** du verset 4. L'identification de ces « ennemis ou apostats de Yahwé » avec les Samaritains et les hellénistes de l'époque macchabéenne (Duhm) est le résultat de cet état pathologique qui fait qu'on ne peut lire quelques versets de l'Ancien Testament sans y flairer la présence de fraudes grossières et inutiles. D'autre part, le passage 29-34 s'y rattache étroitement non seulement par la particule initiale **כי**, mais surtout par la description des rites idolâtriques qui justifient l'accusation portée contre le peuple tout entier d'avoir abandonné Yahwé. L'unité du chapitre est complète. Je ne m'explique pas comment M. Cornill peut trouver une contradiction flagrante et indéniable entre 5-9 et

18-20<sup>1</sup>; le mal est déjà bien léger aux yeux de M. Duhm puisque, à défaut d'une preuve contraire, il admet l'origine isaïque du dernier groupe. La contradiction n'existe pas; les versets 5-9 tracent l'image de l'état actuel, lequel présente la désolation du pays autour de Jérusalem qui contient un petit reste encore intact; dans 18-20, il prédit aux Hiérosolymitains un retour de la fortune s'ils consentent à s'amender et la ruine complète s'ils persistent dans leurs errements. C'est le sens vigoureux de **הרב האכלו** « vous serez consumés (= exterminés) par l'épée ». L'observation de M. Cornill n'est justifiée que lorsqu'on lit et traduit avec M. Duhm **הרב האכלו**, « vous mangerez (= goûterez) l'épée (solllt ihr das Schwert kosten) ». Du reste, l'embarras de ces savants critiques vient principalement de ce qu'ils ont suivi sans l'examiner de nouveau la traduction ordinaire du niphâl **נוכחה** par « discutons » (lasst uns rechten), comme s'il y avait **נחוכחה** (cf. Michée, VI, 2); après les désolations mentionnées dans 5-9; la discussion entre Yahwé et son peuple serait en effet trop tardive. Mais le verbe **נוכח** signifie uniquement « se réconcilier, faire la paix l'un avec l'autre » (Genèse, XX, 16; Job, XXIII, 7). Yahwé, après avoir été sévère dans la répression, cherche à se réconcilier avec son peuple tant qu'il en reste encore un dernier noyau; la seule condition est le retour sincère à sa doctrine, autrement, le châtimeut sera consommé sans retour.

Nous avons maintenant une base sûre pour déterminer la date de toute la péricope. L'accusation si grave d'avoir abandonné Yahwé (4) et de trouver un plaisir dans l'adoration des chênes, c'est-à-dire des idoles faites de bois (29), ce qui implique d'autres idoles faites de métaux précieux (II, 20), une pareille accusation ne convient nullement au moment où Jérusalem était entourée par l'armée assyrienne. Le culte exclusif de Yahwé a été restauré par Ézéchiass avant cet événement et Sennachérib y a même fait allusion en accusant le roi juif d'avoir démoli les anciens autels à l'exception d'un seul (celui de Yahwé), sur lequel tout le culte sacrificiaire avait été concentré par son ordre (XXXVI, 7); en bon politi-

1. Cornill, *Einleitung*, etc., p. 145.



cien, le grand roi assyrien cherche même à gagner à sa cause les prêtres et le peuple de Jérusalem en se donnant comme chargé par Yahwé de détruire la ville pour punir l'impiété d'Ézéchias (*ibidem*, 40). La comparaison de Jérusalem avec une ville assiégée (8) prouve de plus qu'elle ne l'était pas au moment où le discours fut prononcé. Enfin, l'expression « votre sol (= le fruit de votre sol), des étrangers le consomment en face de vous » (7) ne convient point aux ravages commis par une armée envahissante. Ces raisons suffisent à placer la date de notre chapitre au début du règne d'Achaz (737-721). Le nouveau roi, à l'exemple des rois d'Israël, favorisa le culte des hauts-lieux (במִוֶּת) et introduisit les sacrifices d'enfants (II Rois, xvi, 3-4). Battu dans plusieurs batailles par le roi de Damas et le roi d'Israël, il vit la Judée envahie par les armées de ces deux alliés, qui voulurent mettre sur le trône un non-davidide du nom de Tobél et, bien qu'ils aient été obligés de s'en retourner sans avoir pu organiser le siège de Jérusalem (*ibidem*, 5; Isaïe, vii, 4), il est certain que la Judée a été terriblement dévastée par suite de cette invasion. D'autre part, les Iduméens et les Philistins profitèrent de l'occasion pour arracher à la Judée les uns le port d'Aïlat sur la mer Rouge, les autres plusieurs villes de la Šephela et du Negeb (II Chroniques, xxviii, 17-18). Ces derniers événements sont relatés par le chroniqueur seul, ils n'en sont pas moins historiques, car cet auteur n'a pas pu les inventer pour l'unique plaisir de chicaner Achaz. M. Duhm n'ajoute, il est vrai, aucune confiance à la manière dont le chroniqueur écrit l'histoire (die Geschichtschreibung des Chronisten), par la raison que cet historien fait tuer cent vingt mille Judéens dans un seul jour (*ibidem*, 6), mais à ce compte, Hérodote qui fait battre deux millions et demi de Perses par quelques milliers de Grecs, aurait simplement inventé l'expédition de Xerxès en Grèce. L'exagération de quelques détails laisse l'histoire intacte. L'état de la Judée au temps d'Achaz rend donc parfaitement compte de la description d'Isaïe aux versets 7-9 : « La terre est désolée (lire שִׁמְמָה au lieu שִׁמְמָה), les villes sont brûlées, les fruits du sol nourrissent les étrangers (lâu-

méens et Philistins), la désolation du reste est aussi complète que la destruction des villes (lire ערים pour זרים) infâmes (Sodome et Gomorrhe); Sion ressemble à une hutte de garde champêtre, à une ville assiégée où tous les maux s'accumulent, et encore cette conservation n'est-elle due qu'à la bonté de Yahwé! » Impossible d'imaginer un meilleur accord.

Les questions préliminaires tranchées, nous passons à notre étude comparée.

A. — 1, 2-4.

Le groupe 2-4 est ainsi conçu :

Écoutez, ô cieux, prête l'oreille, ô terre,

Car Yahwé parle.

J'ai élevé, fait grandir des enfants

Qui se sont révoltés contre moi !

Le bœuf connaît son propriétaire,

L'âne au râtelier<sup>1</sup> (connaît) son maître;

Israël ne connaît pas,

Mon peuple ne réfléchit point.

O peuple pécheur, nation chargée de crimes,

Race de malfaiteurs, enfants vicieux;

Ils ont abandonné Yahwé, rejeté le saint d'Israël;

Ils sont retournés en arrière<sup>2</sup>!

Peu de remarques sont nécessaires. Yahwé s'indigne de voir les enfants qu'il a élevés et soignés pousser leur ingratitude au point de se révolter contre lui. La comparaison avec les animaux domestiques rend cette idée encore plus saisissante : il ne s'agit pas de la conception insignifiante et plate que les animaux connaissent leur maître, tandis qu'Israël ne sait pas à qui il appartient (Yahves Volk benimmt sich als wüste es nicht wem es gehört, Duhm), il s'agit du sentiment de la reconnaissance qui anime les bestiaux envers leur maître de sorte qu'ils se tiennent prêts à exécuter sa volonté; Israël est ingrat et ne réfléchit pas à son devoir envers Yahwé. Les exclamations

1. אבנים doit être relié à וְחִמּוֹר; cf. בָּקָר רָעוּ (I Rois, v, 3).

2. Je fais remarquer ici une fois pour toutes que je ne trouve pas dans Isaïe la versification rigoureuse qui sert de prétexte à M. Duhm pour supprimer les mots ou les phrases qui gênent son système.



mations qui suivent ont leur point de gravité dans la dernière phrase, qui offre le commentaire analytique de l'expression introductive : « ils se sont révoltés contre moi ». Notre passage traite au fond le même sujet qu'Osée, XI, 1-4 ; nous y trouvons la notion commune que Yahvé a élevé Israël comme des enfants, notion qui a sa source dans l'Exode, IV, 22-23, déjà exploitée par le Deutéronome, XIV, 1. La révolte ou « l'abandon » qui constitue un « retour en arrière » est également expliqué d'avance par Osée, XI, 2. « Plus je les ai appelés (כקראי pour קראו), plus ils s'en sont allés loin de moi (מפניהם pour מפני); ils (הם pour הם) sacrifient aux Baals et brûlent la graisse en l'honneur des images sculptées. » הלכו מפני équivaut à נזרו אחר et celui-ci à נזרו מעלי ou נזרו מאחרי (Ézéchiél, XIV, 4, 6), où il est question de l'adoration des גלולים (abominations) ou des divinités populaires, les baals d'Osée, ainsi qu'il résulte de l'ellipse וינזרו לבשה (Osée, IX, 10) en parlant du Ba'al Pe'or (Phegor), dieu moabite adoré par Israël après la sortie d'Égypte. L'expression נאצו אח קדש ישראל ונאצוני והפר (Deutéronome, XXXI, 20), qui forme la suite de ופנה אל אלהים אחרים ועבדום. Par l'épithète « le saint d'Israël » Isaïe forme tacitement une antithèse avec l'attribut תועבות, « abominations », appliqué aux faux dieux dans le Deutéronome, XXXII, 16, et qui ne se trouve nulle part ailleurs. C'est dire que les chapitres XXXI et XXXII du Deutéronome existaient déjà au temps d'Isaïe. Rien n'est plus caractéristique que les efforts de M. Duhm pour échapper à cette conséquence qui s'impose si impérieusement à tous ceux qui lisent le verset 4 sans parti pris. Après avoir suspecté la phrase נזרו אחר par la seule raison qu'elle manque dans un codex des Septante, il y voit une variante de תוסיפו סרה du distique suivant, tout en déclarant qu'il n'en comprend pas le sens (Was נזרו אחר das vermuthlich eine Variante zu dem תוסיפו סרה des folgenden Distichons ist, eigentlich bedeutet, ist schwer zu sagen)! M. D. s'est en outre condamné à ne plus avoir aucun éclaircissement sur ce qu'Isaïe a voulu réellement dire dans les quatre distiques précédents. L'hypothèse qu'il présente pour expliquer ces énigmes, savoir : « ils ont

méprisé le Saint d'Israël au lieu de le consulter et de lui obéir et d'attendre avec modération et confiance l'exécution de son plan universel » (Sie haben verachtet den Heiligen Israels statt seinen Mund zu befragen (c. 30, 1 f.) und ihm zu gehorchen, die Ausführung seines Weltplans in Selbstbescheidung und Vertrauen zu erwarten) introduit un sujet absolument étranger à notre chapitre, où il n'y a pas un mot qui indique la recherche d'une puissance païenne comme au ch. xxx. Il n'y est question que de la désolation du pays et des vraies mesures à prendre pour sauver le petit reste du peuple afin de recommencer une vie nationale plus glorieuse.

B. — 4 d.

Au sujet de l'expression isaïque קדש ישראל, « le saint d'Israël », M. Duhm est d'avis qu'elle signifie « la divinité cultuellement adorée par Israël » ; « sacrés sont les objets qui servent au culte : effets, actes, personnes. Autels, habits de service, onguents ne comportent pas les attributs : justes, fidèles ou miséricordieux, parce que des qualités personnelles ne peuvent pas être reportées à des choses, mais il y a (en parole) des dieux nouveaux, sacrés, faits de bois, etc. Le médium de ce report est l'objet du culte, la forme de l'apparition plus ou moins sensuelle de la divinité : l'image, le symbole, le bétyle, etc. Naturellement Isaïe ne pense plus à pareilles choses ; il y met son profond respect, la terreur religieuse qui le remplit dans la proximité de Dieu ». Je pense aussi que les notions de sainteté que l'homme a pu avoir à l'époque de la pierre polie s'étaient bien raffinées à l'époque historique longtemps avant Isaïe. En assyrien *qadishtu* semble signifier « jeune épouse », puis « hiérodoule » (קדשה) ; comparez l'expression populaire « épouse de Dieu » pour « sœur, nonne ». Le sens historique de קדוש est donc chez les Sémites primitivement un synonyme de בעל dans sa signification fondamentale d' « époux », mais avec la nuance du consentement mutuel des parties. De là les verbes קדש, נקדש, התקדש, qui expriment l'idée de « vouer, consacrer,



sanctifier », ainsi que les substantifs קדש, « sainteté », et מקדש, « sanctuaire ». Osée (II, 18-19) ne veut pas qu'Israël invoque Yahvé sous le titre de בעלי qui rappelle le dieu phénicien בעל (cf. Βελή dans les *Phéniciennes* d'Euripide), et il propose le synonyme אישי; Isaïe fait mieux, il substitue délibérément à la locution populaire mais ambiguë בעל ישראל celle de קדש ישראל qui désigne l'union consciente et solennelle des contractants. Déjà chez les Phéniciens les « dieux saints » (האלנם הקדשם) inscription d'Esmunazar) sont invoqués contre ceux qui enfreignent les serments prêtés ou les adjurations reçues; chez les prophètes qui font du monothéisme la base de la religion et de la monogamie la loi de la famille, toute infraction commise par Israël dans l'adoration unique de son dieu est assimilée à un acte d'adultère, et le peuple est traité de זונה, « prostituée » (Osée, I, 3; II, 4, *passim*). Sur ce point, Isaïe marche également sur les traces d'Osée, et en comparant l'état religieux de Jérusalem dans le passé et dans le présent, il s'écrie douloureusement : « Comment la cité fidèle est-elle devenue une prostituée ! » (איכה היתה לזונה קריה נאמנה, v. 21). Je ne me charge pas d'expliquer comment M. Duhm, tout en reconnaissant que l'image est empruntée à Osée, peut affirmer en même temps qu'elle a ici une tournure différente en s'appliquant à la vénalité des juges; il perd de vue l'épithète קריה נאמנה qui ne comporte aucune connexion avec la magistrature. Plus de quatre-vingts ans avant Osée la métaphore « prostitution » pour « idolâtrie » était d'un usage courant (II Rois, IX, 22), et cet usage doit avoir son origine dans la littérature religieuse antérieure (Exode, xxxiv, 15-16; Lévitique, xx, 5; Deutéronome, xxxi, 16).

C. — 4 e.

La dernière phrase du verset 9 offre, après une correction inévitable, soit מהפכת סרב d'après Duhm et d'autres, soit d'après moi כמהפכת ערים, « comme la destruction des villes », connues pour avoir été détruites dans l'antiquité (cf. Jérémie, xx,

16; Ézéchiél, xxvi, 19), qui sont Sodome et Gomorrhe, sans compter les deux autres, Adma et Seboïm, qui sont déjà nommées par Osée (xi, 8). Les critiques modernes ne nient pas que la source de cette tradition soit le récit de la Genèse, xix, 1-29, mais ils se consolent avec l'idée que cette péricope appartient au document yahwéiste, qui est d'après eux de quelques années plus ancien qu'Isaïe. Ils ont seulement la malchance d'oublier que le terme **מהפכה**, qui désigne uniquement cette destruction, figure dans Amos, iv, 11, associé à **אלהים**, mais comme dans notre passage il y a **סדם** (ou **ערים**) **כמהפכה** sans intervention de **אלהים**, il est vraisemblable qu'Isaïe a été influencé surtout par le Deutéronome, xxix, 22, où se trouve la même construction. De deux choses l'une, ou l'emploi des noms divins est aléatoire, ou le chapitre xxix du Deutéronome était déjà répandu à l'époque d'Isaïe, les critiques feront leur choix comme ils voudront; quant à nous, nous admettrons les deux faits jusqu'à preuve du contraire.

D. — II, 6-22.

Yahwé a abandonné son peuple parce qu'il est rempli de magiciens (**מקדם** pour **קסמים**) et d'augures comme les Philistins, et qu'il se plaît à porter les vêtements (**בבגדי** pour **בילדי**) des étrangers<sup>1</sup>. A mesure que le pays s'enrichit en or, en argent et en chevaux, l'idolâtrie augmente et les habitants adorent les faux dieux qu'ils ont eux-mêmes fabriqués; mais les hommes seront abaissés et Dieu ne leur pardonnera pas (**ישא** pour **תשא**). Le prophète invite ensuite les hommes à aller se cacher dans les cavernes et les creux des rochers devant la grandiose apparition de Yahwé, qui viendra abattre tout ce qui paraît grand dans ce monde et surtout les œuvres orgueilleuses de l'industrie humaine qui est la cause de leur dépravation. Les faux dieux disparaîtront (**יחלף** pour **יחלפו**) tout à fait; dans leur hâte de se cacher, les hommes jetteront leurs idoles d'or et d'argent dans les trous des taupes et des chats-huants. Alors on pourra dire : « Laissez de côté l'homme; il

1. Cf. **הלבשים מלבוש נכרי**, Sophonias, i, 8.



vaut si peu! » Telle est l'essence du discours qui, malgré l'assertion contraire de M. Duham, n'est pas écrit en vers (cf. la conjonction initiale huit fois répétée aux versets 13-16), mais prose poétique. Il n'y a pas la moindre raison d'éliminer comme interpolations les versets 20 et 22, ainsi que de supposer une lacune dans et après le verset 18. Pour les corrections, le lecteur choisira entre les miennes et celles que propose cet auteur. L'important pour notre étude est qu'Isaïe considère l'art occulte des קסמים et des עוננים (מ) comme un produit chananéen-philistin, en conformité avec le Deutéronome, xviii, 9-14, qui doit en être la source, puisque l'exploitation de la comparaison si courte et secondaire de l'expression isaïque כפלשחים pour en faire un motif de législation n'est pas imaginable. Le changement de l'indication générale du Deutéronome פלשחים גוים, כנען=הגוים (האלה) ההם s'explique naturellement par la disparition des Chananéens au temps d'Isaïe.

Le mépris avec lequel Isaïe traite les symboles du culte populaire qu'il résume sous l'image significative de אלילים, « riens » contient un important renseignement historique. Il montre que ces objets étaient des emblèmes de faux dieux et non pas ceux de Yahvé, comme l'affirme l'école critique moderne. L'expression למעשה ידיו (ישחחור) ישתחווה (8) = אשר עשו לו להשתחווה (20, cf. Osée, xiv, 4) remonte directement aux défenses לא תעשה et לא תשתחווה du Décalogue (Exode, xx, 4-5; Deutéronome, v, 8-9). Isaïe, comme les autres prophètes, combat l'exagération du culte sacrificiaire, למה לי רב זבחים (I, 11), les démonstrations de la piété extérieure (12-15), et préfère la vertu active (16-17), mais il est absurde de lui attribuer d'emblée la haine du culte et de toute manifestation joyeuse dans les fêtes nationales. Une tâche pareille n'a même pas réussi au christianisme, où l'holocaste expiatoire, quoique sous une forme différente, est la base du salut, et où les jeûnes commémoratifs de la mort du « fiancé » se sont singulièrement adoucis devant les hosanna de la nativité et de la résurrection.

E. — IV, 2-6.

L'intelligence exacte de ce groupe a été obscurcie par le déplacement du verset 4 qui se trouvait primitivement en tête. Lorsque la misère et la famine auront accompli leur œuvre, le Seigneur lavera (אם רחץ pour אז רחץ) les immondices des filles de Sion et nettoiera le sang versé dans Jérusalem par une pluie torrentielle (ברוח משפט pour בגשם שטף) et par un vent ravageant afin qu'il n'en reste plus de trace. Puis, tout sera changé. Au lieu de la désolation actuelle, Yahwé fera croître des plantes magnifiques produisant des fruits excellents qui feront la gloire du reste de son peuple. Ce reste, limité à ce moment à Jérusalem seule, sera appelé « saint »; à Jérusalem, tout sera inscrit (כל הכחוב pour כלה כחוב) sur le registre divin pour la vie, c'est-à-dire pour vivre longtemps. Yahwé mettra même ses élus à l'abri des phénomènes atmosphériques nuisibles comme la trop grande chaleur, les ténèbres épaisses, les fortes pluies. Ce tableau, qui est emprunté à une ancienne description eschatologique de la vie des bienheureux auprès des Dieux, forme sous la plume d'Isaïe un groupe de métaphores vidées du sens matériel et n'ayant d'autre but que d'exprimer la sollicitude paternelle de Yahwé pour le reste amendé de son peuple. Isaïe transforme l'eschatologie païenne d'outre-tombe relative au sort du juste divinisé, en un avenir matériel. Les élus auront leur Olympe sur cette terre dans la Jérusalem moralement épurée. Ce ne seront pas des dieux lares, mais des hommes en chair et en os meilleurs que leurs prédécesseurs, en un mot, des saints. L'idée de sainteté, quand il s'agit d'un être créé, ne comporte pas chez les auteurs hébreux celle d'impeccabilité (Psaumes, xvi, 3; cvi, 10; Job, xv, 15). On ne sait vraiment pas comment M. Duhm a pu motiver l'origine non isaïque de cette pièce par la raison qu'un prophète qui compte sur une royauté et sur des agriculteurs diligents (xxxii, 20), ne pouvait tenir pour possible ni pour désirable l'état permanent de sainteté de chaque particulier (Ein Prophet, der auf ein Königthum und



fleissige Ackerbauer (xxxii, 21) rechnet, könnte einen permanenten Heiligkeitszustand jedes Einzelnen weder für möglich noch für wünschenswerth halten). Son erreur fondamentale consiste à confondre le saint isaïque avec un homme qui renonce au monde. Les fortes métaphores du Deutéro-Isaïe (LX, 40; LXI, 4-6) n'ont même pas trompé l'auteur du livre d'Hénoch, pour lequel la vie de famille et du laboureur sera continuée par les élus. L'eschatologie n'est redevenue mythologique que dans la théorie de Matthieu, xxii, 30 (cf. I Cor., xv, 35 et suiv.; Apoc., xxi, 17), qui enseigne l'abandon du mariage et la métamorphose des justes en anges célestes au temps de la résurrection. Nous ne sommes pas convaincu davantage de cette autre remarque du même savant qui écrit : « La sainteté générale est un dogme eschatologique qui était à peine possible avant l'époque deutéronomique, et alors même, il n'est représenté que par des écrivains tels que Triton-Isaïe et Deutéro-Zacharie, qui voient dans les Juifs une sorte de caste sacerdotale pour toute l'humanité, et comptent sur la domination future du temple et de son culte sur le monde. » Nous en retenons le fait implicitement avoué, savoir que la conception de la sainteté générale était possible à l'époque du Deutéronome. Nous rappellerons seulement que, d'après l'école même de M. Duhm, le Deutéronome a été composé pendant le règne de Manassé, par conséquent durant la dernière partie de la vie d'Isaïe. Comme le court intervalle qui sépare cette époque du règne d'Ézéchias n'est signalé par aucun événement formant un point tournant dans l'ordre civil ou religieux de la Judée, il est purement arbitraire de refuser à Isaïe de quelques années plus jeune la notion qui inspirait les auteurs deutéronomiques, lesquels ne devaient déjà pas être alors de la première jeunesse. En réalité, Isaïe développe ici des notions fondamentales du Pentateuque, aussi bien au sujet de la sainteté qu'en ce qui concerne la suprématie religieuse réservée à Israël (Exode, xix, 6; Lévitique, xix, 2; Deutéronome, iv, 6-8; xxvi, 19). Par l'expression כְּתוּב לַחַיִּים, il montre de plus sa dépendance de l'Exode (xxxii, 32-33), qui admet, sinon l'idée de prédestination, tout au moins l'existence d'une sorte de registre divin où sont inscrits les naissances et les décès.

Enfin, dans la description du sort des élus, Isaïe réfléchit le récit relatif à la marche protectrice de Yahwé devant son peuple (Exode, 21-22).

F. — XI.

Isaïe avait prédit à Achaz l'invasion assyrienne (vii, 17) et en même temps l'anéantissement de cette armée près de Jérusalem (x, 6-34); il procède ensuite à faire une description idéale du règne qui suivra cette catastrophe. La racine de Jessé produira un nouveau rameau, c'est-à-dire un nouveau David. Ce roi sera rempli de l'esprit de Yahwé et possédera toutes les bonnes qualités : sagesse, bravoure et piété. Quand il lui faudra sévir (וְהִרְיָהוּ pour וְהִכִּיחַ), il ne se laissera pas induire en erreur par les apparences; doux envers les pauvres et les humbles, il châtiara sévèrement les superbes (עֲרִיץ pour אֲרִץ) et les coupables; la justice et l'équité seront la cause de sa puissance. Les bêtes féroces (= les hommes aux mauvais instincts) vivront en paix les unes avec les autres et ne feront aucun mal dans l'étendue de Jérusalem, qui renfermera notamment le noyau du nouvel Israël, car la connaissance de Yahwé (= le sentiment de la vertu) y débordera partout (6-9). La renommée du roi se répandra au loin, les peuples chercheront à le connaître et sa résidence deviendra un objet de gloire (10). Alors Yahwé lèvera (יֹסִיף pour יָנִיחַ) pour la deuxième fois sa main pour reprendre possession du reste de son peuple qui vit disséminé aux quatre coins de la terre (10-11). La jalousie des voisins à l'égard d'Éphraïm disparaîtra; les oppresseurs de Juda seront exterminés; l'entente sera également rétablie entre les deux moitiés de la nation. Éphraïm et Juda réunis feront du butin dans les pays des anciens ennemis d'Israël, l'Arabie, la Philistée, l'Idumée, la Moabitude, l'Ammonitide. Pour faciliter le retour des exilés, Yahwé fera disparaître le golfe d'Égypte et partagera l'Euphrate en sept wadis qu'il mettra par moments à sec, afin de les transformer en une route commode pour le reste de son peuple qui se sera conservé en Égypte (ajouter : מִמְצָרִים) et en Assyrie



(מאשור pour ומאשור), route qui sera pareille à celle qu'Israël parcourut lorsqu'il sortit d'Égypte.

Malgré l'allure régulière de cette description, M. Duhm n'admet comme authentique que le groupe 4-8, qu'il sépare d'ailleurs sans la moindre raison des pièces précédentes et suivantes, qui sont traitées d'additions postérieures. Sait-on pourquoi le verset 9 doit être séparé du verset 8? C'est que les sujets des verbes dans 9 a doivent être les loups et les moutons, etc., ce qui ne convient pas, car ceux-là n'ont pas la connaissance de Yahwé. Mais cette incompatibilité prouve seulement que, par l'image des animaux doux ou féroces, Isaïe a entendu des hommes. Un argument encore plus stupéfiant est que 9 a est en contradiction avec 4, ou que, dans le cas de l'innocence parfaite des habitants, l'administration de la justice et notamment la fonction royale seraient superflues. Mais « ne pas pratiquer le mal » et « être incapable de le faire » sont deux choses très différentes : la connaissance de la loi de Yahwé ne prémunit pas toujours contre les tentations ou les révoltes momentanées inspirées par l'intérêt, car dans la conception hébraïque la perfection morale n'appartient même pas aux anges. Après ce faux point de départ, M. Duhm passe à des considérations exégétiques et historiques qui n'ont pas de meilleure base.

1) L'expression « pour la seconde fois » montrerait que le premier retour sous Cyrus se trouve déjà derrière l'auteur. » Il a oublié que les Achéménides postérieurs n'ont jamais empêché les Israélites de retourner dans leur pays, et que ce sont ces derniers qui, à l'exception d'un petit nombre, ont préféré y rester. La politique assyro-babylonienne cherchait, au contraire, à retenir les captifs et à établir dans leur pays des colonies étrangères; c'est alors que l'intervention miraculeuse de Yahwé était indispensable. Naturellement, par le mot שנייה, Isaïe fait allusion à la sortie d'Égypte, ainsi qu'il le dit formellement au verset 16.

2) M. Duhm déclare le verset 10 plein d'incohérences qu'on ne saurait attribuer à Isaïe. En effet, une racine qui se tient debout pour servir de drapeau, qui est consultée par les nations et dont le repos est glorieux, serait une image insupportable.

table si on ne savait pas par le verset 4 qu'il s'agit du rameau fraîchement poussé de la racine laissée par Jessé, c'est-à-dire du roi futur de Jérusalem. La remarque que « la racine de Jessé » doit signifier l'ancêtre de Jessé, prouve également que l'auteur ne craignait aucune équivoque pour les lecteurs du premier verset de cette péricope.

3) Cette interpolation tardive aurait reçu, d'après M. Duhm, des interpolations encore plus tardives. C'est d'abord l'énumération Patros, Kouš, Elam, Sin<sup>ar</sup>, Hamath et les îles de la mer dans le verset 11, comme si le commerce des esclaves n'était pas exercé depuis la haute antiquité par les peuples conquérants ou coloniaux, tels que les Assyro-Babyloniens, les Syriens et les Phéniciens. C'est ensuite la seconde partie du verset 13. Ici M. Duhm nie avec raison que cette partie soit le développement de la première, mais en réalité l'une s'occupe des ennemis extérieurs qui sont jaloux d'Éphraïm à cause de la fertilité de son territoire, comme les peuples transjordaniques et les Damascéniens, ou cherchent à opprimer Juda comme les Philistins et les Iduméens ; l'autre a trait aux querelles intestines entre les deux peuples frères. En affirmant que l'histoire préexilique ignore le moindre acte de jalousie d'Éphraïm à l'égard de Juda, il ferme les yeux sur l'édit de Jéroboam qui défendit aux Israélites de faire des pèlerinages à Jérusalem (I Rois, XII, 26-29) ; les entreprises hostiles de Juda contre le royaume du nord sont attestées par l'histoire pour l'époque d'Achaz où ce roi sollicite le secours des Assyriens au détriment de son rival (*ibidem*, XVI, 7-8). Ce recours aux étrangers a certainement commencé avant la coalition des Israélites et des Syriens, qui aboutit à l'avortement du siège de Jérusalem (*ibidem*, 5 ; Isaïe, VII, 1). On sait qu'Isaïe n'augura rien de bon de cette tentative de faire intervenir l'Assyrie dans les affaires de la Palestine (VII, 17-19).

4) Enfin, M. Duhm fait remarquer que l'interpolateur anonyme a dû trouver un vif plaisir dans les sons répétés des mots אשר ישאר, encore renforcés du אשר précédent et du כאשר suivant (*Das Klangspiel אשר ישאר noch verstärkt durch vorgehendes אשר und nachfolgendes כאשר scheint dem Verfasser viele Freude zu machen*). Il ne nous



dit pas comment l'écrivain hébreu devait faire pour éviter cette paronomase; il nous permettra cependant de l'engager à relire la phrase allemande que nous venons de citer; il y trouvera le joli *Klangspiel* flûté: *ver*, — *vor*, — *fol*, — *verfa*, — *vie*, — *freu*, et, en logicien sévère, il conclura sans faute que ce n'est pas lui qui l'a écrite.

Voilà les arguments exégétiques qu'on met en avant pour démontrer l'inauthenticité de notre péricope, que M. Duhm place à la fin du 11<sup>e</sup> siècle avant le Christ, tout spécialement sous Alexandre Jannée. Éphraïm, dont le retour est si désiré, représente les Samaritains abhorrés à qui les Macchabées avaient fait une guerre d'extermination et qui depuis lors se montraient encore moins disposés à reconnaître la suprématie religieuse de Jérusalem, qu'ils appelaient la ville maudite. C'est sous ce roi détesté à la fois par les étrangers et par l'immense majorité de ses propres sujets que le poète aurait espéré l'entente avec les Samaritains pour aller razzier ensemble les villes philistines habitées par beaucoup de Grecs et les Iduméens convertis au judaïsme par Jean Hyrcan! M. Duhm n'ignore certainement pas l'histoire de l'époque, et avec un peu de bonne volonté il aurait pu faire de notre prophète un contemporain d'Hérode, mais il tient à doter la génération d'Alexandre Jannée d'un écrivain parvenu, et j'ai la conviction que la mention faite par Ben-Sira (290 av. J.-C.) du livre d'Isaïe dans sa forme actuelle, retrouvée naguère dans le fragment hébreu du British Museum, ne le fera pas changer d'avis. Respectons sa conviction sans la partager.

L'authenticité indubitable du chapitre XI en augmente l'importance au point de vue de notre étude spéciale. Par l'emploi du verbe לקנות dans le sens de « délivrer de la captivité » (11) et qui ne se trouve pas chez les prophètes plus anciens, Isaïe se montre redevable au chant de la mer Rouge (Exode, xv, 17), que la plupart des critiques déclarent être d'époque tardive. D'autre part, l'expression שניה לקנות את שאר עמו impliquant la notion que ceux qui sont sortis, malgré leur grand nombre à ce moment, formaient le reste d'une quantité qui aurait pu être plus considérable, paraît influencée par le récit de l'Exode, 1, 22, relatif à l'ordre publié par Pharaon

de jeter au fleuve les nouveau-nés du sexe masculin. Enfin, la formule והחריב — והניה ירו על הנהר<sup>1</sup> בזעם רוחו est sans aucun doute empruntée au verset de l'Exode, xiv, 24, ויט משה את ירו על הים ויולך יהוה את הים ברוח קדים עזה וישם את הים להרבה. Le second livre du Pentateuque avait la même disposition que le texte traditionnel.

Ce résultat n'est déjà pas à dédaigner, mais il y a mieux dans le morceau 4-10, que personne ne conteste à Isaïe. Au verset 4, nous rencontrons la construction שפט בצדק que, si l'on excepte les poèmes postexiliques, Psaumes, ix, 9; xcvi, 13; xcvi, 9, qui sont tirés de notre passage, on ne trouve que dans le célèbre dicton בצדק השפט עמיתך, « tu jugeras ton semblable avec justice », du Lévitique, xix, 15. Notons que cet ordre législatif est précédé de la défense de n'avoir d'égards ni pour le pauvre ni pour le riche; l'ordre général de juger tout le monde avec une impartialité parfaite se trouve donc en situation. Chez Isaïe, les régimes du verbe שפט בצדק, « il jugera avec justice », sont les pauvres, דלים; la raison de cette spécification est naturellement dans cette circonstance qu'au temps qu'il vise, le petit reste concentré à Jérusalem ne se composera que de pauvres; toutefois, la construction isaïque est visiblement moins bien bâtie que celle du Lévitique; le calque est toujours inférieur au modèle.

Un intérêt de la même importance doit être aussi attaché aux versets 6-8 prédisant la disparition de la nocuité des bêtes féroces. Bien que cette description soit au fond purement métaphorique, la figure : ואריה כבקר יאכל חבן, « et le lion, comme le gros bétail, mangera de la paille » (7), dénote manifestement l'influence de la donnée de la Genèse, i, 30, d'après laquelle tous les animaux, sans exception, étaient destinés à se nourrir d'herbe. Isaïe pensait donc que, sous le règne du futur roi juste, tous les êtres vivants retourneraient à l'état d'innocuité où ils se trouvaient au moment de la création, donnée qui est notoirement particulière à l'écrivain réputé sacerdotal. Un Isaïe qui exploite une légende du pre-

1. Au lieu de la leçon massorétique inintelligible בְּעֵינָם.



mier chapitre de la Genèse peut s'attendre à être renvoyé au règne d'Alexandre Jannée, mais la faute en est aux critiques eux-mêmes qui ont admis l'authenticité de ce passage bouleversant.

Terminons par un mot sur le caractère fondamental de ce chapitre. On le considère généralement comme une apocalypse messianique. C'est absolument à tort selon moi. En principe, Isaïe ne suppose aucun intervalle entre la destruction de l'armée assyrienne et les temps meilleurs, et son roi idéal est bel et bien le successeur immédiat d'Achaz, le jeune Ézéchias. La désillusion du prophète a dû être douloureuse lorsque ce monarque, au lieu de se confier en Yahvé seul, s'est laissé entraîner à faire alliance avec Marduk-bal-iddin contre l'Assyrie (Isaïe, xxxix, 1-2); aussi ne lui a-t-il pas caché son désappointement et les conséquences funestes de sa politique (*ibidem*, 3-7). Le beau rêve s'est changé en un cauchemar affreux. Mais tant est grande la force de l'idéal, qu'une fois conçu il renaît à toutes les périodes critiques du peuple au milieu duquel il a pris naissance. Étouffé par l'indignité des derniers davidides après un court éclair au retour de Zorobabel, la littérature de l'époque perse, s'accrochant au באחרית הימים d'Isaïe, II, 2 5, s'exalte à l'idée du yahwéisme universel, sans l'ombre d'un règne mondain. Le messianisme davidique ne doit sa résurrection qu'aux persécutions religieuses d'une part, et à la tyrannie des derniers macchabéens de l'autre. Ce n'est pas la faute d'Isaïe si le messianisme a fait plus tard pas mal d'accroc à la conception du yahwéisme pur.

G. — xvii, 9.

Le texte hébreu est visiblement corrompu; les Septante nous fournissent le moyen de le corriger. Au lieu des mots inintelligibles ערי מעוון כעוונת החרש והאמיר, « (en ce jour) les villes de son refuge seront comme l'abandon de la haute forêt et de la cime (qu'ils ont abandonnées devant les enfants d'Israël) », le grec offre : ἴσονται αἱ πόλεις σου ἐγκαταλειμμέναι ὃν τρόπον ἐγκατέλειπον οἱ Ἀμορρῆαιοι καὶ οἱ Εὐαῖοι, traduction qui repose sur la lecture עריך עונת כאשר עובו

האמרי והחוי, « les villes seront abandonnées comme les avaient abandonnées les Amorrhéens et les Évéens (devant les enfants d'Israël) ». Dans cette version, les deux peuples chananéens disparus forment bien le sujet du verbe עזבו, mais l'ordre des mots est deux fois renversé et les mots מעוון כעוובה ne sont pas rendus. M. Duhm se facilite la tâche en rejetant toute la phrase relative אשר עזבו מפני בני ישראל, tout en conservant כעוובה, mais עוובה, ainsi que Dillmann le fait justement remarquer, ne peut signifier « villes ou bourgs abandonnés ». En admettant la première inversion, on façonnera avec les Septante le groupe עריכעוובה en עריך עוובה; le mot suivant, מעוון, doit être corrigé כערי, et les mots החרש והאמיר en החתי והאמרי, « les Hétéens et les Amorrhéens ». Le verset tout ensemble donne un sens très satisfaisant : « En ce jour-là, tes villes seront abandonnées comme les villes des Hétéens et des Amorrhéens que ces derniers abandonnèrent devant les enfants d'Israël, et elles deviendront une solitude. » L'allusion au Lévitique, xviii, 24-28, est des plus claires : la terre avait rejeté les Chananéens à cause de leurs coutumes détestables et les Israélites ont pris leur place; maintenant, Israël étant devenu presque aussi coupable que les Chananéens, la terre deviendra déserte à l'exception de Jérusalem. Outre cela, la mention des Hétéens comme ayant jadis habité la Judée est conforme à la donnée unique du narrateur sacerdotal, qui met Abraham en rapport avec les Hétéens d'Hébron (Genèse, xxiii, 3-20). Quant à l'origine isaïque de notre verset, M. Duhm l'accepte formellement; espérons qu'il n'en récusera pas les conséquences.

H. — xviii, 1-7.

L'unité de ce chapitre avec le discours précédent ne souffre pas de contradiction et est reconnue même par la critique extrême; l'authenticité en est également admise, sauf pour le verset 7, que M. Duhm tient pour une addition plus récente, en apparence à cause de sa forme prosaïque, mais en réalité parce que la psychologie de M. Duhm se rebiffe à l'idée qu'Isaïe ait pu croire que les Éthiopiens apporteraient des



offrandes au temple de Jérusalem. Le sagace exégète est plus difficile à cet égard que les païens eux-mêmes, y compris les Grecs et les Romains, qui ne se privaient pas de faire des sacrifices aux dieux de leurs alliés, voire de leurs sujets. Le prétexte qu'Isaïe n'aurait pas répété **יהוה זבאוה** dans le même verset, découle simplement d'une intelligence imparfaite de son contenu. Nous pouvons donc passer outre à ces scrupules quelque peu exagérés.

La difficulté vraiment sérieuse pour l'intelligence de cette péricope consiste dans le mauvais état de conservation de certains mots du verset 2 et de l'incertitude du sens de quelques autres. Le discours s'adresse au pays, **ארץ**, d'Éthiopie, ou plutôt, en ajoutant **מושל** (cf. xvi, 4), au souverain de ce pays, visiblement Taracos (**תרדקה**), allié d'Ézéchias contre Sennachérib (II Rois, xviii, 24 ; xix, 9 = Isaïe, xxxvi, 6 ; xxvii, 9). Sur ce point l'accord est général. Par contre, en ce qui concerne le fond de ce discours, l'exégèse moderne a pris une attitude différente de l'ancienne. Les Septante et les commentateurs juifs, suivis par Luther, étaient d'avis que le prophète avait voulu inviter les Éthiopiens à envoyer des messagers de paix et d'alliance en Judée, malgré l'effrayante décadence de ses habitants et la présence de l'armée dévastatrice du roi assyrien. Dans cet ordre d'idées, le peuple destinataire dont s'occupe la seconde partie du verset 2 est le peuple de Juda. Les exégètes modernes admettent, de leur côté, que le prophète s'adresse personnellement aux ambassadeurs de Taracos présents à Jérusalem, dans le but de conclure un traité d'alliance avec Ézéchias. Adversaire par principe de tout secours étranger, Isaïe, gardant le silence sur le but principal de leur mission politique, aurait recommandé aux ambassadeurs de retourner rapidement pour annoncer à leurs nationaux la ruine prochaine et complète de la puissance assyrienne, décrétée par Yahvé. Le peuple dont il s'agit au verset 2 serait ainsi le peuple éthiopien, et les qualifications qui le concernent seraient des expressions de politesse destinées à le consoler de l'échec de ses ambassadeurs. La combinaison est séduisante ; il me paraît cependant qu'Isaïe, qui n'hésita pas à se dépouiller du gros de ses vêtements et à marcher nu-pieds

pour symboliser les captifs égypto-éthiopiens (Isaïe, xx, 3-4), possédait difficilement les qualités d'un politicien aussi rusé. Ajoutons que l'envoi des ambassadeurs éthiopiens à Jérusalem n'est indiqué nulle part et est en lui-même peu vraisemblable. Ce sont les petits royaumes de Syrie qui briguaient l'alliance de l'Égypte et non pas l'inverse. Le pharaon Nécho, qui entreprend une expédition guerrière sur le bord de l'Euphrate, ne recherche même pas le concours du roi de Juda (II Rois, xxiii, 29). Le cas de l'ambassade de Marduk-balidin (Merodach Baladan) auprès d'Ézéchias est exceptionnel, la Babylonie ayant été alors réduite au district de la capitale, qui seule tenait contre l'armée assyrienne, et il était urgent de préparer une diversion afin d'empêcher l'envoi de nouvelles troupes.

Ce point de vue n'est pas moins corroboré par des raisons exégétiques. Si le prophète voulait que les ambassadeurs reprissent la route de leur pays, il n'aurait pas dit לכו (2), « allez », mais שובו, « retournez » ; il aurait de même fait précéder le mot גוי par עמכם, « retournez vers votre peuple, nation telle et telle » ; אל-גוי seul ne saurait donc pas désigner les nationaux des ambassadeurs, mais le peuple chez qui le prophète les invite à se rendre, savoir chez celui de la Judée, où ils ne se seraient pas rendus d'eux-mêmes. Pour les autres termes qualificatifs, il suffira d'examiner d'abord ceux dont la lecture est à peu près sûre et qui ne peuvent pas se rapporter aux Éthiopiens :

a) Les participes passifs ממשך ומורט ne signifient pas « élancé et poli » (« gestreckt und blank ») ; משך exprime souvent l'idée de « traîner, tirer un fardeau » (Genèse, xxxvii, 28 ; Deutéronome, xxi, 3 ; Isaïe, v, 18) ; מרט, en parlant d'une personne, signifie « arracher les cheveux à quelqu'un en signe d'ignominie » (Isaïe, l, 6 ; Néhémie, xiii, 25). Les formes *pual* de ces verbes marquent une action violente, « fortement traîné et déshonoré ».

b) גוי קר-קו est traduit par « une nation pleine de force » (« Volk von Kraft ») ; impossible : l'arabe كَرَّة, « force », ne suffit pas pour bouleverser le contexte. קו signifie « corde,



ligne », et désigne surtout le cordeau employé par le maître maçon soit pour construire (Zacharie, I, 16), soit pour détruire un édifice (Isaïe, xxxiv, 11); métaphoriquement, קו peut signifier aussi bien « construction » que « démolition, ruine ». Le sens péjoratif convient, on ne peut mieux, à la teneur de notre passage.

c) מבוסה n'a que le sens d' « écrasement (cf. תבוסה, II Chroniques, xx, 7), défaite », et non « victoire ». On nous dit que ce mot est pris dans le sens actif d' « écrasement de l'adversaire »; je pense pourtant qu'Isaïe aurait désigné la victoire par le mot ordinaire גבורה.

d) אשר בזאו נהרים ארצו, quels que soient la lecture et le sens exact du verbe, on ne peut justifier la traduction de « dont le pays est sillonné de fleuves » (« dessen Land Ströme durchschneiden »), comme caractérisant la fertilité de l'Éthiopie. Le verbe ישקו est indispensable; cf. Genèse, xiii, 10. Par l'expression מעבר לנהרי כוש du verset 1, le prophète montre plutôt que l'Éthiopie l'intéresse seulement par son éloignement de la Judée, et non par la qualité de son sol. Même en supprimant ce membre de phrase, comme le fait M. Duhm, tout gratuitement d'ailleurs, un tel compliment n'aurait pas été exprimé d'une manière aussi indirecte.

L'erreur de l'exégèse que j'examine vient de l'expression עם נורא, « peuple terrible », qui semble convenir à une nation forte et guerrière. On a seulement oublié d'assurer au préalable un sens raisonnable au groupe suivant : מן הוא והלאה, qui est faussement traduit par « fort étendu » (« weit und breit »). Attribuer à Isaïe une phraséologie aussi incorrecte, tandis qu'on refuse d'admettre qu'il ait pu mettre deux fois יהוה צבאות dans le verset 7, frise trop visiblement un arbitraire bien singulier. Comme les autres expressions de notre verset ont trait à l'extrême abaissement de la nation, il est évident que le groupe en question doit exprimer une idée analogue du même ordre, et alors la forme corrompue מן הוא והלאה se corrige avec certitude en מורה וחליה, « nation dont la plaie et la maladie sont terribles, effrayantes ». Isaïe a emprunté cette construction à Osée, v, 13, où ces deux

synonymes sont distribués le premier à Juda, le second à Éphraïm, et les rapporte tous deux à Juda; d'autre part, la détresse de la Judée est décrite comme une grave maladie ayant envahi la tête et le cœur dans un corps couvert de plaies et d'ulcères (I, 5-6). L'abaissement a pour cause l'invasion réitérée d'armées puissantes, figurées comme des inondations intermittentes dont le courant impétueux emporte (בֹּזֵזָה pour בּוֹזָא; cf. XVII, 14). C'est à ce peuple terriblement malade et presque anéanti que le prophète, convaincu de sa prochaine guérison et résurrection, invite les Éthiopiens à envoyer des ambassadeurs. Le revirement se fera d'une manière éclatante, aux yeux de tous les peuples du monde, qui verront le drapeau arboré par Yahwé et entendront le son de la trompette qui annoncera l'événement. Yahwé regardera de sa demeure habituelle, du temple de Sion (Amos, I, 2), avec son calme parfait, les crimes des envahisseurs; mais lorsque ces derniers seront près d'atteindre leur but, il les coupera comme on coupe les sarments des vignes et laissera leurs cadavres en pâture aux bêtes féroces. Le verset 7 où, comme au verset 2, il faut ajouter אֵל avant עַם, corriger וּמַעַם en אֵל עַם et opérer la correction indiquée ci-dessus sur les trois mots qui viennent après נוֹרָא, explique le but réel de cette prophétie : à ce moment, on apportera de toutes parts des présents à Yahwé en Judée, au lieu qui porte son nom, savoir le mont Sion. Les Éthiopiens sont les initiateurs d'un mouvement yahwéiste qui deviendra bientôt général.

Voici la traduction intégrale du morceau :

1. O [souverain] du pays où résonne le bruit des ailes,  
Situé du côté des fleuves de Cusch;
2. Qui envoies des messagers sur la mer,  
Sur des barques de papyrus à la surface des eaux;  
(Dis :) Allez, messagers rapides, vers la nation tirillée et bafouée,  
Vers le peuple dont les plaies et la maladie sont effrayantes,  
Peuple complètement ruiné et écrasé,  
Dont le pays a été dévasté par des fleuves (= des invasions).
3. (Et vous) tous qui habitez l'univers, qui demeurez sur la terre,  
Vous verrez se déployer le drapeau, vous entendrez sonner la  
trompette!
4. Car Yahwé m'a dit :



- Je resterai calme et tranquille dans ma place  
Comme une chaleur pure sur l'herbe, comme un nuage de rosée  
dans la chaleur de la moisson.
5. Car avant la moisson, à la chute des fleurs,  
Lorsque le fruit vert remplacera les fleurs,  
(Yahwé) coupera les branches (de la vigne) avec des serpettes  
Et détachera les rameaux à coups de hache,
  6. Tous ensemble (les cadavres) seront abandonnés aux oiseaux de  
proie des montagnes et aux animaux de la vallée.  
Les oiseaux de proie y passeront l'été et les animaux de la vallée  
y passeront l'hiver.
  7. A ce moment, on apportera des présents à Yahwé Şabaoth, vers  
la nation tirillée et bafouée,  
Vers le peuple dont les plaies et la maladie sont effrayantes,  
Peuple complètement ruiné et écrasé,  
Dont le pays a été dévasté par des fleuves (= des invasions),  
Vers le lieu qui porte le nom de Yahwé Şabaoth, la montagne  
de Sion.

Il est facile de voir que l'appel adressé aux Éthiopiens est purement poétique ; c'est une simple mise en scène de la prophétie annoncée dans II, 2-3. Isaïe ne distingue les Éthiopiens qu'à cause de la distance de leur pays. Il veut qu'ils envoient des messagers en Judée pour être témoins de la destruction de la formidable armée assyrienne juste au moment où elle se croira déjà maîtresse de Jérusalem. Ce miracle, espère le prophète, suffira à convaincre les païens de la puissance de Yahwé, et à les déterminer à lui apporter des présents dans son temple de Sion. L'important, pour la recherche de l'état religieux de cette époque, est qu'il ne vient jamais à l'idée d'Isaïe que ces peuples puissent construire des temples à Yahwé dans leurs propres pays. Pour lui, comme pour les autres prophètes, le yahwéisme est universel, mais son culte matériel doit rester confiné au seul temple de Jérusalem. Les païens tenaient, au contraire, à offrir des sacrifices à leurs dieux partout où ils se trouvaient, sauf à honorer en même temps les dieux locaux. On ne peut expliquer cette restriction qu'en remontant au Deutéronome, XII, 2-18, qui défend de sacrifier ailleurs que dans le lieu unique choisi par Yahwé. Il y a plus, l'expression **אל מקום שם יהוה צבאות** du verset 7 y est visiblement la réduction du membre de phrase **כי אם אל**

המקום אשר יבחר יהוה אלהיכם . . . לשום את שמו שם (Deutéronome, XII, 5) ou לשכן שמו שם (*ibidem*, 11). J'ai déjà fait remarquer depuis longtemps que cette loi a aussi empêché les Éphraïmites exilés d'établir le culte de Yahwé sur la terre étrangère. Ils ont pu contester que Jérusalem fût le lieu choisi par Yahwé; ils ont pu encore soutenir que Yahwé eût fait choix de plusieurs villes de leur pays, mais ils n'ont jamais pensé à acclimater le culte de Yahwé en dehors de la Palestine; le Deutéronome avait donc chez eux une autorité irréfragable; l'opinion de l'école critique qui considère ce code comme ayant été popularisé pour la première fois dans la dix-huitième année du règne de Josias est contredite par des faits historiques.

I. — XIX, 1-25.

Prophétie relative à la conversion de l'Égypte. Appuyé sur la thèse développée au chapitre précédent que l'Éthiopie prendra l'initiative du mouvement yahwéiste qui s'emparera de tous les peuples, y compris le peuple envahisseur lui-même, Isaïe s'arrête tout particulièrement sur la manière dont ce mouvement se propagera dans le vieux pays des Pharaons. Là la résistance sera plus forte à vaincre. L'Égypte se croyait parfaitement en mesure de repousser l'invasion éventuelle des Assyriens, et la disparition miraculeuse de ces ennemis en Judée non seulement la laissait indifférente, mais lui fournissait l'occasion de les remplacer dans le gouvernement de l'Asie. Le miracle manquera-t-il son but par l'aveuglement de l'Égypte? Cela ne sera pas, pense Isaïe. Yahwé, monté sur un nuage rapide, s'y rendra en personne. Sa présence fera trembler les statues des faux dieux et le cœur des hommes. Il soufflera la discorde entre les habitants, l'anarchie et la tyrannie régneront partout, le Nil baissera tellement que les canaux tariront et les plantations se dessècheront. Les moyens pris pour enrayer le mal resteront sans effet et ne feront qu'affoler le peuple (1-15). Alors l'Égypte y reconnaîtra le bras de Yahwé, et le territoire de Juda lui inspirera une crainte salutaire, se doutant que les coups que Yahwé lui



réserve fondront sur elle de ce côté (16-17). Pour éviter ces coups, cinq villes égyptiennes, naturellement les plus proches de la Palestine et partant les plus menacées, adopteront la langue de Chanaan (= la langue hébraïque) et prêteront serment de fidélité à Yahwé Sabaoth. Une de ces villes portera le nom de *Ir-hahéres*, « ville de la ruine », visiblement celle qui aura le plus souffert des bouleversements passés (18). Un autel et un cippe seront alors élevés en Égypte, près de la frontière, lesquels serviront de marque et de témoignage pour rappeler à Yahwé que la protection de l'Égypte lui incombe désormais (19-20). Dès lors Yahwé se fera connaître des Égyptiens, et les Égyptiens le reconnaîtront et lui rendront un culte (וְעָבְדוּ pour וְעָבְדוּ) par des sacrifices et des offrandes et en accomplissant en son honneur les vœux qu'ils lui auraient faits. Si l'Égypte se détourne parfois du bon chemin, elle sera frappée; mais aussitôt qu'elle reviendra à Yahwé, celui-ci la guérira (21-22). En ce temps, les Assyriens et les Égyptiens, cessant leur ancienne rivalité, auront des rapports fréquents les uns avec les autres, et les deux peuples auront en commun le culte de Yahwé (וְעָבְדוּ pour וְעָבְדוּ). Israël formera avec Assur et Mišraïm dans le monde un objet de bénédiction que Yahwé formulera ainsi (ברכו ברכם pour ברכו) : Soyez bénis mon peuple Mišraïm, œuvre de ma main, Assur, mon héritage, Israël (23-25).

Tout se tient étroitement uni dans cette prédiction, qui constitue la suite indispensable du chapitre xviii qui traite de la conversion de l'Éthiopie, car du temps d'Isaïe l'Éthiopie était mêlée aux affaires de l'Égypte et en avait parfois l'hégémonie. Comme caractéristique du style isaïque, notons : קל, « rapide » (1; cf. xviii, 2); נע-מן (*ibidem*; cf. viii, 4); סכסך (2; cf. ix, 10); בלע, dans le sens de « faire dévier, égarer » (3; cf. iii, 12; ix, 15); ים, « Nil » (5; cf. xviii, 2); יעץ על (13, 17; cf. vii, 5); הניף יד (16; cf. xxx, 32); הניף יד (16; cf. xi, 15); יאמר ל (18; cf. iv, 3); שוב ורפא (22; cf. vi, 10); מסלה (22; cf. xi, 16); מעשה ידי, appliqué à un peuple (25; cf. xxix, 23). Rarement un écrit ancien montre autant de marques de cohésion et d'authenticité. L'école critique ferme

cependant les yeux, et non seulement elle déclare non isaïque le chapitre tout entier, mais elle attribue même les groupes 1-17 et 18-25 à deux auteurs différents. M. Duhm place le premier au IV<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne. L'auteur aurait mis pêle-mêle toutes les calamités qui affligèrent alors l'Égypte. Le dernier roi égyptien s'était substitué à son prédécesseur Tachos; fait prisonnier à Tanis, il aurait succombé sans le secours d'Agésilaüs, et ces circonstances excitèrent les Perses à conquérir l'Égypte. C'est ce mouvement insignifiant qui se renouvelait à tout changement de trône qui aurait été décrit au verset 2. Par qui? M. Duhm nous le dit triomphalement, par un Judéen domicilié en Égypte et qui s'intéressait aux produits agricoles et industriels de ce pays (5-10). Nous regrettons que le sagace commentateur qui a découvert au verset 3 le sorcier royal Nectanabis, et au verset 4 le cruel Ochus, n'ait pas deviné les compagnons d'Agésilaüs dans les sages conseillers de Pharaon auxquels fait allusion le verset 11. Sa démonstration aurait encore été plus complète s'il avait déclaré la prévision de la terreur des dieux égyptiens comme une interpolation empruntée à la sibylle chrétienne, parallèlement à l'influence de la sibylle juive qu'il reconnaît dans 16-25, pièce écrite, selon lui, également en Égypte, mais environ deux cents ans plus tard, sous le règne d'Alexandre Jannée. Résumons l'argumentation de M. Duhm. Elle repose d'abord sur l'assertion gratuite que, d'après 16-17, l'Égypte doit avoir peur de Juda, tandis que le texte ne parle que du sol de la Judée, ארמח יהודה, en tant qu'il est la demeure de Yahvé. M. D. poursuit : « L'auteur a vécu pendant la gloire macchabéenne; il n'est pas nécessaire d'admettre des succès guerriers contre les Égyptiens ni un motif particulier pour sa colère contre eux. Cinq villes parleront palestinien, c'est-à-dire seront peuplées de Juifs ou de clients juifs, naturellement de petites villes. Au temps de Philon, il y avait un million de Juifs en Égypte. Pour Isaïe et les temps anciens, la possibilité que les Juifs occupent cinq villes entières, et partiellement d'autres encore, n'était pas seulement improbable, mais aussi peu désirable. Alors le séjour en Égypte était une menace, et même au temps postexilique, un Juif d'Égypte pouvait seul parler



ainsi. Le nom עיר החרם est bien Léontopolis, parce qu'en arabe *el-haris* est l'épithète du lion; de tels noms à demi cachés sont ordinaires dans les apocalypses. L'autel (19) est naturellement (*natürlich*) la tour haute de soixante coudées qui a été construite autour du temple par Onias IV en 160, sous le règne de Ptolémée Philométor. La masséba érigée près de la frontière ne peut pas être vérifiée, mais les Juifs égyptiens possédaient de nombreuses masséboth, et notre auteur semble distinguer la masséba limitrophe au détriment des autres. Ptolémée Philométor et sa femme Cléopâtre, qui « confièrent tout leur royaume à des Juifs », avaient des généraux juifs, parmi lesquels les fils d'Onias IV, ce à quoi fait allusion l'épithète « sauveur et combattant » du verset 20. Vu cette faveur des monarques, l'espérance que l'Égypte se convertirait au judaïsme n'était pas si folle. Le prosélytisme était alors poussé par les Juifs, ainsi que le prouve la conversion des Iduméens par Jean Hyrcan. Une bonne route entre l'Égypte et la Syrie, car c'est bien le אשור de cet écrivain, était un grand desideratum du commerce judéo-égyptien, et comme la Syrie était aussi fortement peuplée de Juifs, la conversion de ce pays au judaïsme allait de soi et n'est que brièvement signalée (23). La Syrie s'appelle « œuvre de ma main », probablement pour indiquer que la royauté d'Alexandre Balas et la conversion espérée de la Syrie au judaïsme seront une œuvre de Dieu semblable à la résurrection d'Israël. Mais le fait que l'Égypte est nommée « le peuple de Yahwé » est unique dans son genre et ne s'explique pas par la conception religieuse plus ancienne. On doit y voir plutôt un témoignage caractéristique de la largeur de l'hellénisme, qui espérait la conversion des peuples au monothéisme, et qui, sans renoncer entièrement aux prérogatives du sang juif, ne les relevait guère plus que l'apôtre chrétien, Romains, ix, 4. Si l'intolérance des Romains n'était pas intervenue, ce monothéisme helléniste aurait encore obtenu quelques avantages de plus dans le monde civilisé, bien que cette largeur d'esprit, comme le prouvent les Septante, ne fût pas encore le bien commun de tous les Juifs de langue grecque<sup>1</sup>. »

1. *Das Buch Isaia*, p. 116-123.

Voilà une jolie collection d'affirmations audacieuses qui défient les expressions les plus claires du texte en même temps que les données historiques de l'époque des derniers Macchabées.

Notons avant tout une curieuse psychologie. Pseudo-Isaïe est terriblement fâché contre les Égyptiens juste au moment où ces derniers comblent de faveurs ses coreligionnaires, dont beaucoup parmi eux, entre autres les fils du grand prêtre, occupent les hauts commandements de l'armée, et cette haine sans rime ni raison irait ensemble avec l'annonce que l'Égypte sera bientôt le peuple de Yahwé, à l'égal d'Israël. Sans parler du sentiment de reconnaissance pour des bienfaiteurs que les Juifs ont montré au cours de leur histoire, un Juif de cette époque aurait-il pu seulement concevoir l'idée de convertir l'Égypte de force par une armée juive ? Et la Syrie, pour laquelle, malgré les persécutions passées et les réticences souvent répétées, l'auteur n'aurait pas gardé la moindre rancune, comment se convertirait-elle ? Est-ce par une grâce mystique venue du ciel ou bien à la suite d'une conquête judéenne ? L'auteur aurait dû nous renseigner là-dessus au lieu d'en citer le fait accompli comme si c'était la chose la plus naturelle du monde. Cette espérance d'une conversion pour ainsi dire instantanée, qui est si compréhensible quand on l'applique à l'Assyrie après la ruine de son armée en Judée, devient une folie quand on l'applique à la Syrie pendant le règne d'Alexandre Jannée, le messie de Pseudo-Isaïe d'après M. Duhm.

Esquissons brièvement l'histoire de ce messie étrange.

Jannée, mis sur le trône par sa mère Salomé, après avoir obtenu quelques succès contre les gens de Ptolémaïs, est terriblement battu par Ptolémée-Latur. Pendant sa fuite, il commet les plus grandes atrocités en faisant égorger les femmes et les enfants de ceux qu'il croit être ses adversaires. Secouru par l'armée de Cléopâtre, commandée par les généraux juifs Ananias et Helcias, il reprend ses expéditions et exerce des vengeance horribles qui coûtent la vie à beaucoup de Juifs. Dès lors le peuple le prend en haine et appelle à son secours Démétrius Eucérus. Mis en fuite par ce dernier, Jannée, renforcé par dix mille volontaires qui avaient pitié de lui, bat ses



adversaires et en fait crucifier huit cents pendant le festin qu'il prépare à son retour à Jérusalem, acte de barbarie qui lui valut le surnom de « Thracique ». Les derniers temps de son règne se chiffrent par une grave défaite infligée par les Arabes et des menus succès gagnés sur des villes particulières. A cause de la haine du peuple à son égard, sa femme a dû tenir sa mort secrète pendant quelque temps et se réconcilier avec les pharisiens, qui étaient ses ennemis acharnés dans toute la durée de son règne.

Cet homme sanguinaire, successivement vaincu par les Égyptiens, les Syriens et les Arabes, et détesté des siens tout autant que des peuples voisins, aurait été métamorphosé en représentant de l'époque messianique. Cette Judée, souillée de sang innocent versé par un fou furieux et atrocement ravagée par des bandes ennemies, aurait été alors, ne fût-ce qu'en imagination, la terreur de l'Égypte ! Un fanatisme aveugle pour un gouvernement aussi indigne se comprendra encore de la part d'un saducéen attaché au service du roi, mais pour un Juif égyptien, qui pouvait peser dans un calme parfait les terribles malheurs qui accablaient alors la Judée, une telle excuse n'existe pas. En vérité, M. Duhm a besoin d'un Juif helléniste afin de rapporter l'universalité du monothéisme à l'influence de l'esprit grec, et ne le trouvant pas ailleurs, il le place en Égypte, mais il perd de vue que les Juifs d'Égypte n'ont jamais cultivé la langue hébraïque et ne comprenaient même pas l'araméen. De quelque côté qu'on l'aborde, la thèse historique de M. Duhm ne se soutient pas un seul instant.

Les autres assertions de M. Duhm se réfutent en peu de mots. Ainsi le prouve l'expression וּנְשַׁבְּעוּ לַיהוָה צְבָאוֹת ; il ne s'agit pas de villes juives, mais d'Égyptiens ralliés ; הַרם est « ruine », non « lion » ; une tour haute de soixante coudées n'est pas un autel et des masseboth n'ont jamais existé chez les Juifs d'Égypte ; les généraux juifs de Cléopâtre ont bien remporté la victoire sur le fils rebelle de celle-ci, Ptolémée Latur, mais non sur des oppresseurs, לְהַצִּיִם ; l'espérance que Ptolémée Philométor et son épouse Cléopâtre se convertiraient au judaïsme est d'autant plus folle que la reine avait un mo-

ment l'intention de s'emparer de la Judée. Il est également faux que Jean Hyrcan ait converti les Iduméens par esprit de prosélytisme : ces bandes turbulentes menaçaient continuellement la sécurité des villes juives limitrophes, et, ne pouvant les exterminer, il a pris le parti de les rattacher par des liens religieux. C'était aussi le cas des Ituréens, convertis par Alexandre Jannée. L'idée que le prophète désirait la formation d'une bonne route ralliant l'Égypte à la Syrie dans un but commercial ne fait pas honneur au rationalisme moderne. La conversion espérée d'Alexandre Balas par un auteur alexandrin est aussi une trouvaille dont peu de personnes féliciteront M. Duhm. Enfin, s'il est un fait que l'hellénisme juif avait des tendances universalistes, il les devait non à la philosophie grecque, mais aux enseignements des prophètes : l'apôtre Paul, qui introduit cette doctrine dans le christianisme naissant, se vante de son origine palestinienne et n'a jamais été en Égypte.

Après avoir établi la source isaïque de notre chapitre sur une base inébranlable, nous passons à signaler certaines idées ou expressions qui nous semblent remonter au Pentateuque ; elles sont peu nombreuses, mais fort caractéristiques. La terreur des idoles égyptiennes devant l'apparition de Yahwé (1) est une répétition explicative de l'Exode, XII, 2 (cf. Deutéronome, XXXIII, 4 ; I Samuel, V, 1-5) ; l'autel comme signe de ralliement rappelle l'histoire des tribus transjordaniques au temps de Josué (Josué, XXII) ; la locution וְנֹדַע לַיהוָה (21) est copiée sur l'Exode, VI, 3 ; celle יהיה ישראל-ברכה (24) fait allusion au וְהָיָה בְרָכָה de la Genèse, XII, 2 ; enfin l'expression נַחֲלֵי יִשְׂרָאֵל a pour prototype le עַם נַחֲלָה du Deutéronome, IV, 20. Isaïe annonce l'accomplissement prochain du plan tracé par le Pentateuque ; il n'invente rien.

J. — XXII, 1-14.

Comme M. Duhm, nous voyons dans le groupe 1-7 une description d'événements futurs, et dans 8-14 un récit d'événements passés, mais nous lui contestons le droit de séparer



ces deux groupes l'un de l'autre, soit par leur teneur, soit par un intervalle de temps quelconque. La raison tirée de la différence métrique n'a guère de poids perceptible. La situation bien comprise, l'unité de l'admonestation ressort d'elle-même. Écartons avant tout l'idée assez singulière de M. Duhm, qui entend par **בֵּית הַיַּעַר** (4 et 5) une forteresse inconnue, située dans une vallée et pourvue de hautes murailles, au voisinage d'œuvres de défense détachées établies sur les montagnes environnantes. Jamais les prophètes n'ont adressé un discours à une autre ville que Jérusalem. Nous donnerons plus loin l'explication de ce nom. Voici maintenant les circonstances qui ont fourni matière à l'apostrophe du prophète et que nous devons au récit de II Chroniques, xxxii, 4-8. Sennachérib, que ses luttes avec Mardukbaliddin avaient longtemps retenu en Babylonie, arrive rapidement en Judée du côté de la Philistée et s'empare des forteresses judéennes de l'ouest. Dans l'entretemps Ézéchiàs, résolu à la résistance, poussa ardemment la réparation des murs de Jérusalem, fit conduire l'eau des sources extérieures dans l'intérieur des fortifications, et distribua au peuple une grande quantité d'armes offensives et défensives qu'il avait tirées de l'arsenal construit par Salomon et nommé « maison de la forêt », **בֵּית הַיַּעַר**, à cause des nombreuses colonnes de bois qui s'y trouvaient (I Rois, vii, 2 et suivants). Peu confiant dans l'efficacité de ces travaux et profondément affligé du sort des habitants des villes prises par l'ennemi, Isaïe était d'avis qu'on célébrât un jour d'affliction publique, inauguré par une cérémonie religieuse, afin de se rendre favorable la Divinité protectrice. Non seulement on ne voulait pas y observer le jour de recueillement, mais on l'a passé dans la joie la plus effrénée et dans de copieux festins, pendant lesquels on a entendu proférer d'une manière plus ou moins ironique la bravade populacière : « Mangeons et buvons, car nous mourrons demain. » C'est alors que le prophète exaspéré lança contre Jérusalem sa terrible apostrophe, dans laquelle il prévoit le bouleversement de la ville causé par la défaite de l'armée et par la transportation violente des habitants de la campagne, ainsi que par l'attaque furieuse des auxiliaires ennemis contre les murs de Jérusalem. Avec le génie poétique

qui le distingue, Isaïe, en faisant précéder la description des faits passés (8-14) par celle d'événements entrevus (1-7), a considérablement rehaussé l'effet de son discours, dont l'interrogation du verset initial et l'âpreté implacable du verset final ont achevé de faire un morceau incomparable.

Voici quelques remarques qui faciliteront l'intelligence de ce texte, obscurci par un certain nombre de corruptions. Jérusalem est en liesse; après avoir fait du vacarme dans les rues, on monte sur les toits pour voir la rentrée triomphante de l'armée qui, d'après les rumeurs publiques, aurait victorieusement repoussé les envahisseurs (1-2 a). Le prophète les détrompe : ce qui va venir est un convoi transportant les cadavres de gens qui n'ont même pas eu l'honneur de combattre pour leur patrie (2 b). Le verset donne des renseignements sur le sort de cette armée qui devait défendre les approches de la capitale. Au lieu de קציניך, « tes chefs », qui ne saurait former parallèle à נמצאוך (אמציוך, Septante, Duhm, n'est pas usité), « ceux des tiens qui s'y trouvaient », il faut probablement lire יצאוך, « ceux des tiens qui sont sortis » récemment de la ville pour renforcer les troupes déjà placées aux alentours. De ces deux troupes, l'une, s'étant aussitôt débandée à la vue de l'ennemi, s'est fait transpercer (אסרו דקרו) sans même se défendre avec l'arc (מקשת), l'autre s'est laissé faire prisonnière également après une longue fuite. Le prophète, inconsolable (4) de tant de malheur et de honte, peint enfin le jour du suprême trouble, lorsque, à Gê Hizzâyôn-Jérusalem, les sapeurs ennemis commenceront leurs opérations de démolition sous le cri sauvage « à la montagne ! » (5). La tentative d'empêcher cette œuvre de destruction en faisant des sorties ne sera pas possible; ceux qui s'y hasarderaient trouveraient les guerriers ennemis, et parmi eux, les auxiliaires d'Élam, d'Aram (ארם pour ארם) et de Qir (6), prêts à la charge et se dirigeant vers la grande porte (7). La seconde partie est claire, à l'exception du verbe ראיתם (9) qui laisse en suspens la proposition, laquelle ne se relie pas à la phrase suivante. En lisant רפאתם, « vous avez réparé » (I Rois, xviii, 30), toute



difficulté disparaît. Voici la traduction intégrale du discours :

1. Qu'as-tu donc, (ô ville), pour que tu sois montée tout entière sur les toits ?

2. (Ville) pleine de tumulte, ville bruyante, cité joyeuse, tes morts n'ont pas été tués par l'épée, ni morts dans la bataille.

3. Tous ceux qui sont sortis, totalement débandés, ont été transpercés sans faire usage de leur arc ; tous ceux qui se trouvaient (dehors) ont été faits prisonniers, eux qui fuyaient si loin !

4. C'est pourquoi je dis : Laissez-moi, je veux pleurer amèrement ; n'insistez pas pour me consoler du malheur de la fille de mon peuple.

5. Car le Seigneur Yahwé Šabaoth (vous réserve) un jour de confusion, d'écrasement et d'égarement, (lorsqu'on aura vu), à Gé-Hizzâyôn, les sapeurs (ennemis) poussant le cri « à la montagne ! ».

6. (Lorsqu'on aura vu) Élam le carquois levé, Aram avec des chars attelés de coursiers et Qir au bouclier découvert.

7. (Lorsqu'on aura vu) toutes tes vallées pleines de chars (d'autres guerriers) et les cavaliers poussant droit vers la porte.

## II

8. Vous avez découvert le voile de Juda et vous avez jeté des regards sur les armes de la Maison de la Forêt.

9. Vous avez réparé les nombreuses crevasses de la ville de David et vous avez captivé les eaux de la piscine inférieure.

10. Vous avez fait le dénombrement des maisons de Jérusalem et vous en avez démoli plusieurs pour fortifier le mur d'enceinte.

11. Vous avez fait un réservoir entre les deux murs pour les eaux de l'ancienne piscine, mais vous n'avez pas dirigé vos regards vers (Dieu) qui est l'auteur de la (ville), et vous n'avez pas vu (= demandé la protection de) celui qui l'a depuis longtemps organisée.

12. Le Seigneur Yahwé Šabaoth (vous) a invités ce jour-là (à une cérémonie de) pleurs, de gémissements, d'arrachements de cheveux, de prises de cilice,

13. Et voici de la joie, de l'allégresse ; on tue des bœufs, on immole des moutons ; on mange de la viande et on boit du vin (en disant) : « Mangeons et buvons, car nous mourrons demain ! »

14. Yahwé Šabaoth m'a dit à l'oreille que ce crime ne vous sera pas pardonné jusqu'à la mort. Yahwé Šabaoth l'a dit.

Inutile d'insister davantage sur l'origine isaïque des deux parties de ce discours. Au point de vue de la littérature comparée, nous nous arrêterons aux deux considérations suivantes :

Si on laisse de côté le mot גיא, « vallée », dont l'emploi se justifie par le désir du poète de former une antithèse avec הר, « montagne » (5), le nom symbolique de Jérusalem est uniquement חזיון, « vision ». Les commentateurs rabbiniques entendent par cette désignation « la ville des prophéties », tandis que Dillmann, d'accord avec les auteurs qu'il cite, y voit le nom du quartier de la ville basse où habitait le prophète. Le caractère peu satisfaisant de ces explications saute aux yeux et se passe de tout autre argument. La solution de l'énigme réside dans les suffixes féminins des participes עשה et יצרה (11), qui se rapportent clairement à Jérusalem mentionnée au verset précédent, et ne doivent nullement être entendus dans un sens neutre comprenant l'ensemble d'objets indéterminés, comme l'admet M. Duham, qui en tire une thèse prophétique peu en situation dans cet endroit. Le prophète reproche simplement aux Hiérosolymitains de soigner matériellement la ville sans invoquer en même temps Yahvé, qui en est le véritable auteur et organisateur depuis le début de la nationalité juive (מרחוק, cf. Jérémie, xxxi, 3). On sait que le prestige de Jérusalem sur les autres sanctuaires de la Palestine n'est formellement annoncé que dans la Genèse, xxii, 10, qui, jouant sur le nom de מוריה qui forme assonance avec מראה יה, « vu par Yahvé », et probablement aussi sur ירושלם assimilé à יראה-שלם, « le Parfait le voit », fait nommer l'endroit par Abraham יהוה יראה, « (ville) que Yahvé voit », c'est-à-dire « contemple avec plaisir ». Isaïe exprime l'idée du prestige attaché à Jérusalem par le nom abstrait et symbolique חזיון, « vue, vision », une forme abstraite tirée du verbe ראה n'étant pas usitée en ancien hébreu. Comparez Isaïe, xxxiii, 20, où les verbes synonymes חזה et ראה sont mis en rapport l'un avec Sion, l'autre avec Jérusalem. Bref, le nom religieux חזיון de Sion-Jérusalem repose sur l'étymologie traditionnelle présentée par l'auteur d'un récit pentateutique que l'école grafiennne regarde comme une composition de pièces yahwéistes et élohistes, composition qui ne peut donc pas avoir été produite peu de temps avant l'exil,



comme elle le soutient sans apporter d'ailleurs la moindre preuve.

La seconde considération a pour objet l'énumération ethnique du verset 6, qui appartient à la partie *visionnaire* du discours. L'armée assyrienne est occupée ailleurs et les Hiérosolymitains espèrent fermement que l'armée judéenne qui garde les défilés des montagnes, renforcée par un contingent qui a récemment quitté la ville, suffira à repousser l'ennemi ; le prophète *prévoit*, au contraire, que ces troupes, piteusement débandées et faites prisonnières en partie, fourniront aux vainqueurs l'occasion d'accourir en toute hâte pour attaquer les murs de Jérusalem. Il *prévoit* même que les assiégeants se composeront de trois éléments ethniques différents : Élam, Aram et Qir. On s'est depuis longtemps étonné de la présence de troupes élamites sous les murs de Jérusalem pendant l'invasion de Sennachérib, mais on s'était aussitôt tranquilisé avec la pensée que certaines parties de villes frontières d'Élam avaient été occupées par Sargon, le prédécesseur de Sennachérib. L'échappatoire ne signifie pas grand' chose. Outre que cette occupation, purement intermittente d'ailleurs, aurait plutôt empêché les Élamites, si jaloux de leur indépendance, de faire un service d'auxiliaires dans l'armée assyrienne, Sennachérib lui-même aurait hésité à organiser les ennemis d'hier, et probablement aussi de demain, en divisions séparées de ses autres troupes. Au fait, la difficulté est infiniment plus grave, car elle se présente également au sujet des deux autres peuples de la série ; Aram et Qir sont des peuplades encore plus méridionales, car il s'agit évidemment des Araméens de la Chaldée, et nullement de ceux de la Syrie. Quant à Qir, c'est un pays lointain qui était considéré comme la mère-patrie de ces derniers (Amos, ix, 7). Le nom קיר (asphalte) caractérise le pays comme un territoire riche en asphalte, ce qui convient à la vallée du bas Tigre. La tentative d'identifier ce nom avec le fleuve Kour, en Géorgie, ou avec la Cirrhestique, située entre l'Oronte et l'Euphrate, ne mérite pas qu'on s'y arrête un seul instant. Les trois peuples sus-mentionnés par le prophète appartiennent au sud-est babylonien, et ont été vaincus par Sennachérib dans sa première expédition con-

tre Mardukbaliddin, roi de Babylone. Une partie notable des deux cent huit mille prisonniers qu'il emmena en Assyrie se composait d'Élamites et de diverses tribus araméennes (*Arami*) engagés au service du monarque babylonien. L'exactitude historique n'est donc pas contraire à la possibilité que les trois peuples en question aient grossi l'armée de Sennachérib. Ce qui paraît énigmatique, c'est le fait qu'Isaïe ait trouvé intéressant de les distinguer particulièrement des autres troupes assyriennes. La clarté renaît quand on reconnaît que le prophète a voulu donner du relief à sa vision en mettant en vedette les peuples sémitiques qui sont mentionnés avec les Assyriens dans la Genèse, x, 22. La série y est Élam, Assur, Arphaksad, Lud, Aram, où Lud, לוֹד, est sans aucun doute l'altération de קִיר, Qir; Isaïe, conformément à la situation, en a éliminé Assur, qui était l'ennemi principal, et Arphaksad, qui représentait la souche même des Abrahamides; les trois autres ont été conservés. Le hasard n'a probablement pas plus confirmé les prévisions du prophète sur ce point ethnographique que sur la marche tracée d'avance pour l'armée assyrienne dans x, 28-32. Le récit de II Rois, xviii, 17, ne mentionne pas ces peuplades; il est même certain que les sapeurs assyriens n'ont jamais mis la main à leur œuvre destructive près des murs de Jérusalem (*ibid.*, xix, 32-33; Isaïe, xxxvii, 32). L'intérêt littéraire prime ici l'intérêt historique. Nous nous contentons de savoir que la liste généalogique des Sémites orientaux de la Genèse, x, 22, que l'école grasienne attribue à l'auteur sacerdotal ou A, a été connue et exploitée par Isaïe. Cela suffit pour justifier les réserves que ses affirmations dogmatiques nous inspirent en maintes occasions.

K. — xxiii.

L'état de conservation de ce texte laisse beaucoup à désirer et plusieurs versets ne présentent aucun sens imaginable. Mais tandis que Dillmann, en relevant un grand nombre d'expressions isaïques, y voit un noyau authentique remanié par un auteur contemporain de Jérémie, M. Duhm le regarde comme



un factum en partie du règne d'Artaxerxès Ochus, le destructeur de Sidon, en partie du temps de la prise de Tyr par Alexandre le Grand. Après un siècle de critique scientifique, n'est-il pas regrettable d'avoir à rappeler ce principe primordial qu'une chose inconnue ne doit former l'objet d'aucun jugement? Passons donc l'éponge sur ces considérations plus ou moins divinatoires et concentrons tout d'abord notre attention sur la forme matérielle de ce chapitre, pour voir si les incohérences que l'on y remarque sont primitives, ou dues seulement à de fausses leçons purement fortuites et susceptibles d'être corrigées d'après la méthode philologique ordinaire. Pour atteindre ce but, je soumettrai chaque verset à un commentaire aussi bref que possible.

Verset 1. Oracle sur Tyr (משא צר). Il ne s'agit ni de la destruction de Sidon ni de celle de la Phénicie en général (Dillm., Duhm). Les navires (= navigateurs) de Tharsis prêts à rentrer chez eux gémissent parce que des brigands sont entrés dans leurs maisons (כי שדרם ביהם באו) au lieu de la leçon impossible : (כי שדרר מביה מבוא), naturellement pour remplacer les propriétaires absents. Ce malheur leur a été révélé d'avance par l'état de l'île de Chypre, qui a commencé à recevoir les fugitifs de Tyr (v. 12).

Verset 2 a. « Restez silencieux » (דמו) en signe de deuil (Job, xxxi, 34; Ézéchiel, xxiv, 17); 2 b et 3 décrivent la prospérité coutumière de Tyr, bondée de négociants sidoniens (סַחֲרֵי pour סחר) et d'autres voyageurs sur mer.

Verset 3. Sa population, quoique trop dense, était pourtant abondamment pourvue de provisions, grâce aux denrées importées (תבואתה pour הביאו לך) d'Égypte par voie de mer (ובמים רבים).

Verset 4. Sidon, l'ancienne métropole de la Phénicie, rougit à la chute de sa colonie. — Le mot ים est une variante moins bonne que מעוז הים, qui est naturellement Tyr.

Verset 5. כאשר שמע למצרים יחילו כשמע צר ne signifie rien du tout; lisez : באשה זועקה ומצרה יחילו לשמע צר, « comme une femme qui crie accablée de douleurs (Jérémie,

XLVIII, 41 ; XLIX, 22), ils trembleront à la nouvelle concernant Tyr ».

Verset 8. **המעטירה**, « qui procure des couronnes » faisant partie des parures portées par les riches.

Verset 10. Lisez **אנית** au lieu de **ביאר**. — **מוח**, « ceinture ornée » (Psaumes, CIX, 49), article important du commerce phénicien (Proverbes, XXXI, 24), est ici le symbole du commerce en général. Cependant la leçon **מעז** pour **מוח** est plus probable.

Verset 11. Lire **לשמד מעיניה** au lieu de **לשדר מעינה** ; cf. v. 14.

Verset 12. Résumé des pensées contenues au verset 7. Il s'agit de Tyr, mais l'expression « vierge fille de Sidon » au lieu de « vierge fille de Tyr » a été déterminée par l'épithète de « courtisane » que le poète lui donne dans 16-18.

Verset 13. Annonce de la destruction de la Chaldée, c'est-à-dire de Babylone, par les Assyriens. — **ארץ**, sous-entendu **ישב** ; cf. XVIII, 4. — **לא היה** impossible ; lisez **כאין היה**, « s'est évanoui, a disparu » (Isaïe, XLI, 11-12) ; la leçon abrégée **כא** a été mal corrigée en **לא**. — **יסד ל** signifie « destiner à » (Habacuc, I, 12). — **ציים**, « animaux du désert » (Isaïe, XIII, 21). — **הקימו** impossible, lisez **השמד**, « ont ruiné ». — **עוררו**, faute pour **ערערו**, « ont sapé » (Jérémie, LI, 50).

Verset 15. La locution **והיה ביום ההוא** marque ici le point de départ : « à partir de ce jour » (cf. X, 20), à savoir, le jour où Tyr fut occupée par les brigands (v. 4). — **ונשכחת**, à sous-entendre **התהיה**. — **מלך אחד**, « un certain roi », allusion visible à quelque roi fabuleux que la légende faisait revenir après soixante-dix ans d'absence. — **כשירה**, allègement de **בבשירה**, « comme (ce qui est dit dans) le chant de la courtisane » (Dillmann). Le verset suivant donne cette chansonnette populaire.

Verset 17. Les épithètes péjoratives du commerce **אתנן** et



זנה ont été déterminées par la comparaison avec la courtisane du verset précédent.

Verset 18. Le changement de אהנן en קדש forme une antithèse voulue : le gain jadis impur de Tyr servira désormais à nourrir et à habiller les pauvres qui sont assis devant le temple de Yahwé pour demander la charité aux passants. Ces pauvres se composaient en grande partie de lévites et d'étrangers affiliés au monothéisme, הלוי והגר (Deutéronome, XIV, 29 ; XXVI, 12-13).

#### TRADUCTION

1. Oracle contre Tyr :  
Gémissez, navigateurs de Tarsis, car des brigands sont entrés dans leur maison.  
(Ce désastre) leur a été révélé en quittant le pays de Kittim.
2. Prenez le deuil, ô habitants de l'île !  
Ile jadis pleine de négociants sidoniens et de voyageurs sur mer,
3. Ile à qui, par les grandes eaux, on expédiait le grain du Sihor, la moisson du Nil,  
Et qui fut (= incarnait) le commerce des peuples !
4. Rougis, ô Sidon ! car la citadelle de la mer (= Tyr) semble dire :  
« Je n'ai pas eu de douleurs, je n'ai pas enfanté,  
Je n'ai pas élevé de garçons, je n'ai pas élevé de jeunes filles. »
5. Comme une femme qui crie accablée de douleurs,  
Ainsi trembleront-ils à la (mauvaise) nouvelle de Tyr.
6. Passez à Tarsis, gémissiez, ô habitants de l'île !
7. Est-ce bien votre (ville) joyeuse, à l'origine si ancienne,  
Qui se met en mouvement pour chercher un asile au loin ?
8. Qui a décidé cela contre Tyr, distributrice de couronnes,  
Dont les commerçants sont des princes, les négociants, les honorés de la terre ?
9. C'est Yahwé Sabaoth qui l'a décidé afin de ternir la plus belle parure,  
Afin d'avilir tous les honorés de la terre.
10. Repasse dans ton pays, ô navigateur de Tarsis, il n'y a plus de refuge !
11. Yahwé a étendu la main sur la mer, il a fait trembler les royaumes ;  
Il a donné contre Chanaan l'ordre de détruire son lieu de refuge.
12. Il a dit : Tu ne seras plus joyeuse, vierge déshonorée, fille de Sidon !  
Lève-toi, passe à Kittim ; même là, tu n'auras point de repos.

13. Voici (les gens de) la Chaldée (= Babylone), ce peuple n'existe plus;  
Assur a destiné (Babylone) aux animaux du désert;  
Il a démoli ses forteresses, a sapé ses palais, l'a changée en ruine.
14. Gémissez, navigateurs de Tarsis, car votre citadelle a été ravagée!
15. Dès lors Tyr restera oubliée pendant soixante-dix ans, la durée d'un certain roi.  
Après cet intervalle, il arrivera à Tyr ce qui se dit dans la chanson de la courtisane :
16. « Prends le kinnor, parcours la ville, courtisane oubliée,  
« Joue bien, chante beaucoup, afin qu'on se souvienne de toi! »
17. A la fin des soixante-dix ans, Yahwé visitera Tyr, qui reprendra son (ancien) gain  
Et aura des rapports avec tous les royaumes de la terre.
18. Mais le gain de son commerce sera consacré à Yahwé,  
On ne le mettra ni dans les trésors, ni dans les magasins;  
Il sera (donné) à ceux qui sont assis devant (la maison de) Yahwé,  
Afin qu'ils aient à manger à satiété et à s'habiller magnifiquement.

Nous avons conservé le texte dans son intégralité, et cependant rien ne vient troubler l'unité de la conception, qui a été une vraie pierre d'achoppement pour les commentateurs modernes. Le verset 13, si malmené par des interprètes ahuris, contient la donnée la plus historique du morceau entier. Les Tyro-Sidonien, comme les Judéens du temps d'Ézéchias (II Rois, xx, 12-13), comptaient sur la victoire des Babylo-niens sur les Assyriens pour obliger ces derniers à retirer leurs troupes des pays occidentaux, et par conséquent aussi de la Phénicie. Le prophète leur enlève cette mince lueur d'espé-rance en leur annonçant la destruction totale de Babylone par l'ennemi commun, Assur, qui, tenant garnison à Tyr, ne per-mettra pas aux réfugiés et aux navigateurs de reprendre pos-session de leurs habitations et de continuer leur commerce. Tyr, à défaut de tout trafic, restera dans le marasme pendant soixante-dix ans, et ce n'est qu'après ce laps de temps qu'elle aura assez d'énergie pour refaire son ancienne clientèle. Mais alors le profit net réalisé par son commerce ne sera pas thé-saurisé dans un but égoïste; il formera un fonds destiné à être



distribué aux pauvres qui attendent la charité devant la maison de Yahwé. Ce fonds suffira à leur assurer une nourriture abondante et une mise décente. Il va sans dire qu'une telle générosité de la part des Tyriens de l'avenir suppose leur conversion à la religion de Yahwé, c'est-à-dire un état similaire à celui qui est décrit aux chapitres XVIII et XIX au sujet des Éthiopiens, des Égyptiens et des Assyriens. Il y a plus, la teneur des versets 17-18 nous fournit la clé d'une énigme que tous les interprètes et moi-même avons été obligés de laisser de côté en étudiant le verset XIX, 18, qui prévoit l'existence future en Égypte de cinq villes dont les habitants parleront la langue de Chanaan et jureront par Yahwé Sabaoth. Nous avons tous pensé qu'il s'agissait de la langue hébraïque, sans pouvoir toutefois expliquer pourquoi le prophète n'a pas employé de dénomination propre et plus solennelle, שפת יהודה ou יהודית (II Rois, XVIII, 26, 28; Néhémie, XIII, 24). C'était une erreur; il s'agit réellement de la langue phénicienne telle qu'on la parlait alors dans les grands ports du pays, principalement à Tyr et à Sidon. Ce dialecte idolâtrique par excellence deviendra l'interprète de la fidélité envers Yahwé dans cinq villes de l'intérieur de l'Égypte, villes qui seront naturellement peuplées par des Tyro-Sidoniens établis en Égypte à fin de transactions commerciales. Les trois chapitres en question révèlent donc une tendance identique et aboutissent au même but. Ils sont nécessairement l'œuvre d'un seul auteur et il n'y a ni interpolation ni addition postérieures plus ou moins inconscientes. Que cet auteur ait été contemporain d'Ézéchias, cela résulte sans conteste de la mention de la destruction totale de Babylone par les Assyriens au verset 13, destruction opérée par Sennachérib dans sa première campagne contre Mardukbaliddin. A aucune époque de sa durée Babylone n'a été aussi complètement ruinée. Sous les successeurs de Sennachérib, elle s'est peu à peu relevée, et sous Nabuchodonosor II elle est de nouveau devenue la magnifique capitale de l'Asie. Depuis lors elle n'a jamais été ruinée par une attaque du dehors, mais elle est lentement déchuë, surtout après la construction dans son voisinage de Séleucie et de Ctésiphon. En raison de ces faits, et vu que l'ensemble de notre chapitre ne présente

aucun trait rédactionnel qui indique un style incompatible avec celui des pièces reconnues comme authentiques, nous n'hésitons pas à l'attribuer à Isaïe I<sup>er</sup>, tout en faisant remarquer que l'appartenance à un autre contemporain, si elle pouvait être démontrée, ne changerait rien au fond de notre résultat.

Il est temps de procéder à des considérations de littérature comparée. L'utilité nous est recommandée d'abord par l'échange constant dans cette prophétie entre Tyr et Sidon (2, 4, 12). Les amateurs d'interpolations mettent cette confusion sur le compte du pieux fraudeur, comme si la fraude était inséparable de la niaiserie. Nous avons déjà dit précédemment que notre prophète emploie le nom de Sidon dans le sens large de « Phénicie », qui appartient en propre au terme « Chanaan » (11). Il reste à trouver la source de cette désignation qui, à ce que nous sachions jusqu'à présent, n'a pas été en usage chez les Phéniciens. Elle se trouve dans la liste des fils de Chanaan de la Genèse, x, 15 et suivants, où Sidon est donné comme l'aîné de Chanaan et où Tyr n'est point mentionné. C'est la cause visible de la presque équivalence admise pour les deux noms géographiques. Ajoutons que l'emploi exceptionnel de *Chanaan* au lieu de *Sidon* au verset 11 a pour but d'éviter l'équivoque qu'il s'agit peut-être d'une citadelle particulière de la ville de Sidon. Partout ailleurs, ainsi que je viens de le dire, Sidon désigne tout le territoire phénicien.

Un autre point mérite également notre attention. L'île de Chypre, כתיים, est regardée comme un pays éloigné où les Tyriens ne peuvent trouver qu'un asile temporaire (מרחוק לגור); le prophète savait donc que la population de cette île, quoique ayant reçu de bonne heure un notable contingent d'éléments phéniciens organisés en royaume, consistait en un fonds ethnique très différent. On ne saurait attribuer une connaissance ethnographique si exacte à des renseignements puisés à bonne source par la curiosité scientifique du voyant hiérosolymite. Il semble plus raisonnable de supposer qu'il a simplement pris cette notion dans la liste des Japhétites de la Genèse, x, 4, où כתיים figure parmi les fils de Yâwân, c'est-à-dire de la race grecque. La connaissance montrée par les prophètes relativement à l'origine des Araméens (Amos, ix, 7;



Isaïe, XXII, 6) et des Philistins (Amos, *l. c.*; Jérémie, XLVII, 4) émane de la même et unique source.

Disons enfin un mot sur la décadence de Tyr, fixée à soixante-dix ans aux versets 15 et 17. Que ce n'est pas un emprunt aux soixante-dix ans fixés par Jérémie pour la durée de l'exil (XXV, 11-12; XXIX, 10), c'est ce qui ressort indubitablement du motif ajouté exprès : כימי מלך אהר (15); d'autre part, le caractère isaïque de cette forme est suffisamment garanti par son parallélisme avec כשני שכיר (mieux כשנה, XXI, 16), ainsi que par les soixante-cinq ans fixés pour la disparition du royaume d'Éphraïm (VII, 8).

L. — xxx, 18-26.

Après une décadence sans pareille viendra une époque de grâce (18). Le petit reste du peuple établi à Jérusalem rentrera en faveur auprès de Yahvé, qui en exaucera aussitôt la prière (19). Tout en ne possédant que le plus strict nécessaire, ce petit peuple s'attachera avec amour à son maître (prophète) et en suivra fidèlement l'instruction (20-21), laquelle aboutira au rejet avec mépris des idoles d'or et d'argent (22). Alors la destruction de l'ennemi national coïncidera avec une grande abondance du produit de l'agriculture, amenée par des pluies fertilisantes comme par le jaillissement de nappes d'eau sur les montagnes et les collines (25). A cette merveilleuse amélioration du sol correspondra l'augmentation de la lumière des deux principaux corps célestes : la lune deviendra aussi brillante que le soleil, qui septuplera son éclat ordinaire (26). L'effet de la grâce divine se fera simultanément sentir sur la terre et dans le ciel.

Ce groupe se rattache indissolublement aux deux versets précédents, qui décrivent la dislocation du corps national et sa réduction en un petit noyau semblable à un drapeau solitaire perché sur le sommet d'une montagne. La transition est effectuée on ne peut mieux par le verset 18 : « A cause de cela (= de ce dépérissement presque complet), Yahvé se lè-

vera (יְקוּם pour יַחֲבֶה, qui ne se dit jamais de Dieu) pour vous prendre en grâce et se dressera pour vous faire miséricorde, car Yahvé est un Dieu de justice; heureux tous ceux qui espèrent en lui. » L'affirmation de M. Duhm que le passage 18-26 est l'addition du rédacteur qui cherche à consoler les Juifs du 11<sup>e</sup> siècle par l'indication de l'arrivée d'un âge d'or, découle simplement de sa conception erronée de l'eschatologie prophétique comme étant aussi dogmatique que celle du pharisaïsme et du christianisme. Matériellement inexacte est sa déclaration que voici : « Le « c'est pourquoi » (וּלְכֵן) du verset 18 est si complètement impossible comme continuation du verset 17, qu'on ne peut qu'admettre que l'auteur de l'addition avait la vue tournée plutôt vers son propre supplément, xxix, 16 et suiv., que sur le texte de l'ancien prophète. » Le psychologue a évidemment gâté le grammairien et le lexicographe, car, d'après M. Duhm, on s'attend à פוֹדִיךְ au lieu du premier מוֹרִיךְ! En revanche, l'expression תִּשְׁמַעְנָה רַבֵּר באזניך, « tes oreilles écouteront la parole (venant) de derrière toi », ne saurait être maintenue, parce que l'image des bœufs suivis du laboureur qui les dirige (Dillmann) ou celle du père qui suit ses enfants (Duhm) ne sont pas exactes : les bœufs de labour ne sont pas dirigés par la parole, mais au moyen des cordes et de l'aiguillon; d'autre part, le père conduit ses enfants par la main au lieu de les laisser aller devant lui sur un sol raboteux où ils risquent de tomber à chaque instant. Cette idée est d'ailleurs en contradiction avec celle du verset précédent, d'après laquelle le regard du peuple se dirigera sur son directeur (Dieu représenté par le prophète). La leçon exacte me semble devoir être דְּבַר מוֹרִיךְ, « (et tes oreilles entendent) la parole de ton maître ». Cela forme antithèse avec le reproche d'être des enfants qui refusent d'écouter l'enseignement de Yahvé (לֹא אָבוּ שְׁמַעַת תּוֹרַת יְהוָה, v. 9), ainsi qu'avec la phrase équivalente יַעֲיֵן מֵאִמְכֶם בְּדַבַּר הַזֶּה (v. 12), où il faut certainement lire יְהוָה בְּדַבַּר יְהוָה, « parce que vous rejetez la parole de Yahvé ».

Tout soupçon sur l'authenticité de ce passage étant écarté,



nous passons à examiner les versets 22 et 26 au point de vue littéraire.

Le verset 22 porte : « Et tu déclareras impurs (וּמְאֵתָהּ) pour (וּמְאֵתָהּ) la couverture de tes idoles sculptées d'argent et le revêtement de tes idoles fondues d'or; tu les rejetteras comme un chiffon souillé, en disant : Sortez (d'ici)! » Plusieurs expressions de ce verset ne reçoivent leur vrai éclaircissement que par les rites du Pentateuque.

a) Le verbe מְאֵתָהּ, dans le sens de « déclarer impur quel qu'un ou quelque chose », n'est usité que dans le Lévitique et spécialement en parlant d'impureté rituelle. La formule ordinaire est וּמְאֵתָהּ אֹתוֹ הִכְהֵן (ou וּמְאֵאוֹ). Partout ailleurs, à la seule exception d'Ézéchiel, xx, 20, le verbe מְאֵתָהּ signifie uniquement « rendre impur, contaminer, souiller ».

b) Le nom צַפּוּי, « plaque métallique qui sert à couvrir un objet sacré », est particulier aux passages de l'Exode, xxxviii, 17, 19, et des Nombres, xvii, 3-4, que les critiques attribuent à l'auteur sacerdotal ou A.

c) La forme féminine אֶפְדָּה au lieu de la forme masculine אֶפְדָּי ne se constate que dans la description des vêtements sacerdotaux, Exode, xxviii, 8 et xxix, 5. Isaïe a simplement emprunté le terme ancien pour orner sa phrase, tandis que l'auteur de l'Exode n'aurait eu aucune raison pour employer un terme poétique au milieu de son récit prosaïque.

d) La racine קָרָה au *qāl* signifie d'ordinaire « disperser, jeter en forme de poussière »; ici, comme le prouve la comparaison כִּמוֹ דוּהָ, il s'agit seulement de jeter au loin un objet qu'on ne veut pas voir. Or, cette signification de קָרָה ne se constate que dans le passage des Nombres, xvii, 2, qui précède le verset auquel le prophète a emprunté le terme צַפּוּי cité plus haut.

e) Enfin, le terme hautement rituel קָרָה, « femme menstruée », ne se trouve nulle part en dehors du Lévitique, xv, 33; xx, 18. Dans les Lamentations, i, 13, ce mot signifie « malade » en général.

Au verset 26 il est question de la septuple augmentation de la lumière du soleil. Cette idée est exprimée par les mots **שבעתים כאור שבעת הימים**, « sept fois, comme la lumière des sept jours ». Les commentateurs modernes font abstraction de l'article de **הימים** et traduisent : « comme la lumière de sept jours », c'est-à-dire additionnés ensemble. Mais, outre l'inexactitude de l'image, car sept jours nuageux peuvent fournir moins de matière lumineuse qu'un seul jour clair, **שבעתים** seul est suffisamment clair et surtout plus énergique que cette plate multiplication. En réalité, l'expression « comme la lumière des sept jours » fait distinctement allusion à la lumière par laquelle Dieu inaugure les sept jours de la création (Genèse, I, 3), et dont une partie sert à alimenter les luminaires célestes (*ibid.*, 14-18). La nécessité de créer de nouveaux hommes pour qu'ils puissent supporter la lumière augmentée (Duhm) est le produit du dogmatisme rationaliste moderne et ne s'est jamais présentée à l'âme poétique d'Isaïe. L'opinion que la lumière qui forme la première œuvre de la création dépassait en intensité la lumière ordinaire qui émane des corps célestes, est généralement admise, et notre prophète n'a pas manqué de la partager. L'important pour notre étude, c'est le fait qu'Isaïe a connu et exploité le récit de la création du monde en sept jours contenu dans le premier chapitre de la Genèse, qui est un document souverainement élohiste sacerdotal, auquel l'école grafienne attribue une origine exilique et même plus tardive.

M. — xxx, 27-33.

Description de l'anéantissement de l'armée assyrienne et de la joie de Hiérosolymitains délivrés. En dehors de certaines corrections verbales indispensables, le verset 32 qui annonce la joie du peuple doit se placer après le verset 29 qui a une teneur analogue, sauf toutefois la phrase finale qui doit terminer le verset 31, qui a trait au sort d'Assur. Voici la traduction du passage :



27. Voici, le nom de Yahwé vient de loin, brûlant de colère, d'une majesté imposante (וּכְבֹד מִרְאָהּ pour וכבד משאה),  
 Ses lèvres pleines de courroux, sa langue un feu dévorant,
28. Son souffle pareil à un torrent débordé qui brise les rochers (עַד צוֹאֵר pour עד ציר),  
 Pour agiter les peuples d'une agitation illusoire (לְהַנִּיף הַגּוֹיִם)  
 (לְהַנִּיפָה ג' בְּנִפְתָּ ש' בְּנִפְתָּ שוֹא)  
 Et (pour poser) une bride trompeuse sur les joues des nations.
29. Vous aurez (partout) le chant pareil à celui de la nuit où la fête a été sanctifiée,  
 Une joie de cœur semblable à celle de celui qui marche au son de la flûte  
 Pour se rendre sur la montagne de Yahwé, vers le rocher d'Israël.
- 30 (32). Et tous les lieux traversés par son bâton de châtiment (מוֹסְרָה pour מוֹסְרָה, Duhm) que Yahwé déposera  
 Éclateront de joie sous le son de tambours et de kinnors.
30. Et Yahwé fera entendre sa voix majestueuse et fera voir la puissance de son bras,  
 (Animé) d'une colère extrême et (lançant) des flammes de feu dévorant,  
 Des explosions, des ondées et des grêlons.
31. Car Assur sera brisé par la voix de Yahwé; il le frappera (יַבִּיחַ pour יכה) avec (sa) verge  
 (32 c). Et il engagera contre lui une lutte de soulèvement.
33. Car le bûcher est préparé depuis longtemps; il est aussi destiné à son roi (לְמִלְכָּה pour לְמִלְכָּה);  
 Sa pile a été faite profonde et large; (on y a mis) de la paille (קֶשׂ pour אש, Duhm) et beaucoup de bois.  
 Le souffle de Yahwé y brûle comme un torrent de soufre (en incandescence).

Dans cette pièce désormais parfaitement limpide, et dont l'authenticité n'a jamais été contestée, notre étude particulière doit examiner la mention des cérémonies de fête au verset 29. Au sujet de l'expression כָּלִיל הַחֲקֻדְשֵׁי-הַלַּיְלָה, qu'on traduit unanimement par : « comme dans la nuit de l'inauguration de la fête » (Dillm. : *wie in der Nacht der Festweihe*; Duhm : *wie in der Nacht wo das Fest geweiht wird*), on a longuement discuté sur la question de savoir de quelle fête Isaïe a voulu parler. D'après Dillmann, ce serait la Pâque;

d'après M. Duhm, ce serait la fête des tabernacles, qui est le חג par excellence. Ce dernier commentateur se lance ensuite dans des spéculations assez bizarres. Il admet que c'était une sorte de réveillon dont les participants à la danse de la fête se sanctifiaient par des purifications, des abstinences, etc., et en chantant des formules anciennes, où on invitait la Divinité à venir. Comme l'année commençait avec la fête de l'automne, la nouvelle lune doit y avoir joué son rôle, et son apparition a été peut-être le signal pour le départ de la procession. Tout en félicitant M. Duhm de son ingénieux calendrier selon les rites pré-pentateutiques, nous nous permettrons de faire remarquer que כליל התקדש חג ne saurait équivaloir à כליל חג. התקדש הקהל (להג). Puis, les préparatifs rituels de la fête doivent précéder la nuit de la célébration au lieu de coïncider avec elle. חג ne peut être que le complément direct de התקדש, et doit par conséquent désigner, non la fête *in abstracto*, mais le sacrifice de la fête (Exode, xxiii, 18; Malachias, II, 3; Psaumes, cxviii, 26), qui doit être apporté par un particulier à l'état de pureté, et immolé par un prêtre aussi rituellement pur. Il devient aussitôt clair qu'il ne peut s'agir d'autre chose que de l'agneau pascal, au sujet duquel la première condition est de rigueur (Nombres, ix, 1-14). Le second cas, le défaut de prêtres purs, s'est présenté exceptionnellement au temps d'Ézéchias (II Chroniques, xxx, 3), et la Pâque a été remise au mois prochain, où on l'a célébrée saintement (ויתקדשו, *ibidem*, 15), avec une grande joie et en récitant des « louanges » de Yahwé (בשמחה גדולה, *ibidem*, 21); ce sont au fond les expressions : שיר, התקדש et שמחה לבב de notre verset, et on est obligé de supposer qu'Isaïe fait allusion à cette célébration, bien qu'elle ne soit pas mentionnée dans le livre des Rois. Notons toutefois que, même en faisant abstraction du récit des Chroniques, l'allusion à la Pâque au verset 29 est indubitable, car aucune autre fête n'est inaugurée par un sacrifice nocturne. A ce propos, la remarque de M. Duhm est bien curieuse : « Qu'Isaïe ait choisi précisément cette nuit (= celle de la fête des tabernacles) à titre de comparaison,



cela vient de ce qu'il considère l'œuvre de Yahwé comme quelque chose de nocturne (xvii, 44) »; il a oublié que l'objet de la comparaison n'est pas la nuit, mais le *chant* de la nuit, et que, d'après sa théorie même, la nuit de la néoménie aurait représenté une analogie plus simple et plus naturelle. Mais arrêtons-nous. La fête dont il est question dans notre verset est bien la Pâque, inaugurée par le rite nocturne de l'agneau pascal. La joie cordiale du pèlerin (הולך בחליל) se place naturellement à la même occasion, et suppose que le pèlerinage pascal au temple de Jérusalem faisait depuis longtemps partie des coutumes religieuses des Judéens, en plein accord avec le Deutéronome et le Code sacerdotal.

N. — xxxi, 4-5.

Yahwé, inexorable pour Assur, est doux et plein de soins à l'égard du petit reste de son peuple

4. Yahwé dit ceci :

Comme le lion adulte ou jeune qui rugit à (la vue de) sa proie,  
Et quand même une multitude de bergers est convoquée contre lui,

Il ne perd pas courage par suite de leurs cris et ne recule pas devant leur grand nombre,

Ainsi rugira (יהגה pour ירד) Yahwé Sabaoth (à la vue) de ses ennemis (לִעֲבֹא על אֹיְבֹי),

Sur la montagne de Sion et sur sa colline.

Comme les oiseaux volants (protègent leurs petits), ainsi Yahwé Sabaoth protégera (les habitants de) Jérusalem.

En (les) protégeant, il (les) sauvera; en (les) défendant, il (les) délivrera.

J'ai montré ailleurs que פסח signifie non « sauter », mais au contraire « se placer sur le seuil de la porte pour défendre l'entrée à l'ennemi ». Le prophète Élie reproche à Israël de se tenir en même temps sur les seuils des maisons de Yahwé et de Ba'al pour pratiquer les deux cultes inconciliables (עד מתי אתם פסחים על שני הסעפים, I Rois, xviii, 21).

Dans notre verset, פָּסַח est employé dans le sens général de « défendre » et dans le but évident de comparer la destruction des Assyriens et la délivrance des Judéens à la célèbre nuit de Pâque où Yahwé, se tenant près des maisons israélites, en défendait l'entrée à l'ange destructeur qui frappait à mort les premiers-nés des Égyptiens (Exode, XII, 13, 23, 27). L'emploi intentionnel du verbe qui a produit le nom de la Pâque, פָּסַח, achève de prouver que la fête à pèlerinage dont il est question dans xxx, 29, est également la Pâque. Tant pis pour les systèmes des critiques outranciers.

Un mot pour terminer. Notre verset fournit une éclatante illustration de la fatuité incroyable avec laquelle la critique moderne rejette comme interpolations les mots ou les expressions qui ne sont pas à son goût. Prétendant que la comparaison כַּצְפָּרִים עֵפוֹת ne convient ni à Dieu ni à פָּנּוּן, M. Duhm déclare ces mots non isaïques et les attribue au compilateur postexilique. L'image évangélique de la poule qui cherche à couvrir de ses ailes les poussins réunis (Matthieu, xxiii, 37) suffit à réduire à néant toute l'argumentation. D'autre part, l'antiquité de la composition כַּצְפָּרִים עֵפוֹת est garantie par l'expression assyrienne équivalente *issuri mutaprishuti*, si fréquente dans les annales ninivites. Il n'existe donc pas une ombre de raison pour suspecter son origine isaïque. Ajoutons que le second hémistiche du verset 4, que M. Duhm déclare également être une interpolation insensée, ne laisse rien à désirer aussitôt que l'on y introduit les deux corrections signalées dans la traduction précédente.

#### APPENDICE.

Le עֶבֶר יְהוָה d'Isaïe, LII, 13-LIII, 12.

Ce passage, dont l'unité n'a jamais fait l'objet du moindre doute, contient la description du serviteur de Yahwé qui arrive à la glorification universelle après avoir subi toutes les tortures morales et matérielles imaginables, y compris la mort et l'enterrement ignominieux au milieu de malfaiteurs. Pendant longtemps, les dogmatismes juif et chrétien y ont vu l'image de



leur messie respectif<sup>1</sup>. Dans l'exégèse moderne, le point de vue historique a fini par prévaloir. Tout le monde reconnaît qu'il s'agit d'une personnalité contemporaine du poète; ce qu'on discute, c'est la question de savoir si cette personnalité est un être collectif, savoir la partie épurée et idéalisée d'Israël, ou bien un seul juste éprouvé comme Job et Jérémie et dont le poète aurait espéré la résurrection corporelle suivie d'une glorification extraordinaire, à l'instar du prophète Élie ou des morts ressuscités de Daniel, XII, 2. Cette dernière opinion est soutenue par M. Duhm dans son commentaire sur le livre d'Isaïe, contre A. Dillmann qui admet l'idée de la personnalité collective. M. Duhm cherche à établir une série de quatre chants relatifs au serviteur de Yahwé, savoir XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9 (10, 11); LII, 13-LIII, 12, chants qu'il attribue à un auteur différent du second Isaïe et un peu antérieur à Malachias. Pour l'histoire de la religion prophétique, la solution de ce problème est d'un intérêt capital et il nous paraît impossible de taire à nos lecteurs le résultat de nos propres recherches à ce sujet. Le moyen le plus simple de faire naître une conviction solide est sans contredit la reproduction avec analyse des pièces employées par M. Duhm pour étayer son interprétation; seulement nous y ajouterons quelques autres passages qu'il a oublié de faire entrer dans son dossier. De cette manière, nous écarterons définitivement le point de vue théologique auquel ces auteurs se sont placés malgré eux, au moins en partie. Pour nous c'est une simple question d'histoire littéraire et d'exégèse scientifique. Nous tâchons de comprendre le poète, sans nous occuper des conséquences que son œuvre a eues sur le développement du dogmatisme postérieur.

Passons maintenant en revue les pièces relatives au serviteur de Yahwé qui se trouvent dans la seconde partie d'Isaïe, depuis le commencement jusqu'au chapitre LIII inclusivement.

#### XLI, 8-16.

Yahwé appelle de l'Orient (Susiane = Perse) un guerrier invincible (Cyrus, le futur libérateur d'Israël de la captivité de

1. Le messie souffrant est, d'après les légendes rabbiniques, un descendant de Joseph, **בְּמִשְׁחַת בֶּן יוֹסֵף**.

Babylone). Les rois (=vassaux fidèles des Babyloniens), pris de terreur, se réunissent pour agir ensemble et réparent leurs idoles délabrées afin de se les rendre favorables. Les Israélites captifs craignent que cette coalition ne détermine la victoire des Babyloniens, les ennemis mortels de leur nationalité; le prophète les rassure par les paroles ci-après :

8. Mais toi, Israël, mon serviteur (עֶבְדִּי), Jacob que j'ai élu, race d'Abraham mon ami,
9. Toi que j'ai pris des extrémités de la terre, que j'ai appelé de ses confins, à qui j'ai dit : « Tu es mon serviteur »; je t'ai irrévocablement élu;
10. N'aie pas peur, car je suis avec toi; ne désespère pas (?), car je suis ton Dieu : Je te fortifie, je t'apporte mon aide et je te soutiens de la droite de ma justice.
11. Voici, tous ceux qui te chicanent seront couverts de honte et d'opprobre, et ceux qui t'attaquent seront réduits à néant et périront.
12. Tu les chercheras, mais tu ne les trouveras pas, ceux qui t'accablent de leurs querelles; ceux qui te combattent disparaîtront comme un rien sans existence.
13. Car moi, Yahvé ton Dieu, je fortifie ta droite; c'est moi qui te dis : N'aie pas peur; je t'apporte mon secours.
14. N'aie pas peur, ô ver, Jacob, ô vermisseau, Israël (= Israël réduit au dernier degré de faiblesse et de mépris)! Je viens à ton secours, dit Yahvé, et moi, le Saint d'Israël, je suis ton rédempteur.
15. Voici, je te transformerai en un pic neuf à plusieurs tranchants; tu écraseras menu les montagnes, tu réduiras les collines (= les ennemis superbes) en fétus;
16. Tu les disperseras et le vent les emportera, pendant que tu te réjouiras en Yahvé, que tu t'exalteras par le Saint d'Israël.

Inutile d'ajouter le moindre commentaire. Le serviteur de Yahvé est bien Israël en chair et en os, mais tombé et avili au rang d'un vermisseau qu'on écrase de dégoût. Yahvé promet de le relever et de le fortifier au point qu'il sera lui-même en état de se débarrasser de ses ennemis éventuels. L'origine deutéro-isaïque du poème est formellement reconnue par M. Duhm.

XLII, 1-9.

Description de la mission du serviteur de Yahvé. Comme dans le passage précédent, ce groupe forme la suite de la dé-



claration relative à la nullité des dieux païens, qui sont impuissants à révéler les événements qui se préparent et qui auront pour conséquence la destruction des potentats et la délivrance des exilés (xli, 21-29). Ce texte donnera lieu à une critique littéraire, mais présentons-le d'abord dans son ensemble traditionnel.

1. Voici mon serviteur que je soutiens,  
Mon élu que mon âme agrée,  
Je pose mon esprit sur lui  
Qui proclamera le droit aux nations.
2. Il ne criera pas, il ne parlera pas haut,  
Et il ne fera pas entendre sa voix dans la rue.
3. Il ne brisera pas le roseau cassé,  
Il n'éteindra pas la mèche qui est prête à s'éteindre,  
Il proclamera le droit selon la vérité.
4. Il ne se lassera pas et il ne faiblira pas  
Jusqu'à ce qu'il ait établi le droit sur la terre  
Et que les îles soient avides de sa loi.
5. Ainsi dit Yahwé, le créateur qui a tendu le ciel,  
Qui a aplani la terre féconde de produits,  
Qui donne le souffle au peuple qui l'habite,  
L'esprit à ceux qui la parcourent ;
6. Moi, Yahwé, je t'ai appelé comme de juste,  
Je te tiens de la main et je te protège  
Et je fais de toi l'objet de l'alliance des peuples,  
La lumière des nations ;
7. Afin d'ouvrir les yeux aveuglés,  
De faire sortir de prison les prisonniers,  
De la maison d'arrêt ceux qui demeurent dans les ténèbres.
8. Moi, Yahwé est mon nom,  
Je ne donnerai pas mon honneur à (ceux qui adorent) un autre  
(dieu),  
Ma louange à (ceux qui adorent) les dieux sculptés.
9. Les premiers événements prédits sont déjà arrivés,  
Et je vous en annonce des nouveaux ;  
Je vous les révèle avant qu'ils se produisent.

Les épithètes « mon serviteur, mon élu », comparées avec l'expression : « Israël, mon serviteur, Jacob que j'ai élu » de xli, 8, montrent d'une manière indubitable que le « serviteur » dont il est question dans notre passage n'est autre qu'Israël. D'autre part, la mission d'ouvrir les yeux aveuglés et de faire sortir les captifs de la terre d'exil qui lui est assignée (7) impose

forcément la conclusion que le prophète pense, non à la totalité des exilés parmi lesquels se trouvaient précisément ces « aveugles » et ces « sourds » (18) dans le cœur de qui le souvenir de l'ancienne patrie avait déjà disparu (LXV, 11), mais aux fidèles partisans du prophète qui collaboraient avec lui à la mission d'encourager les défaillants et de les ramener à l'idée de la restauration. C'est ce noyau d'élite, voué de cœur et d'âme à la cause sacrée de la patrie, que le prophète entend représenter personnellement afin de lui faire mieux sentir sa glorieuse vocation. Joignant la douceur (2) à l'extrême innocence (3 a), ce parti prophétique est destiné à porter aux païens le flambeau de la loi et de la justice et à devenir ainsi le trait d'union de tous les peuples (1, 4, 6), transformation ardemment désirée (קראתוך בצדק) par Yahvé le créateur du monde et l'inspirateur du genre humain (5). Tout s'enchaîne et s'explique mutuellement dans cette description, où le brillant avenir n'est au fond qu'un moyen d'action sur l'esprit des contemporains.

Y a-t-il cependant quelque raison critique de mettre en doute l'unité de notre pièce ? M. Duhm le croit ; résumons son argumentation :

« Les poésies du *Ebed Yahwe* frappent d'abord par leur style, leur langage tranquille, et par le rythme des vers et des strophes. Elles se rapprochent beaucoup de celles d'Isaïe II, mais n'ont que des rapports partiels avec leur entourage, et leur enlèvement ne créerait pas de lacune. L'idée du serviteur de Yahvé n'est pas la même chez les deux auteurs. Chez Isaïe II, ce serviteur, Israël tel qu'il est, est élu, protégé et réservé pour un brillant avenir, mais actuellement aveugle et sourd, captif et pillé, un ver, méprisé par les païens, plein de péchés. Le héros de ces poésies est, au contraire, placé vis-à-vis du peuple, innocent, disciple de Yahvé, qui l'éclaire jour par jour, appelé à une mission auprès du peuple, et ne fait pas entendre sa voix dans la rue, tout à l'opposé de celui du Deutéro-Isaïe, qui crie volontiers très haut et convoque tout le monde à se prononcer hautement. Il souffre comme un Jérémie ou un Job, par les injures des infidèles, par la lèpre dont Yahvé l'a affligé, mais non par des oppresseurs étrangers, comme c'est



le cas d'Israël. Il n'est pas proprement un prophète, mais un disciple du prophète, un docteur de la Thora, modèle du lévite idéal de Malachias. Au chapitre LIII, la question « comment le peuple aveugle peut-il se décharger de ses péchés? » reçoit une réponse contradictoire à celle que le Deutéro-Isaïe y a donnée. Ces poésies sont donc d'un auteur postexilique, ayant écrit quelque temps avant Malachias. On ne saurait dire si elles formaient un écrit à part, ou bien si elles ont été destinées d'avance à compléter les poésies d'Isaïe II. En ce qui concerne le premier chant (= XLII, 1-4), le verset 5 se montre comme formant le début d'un nouveau discours. Le *°Ebed Yahwé* est un missionnaire engagé dans une propagande ouverte pour convertir les peuples à la Loi, et la propagande littéraire n'était connue que du II<sup>e</sup>, tout au plus du III<sup>e</sup> siècle avant l'ère vulgaire. »

Pour apprécier la valeur de cette prétendue distinction entre 1-4 et le morceau suivant, il suffit de faire remarquer que, en retirant ces quatre versets, le verbe קראתוך du verset suivant resterait sans aucun objet, car il ne peut être identifié avec celui de xLI, 25, qui caractérise manifestement Cyrus comme vainqueur des Babyloniens. La formule כה אמר constitue si peu la marque d'un commencement que, dans un contexte bien lié, elle se présente deux fois à un verset de distance (xLIII, 44, 46). Puis, qu'entend-on par propagande littéraire? Croit-on sérieusement que la traduction de la Bible en grec a été faite dans un but de prosélytisme? N'est-il pas sûr que cette traduction visait exclusivement les besoins religieux des communautés purement juives de la diaspora qui ne comprenaient plus le texte original hébreu. S'ils avaient eu la moindre envie de posséder un instrument de conversion efficace, les Juifs de la Palestine auraient commencé par traduire leurs livres saints dans la langue de leurs protecteurs perses, auprès desquels ils pouvaient espérer un accueil autrement favorable que chez les orgueilleuses populations grecques, leurs concurrents irréductibles, qui se regardaient comme les seuls représentants de la culture intellectuelle. Or, non seulement la Bible n'a jamais été traduite en perse, mais la version araméenne elle-même, qui est devenue indispensable pour la masse des Juifs palestiniens

dont elle était alors la langue maternelle, n'a pas été mise en circulation, peut-être même pas mise par écrit, avant la destruction du temple. Le prosélytisme littéraire est d'ailleurs une idée creuse dépourvue de toute réalité. Le docteur zélé qui voulait convertir les païens à la religion juive était forcément obligé de crier, de blâmer, de parler haut dans les réunions et sur les places publiques, voire de faire des voyages lointains (Matthieu, xxiii, 15), c'est-à-dire de faire précisément le contraire de ce que M. Duhm trouve dans xliii, 2-3. A ce propos, ce savant aurait pu s'informer auprès des Sociétés bibliques modernes si elles ont fait *un seul converti* parmi ceux à qui on avait distribué le Nouveau Testament, sans discussions et instructions préliminaires. Le héros de notre poème n'est donc pas un missionnaire taciturne qui convertit les païens par la seule explication du code divin, moyen que les apôtres et Jésus lui-même n'ont employé que lorsque les miracles préalables avaient déjà accompli leur effet sur l'esprit de leurs auditeurs. La situation change entièrement, si le °*Ebed Yahwé* personnifie le vrai Israël, aujourd'hui captif méprisé, demain peuple fort et glorieux. Lui, produit d'un miracle incomparable, n'aura plus besoin de fournir de nouveaux miracles pour exercer sa mission monothéiste avec la tranquillité d'âme que donne la certitude du succès complet. Tout en restant en place, il convertira le monde ; au besoin le monde ira chez lui (Isaïe, ii, 2-5) pour recevoir sa doctrine (*ibidem*, 3) si impatiemment désirée (xlii, 4). Bien entendu, la mission étrangère suppose la réussite préliminaire auprès de ses propres nationaux à demi païens ou inertes, dont le retour en Palestine est la condition indispensable (7).

XLII, 18-25.

Exposé indigné de l'entêtement aveugle du serviteur de Yahwé, qui reste impassible devant les châtimens que Dieu lui inflige dans le but de l'amener au bien :

18. Sourds, écoutez ; aveugles, tâchez de voir !
19. Qui est l'aveugle, si ce n'est mon serviteur ?  
Qui est le sourd, si ce n'est le messager que j'ai délégué ?  
Y a-t-il quelqu'un d'aussi aveugle que le « parfait » ?



- D'aussi sourd<sup>1</sup> que le « serviteur de Yahwé »?
20. Voir tant de choses sans les remarquer!  
Avoir des oreilles ouvertes sans écouter!
  21. Yahwé, à cause de sa justice, a voulu  
Qu'il (le serviteur) fit grandir et fortifier l'enseignement.
  22. Et il est un peuple pillé et dépouillé,  
Enfermé ensemble dans des trous,  
Caché dans des prisons!  
Ils sont devenus un objet de butin que personne ne sauve,  
Un objet de pillage à propos duquel personne ne dit : Rends-le!
  23. Qui d'entre vous a prêté l'oreille à cela?  
Qui y fait attention et l'annonce<sup>2</sup> aux temps futurs (en disant) :
  24. Qui a livré Jacob aux pillards, Israël aux saccageurs?  
N'est-ce pas Yahwé contre qui ils ont péché,  
Dans les voies duquel ils ont refusé de marcher  
Et à la loi duquel ils ont refusé l'obéissance?
  25. Yahwé versa sur lui (Israël) le flot de sa colère, la rage du combat,  
Mais la flamme eut beau l'entourer de toute part, il n'aperçut rien;  
Elle eut beau le brûler, il resta indifférent.

L'identité du serviteur de Yahwé avec le peuple juif est donnée par le prophète aux versets 22-25. Israël, destiné à être le messager, l'homme de confiance de Yahwé auprès des autres peuples de la terre, afin d'y répandre et d'y consolider la Loi (cf. II, 3; XLII, 4), est, par suite d'un entêtement incorrigible, le peuple le plus aveugle et le plus sourd que l'on puisse imaginer, et les peines matérielles et morales qui l'atteignent n'éveillent pas sa conscience assoupie. Cette semonce exaspérée peut se placer avec une certaine vraisemblance au début de l'activité d'Isaïe II, lorsque le coup terrible de l'exil avait jeté les survivants dans une torpeur qui menaçait de devenir mortelle pour la nationalité juive. L'apostrophe impitoyable que nous analysons fut la secousse salutaire qui rappela à lui le défaillant et amena graduellement sa guérison, grâce à l'administration continue de réconfortations hautement toniques qui mirent en vibration les cordes les plus sensibles de son cœur et de son âme. Pour tous les hommes de bon sens, il va sans dire que les discours d'Isaïe II, pas plus que ceux d'Isaïe I<sup>er</sup>, ne sont rangés chronologiquement dans le recueil qui nous a été transmis par le compilateur. M. Duhm

1. Lire **והורש** au lieu de **ויעור**. — Lire **והשמיע** au lieu de **והשמע**.

seul, tout en étant obligé de reconnaître l'exactitude dans les pièces qu'il veut bien attribuer au contemporain d'Ézéchias, en fait fi en ce qui concerne les discours de l'Isaïe exilique. Sa psychologie est intransigeante sur ce chapitre. Elle sait que ces derniers discours ont été prononcés dans l'ordre qui leur a été assigné dans le recueil existant. Elle envisage les énonciations de ce prophète comme les articles de foi systématiquement coordonnés d'un catéchisme du meilleur aloi. Aussi ne doit-on pas s'étonner d'entendre M. Duhm déclarer que tout ce passage ne peut pas appartenir à Isaïe II ; son argumentation est des plus curieuses :

« Si le texte est exact, alors Israël est envisagé comme le représentant de Dieu dans le monde, qui possède la parole de Yahvé et peut la transmettre à d'autres (*und weiter zu geben vermag*, c. XLIV, 26 ; cf. XLII, 6). Mais alors, toute cette exposition du serviteur de Yahvé est le contre-pied absolu (*das direkte Widerspiel*) de 1-4, et Deutéro-Isaïe doit être le plus singulier auteur du monde, en faisant dans le même contexte des énonciations si contradictoires sur le même sujet, sans indiquer par une seule syllabe ou par une différence quelconque dans le temps des verbes que, comme le veulent les exégètes, il pense une fois à une entité empirique, une autre fois à une entité idéale ; ici au temps présent, là au temps futur, pendant que, partout ailleurs, il distingue avec une clarté suffisante entre les choses antérieures, présentes et futures. »

Malheureusement, la base de cette argumentation est purement imaginaire. Il ne s'agit pas de deux entités réelle et idéale, présente et future, mais d'une seule, réelle et présente ; la situation seule a changé. Au début de sa vocation, Isaïe II ayant affaire à une communauté indifférente, lui dit de dures vérités. Lorsqu'un groupe de fidèles décidés et actifs fut formé, le prophète adoucissant le ton, le regarda comme le vrai Israël chargé de la double mission de propager la connaissance de Yahvé parmi les mécréants nationaux et étrangers, et de créer un mouvement nationaliste pour accomplir le retour dans la patrie, où la propagande religieuse s'effectuera avec les plus grandes facilités. La prétendue contradiction n'existe donc pas, et l'opération chirurgicale à laquelle M. Duhm soumet le pas-



sage 4-4 n'est pas le moins du monde justifiée. J'ajoute que, même en admettant l'unité absolue de tout le chapitre XLII, le changement de ton dans les deux passages comparés ne souffre pas de difficulté. Dans les assemblées modernes mêmes, le discours de l'orateur du jour contient souvent, à côté de l'éloge du parti ami, l'apostrophe la plus virulente à l'adresse du parti adverse. L'antiquité n'avait pas, comme aujourd'hui, des procès verbaux officiels où il est minutieusement indiqué par suite de quelle interruption désagréable l'auteur a prononcé sa critique acerbe ou de quel côté il s'est tourné en la prononçant. Mais, si ces circonstances ne sont pas notées, les faits ont existé dans tous les temps et chez tous les peuples, et notre chapitre n'est qu'un spécimen de bien d'autres faits analogues.

XLIII, 5-15.

Ce groupe, d'ailleurs généralement attribué au second Isaïe, ne me semble pas avoir été bien compris par les exégètes, surtout en ce qui concerne le dernier verset. Une seule correction est inévitable. Au lieu de הוציא (8) il faut la forme féminine הוציאי; le sujet en est le vent du sud, היםון, chargé au verset 6 d'apporter des confins de la terre les fils et les filles de Yahvé. L'infinitif הוציא (*man führe hervor*, Duhm) est visiblement peu satisfaisant :

5. N'aie pas peur, car je suis avec toi;  
De l'Orient je ramènerai ta race  
Et je te réunirai à l'Occident.
6. Je dirai au (vent du) nord : « Donne »,  
Au (vent du) sud : « Ne t'arrête pas ! »  
Ramène mes fils de loin,  
Mes filles des confins de la terre,
7. Tous ceux qui portent mon nom,  
Que j'ai créés, formés et faits pour mon honneur.
8. Fais (aussi) sortir le peuple aveugle tout en possédant des yeux  
(= la vue),  
Ceux qui sont sourds, tout en possédant des oreilles (= l'ouïe)!
9. Tous les peuples se sont assemblés, les nations se sont réunies,  
Qui parmi eux (leurs dieux) peut annoncer cela,  
Proclamer les premières (nouvelles)?  
Qu'ils produisent leurs témoins, pour qu'ils aient raison,

- Que (les témoins) écoutent leur dire  
Et qu'ils disent : « C'est vrai ! »
10. Vous êtes mes témoins, dit Yahwé,  
Ainsi que mon serviteur que j'ai élu,  
Afin que vous me croyiez en (toute) connaissance,  
Que vous soyez convaincus que moi seul j'existe présentement,  
Qu'aucun dieu n'a été formé avant moi,  
Et qu'il n'y en aura pas après moi.
  11. Moi, moi je suis Yahwé,  
En dehors de moi il n'y a pas de sauveur.
  12. Je l'ai annoncé, proclamé ;  
Il n'y a pas de (dieu) étranger parmi vous  
Et vous êtes mes témoins, dit Yahwé.
  13. Je suis aussi le Dieu de l'avenir,  
Ce que je saisirai personne ne le tirera de ma main,  
Ce que je ferai personne n'en empêchera l'existence.
  14. Ainsi dit Yahwé, votre rédempteur, le saint d'Israël ;  
C'est pour vous que je l'ai envoyé à Babel ;  
Je ferai tomber tous les verrous  
Pendant que les Chaldéens pousseront leurs chants plaintifs<sup>1</sup>.
  15. Je suis Yahwé, votre saint,  
Créateur d'Israël, votre roi.

La sortie des captifs en masse de Babylone donnait lieu à des craintes très fondées. Non seulement la route était dangereuse et sans ressources, on n'était même pas sûr que le vainqueur éventuel, Cyrus, voudrait relâcher une classe nombreuse de prisonniers qui augmentaient considérablement les revenus de l'État. Isaïe II réserve pour la fin la question des ressources (16-20) et s'occupe d'abord des deux autres difficultés. Le danger du voyage est une pure fantasmagorie (1), Yahwé qui accompagnera son peuple saura bien le sauver quand même il se trouverait au milieu des eaux et des flammes (2). Quant à Cyrus, il sera amplement dédommagé par la conquête de l'Égypte, de l'Éthiopie et du Saba, c'est-à-dire du littoral du Yémen (3-4). Ceci dit, le prophète, dans le passage ci-dessus, complète ses prévisions au sujet du retour et sur l'influence qu'il aura sur l'amélioration de la conscience nationale. Les quatre régions du monde poussées par l'ordre de Yahwé amèneront d'elles-mêmes la totalité des expatriés, y compris

1. Lire בְּאַנְיֹתָו au lieu de בְּאַנְיֹתָ.



les aveugles et les sourds volontaires (6-9). Ceux-ci, voyant qu'aucun autre dieu n'a jamais prédit ni accompli un pareil miracle, rendront publiquement témoignage de la toute-puissance de Yahwé, tout aussi bien que le « serviteur de Yahwé » proprement dit, c'est-à-dire le parti des fidèles antérieurs, représenté par le prophète. Tous seront alors convaincus que Yahwé seul est leur saint et leur roi (10-15).

Ce passage clair est de diverses manières violenté par M. Duhm. Sous prétexte de rythme, il détache la phrase **אני חירא כי אתך אני אל** du début du verset 5 comme une interpolation postérieure; puis, méconnaissant l'antithèse entre **אתם** et **עבדי** (10) qu'il met au pluriel **עבדי**, il est obligé de changer **נאם יהוה** en **נאמני**, « vous êtes mes témoins fidèles et mes serviteurs que j'ai choisis », et de produire ainsi une phrase dont la première partie est contredite par l'existence des sourds et des aveugles relevée au verset 8 et la seconde est absolument superflue dans ce contexte. Enfin, comme l'expression désidérative **והאמינו** ne cadre pas avec l'épithète **נאמני** qu'il a placée un peu avant, il met à la 3<sup>e</sup> personne les verbes de 10 *b* qui sont à la 2<sup>e</sup> personne : « afin qu'ils sachent, me croient et comprennent (que j'existe) », dont les sujets seraient les peuples étrangers et païens, tandis que la phrase précédente s'adresse à Israël. Les passages traduits dans l'alinéa suivant écarteront la moindre ombre de doute à ce sujet.

XLIV, 1-8 *cd*.

Yahwé s'était créé un peuple qui annonçât ses louanges, mais ce peuple, au lieu de l'adorer par un culte magnifique et recherché, l'a accablé et lassé par ses péchés. Il veut néanmoins lui pardonner de son propre gré, mais à la condition que le peuple reconnaisse que la peine subie (dans l'exil) était bien méritée (XLIII, 21-28). C'est à cette considération que le prophète rattache l'énoncé suivant :

1. Maintenant, écoute, Jacob, mon serviteur, Israël que j'ai élu.
2. Ainsi dit Yahwé qui t'a fait, qui t'a formé dès l'origine, qui est prêt à t'aider ;

N'aie pas peur, mon serviteur Jacob, Yechurun que j'ai élu.

3. Comme je verse l'eau sur un (sol) assoiffé, les eaux courantes sur la terre sèche,  
Ainsi je verserai mon esprit sur ta race, ma bénédiction sur tes descendants
  4. Qui pousseront comme l'herbe au milieu (de l'eau),  
Comme des saules près des nappes d'eau.
  5. L'un dira : « J'appartiens à Yahwé », l'autre portera le nom de Jacob,  
Un autre (encore) écrira de sa main : « A Yahwé »  
Et se désignera par le nom d'Israël.
  6. Ainsi dit le roi et rédempteur d'Israël, Yahwé Šabaoth :  
Je suis le premier et le dernier; en dehors de moi il n'y a pas de dieu.
  7. Qui proclame (l'avenir) comme moi depuis que j'ai établi le peuple ancien?  
Qu'il le dise, (ce qu'il a annoncé), qu'il me le présente!  
Qu'ils (les faux dieux) leur disent l'avenir, les choses qui arriveront!
  8. Ne soyez (donc) pas effrayés, et ne craignez (rien).  
Ne vous l'ai-je pas annoncé et prédit depuis longtemps? Vous êtes mes témoins.
- 8cd. Y a-t-il un dieu en dehors de moi  
Quel est le rocher (= divinité protectrice) que je ne connaisse pas?

Je n'ai admis qu'un petit nombre de corrections : כְּבִין au lieu de בְּבִין (4, Dillmann); בִּידוֹ au lieu de יָדוֹ, le ב ayant été omis à cause du ב final de יִכְתֹּב (5); les mots יִתְחַזְּקוּ au lieu de l'inexplicable חֲרָהוּ (8); les propositions 8cd me semblent former un verset à part et le mot וְאֵין doit être corrigé en וְאֵי faisant parallèle à הִישׁ.

L'idée de la conversion des païens que M. Duhm croit trouver dans le verset 5 n'y est point, comme le prouvent les expressions זָרַעַךְ et צִאֲצֵאֵיךְ du verset 3. Il s'agit uniquement des Israélites récalcitrants, appelés ailleurs « sourds et aveugles »; ces gens endurcis dans leurs anciens usages idolâtriques finiront par se joindre successivement au parti prophétique, à l'Israël renaissant.



XLIV, 24-28.

Suite du discours précédent, dont il est séparé par la description de la folie de l'idolâtrie à laquelle une forte partie des Israélites se cramponnaient encore de toutes leurs forces.

21. Rappelle-toi ces choses, ô Jacob, ô Israël, car tu es mon serviteur,  
Je t'ai créé, tu es mon serviteur; Israël, ne m'oublie pas!
22. Comme un nuage j'ai fait disparaître tes crimes, comme une vapeur tes péchés.  
Reviens vers moi, car je t'ai délivré.
23. Chantez, ô cieux, car Yahwé a fait (grand),  
Poussez des cris de joie, ô basses assises de la terre,  
Entonnez des cantiques, monts, forêts avec tous vos arbres,  
Car Yahwé a délivré Jacob et s'est glorifié en Israël.
24. Ainsi dit Yahwé, ton rédempteur, qui t'a formé dès l'origine,  
C'est moi, Yahwé, qui fais tout  
Seul j'ai tendu le ciel; en étendant la terre qui était avec moi?
25. (Yahwé) annule les pronostics des augures, rend ridicules les magiciens,  
Il fait reculer les sages et trouble leur intelligence.
26. Il réalise la parole de son serviteur,  
Accomplit la proposition de ses messagers,  
C'est lui qui dit à Jérusalem : « Tu seras repeuplée ; »  
Aux villes de Juda : « Vous serez reconstruites. »  
(Moi-même) j'en relèverai les ruines!
27. C'est lui qui dit au marais : « Sois à sec,  
Je ferai tarir les courants d'eau qui t'alimentent ! »
28. C'est lui qui dit au sujet de Cyrus : « Il est mon pasteur  
Qui réalisera tout ce que je désire » ;  
Qui dira à Jérusalem : « Tu seras reconstruite »  
Et : « Que le temple soit fondé de nouveau ! »

Jacob-Israel reçoit l'épithète « mon serviteur », עבדו et עבד לי, dans sa totalité comme nation monothéiste (21), avec la remarque particulière que Yahwé, son rédempteur et créateur, est le seul dieu existant et réel (24-25). Cependant, au verset suivant relatif à la restauration de Jérusalem et du reste de la Judée, Yahwé est considéré comme accomplissant la parole de son serviteur, דבר עבדו, et réalisant le projet de ses messagers, עצה מלאכיו (26). Aucun doute n'est donc possible : ce serviteur et ces messagers ne peuvent être que le

prophète et ses collaborateurs qui se sont chargés de gagner les indécis de leur peuple au monothéisme pur et ensuite à leur faire accepter le projet du retour dans la patrie. Devant cette clarté M. Duhm ferme les yeux et cherche des subterfuges. Il préfère voir dans עבדיו (comme il lit au lieu de עבדו) et מלאכיו les anciens prophètes qui ont prédit le retour de l'exil, bien qu'Isaïe II ne mentionne jamais les anciennes prédictions. Cela est si vrai que si nous ne possédions pas les écrits des prophètes antérieurs, on serait porté à penser que la prophétie n'a été inaugurée que dans le dernier stage de l'exil de Babylone. Du reste, si Isaïe II voulait faire allusion aux anciens oracles, il n'eût pas manqué d'ajouter le titre הנביאים, « les prophètes » (cf. Jérémie, VII, 25 ; Ézéchiel, xxxviii, 17). Notons encore que les attributs עבד et מלאך figurent déjà dans le même ordre dans XLII, 19, où ils ne peuvent désigner les prophètes, mais la partie du peuple qui, tout en restant actuellement dans son entêtement idolâtrique, méritera un beau jour ces titres glorieux.

Un point curieux pour terminer. La manie des émiettements compliqués d'une psychologie préconçue a joué au commentateur susnommé un petit tour qui vaut la peine d'être relevé. A propos de la polémique engagée dans le passage intermédiaire 9-20, M. Duhm fait la réflexion qui suit :

« Avec l'unilatéralité du monothéisme abstrait, l'auteur tient le manège des iconolâtres pour une grosse folie; ceux-ci auraient reconnu l'erreur, s'ils avaient voulu seulement réfléchir. Que l'auteur, comme toute la polémique juive postérieure, ne touche que le côté extérieur, non le sens intérieur de l'iconolâtrie, cela n'a pas besoin de preuve, il fournit plutôt lui-même la preuve du fait de la grande distance où les Juifs se tenaient vis-à-vis de leurs concitoyens païens et avec quelle arrogance ils les considéraient. Car, il est vrai que certaines forces et qualités magiques se transmettaient à l'image par le *numen* qui l'habite, mais l'image et le *numen* sont si peu confondus même par le plus naïf des iconolâtres qu'Élie avec son manteau par le Juif. Du reste, un défenseur de l'iconolâtrie aurait pu indiquer au judaïsme légal de nombreuses prescriptions qui reposent sur la même base magique que l'estime des idoles.



Comparez entre beaucoup d'autres seulement Ézéchiël, XLIV, 19, 25-29. »

La distinction entre le *numen* et l'image a déjà été relevée par Dillmann, mais tandis que cet éminent exégète s'en sert pour excuser les païens, la psychologie *polylatérale* de M. Duhm en fabrique une arme contre l'*unilatéralité* monothéiste et juive, besogne qui serait stupéfiante de la part d'un commentateur de la Bible, si l'on ne savait pas que la pensée dirigeante de la critique outrancière vise l'exaltation du Nouveau Testament au détriment de l'Ancien. En ce qui concerne le fond de son observation, M. Duhm est victime de son système critique. En enlevant à Isaïe II les passages qui combattent l'idolâtrie, M. Duhm croit que cette polémique est adressée aux païens, tandis qu'elle n'a en vue que les Israélites attachés au paganisme. Pour le fond, il est plutôt exact que le monothéiste le plus infime lève la tête, non avec arrogance qui est un vilain mot, mais avec une fierté légitime devant le spectacle de l'adoration des images et des reliques qu'il constate sur presque toute l'étendue du globe. Au philosophe le plus polylatéral du monde il opposera cette remarque écrasante : vos *numina* n'existant pas, vous adorez de vaines idoles fabriquées ou brutes. Si, pour préparer une revanche au philosophe désemparé, un monothéiste *ennemi de l'abstraction* se mettait à fouiller Ézéchiël, XLIV, 19, 25-27, il serait facile de montrer qu'il se trompe d'adresse. La doctrine des effluves magiques se trouve en toute clarté dans Matthieu, VIII, 3 ; IX, 20 ; XIV, 36 ; XX, 34, et dans d'innombrables autres récits évangéliques, tandis que la sainteté communiquée aux objets profanes par le contact d'un objet sacré d'après la loi sacerdotale fait entrer ces objets dans les acquisitions du sacerdoce et n'a rien à voir avec la magie thérapeutique. Élie et Élisée passent le Jourdain non par la vertu de leur manteau, mais parce que Yahwé réalise le souhait de ses prophètes. N'est-il pas intéressant d'observer que dans le cas qui frise la magie communicative, celui de l'envoi du bâton d'Élisée pour faire revivre l'enfant de son hôtesse (II Rois, IV, 29), le narrateur fait remarquer expressément que la tentative n'a pas réussi ? Il est vraiment pitoyable de voir l'exégèse biblique si souvent rem-

plie de polémiques sectaires qui ne mènent à rien. Ce joli exercice devrait être définitivement abandonné aux missionnaires de profession rétribués à tant par tête de converti!

XLIX, 1-13.

Le moment critique approche. Yahwé, qui a confié à Cyrus le châtiment de la Babylonie (XLVIII, 14-15), invite les Israélites à quitter le plus vite possible ce pays d'exil et à proclamer jusqu'aux confins de la terre leur délivrance et leur marche miraculeuse à travers le désert (*ibidem*, 20-22). C'est le moment d'enflammer l'enthousiasme de la troupe patriotique, gage de l'avenir religieux du monde, afin que l'exode puisse s'effectuer en bon ordre et avec un ensemble plein d'entrain. Le prophète accomplit cette tâche en exaltant la mission qu'il avait reçue de Yahwé et qui, dépassant les limites nationales, est destinée à éclairer le monde. Cette mission, quoique confiée officiellement au prophète, n'en est pas moins la propriété de toute la troupe des fidèles qui ont peiné et collaboré à sa réalisation; aussi partageront-ils la gloire réservée à leur guide dont chacun d'eux est l'image spirituelle.

1. Écoutez-moi, ô îles,  
Soyez attentives, nations lointaines,  
Yahwé m'a appelé dès la conception,  
Dès le sein de ma mère, il a proclamé mon nom.
  2. Il a fait ma bouche pareille à une épée tranchante,  
Il m'a célé par l'ombre de sa main,  
Il m'a transformé en flèche aiguë,  
Il m'a caché dans son carquois.
- XLVIII, 16. Puis, le seigneur Yahwé m'a envoyé avec son esprit  
Et m'a dit : « Tu es mon serviteur,  
L'Israël en qui je me glorifie. »
- 5 *cd.* Et j'ai reçu des marques d'honneur aux yeux de Yahwé,  
Et mon Dieu s'est déclaré être mon soutien.
  4. Moi je me disais : J'ai peiné en vain,  
J'ai épuisé ma force sans aucune utilité,  
Cependant mon droit était auprès de Yahwé  
Et ma récompense auprès de mon Dieu.
  5. Maintenant, dit Yahwé qui dès l'origine m'a créé pour être  
son serviteur,  
Pour faire revenir Jacob auprès de lui,  
Afin qu'Israël s'assemble de son côté;



6. Il dit : « C'est peu de chose que, étant mon serviteur, (tu parviennes)  
A relever les tribus de Jacob,  
Et à faire revenir les reclus d'Israël;  
Je ferai de toi la lumière des peuples,  
Afin que mon salut arrive jusqu'aux confins de la terre. »
7. Ainsi dit Yahwé, rédempteur et saint d'Israël,  
A celui qui est méprisé de (toute) âme,  
Abhorré de (tout) peuple,  
Serviteur de (tous les) potentats :  
« Les rois te verront et se lèveront,  
Les princes (en t'apercevant) se prosterneront  
A cause de Yahwé qui est fidèle (dans sa promesse),  
(A cause) du saint d'Israël qui t'a élu. »
8. Ainsi dit Yahwé : « Je t'ai exaucé dans un temps propice  
Et je t'ai secouru dans un jour de salut,  
Je t'ai préservé et fait (chef) d'une alliance des peuples,  
(Capable) de relever (tout) un pays,  
De mettre en possession (d'Israël) des lots de terres (restées  
longtemps) désertes ;
9. De dire aux prisonniers : Sortez !  
A ceux qui sont dans les ténèbres : Montrez-vous !  
(Oui, ces échappés) paîtront (sans crainte) près (de tous) les  
chemins  
Et (prendront) leur pâturage sur toutes les hauteurs.
10. Ils ne souffriront ni la faim, ni la soif,  
L'ardeur, le soleil ne les frapperont pas,  
Car celui qui les replit en pitié (= Dieu) les guidera  
Et les conduira près des sources d'eau.
11. Je changerai toutes les montagnes en routes  
(Et je ferai) que les chaussées soient (également) relevées.
12. Voici, les uns viennent de loin,  
Les autres du nord ou du sud,  
D'autres (encore) du pays de Sinim.
13. Chantez, ô cieux, réjouis-toi, ô terre,  
Montagnes, entonnez des cantiques,  
Car Yahwé a consolé son peuple,  
Repris en pitié ses pauvres !

La personne qui parle en son propre nom jusqu'au verset 6 est le serviteur de Yahwé, c'est le prophète comme représentant l'Israël fidèle qui le suit. Son histoire diffère fort peu de celle de ce dernier, elle a cependant son cachet particulier qui est dû à la faveur divine. Yahwé l'a fait sien depuis l'origine, l'a doué d'une éloquence pénétrante, l'a préservé de tous périls, lui a dit : « Tu es mon serviteur, le vrai Israël en qui je

me glorifie », et en lui prodiguant d'autres marques d'honneur il lui a assuré son secours. Israël en gros avait reçu les mêmes avantages et le prophète lui-même l'a proclamé dans les discours précédents. Ce qui manquait au corps des fidèles — les renégats endurcis ne comptent pas — c'était la faculté de parler bien et haut afin de préparer l'avenir glorieux qui leur est destiné. Toutefois, malgré le prestige que donne l'éloquence, le prophète a été pris de lassitude et commençait à croire que ses efforts n'aboutiraient pas à grand'chose, car à quoi servirait le retour en Palestine si le peuple n'était pas assuré d'être plus heureux qu'auparavant. Mais alors Yahwé lui annonça que le retour seul n'était qu'une partie de sa mission qui devait apporter la lumière à tous les peuples de l'univers (6). Comme dédommagement du long mépris dont il a été l'objet de la part de tous les peuples et du profond asservissement qu'il a supporté de la part des potentats, souffrances qui par leur nature même ont été partagées par tout Israël, il aura la satisfaction d'inspirer le plus profond respect aux rois et aux princes qui reconnaîtront en lui l'élu de Yahwé (7). Naturellement, condition indispensable pour amener ce splendide résultat, il faut que le rapatriement en Palestine ait lieu le plus tôt possible. C'est la pensée que développent les versets 8 à 13, dont le dernier fait pousser à l'univers un immense cri de joie en voyant que Yahwé a finalement pris en pitié son peuple si éprouvé et lui a accordé la satisfaction méritée. Dans cette conclusion le prophète se fond dans la masse israélite dont il incarne l'idéal et dont il ne s'est momentanément détaché et mis en vedette que par une nécessité oratoire.

Que le prophète soit le sujet du monologue ci-dessus, cela a toujours été l'opinion de l'exégèse juive à laquelle se sont joints dans les temps modernes de nombreux commentateurs chrétiens comme Gesenius, Umbreit, Hofmann et autres. L'idée d'y voir une allusion à Jésus, traditionnelle dans l'Église, n'est presque plus soutenue de nos jours. Dillmann, qui émet une opinion intermédiaire, croit que l'identité de l'*Ebed Yahwé* avec le prophète est en contradiction avec l'épithète de « Israël » qui lui est appliquée au verset 6. La faiblesse de cette objection saute aux yeux ; partout, certains noms de



peuples sont employés encore aujourd'hui comme symboles élogieux ou réprobateurs ; on a ainsi les appellations *Spartiate* et *Athénien* à côté de *Juif* et *Grec*. C'est aussi dans un sens de haute estime que l'attribut Ἰσραελίτης est usité dans Jean, I, 48. D'après Dillmann, l'orateur serait l'image de l'Israël idéal, image encore latente, mais tendant à devenir l'objet d'une manifestation transcendante dans un temps futur propice, une sorte de double immatériel qui précède l'apparition du Jésus réel. Par une raison facile à expliquer, le même désir de conserver un trait d'union, fût-il des plus minces, entre notre poème et l'histoire de Jésus, domine aussi l'exégèse de M. Duhm, mais chez cet artiste de la chirurgie biblique l'image de l'*Ebed Yahvé* sert plutôt de repoussoir à celle du héros de l'Évangile. Avec le sans-gêne qui caractérise sa critique, M. Duhm sépare le morceau 1-6 des versets suivants, sans seulement nous dire quel risque courait ce candidat prophétique qui est, d'après lui, le Serviteur de Yahvé de notre poète prétendu postérieur à la restauration, pour que Yahvé ait senti le besoin de le cacher dans son carquois, ni le genre de coups tranchants et pointus que l'infatigable « Thoralehrer » a pu mettre en œuvre pour se faire tant d'ennemis. Admirez ensuite le sentiment de lassitude exprimé si pathétiquement par ce docteur de la Loi ! Pour un stagiaire qui passe tout son temps à enseigner les trente à quarante pages du livre de l'Alliance et du Deutéronome — le code sacerdotal n'ayant pas encore existé d'après la critique autorisée — une pareille défaillance est quelque peu inexplicable. Les candidats rabbiniques du moyen âge, qui avaient à mettre dans leurs casiers encéphaliques l'immense recueil talmudique avec commentaires et supercommentaires, souvent sans même avoir une croûte de pain pour leur déjeuner, n'étaient pas aussi douillets. Quant au côté psychologique, M. Duhm appelle l'attention sur cette circonstance que les chants de l'*Ebed Yahvé* se bornent purement au côté formel de la religion (Thora, lumière, droit, salut, etc.), mais n'entrent pas dans le contenu propre, et encore moins, en guise d'antithèse à ce qui « a été dit aux anciens », enseignent-ils quelque chose de nouveau et de supérieur. Si j'ai bien compris, les auteurs du Nouveau Testament se sont grossièrement

trompés en voyant dans le maître de Nazareth la réalisation de l'« *Ebed Yahwé* » peint par notre poète ; le vrai christianisme, apparemment celui de la critique récente, voit en Jésus une entité réelle qui dépasse l'ensemble de l'idéal (« die Ideale ») de l'Ancien Testament (« das selbst die alttestamentlichen Ideale durch seine Wirklichkeit überbietet »). M. Duhm fait-il allusion aux cures miraculeuses, aux singuliers exorcismes, si intimement attachés à la mission de Jésus et que les prophètes ont eu le tort de passer sous silence ou de traiter d'une manière très incomplète même sous forme de métaphores ? Si M. Duhm trouve que la caractéristique de l'« *Ebed Yahwé* » manque de relief parce que le cadre, sauf les aveugles et les sourds qui recouvrent leur sens d'eux-mêmes, ne contient pas la troupe pittoresque d'infirmes, attendant le maître, où les sourds et aveugles réels coudoient fraternellement les boiteux, les perclus, les lunatiques, les épileptiques, les lépreux, les hémorroïsses, les possédés torturés par des démons muets ou beaux parleurs, sursautant aux grognements déchirants d'un troupeau de porcs possédés qui s'élancent dans le lac de Génézaret ; si c'est là le défaut qu'il a remarqué dans l'idéal prophétique du « serviteur de Yahwé », dans ce cas je me garderai bien de le contredire : à chacun son goût. Mais le sévère exégète y signale encore un autre défaut, éminemment psychologique celui-ci : c'est l'absence d'enseignements nouveaux et supérieurs formant opposition à ce qui a été dit aux anciens. Ne sait-il donc pas que la série de ces antithèses (Matthieu, v, 20-48) est loin de répondre à la stricte exactitude pour le fond, et que l'inexorable « Mais, moi je vous dis » qui revient à satiété dans ce discours et dans d'autres encore et qui vise non seulement les pharisiens, mais l'ensemble de l'ancienne Loi, émanée de Dieu lui-même, révèle des prétentions injustifiables même aux yeux du plus fervent croyant qui consent à réfléchir un instant ? Au lieu de s'épuiser à corriger par-ci par-là le christianisme traditionnel, les critiques récents feraient mieux de publier un Évangile expurgé des scories accumulées par des apôtres peu expérimentés dans la psychologie qui leur est chère. Le Jésus qui en ressortira sera réellement supérieur aux mesquines conceptions de l'antiquité.



L, 4-9.

Exposé complémentaire de XLIX, 1-4, qui sert d'introduction aux discours suivants. Quoique dise M. Duhamel, le texte est en général bien conservé. Il n'y a qu'une correction à faire, c'est de changer l'inintelligible לעוה en לרוה, « pour désaltérer » : יעה (= עיה), « las, exténué », a également le sens de צמא, « altéré, assoiffé » (II Samuel, XVI, 2; Isaïe, XLIV, 12). Puis, il est indispensable de restituer, après le verset 4, la phrase ועתה אדני יהוה שלחני ורוה, qui, par une inadvertance de scribe, a été coupée et jointe au verset XLVIII, 16, où elle reste dans un isolement complet. L'appartenance de cette phrase à notre passage est assurée par le titre divin אדני יהוה, qui n'est pas usité dans les chapitres précédents. Quant à sa place avant le verset 5, elle ressort de la considération que le fait de l'obéissance dont il y est question suppose une mission reçue par le prophète de la part de Dieu :

4. Le Seigneur Yahvé m'a doué d'une langue de disciples (= exercée),  
 Pour savoir désaltérer de (la bonne) parole l'homme qui en a besoin;  
 Il m'éveille matin par matin,  
 Il m'ouvre l'oreille pour entendre, comme les disciples (entendent leur maître).
- XLVIII, 16. Et maintenant le Seigneur Yahvé m'a envoyé, ainsi que son esprit.
5. Le Seigneur Yahvé m'a ouvert l'oreille et je n'ai pas repoussé (la mission),  
 Je n'ai pas reculé en arrière;
6. J'ai livré mon dos à ceux qui me frappaient,  
 Mes joues à ceux qui m'arrachaient le poil,  
 Je n'ai pas caché ma figure pour ne pas ressentir la honte et le crachat.
7. Le Seigneur Yahvé m'a promis son aide, c'est pourquoi je n'ai pas rougi,  
 C'est pourquoi je me suis fait une figure de granit, sachant que je n'ai pas à rougir.
8. Mon Défenseur étant près, qui osera me chercher querelle ?

Présentons-nous ensemble! Qui est mon accusateur? Qu'il approche!

9. Voici, le Seigneur Yahwé est mon aide, qui me condamnera? Mais eux tous pourrissent, comme un vêtement que les mites dévorent!
10. Celui parmi vous qui craint Yahwé (et) écoute la parole de son serviteur  
(Et) qui marche ténébreusement, sans un rayon de lumière, Qu'il se confie au nom de Yahwé et s'appuie sur son Dieu.
11. Voici, vous êtes tous des incendiaires, allumeurs d'étincelles; Marchez (done) dans la flamme de votre feu, dans les étincelles que vous avez allumées;  
Cela vous arrive de ma main; vous serez couchés dans la douleur.

Aux versets XLIX, 1-4, le prophète mentionne le don d'éloquence qui lui a été accordé par Yahwé en même temps que sa protection efficace, mais que malgré cette faveur il a souvent désespéré de réussir dans sa difficile mission. Il revient ici à ce souvenir en précisant davantage les circonstances au milieu desquelles sa vocation s'est évoluée. Il s'était fait une spécialité de satisfaire au désir de ceux qui voulaient entendre la parole divine. En agissant ainsi, il a certainement pris pour modèle le prophète Ézéchiél, qui avait l'habitude de prêcher dans les assemblées privées (Ézéchiél, VIII), surtout en tirant la morale de l'ancienne histoire biblique (*ibidem*, XIV, XX). Tous les matins il recevait l'inspiration nécessaire pour accomplir sa tâche d'instituteur. Maintenant Yahwé, en lui envoyant son esprit, l'a formellement chargé de la grande mission qu'il est en voie d'accomplir de bon cœur malgré les brutalités de tout genre qu'il a essuyées de la part de ses auditeurs sans se révolter. Il a tout supporté : coups, gifflés, injures et crachats, rien n'a pu le faire dévier de sa vocation, et fort de la protection divine, il provoque même ses adversaires à l'accuser devant une cour de justice, sachant qu'ils n'oseront pas s'y présenter. Cette prémisse lui fournit l'occasion d'une part à encourager les fidèles qui souffrent comme lui à compter avec certitude sur le secours de Yahwé, d'autre part à avertir les ennemis de sa mission qu'ils seront eux-mêmes l'instrument de leur perte inévitable.



On ne saurait se méprendre sur la nature du morceau que nous venons d'analyser. Le prophète, qui représente le groupe du vrai Israël (XLIX, 3), est un des disciples, לְמוֹדִים, de Yahwé; cf. לְמוֹדֵי יְהוָה, LIV, 13, et non un docteur de la Loi du genre des chefs d'écoles pharisiens. Ces docteurs n'étaient jamais personnellement exposés aux brutalités grossières qui sont spécialisées au verset 6; ceux qui n'aimaient pas tel ou tel professeur s'en allaient chercher l'instruction chez un autre, mais n'avaient aucun intérêt à le maltraiter. Les prophètes au contraire étaient continuellement en butte aux attaques personnelles de la part de leurs ennemis qui ameutaient le peuple contre eux. M. Duhm a confondu à tort ces deux états qui ne se ressemblent guère. La violente séparation qu'il opère entre le verset 9 et les versets 10-11 qui seraient une interpolation du rédacteur, ne repose sur rien. Isaïe II pouvait supporter avec calme les insultes personnelles, mais il aurait failli à sa mission prophétique s'il avait usé de douceur envers les impies incorrigibles. Pour apprécier d'ailleurs la valeur de cet argument mis en avant par M. Duhm, il suffit de comparer entre autres Matthieu, xxv, 41, qui est incomparablement plus dur que notre verset 11.

LII, 13-LIII, 12.

Nous abordons maintenant la principale description du "Ebed Yahwé qui est l'objet particulier de cette étude. La description en cause comprend les trois derniers versets du chapitre LII et tout le chapitre LIII. Cette division incorrecte, jointe à certaines autres circonstances qui seront signalées plus loin, a égaré la plupart des exégètes modernes qui ont cherché dans cette dernière pièce des sujets différents de ceux qui figurent dans la première. Pour bien pénétrer la pensée du poète, il est indispensable d'établir d'abord un texte correct, et comme l'état de conservation de notre poème laisse beaucoup à désirer, il me semble utile de lui consacrer une analyse assez détaillée.

LXII, verset 13. **ישכיל**. Le verbe **השכיל**, « être intelligent », est souvent synonyme de **הצליח**, « réussir » (Josué, I, 7; II Rois, XVIII, 7), avec la nuance que le succès obtenu est la conséquence d'intelligence et de sagesse, et l'expression **ברעתו** (L, 41) montre que le serviteur de Yahvé a fait usage de ces qualités (Dill.). M. Duhm, prétextant que le verbe **השכיל** n'a pas d'emploi dans la suite, le retire arbitrairement du texte; cependant, pour arriver à un rang, il faut d'abord réussir dans ses entreprises.

Verset 14. Au lieu de **עליך**, il faut lire avec le Targum et la Pešitta **עליו**, en conformité avec les suffixes suivants qui sont ceux de la 3<sup>e</sup> personne, singulier. Ces derniers ont été changés à tort par les Septante en ceux de la 2<sup>e</sup> personne afin de les mettre d'accord avec **עליך**, mais par cela même ils attestent qu'ils n'ont rien compris au sens de ce poème. — Il est évident que la formule comparative **כך — כאשר** n'offre aucun sens raisonnable. Dillmann traduit **כן** par « tellement », et voit dans cet hémistiche une phrase parenthétique. M. Duhm suppose quelque interpolation ou quelque perte qu'il n'a pas soin de définir. Toute incohérence disparaît quand on corrige **כן** en **כי**; cette particule revient au verset suivant. — **משחת**, mieux **משחת**.

Verset 15. **כן** répond naturellement à **כאשר** du verset précédent; mais que signifie **יזה גוים רבים**? La version christologique à peu près commune à la Pešitta et à la Vulgate **הנא מרכא עממא סגיאא** (« Iste asperget gentes multas » (cf. Hébreux, IX, 7-14), sans valeur intrinsèque, semble confirmer la leçon massorétique **יזה**. Les Septante ont lu **כן יתהו** **עליו** **גוים רבים** ou **כן יתמהו** = **Οὕτως θαυμάσσονται ἔθνη πολλά ἐπ' αὐτῷ**, « ainsi s'étonneront de lui beaucoup de peuples », phrase dont, contrairement à la Massore, la particule **עליו** fait partie. Le fait que le verbe **תהה** n'est usité qu'en araméen, ne serait pas une objection irréfragable; **תמה** a l'avantage de se présenter plusieurs fois dans la Bible, mais ni l'un ni l'autre de ces verbes n'exprime l'idée d'admiration qu'exige



le contexte. En raison de cette difficulté et étant donnée la nécessité de rattacher עליו à la phrase suivante, il me paraît plus simple de lire גוים רבים (יִדְהוּ), « les grands peuples le loueront », au lieu de יוֹה, dont le sens de « faire tressaillir ou sur-sauter » (aufspringen machen) est bien peu vraisemblable. Cette lecture se recommande fortement par le parallélisme avec שממו עליו רבים où רבים est également le sujet du verbe, point déjà observé par les Septante. La proposition suivante : עליו יקפצו מלכים פיהם, donne lieu à une difficulté de fait. Le mutisme absolu des rois à la vue du serviteur de Yahwé, glorifié et admiré par tant de peuples, n'est pas possible. Comment n'ont-ils pas eu la curiosité, sinon de le connaître personnellement, du moins d'en connaître l'histoire? Si le poète avait pu imaginer une pareille indifférence, il aurait enlevé lui-même toute base à la mission de son héros qui consiste précisément à instruire et à éclairer les peuples les plus éloignés (XLII, 4; XLIX, 6). Et qui ne voit pas que l'accumulation des verbes « s'étonner, faire tressauter, fermer la bouche » sans autre manifestation plus active est au fond un verbiage indigne de notre auteur? La chose me paraît jugée : le poète a dû vouloir au contraire que les peuples et les rois parlassent beaucoup de l'élu de Yahwé et d'une manière conforme aux circonstances solennelles de sa glorification. Donc, il faut comprendre par יקפצו פיהם non l'idée du silence absolu, de la perplexité causée par l'apparition de l'inconnu, mais la cessation subite de paroles de blasphème et de mépris. Dans les deux passages bibliques qui la présentent, la locution קפץ פה a pour sujet עולה (= עלתה), « iniquité » (Job, v, 16; Psaumes, CVII, 42). Cette explication, strictement philologique, de יקפצו פיהם, confirme la correction יִדְהוּ pour יוֹה, et établit un beau parallélisme entre les deux expressions. Car il va de soi que, à moins d'être aveuglé par une haine indéracinable, ce qui n'est nullement le cas des peuples et des rois destinés à rendre hommage au serviteur de Yahwé (XLIX, 7), la cessation des injures serait insuffisante si elle ne se complétait pas par l'aveu sincère de l'erreur commise et par un épanchement d'éloges sur le caractère du héros et la recon-

naissance de son triomphe décisif. Outre cela, nous tranchons d'une manière définitive la question de savoir quels sont ceux qui prononcent le *mea culpa* de LIII, 1-12; ce ne peuvent pas être les Israélites récalcitrants dont il n'est pas fait mention aux versets 14-15, mais uniquement les peuples et les rois, ou, plus exactement, les rois parlant au nom de leurs peuples. Nous reprendrons du reste ce sujet en commentant l'ensemble du poème. — La fin du verset veut dire que les rois ont vu et reconnu des choses dépassant toutes les merveilles qu'on leur racontait auparavant, mais cela n'implique pas la pensée qu'ils n'avaient jusqu'alors aucune connaissance du serviteur de Dieu (Dillmann; pour M. Duhm c'est même *selbsverständlich*). Le héros lui-même avait annoncé sa mission aux îles les plus lointaines; ce n'est, je l'accorde, qu'une figure poétique, il ne pouvait donc pas se contredire dans la scène de son triomphe qui couronnait son œuvre. La fiction poétique a, elle aussi, sa logique intransigeante qu'il devait respecter d'autant plus que, même dans l'horizon étroit des pays avoisinant la Palestine, il y avait assez de peuples et de rois qui étaient familiers avec les prophètes de Yahvé (II Rois, III, 12; V, 3-4; VI, 12; Jérémie, XXVII, 2-3; XLI, 5). En un mot, notre poète suppose que les païens connaissent l'histoire du serviteur de Dieu, mais seulement la partie initiale, la période de son avilissement dont ils étaient en partie les facteurs inconscients. Sa gloire imprévue les stupéfie, mais ils finissent par s'en rendre compte lorsque le but de sa mission se fait clair dans leur âme.

LIII, verset 1. L'embarras causé par ce verset aux exégètes modernes est des plus curieux. Dillmann écrit :

« Avec LIII, 1, le sujet parlant change; un discours à « Nous » se continue jusqu'au verset 6. Par « Nous » on ne peut pas comprendre les peuples (LII, 15) parce que LII, 15 *b* serait annulé par LIII, 1 *a*; le « serviteur » ne peut pas être celui qui parle, parce qu'il y est parlé de lui à la 3<sup>e</sup> personne, mais les parleurs ne peuvent être non plus le prophète ni les prophètes, parce qu'alors on devrait admettre qu'au verset 1 lui ou eux parlent en leur propre nom et dans 2-6 au nom du peuple, voire que ces derniers versets sont prononcés par les



païens. Mais un tel changement dans la conception du « Nous » n'est nullement indiqué, et Romains, x, 16, ne prouve rien ici. Les parleurs ne peuvent être que les nationaux du Serviteur, parce que ceux-là seuls avaient eu une שמועה sur son compte, et parce que, outre מפשע עמי (8), l'expression qu'Israël expie les péchés des païens ou doit souffrir de ce que les païens se sont rendus coupables, serait inouïe dans l'Ancien Testament et en soi inconcevable (voir, au contraire, XLII, 24 et suiv. ; XLIII, 27 et suiv. ; XLVII, 6 ; L, 1, et d'autre part XLII, 13 ; XLIX, 25 et suiv. ; LI, 5 ; XXIII, etc.). En effet, c'est, ainsi que les versets 3-6 sont clairement un discours de repentir et d'accusation personnelle, prononcé à la vue de l'exaltation du Serviteur ; un discours continu qui a cependant une coupure entre les versets 3 et 4, c'est-à-dire en deux strophes. Ainsi, au lieu des païens qui n'avaient aucune connaissance de la victoire du Serviteur, se présentent maintenant les Israélites, qui en avaient la connaissance, mais non la foi. »

En conséquence de cette exposition, Dillmann traduit de la manière suivante le verset 4, qu'il met dans la bouche du peuple repenté de l'avenir (« Reuevoll bekennt das künftige Volk ») :

« Qui a cru à notre avis (= l'avis donné par le prophète relativement à la haute destination et à l'exaltation finale du serviteur de Dieu), et le bras de Yahwé — sur qui a-t-il été révélé? »

En d'autres mots, personne n'a cru à la mission du Serviteur ni reconnu comme tel le merveilleux bras de Yahwé qui en préparait la victoire ; tout cela par suite de leur manque de foi.

On le voit, d'après Dillmann, le verset 4, comme le reste du discours, est prononcé par les Israélites futurs et en faveur du serviteur de Yahwé qui est également un personnage du lointain avenir.

M. Duhm trouve dans ce verset un sens différent. Le poète tient à expliquer ce que deviendra le Serviteur, car l'hommage des peuples et des rois n'est qu'un moyen d'indiquer le changement de l'abaissement inconnu du serviteur de Dieu en une

gloire qui remplira le monde. Pendant qu'il se prépare à révéler ce qui n'a jamais été raconté, le poète s'écrie : « Qui croit à notre révélation ! » Ce qu'il veut dire est presque incroyable, ne peut réellement être cru que par ceux à qui la puissance miraculeuse de Yahvé s'est révélée, qui possèdent la faculté du voir et de l'entendre prophétiques !

Nous laissons au lecteur le soin d'apprécier cette interprétation superfine. En supprimant notre incrédulité, nous aurons du moins l'avantage d'échapper de la part de M. Duhamel à l'apostrophe anéantissante : « Il faut être moi pour me comprendre ! » Nous nous astreignons donc à faire remarquer : 1° que le suffixe pluriel de **לְשִׁמוּעָתְנוּ** ne peut se rapporter à un singulier, au poète. Des trois exemples qu'il cite pour justifier cet emploi, deux (Job, VI, 27 ; XV, 9 et suiv.) sont des pluriels on ne peut plus authentiques, et le troisième (*ibidem*, XVIII, 2-3), s'il n'est pas corrompu, vient d'un autre contexte où le pluriel était en situation ; 2° que, comme son synonyme **הִשָּׁפַח**, le verbe **גָּלָה**, se rattachant à **זָרַע**, ne saurait exprimer une révélation prophétique, mais exclusivement une manifestation matérielle de puissance, notamment de puissance de secours aux bons et de châtement aux méchants. Cette interprétation est corroborée par le complément indirect **עָלַי** qui donne à **גָּלָה** la signification de « mettre à nu, dévoiler » (Lamentations, II, 14 ; IV, 22), tandis que pour la connaissance de ce qui n'existe pas encore, comme la révélation prophétique, il faut **גָּלָה אֵל** ou **גָּלָה לִי**. En tout état de cause, le verset 1 doit être autre chose qu'une exclamation du poète.

Dans les vues de Dillmann exposées plus haut et qui met cette exclamation dans la bouche de l'Israël amendé, les objections qu'on vient de lire disparaissent entièrement, mais elle donne lieu à des difficultés non moins graves quoique d'un autre ordre d'idées. Elle suppose d'abord que l'Israël futur persisterait dans son incrédulité jusqu'à la glorification imprévue du Serviteur. Or, s'il y a une conviction commune à tous les prophètes hébreux, c'est bien celle que le retour de l'exil marquera la fin de toutes les iniquités d'Israël. Isaïe II a lui-même cultivé cette croyance avec prédilection dans ses discours (XL, 2 ; XLII, 1-4 ; XLIV, 22 ; XLV, 25 ; LX, 21 ; LXI, 3, 6, 9 ;



LXII, 12). Ensuite, elle a l'énorme défaut de laisser planer le plus grand mystère sur la personne du héros unique du drame futur. Comment imaginer que, s'il s'agissait d'un événement de date ultérieure, le poète ait oublié de donner quelques renseignements précis sur l'origine d'un tel personnage? Ceux qu'on trouve au verset 2 sont tellement vagues qu'ils font plutôt stimuler que satisfaire notre curiosité. Les prophètes ne font ordinairement pas mystère des personnages qu'ils veulent distinguer (I Rois, XIII, 2; Isaïe, XI, 1; Zacharie, III, 8; IV, 9; VI, 12-13). L'interprétation de Dillmann doit donc être aussi écartée.

La seule solution possible est celle que le lecteur a déjà entrevue à la suite des raisons que j'ai données aux versets précédents de la nécessité inévitable pour le poète de ne point laisser les peuples et les rois, c'est-à-dire les païens étonnés dans un mutisme stupide et absolu, mais, au contraire, de leur faire faire l'aveu sincère de leur méprise sur la valeur du Serviteur et l'attestation solennelle de sa glorification. La personnalité du Serviteur se reconnaît au premier aspect. Il n'est ni une seule individualité ni une collectivité idéales et futures, mais le vrai Israël présent, celui que le prophète incarne complètement et dont la glorification commencera aussitôt après son retour dans la patrie. La nouvelle du glorieux rétablissement de l'état judéen par une poignée d'anciens captifs, grâce au secours de Yahwé, se répand partout (XL, 5; XLVIII, 20), les païens ont de la peine à y ajouter foi, mais convaincus *de visu*, après une stupéfaction momentanée, ils sont obligés d'en reconnaître la réalité. Alors ils s'écrient : « Qui pouvait croire à la nouvelle qui nous est parvenue! Et sur qui le bras de Yahwé s'est-il manifesté! » C'est-à-dire : Qui aurait pensé que la puissance protectrice de Yahwé eût soutenu aussi efficacement une nation infime et méprisée qui semblait vouée à une dissolution prochaine et inévitable.

Verset 2. Commencement de l'histoire du Serviteur racontée par les païens. — יונק, ailleurs יונקה (Job, VIII, 16; XV, 30), « jeune pousse ». Tous les commentateurs admettent la leçon reçue לפניו, « devant lui », qui était déjà dans le texte des

Septante; il y a cependant des raisons pour en douter. On rapporte d'ordinaire le suffixe à Yahwé, mentionné au verset précédent, mais une plante qui pousse sous les yeux de Yahwé devait par cela même être vigoureuse et belle; la misère d'une créature est, d'après la conception biblique, l'effet de ce que Yahwé a détourné sa face et n'a pas voulu la regarder. La lecture לפנינו, « devant nous », devant ceux qui parlent, remédierait bien à cet inconvénient, mais pendant que כיונק forme parallélisme avec וכשרש du membre de phrase suivant, ni לפניו ni לפנינו ne peuvent s'aligner avec מארץ ציה. On est donc obligé de supposer que le poète avait écrit ויעל כיונק מכפם, « il s'éleva comme une pousse du milieu de pierres » (מכפם = מבין כפם), ce qui parfait le parallélisme attendu. L'image de la plante qui sort d'entre les pierres se constate aussi dans Job, VIII, 17. — Plusieurs exégètes rattachent ונראה aux mots précédents: « Il n'a ni forme ni beauté pour que nous le regardions »; cependant, pour bien connaître la laideur et les infirmités d'une personne, il faut d'abord la voir et regarder avec attention. De plus, dans ce cas, la première moitié du distique deviendrait trop longue et la seconde trop courte, sans ajouter de l'énergie à la phrase. Conservons donc la division massorétique, mais, pour satisfaire en même temps aux exigences de la grammaire et du sens, lisons les deux verbes avec le ך conversif parallèlement au verbe précédent ויעל. Toute l'action est au passé, et cette circonstance qui met le troisième verbe en relation d'effet à cause avec ולא מראה, « nous l'avons regardé et nous avons vu qu'il était laid (mot à « mot : une non-beauté »), alors nous l'avons... », oblige à chercher un verbe qui désigne le contraire de חמד, « désirer, affectionner », qu'offre la forme reçue ונחמדהו, acceptée aussi par les Septante, et à donner la préférence à la leçon supposée par le ונרגלניהו de la Pešitta, savoir ונחסדהו, « et nous l'avons détesté », de חסד, « avoir en abomination, en horreur, détester ».

Verset 3. La leçon générale נבוה me semble douteuse par cette raison que le poète n'aurait pas employé sans aucune



utilité deux fois le même mot dans ce verset. De plus, on s'attend à une expression indiquant au moins sommairement les violences matérielles que le Serviteur, à l'instar du prophète (L, 6), subit de la part des hommes et dont il est question plus loin (7-9). J'incline donc à lire נבאה, « frappé » (Ézéchiel, XIII, 22; Psaumes, CIX, 16), idée qui est bien complétée par וחדל אישיב, « et évité par les hommes », c'est-à-dire : Il est injustement frappé, et cependant personne ne vient à son secours. — וכמסתר פנים ממנו, mot à mot : « Comme un détournement de face de lui », c'est-à-dire comme quelqu'un devant lequel on se cache la figure afin de ne point s'apitoyer sur son sort; c'est le sens vrai de הסתר פנים quand il ne s'agit pas d'un mouvement de respect extraordinaire (Exode, III, 6); jamais cette locution n'exprime l'idée de répugnance qui se rattache aux maladies cutanées comme la lèpre (Dillm., Duhm); le qualificatif suivant, נבוה, serait dans ce cas usité très mal à propos, et il faudrait נמאס ou טמא (LIV, 6; Job, VII, 5). — ולא השבנהו, non « et nous ne le comptons pas » (« und den wir nicht rechneten », Duhm) comme un de nous », d'après Job, XIX, 16, 19, car chez aucune nation les malades incurables, sans exception des lépreux, ne sont reniés comme les étrangers; Job parle de sa propre famille et de ses anciens esclaves; les versets 7-9 montrent d'ailleurs qu'on s'occupait même trop de lui. M. Duhm dit avec raison que cette description est tellement saturée de réalités, tellement dépourvue du brouillard idéaliste dont on la couvre, que le mieux sera de la prendre comme une simple histoire, mais il a tort d'ajouter : « Bien qu'elle aussi devienne pour nous une énigme. » Non, l'énigme ne se présente que par suite de son explication plus que bizarre qui entend par « nous » le poète et ses compatriotes. D'après cette singulière psychologie, le poète lui aussi avait méconnu le Serviteur méprisé aussi longtemps que la שמועה ne lui en avait pas révélé l'importance et l'avenir (« auch der Dichter hat ihn verkannt, solange ihm noch nicht durch die שמועה die Bedeutung und die Zukunft des Verachteten aufgeschlossen war »). Le poète n'est pas responsable de l'incohérence que certains critiques tiennent à lui attribuer. « Nous » représente exclusivement les païens, et « lui » non

moins exclusivement le petit groupe des rapatriés dont le poète est la plus haute incarnation.

Verset 4. Aveu de l'erreur commise. La maladie et les douleurs dont nous avons vu souffrir le Serviteur étaient en réalité celles que nous aurions dû supporter nous-mêmes, tandis que nous voyions en lui un homme justement blessé, frappé et torturé par Élohîm, c'est-à-dire un criminel endurci qui a mérité le châtement le plus atroce. **נְגוּעַ מַכָּה אֱלֹהִים וּמַעֲנָה** est une construction élégante pour **הַמַּעֲנָה אֱלֹהִים**. Le participe *qal* **נְגוּעַ** signifie toujours « frappé, blessé », et nullement « lépreux » dont l'expression euphémique serait **מִנְגַּע**.

Verset 5. Développement du début de la proposition précédente, dont il explique la mise en œuvre et la conséquence pour les exemptés. La transmission des péchés des coupables sur l'innocent a eu pour la victime un effet foudroyant : il fut comme quelqu'un qui a le corps transpercé par une épée (**מַחֲלֵל**) et les membres broyés (**מַדְכָּא**) par une massue. Quant aux coupables, ses souffrances les ont délivrés du châtement que leur auraient valu leur longue quiétude et leur insouciance (**שְׁלוֹם**; cf. Psaumes, LXXIII, 3), et guéris (**נִרְפָּא לָנוּ**) de plaies visibles qui allaient bientôt se former dans leurs corps en expiation de leurs crimes.

Verset 6. **כָּלֵנוּ**, « nous tous », peuples et rois (LII, 15); les premiers ont erré comme des brebis mal surveillées, les seconds s'en sont allés chacun de son côté sans administrer la justice avec désintéressement, et Yahwé a fait expier au Serviteur les péchés que nous avons tous commis dans cet état d'anarchie. La métaphore des pasteurs intéressés revient dans LVI, 11.

Verset 7. Pendant le temps de désordre, le serviteur a été maltraité et violenté (**נִגְשָׁ**), bien qu'il fût toujours soumis (**נִעֲבָדָה**; cf. Exode, x, 3) et n'eût jamais protesté. Il ressembla alors au menu bétail qu'on égorge ou dépouille à volonté. Le second **פִּיּוּ יַרְחָה פִּיּוּ** étant superflu peut être supprimé (Duhm). Il n'y a aucune raison de faire intervenir Dieu dans



ce verset comme le pense Dillmann; ce sont toujours les mêmes personnes qui parlent.

Verset 8. Par suite des multiples peines dont il a été affligé, il a été enlevé, non au ciel comme Elie (Duhm), mais par la mort. Pour עֶצֶר, « presse, serrement, abondance », comparez מַעֲצַר רַעָה וַיִּגֹן (Psaumes, cvii, 39), dont les divers termes spécifient la valeur particulière de מַשְׁפָּט dans notre passage. — A peine décédé, personne ne parlait plus de sa vie, c'est-à-dire de ce qu'il avait supporté durant sa vie pour qu'il fût ainsi retranché du monde. — דָּוָר, au propre « génération, époque », forme dans Isaïe, xxxviii, 12, avec חַיִּים un parallélisme encore plus étroit que dans ce verset, et il est très vraisemblable que notre poète n'a fait que varier son modèle. — Suit l'énonciation capitale émise par les rois : « C'est par le crime de mon peuple que le Serviteur a été frappé à mort. » Lire avec les Septante נִגַּע לְמוֹת au lieu du massorétique נִגַּע לְמוֹ, qui ne cadre pas avec le contexte. Pour נִגַּע, exempt de toute conception de lèpre qu'y cherche M. Duhm, voyez Psaumes, lxxiii, 5.

Verset 9. La mort même n'a pas mis fin aux avanies du martyr. Le peuple, cruel et rancunier, lui a donné une sépulture déshonorante, au milieu de criminels de droit commun du temps, impies et malfaiteurs (עֹשֵׂי רָעָה pour עֹשֵׂי רָעָה), bien qu'il ne fût jamais convaincu d'un acte de violence, voire seulement d'une parole qui ne fût strictement conforme à la vérité (וְאִין מַרְמָה בְּפִיו). La première partie de la biographie du Serviteur s'étendant depuis sa naissance jusqu'à sa mort, son enterrement ignominieux finit avec ce verset hautement pathétique.

Verset 10. Récit de la tournure favorable amenée par Yahwé pour la gloire du Serviteur. La première proposition présente quelque obscurité. Dillmann, qui y voit une sorte de résumé de 2-9, traduit : « Mais il plut à Yahwé de le broyer irrémédiablement » (mot à mot : Yahwé voulut le broyer, le rendit malade, וַיְהִי הוּא הַפֶּץ דְּכֹאֵן הַחַלִּי), mais la suite commencerait alors par la phrase conditionnelle suivante : « Si son âme (l'âme

du Serviteur) posait<sup>1</sup> un sacrifice de culpabilité, il aurait vu de la semence (= de la postérité, vécu longtemps, etc.) (« aber Yahwe gefiel es ihn unheilbar zu zermalmen; wenn einsetzen würde ein Schuldopfer seine Seele, so sollte er Samen sehen, lange leben, u. s. w. »). Une phrase pareille ne brille pas, on le voit aisément, par une conception bien claire. Comment Yahwé peut-il trouver du plaisir à faire expier à un homme les péchés des autres sans être sûr d'avance que celui-ci consente à servir de victime expiatoire? Puis, l'idée d'une substitution volontaire ne réside pas dans l'expression **אם תשים אשם נפש**, il faut quelque chose comme **אשם** (ou **כאשם**) **אם ישים נפש**. Enfin, un homme mort et enterré ne pourrait réaliser le bonheur d'avoir une nombreuse postérité et de vivre longtemps sans sortir sain et sauf du tombeau; or, de cette résurrection miraculeuse qui est le point de départ de la nouvelle ère, notre verset ne contiendrait pas la plus petite mention; est-ce bien imaginable? Il faut donc que cette idée s'y trouve au début même du verset. M. Duhm s'est parfaitement rendu compte de cette nécessité inéluctable. Malheureusement, il admet des corrections violentes et injustifiables. La phrase, restituée en partie d'après les Septante (*βουλέται καταρίσαι αὐτόν*), serait ainsi conçue après avoir joint les quatre mots de la fin au verset suivant : **ויהוה חפץ זכהו החלים שיבו משא זרע ארך ימים** (*σπέρμα μακρόβιον*) **נפשו יראה**, « mais il plut à Yahwé de le purifier, de rendre à la santé sa vieillesse; il verra le désir de son âme, semence de longue vie » (« doch Yahwe gefiels ihn zu reinigen, gesunden zu lassen sein Alter, die Lust seiner Seele wird er sehen Samen lang von Leben »). Avec un système de correction aussi radical, on peut aller bien loin. Les incorrections de langage et de sens y foisonnent d'ailleurs. Le verbe **זכה** ne signifie jamais « purifier d'une maladie impure comme la lèpre; la vieillesse, **שיב** ou **שיבה**, n'a rien à voir ici et ne peut servir d'objet à **החלים**; **משא נפש** peut s'appliquer aux enfants qu'on a, ou à un objet à recevoir d'un autre, non à une postérité; enfin **זרע ארך ימים** n'est pas hébreu; il faut **זרע עד עולם**. Ces bouleversements arbitraires

1. C'est la traduction la plus approximative de *einsetzen*.



ne mènent donc à rien de satisfaisant. En fait, le texte massorétique ne demande que deux légères modifications, savoir la lecture החפץ pour הפץ et le complément de החלי en החלימו. L'essence de l'expression יהוה החפץ דכאו החלימו se trouve dans יהוה החפץ שלום עבדו (Psaumes, xxxv, 27), où שלום rappelle aussi le שלומנו du verset 5 et contient l'idée de santé qu'exprime le verbe החלים, car le עבד dont il s'agit dans le premier passage est également un homme malade (cf. *ibidem*, 13-15). L'ensemble ne laisse rien à désirer : « Cependant Yahwé qui voulut le broyer lui rendit la santé; si son âme apporte (ישיב pour ישים) un sacrifice de culpabilité (pour se faire pardonner quelque péché commis à son insu), il verra de la postérité, vivra longtemps, et le désir de Yahwé (la conversion des païens) réussira par sa main. »

Verset 11. Lorsque le Serviteur verra le résultat de ses travaux pénibles (מעמל ידו), il sera satisfait (ישבע), mot à mot : « il sera rassasié ». Par sa connaissance (ברעתו), c'est-à-dire volontairement et en connaissance de cause, le Serviteur de Yahwé (lire עבדו pour עבדי) réussira à amener à la justice (יצדיק צדיק au lieu de יצדיק צדיק), à la vraie religion, les multitudes païennes (לרבים), après avoir eu le mérite de se charger de leurs péchés (ועונתם הוא יסבל). Comme on voit, ce verset, sauf deux changements de ponctuation insignifiants, est loin d'exiger les bouleversements opérés par M. Duhm. La phrase qu'il construit, en partie au moyen des Septante, est une composition pleine de germanismes et d'une anémie glaciaire : וחפץ יהוה בידו. | יחלץ מעמל נפשו. | יראה אור, | ישבע | מרעתו יצדיקו | צחק עבדי לרבים ועונתם הוא יסבל « et l'affaire de Yahwé est dans sa main, il sauve de peine son âme, il lui fait voir la lumière, la rassasie, de son mal il la justifie. Une risée est mon (?) serviteur pour plusieurs, cependant il se chargea de leurs péchés » (« und Yahves Anliegen ist in seiner Hand, Er rettet von Mühsal seine Seele, Lässt sie sehen das Licht, satt werden, Von seinem Uebel spricht er ihn gerecht, Ein Spott ist mein Knecht den Vielen, Doch ihre Sünden lud er auf »). Outre la proposition initiale et atrophiée qui est postée là sans rime ni raison, on nous régale des barba-

rismes **הלץ מעמל**, **הראה אור**, **הצדיק מרעה**, et à cet ensemble incohérent, prononcé par des tiers, est attaché par un cheveu un distique d'une nature différente et mis dans la bouche de Yahwé! Cette singulière exégèse repose par-dessus le marché sur la base que la plus grande partie de la description se rapporte au sort du Serviteur après sa glorification, base dont la fallacité a déjà été reconnue par Dillmann.

Verset 12. La leçon reçue, **אחלק**, rend indubitable que, d'après les Massorètes, c'est Yahwé qui parle. Ce serait un résumé succinct du sujet général de la description précédente. Je pense toutefois que l'intervention d'une parole directe de Yahwé nuit plutôt à la force de la conclusion. Que Yahwé réserve un splendide avenir à son Serviteur si éprouvé, cela va de soi; l'important est que les anciens bourreaux de l'innocente victime reconnaissent d'une manière solennelle que sa glorification est la récompense méritée de ses humiliations et de son sacrifice sublime. En acceptant des Septante le seul mot *κληρονομήσει*, qui suppose la leçon **ינחל** au lieu de **אחלק**, on élimine en même temps la répétition du verbe **הלץ** dans les deux phrases consécutives. Après **ינחל לו** on peut facilement sous-entendre **נחלה** ou **הלקו**. L'expression **יחלק שלל** ne peut avoir dans ce contexte que le sens spiritualisé de « être glorieux » (Proverbes, xvi, 17). Par les **רבים** et les **עצומים** au milieu desquels le Serviteur aura sa place d'honneur, le poète entend naturellement les masses païennes qu'il a réussi à gagner au culte du vrai Dieu. Ce qui suit développe l'idée de la particule **לכן** et résume en deux parallèles antithétiques toute l'œuvre du Serviteur, son abnégation jusqu'à la mort, sa réputation ignominieuse pour le salut des multitudes dont il a voulu être l'intermédiaire (**יפגיע**) auprès de Dieu. Ce dernier trait, dont le poète n'a pas parlé jusqu'ici, complète dignement ce tableau grandiose et unique dans les littératures du monde.

#### TRADUCTION

LII, 13. Voici, mon serviteur réussira,  
Il deviendra haut, élevé et très exalté.



14. Autant les multitudes se montrèrent stupéfiées sur son compte,  
Parce que sa forme était la plus laide de celles des hommes,  
Et sa figure la plus détestable que puissent avoir les fils d'Adam,
15. Autant le loueront (plus tard, les multitudes des peuples.  
A son sujet les rois (railleurs) fermeront leur bouche,  
Car ils verront ce qui ne leur avait jamais été raconté,  
Et ils se feront une conviction de ce qu'ils n'avaient jamais  
entendu.
- LIII, 1. (Ils diront :) Qui aurait cru à la nouvelle que nous venons  
d'entendre?  
Et sur qui le bras de Yahwé s'est-il manifesté!
2. Il (le Serviteur) s'éleva (péniblement) comme une jeune plante  
(qui pousse) entre les rochers,  
Et comme (un bourgeon de) racine qui émerge d'un sol aride ;  
Il n'eut ni forme ni beauté; et le voyant si laid nous le détes-  
tâmes.
3. Il fut infirme et abandonné par les hommes,  
Un homme de douleur, un client de maladie,  
Pareil à quelque chose dont on se détourne<sup>1</sup> la figure,  
(Il nous parut) méprisable et nous ne pûmes l'estimer.
4. Mais en réalité, il porta la maladie qui devait nous atteindre,  
Il chargea sur lui les douleurs à nous destinées,  
Pendant que nous croyions qu'il était frappé, blessé et torturé  
par Élohim!
5. En fait, il fut transpercé par suite de nos crimes,  
Broyé par suite de nos péchés;  
La peine de notre santé (imméritée) l'accabla  
Et nous fûmes guéris au prix de sa blessure.
6. Nous tous nous errâmes comme des brebis (égarées),  
Nous nous tournâmes chacun vers sa propre voie,  
Et Yahwé porta à son compte les méfaits de nous tous.
7. Opprimé, bien qu'il fût soumis, il n'ouvrit pas la bouche (pour  
se plaindre),  
Il ressembla à l'agneau qu'on mène à l'abattoir,  
A une brebis qui se tait devant ceux qui la tondent.
8. Par suite d'oppression et de tortures il expira ;  
Quant à ses contemporains, qui d'entre eux (daigna) dire  
Qu'il fut violemment retranché de la terre des vivants?  
(Oui,) c'est par suite des crimes de mon peuple qu'il fut frappé  
à mort!
9. Et il (le peuple) plaça son tombeau auprès des criminels,  
Son tumulus auprès les malfaiteurs (de droit commun),  
Sans qu'il eût commis une iniquité quelconque,  
Sans qu'il y eût une fraude dans sa bouche.

1. Mot à mot : « cache ».

10. Mais Yahwé, qui s'était plu à le broyer, lui a rendu la santé.  
Si son âme apporte un sacrifice de culpabilité,  
Il verra de la postérité, vivra longtemps,  
Et le but désiré de Yahwé réussira par sa main.
11. En voyant le résultat de la peine de son âme, il sera satisfait;  
Par son savoir, son Serviteur amènera à la justice les multitudes,  
Lui qui s'était chargé de porter leurs méfaits.
12. C'est pourquoi il aura son lot au milieu des multitudes  
Et sera glorieux auprès des peuples puissants,  
Parce qu'il a exposé son âme jusqu'à la mort  
Et a été assimilé aux criminels,  
Pendant qu'il portait les péchés des multitudes  
Et qu'il intercédait pour les criminels.

Après le tableau de l'Israël épuré et reconstitué, le poète s'adresse à la patrie encore en ruines et désolée pour lui annoncer l'arrivée de ses enfants destinés à l'occuper entièrement (LIV, 3). Elle n'aura pas à rougir de ses humiliations passées; son restaurateur, Yahwé, sera reconnu comme Dieu de toute la terre (4-5). Son abandon momentané ne se répètera plus (6-10). Elle deviendra la résidence la plus magnifique du monde, où ses enfants, disciples de Yahwé, jouiront d'une prospérité extraordinaire (11-13). La justice étant la base de son existence, elle n'aura rien à craindre d'un accident fâcheux. Celui qui oserait lui chercher querelle, sa chute est infaillible : Yahwé, qui a créé l'artisan qui fabrique divers instruments, est le même qui a créé le destructeur de ces œuvres (14-16). L'épilogue rappelle le **יִנְחֵל לִי** de LIII, 12, et, mettant « Serviteurs » au pluriel comme il convient à une époque de vertu générale, insiste sur l'indestructibilité du peuple de Dieu :

Tout instrument forgé contre toi ne réussira pas  
Et toute langue qui se lèverait contre toi pour t'accuser, tu la  
feras condamner ;  
Cela est le lot des serviteurs de Yahwé  
Et l'effet de la justice que je leur rends, dit Yahwé (17).

La liaison parfaite de la description du Serviteur avec le chapitre LIV a déjà été démontrée par Dillmann; M. Duhm seul la nie et la raison en est claire, puisque, pour lui, les quatre pièces qu'il a choisies parmi celles qui ont trait au Serviteur sont l'œuvre d'un auteur différent d'Isaïe II et ayant vécu



longtemps après le retour de Babylone. Pour le profit de la science désintéressée, je tâcherai de condenser partiellement l'explication que ce savant consacre au héros de notre tableau, qu'il envisage comme un seul individu :

« Pour l'intelligence du poème, il est nécessaire de distinguer entre le passé vécu par le poète et ses contemporains et ce qui est dit par lui sur l'avenir du Serviteur de Dieu révélé à lui. Le passé est décrit de manière qu'on est presque obligé d'admettre une base réelle pour la biographie d'un contemporain. Le poète s'appuie assez fortement sur Jérémie et Job, mais ce rapprochement est seulement du genre littéraire. Ces personnages se plaignent de leurs souffrances qu'ils ne considèrent pas comme une expiation des péchés d'autrui. Job, s'il avait connu notre chapitre, aurait sans aucun doute discuté cette solution. Nous sommes ici devant une énigme historique que nous ne pouvons pas résoudre, d'autant moins que nous sommes incapables de fixer la date de ces chants du *Ebed Yahwé* qui peuvent même venir de l'époque qui sépare Esdras et les Machabées. Si l'histoire ne nous enseigne rien sur ce personnage, il y en a bien d'autres encore, y compris Amos, Osée, Michéc, dont nous ignorons l'histoire, et Isaïe II lui-même, dont on ne connaît même pas le nom. Comme le tableau de sa vie, la prophétie relative au sort futur de l'homme de Dieu atteste aussi que nous avons en lui un individu et non une collectivité. Lorsque le Serviteur non seulement revit après sa mort et son enterrement, mais doit aussi avoir des enfants et se réjouir de leur longue vie, cela dépasse les besoins de l'individualisation poétique. Parce que, après avoir souffert la mort dans l'intérêt de Dieu, il n'est pas remplacé par un autre, mais revit personnellement, la preuve est donnée que Dieu ne l'avait pas frappé, tandis que la mort d'un homme de Dieu par suite de la lèpre et sous l'apparence d'impiété ne serait utile à rien, si d'autres prophètes après lui sont heureux et procréent des enfants. L'homme qui attend la résurrection du Serviteur n'a pas besoin de croire à l'immortalité de l'âme et à la résurrection générale, puisqu'il représente le fait comme l'objet d'une révélation particulière; toutefois, bien qu'il ne croie pas les païens capables de rien de pareil, les conditions

préliminaires de cette attente devaient déjà se trouver chez son peuple. Involontairement on se rappelle l'addition au livre de Malachias (III, 23-24) annonçant qu'Élie reviendra avant le dernier jour, pour réconcilier les pères avec leurs fils ; que cette addition soit faite très tardivement, en raison de la tâche singulière qui est indiquée pour Élie, elle repose tout de même sur de plus anciennes légendes de ce personnage. Il a déjà été parlé de Job ; plusieurs tenaient notoirement Jésus pour Jean-Baptiste ressuscité, pour Élie, pour Jérémie ou pour tout autre prophète ancien, revenu en chair et en os. Même à propos d'Hénoch, il est admis dans les parties les plus récentes de l'apocryphe qui porte ce nom, qu'il vit et agit au milieu des hommes après son enlèvement. Certaines particularités, par exemple le retour de Jérémie, ainsi que des passages comme xxv, 19 ; Dan., XII, 3, peuvent remonter directement à notre poème, mais il reste assez de matière pour admettre que notre poète n'a pas créé l'idée entièrement à nouveau ; et si l'on attribuait aux ossements du prophète Élisée, depuis longtemps tombés en corruption, le pouvoir de rappeler à la vie n'importe quel mort à la suite d'un contact éventuel, l'idée peut aussi avoir été crue possible au temps du poète qu'un mort enterré peut aussi être ravivé par Dieu et procréer ensuite des enfants. Malgré cela, cette résurrection reste pour le poète le plus grand miracle, qui changera le monde. Pour nous, il est encore plus miraculeux qu'un piétiste, poète et extatique de l'Ancien Testament trace une image qui se réalise après des centaines d'années, quand bien même, en certains traits substantiels, elle reste en arrière de cette réalisation. En ceci se montre la parenté intime de la religion de l'Ancien Testament avec le christianisme, sans doute aussi son infériorité, en tant qu'elle peut concevoir la plus grande idée, mais non pas la réaliser. »

Ce long exposé se termine ainsi qu'il suit :

« Contre notre résultat, savoir que le poète attend la résurrection d'un individu déterminé qui est mort de la lèpre, on ne fera certainement pas valoir que cette attente est trop hardie ou trop aventureuse, pour qu'on puisse l'attribuer à un auteur de l'Ancien Testament : est-ce que la prévision de l'auteur apocalyptique Dan., XII, que le monde se métamorphoserait en trois



ans et demi et que beaucoup de morts ressusciteraient est moins hardie? Par contre, on doit peut-être regarder notre poème comme preuve que la doctrine postérieure de la résurrection n'est pas tout à fait une plante étrangère, aussi le poète pense-t-il que les peuples n'ont encore jamais entendu parler du fait qu'il annonce (LII, 15). »

M. Duhm se trompe évidemment sur la nature des objections que pas un de ses lecteurs hébraïsants n'a manqué de lui faire sans avoir eu besoin de les consigner par écrit. La hardiesse et la bizarrerie de l'idée qu'il attribue au poète<sup>1</sup> seront mises sur le compte de sa singulière psychologie hébraïque et produiront tout au plus un étonnement pénible de la part des penseurs sans parti pris. Ce qu'on reprochera au commentateur, c'est : 1° d'avoir fondé tout son système sur la forme נָנַע (pour נָנַע, LIII, 8) qui en soi ne signifie pas nécessairement « être frappé de lèpre » (cf. Psaumes, LXXIII, 5) et qui est expliquée d'avance par le *qâl* נָנַע (5), qui signifie « être frappé, blessé » en général; 2° d'avoir changé arbitrairement en réalité ce qui, d'après l'expression formelle חֲשַׁבְנָה (5), n'était qu'une supposition dont les auteurs reconnaissent eux-mêmes la fausseté; 3° d'avoir fermé les yeux sur ce fait que, comme l'attestent les verbes רָאוּ et הִתְבַּנְּנוּ (LII, 15), la résurrection du Serviteur de Dieu s'est faite sous les yeux des peuples et de leurs rois, lesquels ont même assisté à son adolescence chétive et difforme, ce qui ne convient absolument pas à un seul individu, dont la naissance et la mort se passent dans un milieu inconnu même de la plupart de ses propres compatriotes; 4° d'affirmer que le poète attendait la résurrection de l'innocent tandis que la forme הַחֲלִי (מו) ou comme il lit :

1. Je crois absolument inutile de commenter longuement l'annonce de la résurrection dans Daniel, XII, 2. La situation seule suffit à l'expliquer. L'Apocalypse admet l'écrasement total des fidèles yahwéistes כְּכֹלֹת נִבְּץ יָד עַם קֹדֶשׁ durant trois ans et demi à partir de la profanation du temple (*ibid.*, 7, 11-13); la résurrection est donc indispensable pour rétablir le règne de Yahvé dans le monde. En revanche, le fait des résurrections mentionnées dans Matthieu, XXVII, 52-53, constitue un simple motif décoratif destiné à rattacher à tout prix le héros expiré au מֹשֶׁה נָבִיד de Daniel, IX, 25-26.

החלים שיבו (10) représente l'événement comme une chose passée qui sera complétée par le don d'une longue vie et de nombreux descendants (יראה זרע יאריך ימים).

Telles sont les erreurs matérielles qui motivent les objections irréfutables à l'explication de M. Duhm. La dernière inexactitude que je viens d'énumérer, et contenant l'idée paradoxale que la nouvelle de la résurrection d'un mort dans un coin de la Palestine sera de nature à changer l'état religieux du monde, constitue d'autre part le trait d'union systématique et indispensable pour relier le fond du christianisme à l'idéal de notre poète, qui reste, paraît-il, très en arrière de la réalisation évangélique. J'ai signalé plus haut la grande différence des deux tableaux en ce qui concerne les personnages secondaires du cadre. Les dissimilitudes sont encore plus saillantes quand on examine attentivement les deux personnages principaux. Le Serviteur de notre poème est un homme disgracié par une laideur au moins apparente, maladif et voué aux souffrances matérielles et morales de la part de ses contemporains qui voient en lui un réprouvé, maudit de Dieu, et croient bien faire en lui infligeant tous les châtimens imaginables : mépris général, prison, torture, mort violente, sépulture de malfaiteur ; le héros des Évangiles est, au contraire, un jeune homme issu de la famille davidique et en même temps d'origine divine, beau, robuste, salué et adoré dès sa naissance par les anges et les rois d'Orient, faisant la leçon aux maîtres les plus érudits à son entrée à l'école, prêchant en toute liberté en Galilée et à Jérusalem, rencontrant partout une foule enthousiaste et taçant vertement les sectes dominantes jusqu'au jour où, conformément à la décision d'un destin immuable, le pontife et le sénat de Jérusalem, qui ignorent sa vocation et sa nature *extra-humaine*, lui font subir une mort ignominieuse qui n'empêche cependant pas que son corps reçoive une sépulture honorable. Jusqu'ici, il faut avoir des sens singulièrement fins pour apercevoir dans cette *matérialisation factice* de l'ancienne métaphore le moindre trait de ressemblance intrinsèque, car dans le dernier cas, la mort est recherchée par le patient lui-même, qui sait d'avance que



ses souffrances ne dureront que l'espace de *quelques heures*. La seule coïncidence notable consiste dans la *résurrection* des deux personnages ; mais sur ce point même les différences sont des plus radicales : le ressuscité *obstinément humain* de notre poète, ne changeant pas de nature, retourne au milieu des hommes, fonde une nombreuse famille et convertit au yahwéisme ses contempteurs et ses bourreaux, venus à résipiscence par suite du miracle ; celui de l'Évangile, après avoir montré les traces de ses blessures à quelques disciples et mangé du poisson et du miel avec eux, monte au ciel en assurant la rémission des péchés et la pratique permanente de miracles à tous ceux qui croiront en sa divinité. Cette analogie, quelque mince qu'elle soit, disparaît tout à fait pour l'école critique moderne qui ne croit pas *in petto* à la réalité de la résurrection de Jésus. Force lui est donc, pour conserver l'unité des deux tableaux, d'imaginer que le poète, quoique n'ayant pas pensé à la résurrection même de Jésus, a du moins *attendu* celle d'une autre victime de l'injustice humaine. Voilà un précurseur à bon marché ! Mais, si les critiques récents n'osent pas couper ouvertement tout lien entre les deux Testaments, ni renoncer sincèrement au dogme fondamental du dernier, ils se trouvent dans la situation peu enviable des anges déchus condamnés à être suspendus entre le ciel et la terre. Par bonheur, cela ne les empêche pas de faire de la psychologie. Il y a cependant un point sur lequel le mécréant le plus endurci doit reconnaître la supériorité réelle qu'a la réalisation du christianisme sur le tableau hébraïque du sort du Serviteur de Yahwé. Elle se borne, il est vrai, à la partie pathétique de la description. Depuis dix-neuf cents ans, des millions de Serviteurs de Yahwé sont déclarés indignes de pitié et de justice<sup>1</sup>. Il n'est pas de torture matérielle ou morale qu'on n'invente pour les faire descendre au tombeau ; on cherche même à les convaincre qu'ils sont déjà moralement morts depuis le sermon de la montagne. Mais le génie de notre poète veille sur la réalisation complète de la seconde

1. Matthieu, XXI, 33-44 ; I Rom., IX, 7-8 ; I Gal., IV, 30 ; II Thess., I, 8-9 ; I Jean, II, 22-23 ; v, 12 ; Apoc., III, 9.

partie de son idéal que la marche inexorable de l'histoire a reportée à l'avenir le plus éloigné. Aux heures les plus sombres, il crie aux martyrs défaillants: « Courage, le Serviteur de Yahwé ne peut pas périr », et, ô miracle! la mort recule et laisse les tortionnaires confus de leurs vilénies et de leur impuissance.

### Le Deutéronome.

Le cinquième livre du Pentateuque, communément nommé « la seconde loi » ou Deutéronome, se divise en trois parties principales, un prologue, I-XI, des prescriptions législatives, XII-XXVI, un épilogue, XXVI-XXXIV. Les paroles des deux parties extrêmes de teneur historique et parénétiqne sont mises dans la bouche de Moïse et ont pour but d'exhorter le peuple, qui était campé dans la plaine de Moab et prêt à traverser le Jourdain, à mettre en pratique lesdites lois aussitôt qu'il aura pris possession de la Palestine. Dans l'introduction comme dans l'épilogue, ces lois sont recommandées sous la rubrique « les statuts et les jugements que je vous donne aujourd'hui » (אֵת כָּל הַחֻקִּים וְאֵת הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אֲנִי נוֹתֵן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם) cf. IV, 1; V, 31; VI, 1-2; VIII, 1; X, 13; XI, 8, 22; XXVI, 16-17) et résumées sous l'appellation toute courte de « Loi » (I, 5; XXVI, 3, 26) ou de « paroles de l'alliance » (XXIX, 8); leur origine est toutefois formellement ramenée à la législation du mont Horeb plus ancienne d'environ 40 ans (IV, 10-14; XXVIII, 69). Si on se tient à ce témoignage explicite, le Deutéronome serait postérieur à la législation du Lévitique, qui se proclame représenter en gros celle du Sinaï, mais c'est précisément sur ce point que l'école critique moderne se montre intransigeante. En rejetant en bloc les témoignages en cause comme une tentative d'harmonisation faite par le dernier compilateur de ce livre, elle regarde le Deutéronome tout entier comme une œuvre antérieure au code sacerdotal et n'ayant de rapport qu'avec les autres parties du Pentateuque, savoir celles du yahwéiste, de l'élohiste et du livre de l'Alliance. Cette opinion est le plus clairement exposée et défendue par



M. le professeur C. H. Cornill dans son *Einleitung in das Alte Testament*, 1896, p. 33-36. Nous nous faisons un devoir de placer nos propres investigations sur la base choisie par ce savant critique. En suivant pas à pas les arguments devenus aujourd'hui la dernière expression de la critique biblique, nous éviterons l'inconvénient d'avoir délibérément restreint le champ du débat. Non, nous avons conscience que notre pire contradicteur ne nous refusera pas le témoignage que nous n'avons jamais voulu laisser passer le moindre argument favorable à la thèse adverse sans l'avoir sérieusement examiné. Je ne me lasserai pas de répéter que mes études bibliques n'ont qu'un but d'histoire littéraire complètement exempt de toute arrière-pensée théologique. En soi, la date ancienne ou récente de n'importe quel livre de l'Ancien Testament m'est absolument indifférente, je cherche uniquement à me rendre compte des moyens littéraires dont les critiques modernes ont fait usage pour établir la succession chronologique de ces livres. C'est à eux maintenant de prouver l'inanité de mes contestations, mais il serait indigne de notre époque d'arrêter le débat scientifique sous le prétexte qu'il a été soulevé par un mobile ethnique ou religieux; des soupçons de cette nature doivent rester l'apanage exclusif des « sumérologues ».

#### PASSAGES COMPARÉS PAR M. CORNILL

Les comparaisons entre les passages parallèles du Deutéronome et les documents dits J et E sont extrêmement nombreuses, mais ici comme fréquemment ailleurs c'est la qualité seule qui importe. Nous regardons comme restant à côté tous les cas, et ils forment l'immense majorité, où les coïncidences confinent à l'identité, car la dépendance du Deutéronome à l'égard des sources précitées est reconnue par tout le monde, même par les théologiens les plus conservateurs. Pour apporter la conviction, il faut nous prouver d'abord que, lorsque le Deutéronome se réfère à la législation antérieure, il n'a jamais pu penser au code sacerdotal; ensuite que la notion des faits ou des objets qui y sont mentionnés lui est parvenue par un canal

non lévitique ; enfin que le code sacerdotal, comme le Deutéronome à l'égard des documents antérieurs, doit au Deutéronome une foule de termes techniques et d'autres réminiscences caractéristiques qui lui sont propres. Or, tout cela est à peine effleuré dans l'exposé que nous visons. En ce qui concerne le premier point, la référence si claire de xxiv, 8, aux rites relatifs à la lèpre (כֹּאֲשֶׁר צִוִּיתִם) du Lévitique, xiii-xiv, est arbitrairement écartée sous le prétexte que l'expression est si générale (!) que cette dépendance ne peut être prouvée (*ist im Ausdruck so allgemein dass eine formelle Abhängigkeit von Lev. XIII nicht erwiesen werden kann*). Au lieu de nier l'évidence, il aurait été plus conforme au système de déclarer ce passage, comme on a agi au sujet de xiv, 1 et d'autres versets gênants, une addition frauduleuse de la part de quelque rédacteur. Je ne m'explique pas le poids qu'on assigne à la série de parallélismes de fait qui se distinguent par les expressions. Veut-on imposer aux auteurs du Pentateuque un dogmatisme linguistique qu'on ne trouve dans aucune autre littérature ? N'étaient-ils donc pas libres de traduire leurs pensées par des tours de phrase conformément à leur inspiration momentanée ? Les contradictions mêmes ne doivent étonner personne de la part d'un code que la tradition déclare formellement être postérieur au code sinaïtique ; toute nouvelle édition contient ordinairement un certain nombre de modifications plus ou moins radicales comparativement aux éditions plus anciennes. D'après ce que je vois, M. Cornill ne signale dans le Deutéronome primitif que trois ou quatre contradictions rituelles ; c'est bien peu, mais fussent-elles plus nombreuses, elles ne tireraient à aucune conséquence, surtout en face de la citation explicite de tout un chapitre du Lévitique relatif à la lèpre et au passage Deut., xxii, 9-11, dont la superposition au Lévit., xix, 19, est généralement reconnue. Que le deutéronomiste et ses diascévastes (I-XI et xxvii-xxxiv) aient préféré suivre plus étroitement les autres écrits anciens plutôt que l'écrit sacerdotal, c'est le résultat d'un choix que nous n'avons qu'à enregistrer et qui peut indiquer tout au plus qu'ils appartenaient à une école prophétique peu enthousiasmée de l'héritage rituel. L'habitude de laisser P à l'arrière-



plan dans les choses rituelles a aussi pu déterminer les diascévastes deutéronomiques, si diascévastes il y a, à se laisser guider de préférence par J E dans les données historiques, sauf naturellement en ce qui concerne les sujets qui ne sont mentionnés que dans P, comme le nombre 12 des explorateurs (I, 23 = Nomb., XIII, 2-17), le nombre 70 des personnes descendues avec Jacob en Égypte (x, 22 = Gen., XLVI, 27; Ex., I, 5), la construction d'une arche de bois (x, 3 = Ex., XXV, 10). Les critiques ne s'aperçoivent pas qu'en prétendant que ces notions pouvaient exister également dans le JE primitif, ils accumulent arbitrairement hypothèse sur hypothèse et rendent tout contrôle impossible. En un mot, l'argumentation du savant susnommé, qui traduit fidèlement les aboutissants de la critique moderne, est impuissante à fournir la moindre preuve que le deutéronomiste a ignoré l'existence du code sacerdotal, si elle n'affirme pas en même temps l'inauthenticité des données qui démontrent le contraire; mais une telle affirmation qui aurait facilement passé il y douze ou quinze ans, rencontrera plus d'obstacles à l'heure qu'il est. Les crâneries de l'époque héroïque ne s'imposant plus, on demande des preuves et l'on sourit devant des prétentions autoritaires.

#### LES PARALLÉLISMES SIGNALÉS PAR LA CRITIQUE

Nous venons d'indiquer le peu d'importance qu'on doit attribuer au nombre très restreint de contradictions que les critiques ont signalées entre le Deutéronome et l'écrit sacerdotal ou P. Le moment est venu d'éclairer la conscience du lecteur sur la nature intrinsèque de tous les parallélismes signalés, en suivant l'ordre des chapitres du texte traditionnel<sup>1</sup>.

#### I, 7-8.

a) Après un campement prolongé près du mont Horeb (= Sināï), Moïse engage les Hébreux à entreprendre la

1. *Abréviations* : Ex. = Exode; Lév. ou L = Lévitique; Nomb. ou N = Nombres; Deut. ou D = Deutéronome; A = Livre de l'Alliance (Ex., XXI-XXIII).

conquête de toute l'étendue du pays que Yahvé avait donné à leurs ancêtres, Abraham, Isaac et Jacob, afin de le transmettre en héritage à leurs descendants. La frontière septentrionale de cette possession est désignée par les mots עַד הַנְּהַר הַגָּדוֹל נָהָר פְּרָת, « jusqu'au grand fleuve, le fleuve Euphrate ». Le narrateur se réfère visiblement à la promesse, faite à Abraham dans la Genèse, xv, 18 (J), où cette désignation est donnée en toutes lettres; celle de l'Exode, xxiii, 31, ne contient pas les trois derniers mots et montre par cela même sa dépendance du premier passage. Cette concordance avec J est, dit-on, en flagrante opposition avec la délimitation du pays d'après les Nombres, xxxiv, 8 P, où la limite nord va seulement jusqu'au mont Hor, הַר הַחֹר, sur la latitude de Hamath sur l'Oronte. Malheureusement, ces fins chercheurs d'antinomies ont simplement oublié que ce dernier passage s'occupe uniquement de la délimitation de la Palestine propre, nommée constamment « pays de Chanaan », dans le but de la distribution de lots de terrains à cette partie des tribus qui n'ont pas préféré s'établir de l'autre côté du Jourdain. L'occupation réelle, נַחֲלָה, du sol de la Palestine par Israël qui ne formait qu'une nation peu nombreuse (Deut., vii, 7), n'exclut nullement le droit de possession, יְרוּשָׁה, sur le reste de la Syrie. Que cette frontière idéale ait eu son point de départ sous les règnes de David et de Salomon, personne ne le contredira d'une manière absolu, faute de témoignages plus anciens; ce qui est certain, c'est que les titres de possessions périmées se conservent encore longtemps dans la tradition officielle. Donc, la contradiction affirmée avec une si grande assurance est purement imaginaire et n'existe absolument pas. J'ai d'ailleurs démontré dans mes études antérieures que la division de la Palestine tracée par le prophète Ézéchiël (xlvii, 15-20) n'est qu'une copie presque verbale du passage précité des Nombres, et nous mettons au défi qui que ce soit de prouver le contraire.

I, 20-24.

b) Le récit relatif à l'envoi des explorateurs et à ses suites (21-46) diffère à première vue considérablement de ce-



lui qui est relaté dans les Nombres, XIII-XIV. L'auteur de ce passage attribue l'envoi à un ordre de Yahwé (Nomb., XIII, 1-2); le choix fait, Moïse expédie douze hommes avec la recommandation de monter par le côté sud dit le Negeb sur le mont des Amorrhéens, pour reconnaître la qualité du sol et l'état des populations et de leurs établissements (*ibid.* 3-20). Après avoir fait le tour entier de la Palestine (*ibid.*, 21), accompli en 40 jours (*ibid.*, 25), les explorateurs retournèrent au camp de Cadès, en apportant un spécimen magnifique de raisins qu'ils avaient cueillis au Negeb (*ibid.*, 23-25). Leur rapport faisait de grands éloges de la fertilité du pays, mais signalait en même temps la nature gigantesque des habitants et les fortifications imprenables de leurs villes. Se fondant sur ces faits, dix des explorateurs exprimèrent l'avis qu'une guerre avec les gens du pays amènerait infailliblement la destruction totale du peuple. Deux seuls parmi eux partagèrent l'opinion de Moïse qui, comptant avec fermeté sur le secours de Yahwé, voulut qu'on invahît immédiatement le Negeb (*ibid.*, 26-XIV, 10). Dans le Deutéronome le récit apparaît sous une forme très abrégée. Le camp s'étant reposé à Cadès, Moïse, au nom de Yahwé, donne l'ordre de commencer l'attaque contre les Amorrhéens de la montagne. Les Israélites, ne voulant pas se jeter les yeux fermés dans une guerre pleine de périls, font le projet d'envoyer avant tout des explorateurs afin d'avoir des renseignements exacts sur le pays et ses habitants. Le projet ayant été accepté par Moïse qui y voyait plutôt un indice de bonne volonté, les douze explorateurs partirent pour la montagne et en rapportèrent un gros cep de vigne attestant la fertilité du sol. Unanimes sur ce dernier point, ils étaient néanmoins d'avis, sauf les deux désignés ci-dessus, que la guerre était impossible par suite de la force des habitants et les puissantes fortifications derrière lesquelles ils étaient abrités. J'ai dit que les différences entre les deux récits ne sont qu'apparentes. En effet, l'auteur des Nombres poursuivant surtout un but historique, donne de cet événement tous les détails utiles à connaître: les noms des explorateurs, les limites et la durée de l'exploration, et s'il ne dit pas formellement que les Israélites désiraient avoir des nouvelles du pays au moyen d'une explo-

ration préalable, il le fait supposer en assignant leur envoi à un ordre direct de Yahwé, ordre qui ne peut avoir pour but que celui de tranquilliser les appréhensions du peuple de faire la guerre dans un pays inconnu. L'orateur deutéronomique, dans l'intérêt de son admonestation, relève au contraire ce fait pour dire que, malgré la concession qui leur fut faite, ils refusèrent de marcher et, en se taisant sur la durée et la direction de l'exploration, il ne mentionne que le point terminal de leur marche, savoir leur séjour dans la montagne méridionale où ils ont vu des géants et d'où il ont apporté le cep de vigne. Dans ce résumé il n'y a nulle trace d'une divergence réelle, mais un ton différent nécessité par le désir de l'édification. Comparez entre tant d'autres passages celui du Deut., I, 9-17, qui résume avec des modifications moralisantes tout le chapitre XVIII de l'Exode.

Cette situation si simple devient des plus compliquées sous le microscope des critiques modernes. Munis de leur copie agrandie, les chercheurs sagaces *voient* que le chapitre XIII des Nombres forme un amalgame de tous les documents du Tétrateuque distribués de la manière suivante: Les versets 1-17 *a* (envoi d'une mission pour explorer le pays en général, **לחזור את הארץ**), 21 (parcours du pays entier), 25 (quarante jours d'exploration), 26 *a* (retour à Cadès) et 32 (médisance des explorateurs prétendant que la Palestine dévorait ses habitants, **ארץ אכלת יושביה**, lesquels étaient tous de haute taille, **אנשי מרוח**) seraient de P; les deux derniers passages seraient même le résultat d'un remaniement postérieur (Umarbeitung). D'autre part, 17 *b*-19 (recommandation d'atteindre le haut plateau par le Negeb, d'observer la configuration générale du pays, l'état hygiénique et le nombre de la population, la qualité du territoire habité et la nature des établissements), 22 (marche des explorateurs par le Negeb jusqu'à Hébron, séjour des enfants d'°Anaq), 28 (récit de la force des villes et présence des enfants d'°Anaq), 29 (mention des principaux éléments de la population: °Amâlêq au Negeb, Hétéens, Jébuséens et Amorrhéens sur la montagne, Chananéens sur le bord de la mer et du Jourdain, seraient de J. Ces deux derniers versets seraient encore remaniés. Enfin, 20 (voir si la terre est



grasse ou maigre, s'il y a des arbres; recommandation d'apporter des échantillons des produits agricoles; remarque que c'était l'époque des vendanges), 23-24 (prise d'un cep de vigne, de grenades et de figues, נחל אשכול), 26 b β-27 (présentation des produits apportés, éloges du pays « débordant de lait et de miel »), 30-31 (désaccord de Caleb et les autres explorateurs sur la possibilité de combattre les indigènes), 32 b β-33 (mention des Nephilim) émaneraient de E. Après avoir pratiqué cette formidable dissection, les critiques se réjouissent de trouver que le récit deutéronomique relatif à l'exploration de la Palestine ne concorde que sur les points ayant leur source dans J et E à l'exclusion de P. Je le crois bien, au moyen de ciseaux habilement maniés, on fait d'un texte tout ce qu'on veut. Il suffit donc de dire que les prétextes exégétiques invoqués pour justifier ce procédé extraordinaire, je me trompe, très ordinaire à la critique outrancière, repose comme d'habitude sur une base immanquable d'erreur, le dogmatisme littéral. Tandis que tout lecteur trouve simplement au verset 17 un ordre donné aux explorateurs de faire d'abord une tournée dans les parties septentrionales du pays et de réserver l'exploration du sud pour le moment où ils seraient revenus sur la lisière du Negeb<sup>1</sup>, l'école critique coupe ce verset en deux parce que l'expression générale לחור את הארץ lui paraît incompatible avec celle spéciale עלו זה בנגב, et cette coupure tout arbitraire l'oblige naturellement à attribuer aux versets parallèles 21 et 22 deux sources différentes et à faire les autres dissections concernant le passage suivant. Comme on doit s'y attendre, le deutéronomiste passe sous silence la première partie de l'exploration qui n'a servi qu'à la confection matérielle des limites de la Palestine (*ibid.*, xxxiv, 1-15) et s'appesantit particulièrement sur la dernière partie relative à l'exploration de l'intérieur du Negeb qui a eu des conséquences si funestes pour la génération contemporaine de la sortie d'Égypte. Cependant le fait que cet auteur a connu le récit des Nombres dans son intégralité résulte incontestablement du titre עם גדול ורם qu'il

1. L'ordre d'apporter des échantillons des fruits du pays visait naturellement les contrées les plus voisines de Cadès, où se trouvait alors le camp des Israélites.

applique aux habitants en dehors des בני ענקים (28) et qui ne peut venir que de l'expression אנשי מדוה des Nombres, XIII, 32; c'est commettre une erreur grossière que de confondre le עם précité avec les ענקים, comme l'ont fait les critiques.

I, 36.

c) I, 36 résume le verset Nombres, XIV, 24. Caleb ayant eu une conduite différente de ses compagnons de voyage (רוח אחרה אחר) et s'étant entièrement confié en Yahwé, est assuré de survivre à la génération présente et de prendre personnellement possession de la terre promise. La tendance moralisatrice domine les deux versets, mais personne n'est autorisé à affirmer qu'ils sont en contradiction avec le verset 30 du même chapitre des Nombres qui met Josué fils de Nun à côté de Caleb. Comme la survivance de Josué est attestée par d'autres documents, cette remarque méticuleuse perd toute signification et tourne à mettre en évidence la superstition littérale de la critique récente.

I, 39 a.

d) I, 39 a contient dans sa première partie la phrase ומפכם אשר אמרתם לבו יהיה qui se trouve identiquement dans les Nombres, XIV, 31, et dans sa seconde partie un développement peu modifié de la seconde partie de ce dernier verset.

ובניכם אשר לא ידעו היום טוב ורע המה יכאו שמה ולהם אתננה והם יירשוה (Deut., I, 39).

והבאתי אתם וידעו (וירשו) את הארץ אשר מאסתם בה (Nombres, XIV, 31).

L'identité fondamentale de ces deux versets et l'origine sacerdotale du second étant indéniables, la critique invente un faux-fuyant qui ne peut égarer personne. Elle se contente de dire que les Septante n'ont pas la première phrase dans le verset du Deutéronome, phrase qui est d'ailleurs rendue superflue par le contenu de b. Nous croyons inutile de nous étendre ici sur la valeur exagérée qu'on assigne pour cause à la version des Septante, mais que fait-on des



équations וירשו = והם יירשוהו et והבאתי אתם = המה יבאו? La dépendance du Deutéronome à l'égard du document P est donc au-dessus du moindre doute. J'ajoute que l'expression deutéronomique אשר לא ידעו היום טוב ורע qui équivaut pour le sens à אשר לא ידעו כחור במוב ומאום ברע (Isaïe, VII, 15-16), forme une antithèse voulue avec le מאסחם בה du modèle que cet auteur avait dans la mémoire.

I, 45.

e) Les Israélites pleurent devant Yahvé qui reste inexorable. D'après sa position dans le récit, cette donnée semble à première vue devoir être placée après la défaite subie de la part des Amalécites et des Chananéens du Negeb, mais dans ce cas ce serait un fait que les documents modèles n'auraient pas mentionné, ce qui est en soi très peu vraisemblable. Quand on prend en considération que la demande refusée aux Israélites n'est pas spécifiée, on se doute aussitôt que la vraie place de ce verset est entre 40 et 41. Les pleurs de l'assemblée avaient pour cause l'annonce affligeante qu'il faudra rester au désert jusqu'à la mort de toute la génération sortie d'Égypte, et qu'au lieu de marcher vers le nord en proximité des pays civilisés il faudra vagabonder de longues années dans les solitudes du sud. Envisagée au point de vue de sa place primitive, l'expression ותשבו ותבכו ne peut plus être interprétée « et vous êtes retournés (de l'expédition manquée) et vous avez pleuré », mais plus correctement « et vous avez pleuré pour la seconde fois », et cette donnée, au lieu de se rapporter au premier verset des Nombres, XIV, comme le pensent les critiques, rappelle plutôt le grand deuil du peuple à l'occasion de la dite annonce dont parle le verset 39 (ויהאבלו) (העם מאד). Maintenant, comme la locution וישבו וילינו P, si conforme à ותשבו ותבכו, se présente à deux versets de distance dans le même récit, il sera difficile de repousser la présomption que le deutéronomiste en a été influencé.

III, 15.

f) Moïse donne le Galaad à Machir, fils de Manassé; la même donnée est consignée dans les Nombres, xxxii, 40, verset qui doit se placer avant 38 qui parle des conquêtes faites dans cette contrée par un autre fils de Manassé et qui se rattache très bien au verset 41 J. Il reste à se demander s'il y a là une contradiction à la partie première de ce chapitre (1-32), qui rapporte que les tribus de Reüben et de Gad obtinrent la possession de la Palestine transjordanique comprenant le Galaad au sud et le Basan au Nord, après avoir \*promis de concourir avec les autres tribus pour la conquête du Chanaan, c'est-à-dire de la Palestine cis-jordanique. Je n'y aperçois pas la moindre note contradictoire. Soit pour une raison ou pour une autre, la demi-tribu de Manassé manque dans le corps du récit et n'est mentionnée qu'au verset 33 relatif à la concession de ces provinces qui formaient auparavant les royaumes de Séon et d'Og. Malgré ce droit, les tribus de Reüben et de Gad se sont surtout concentrées dans le sud du Galaad (34-38; cf. 3). Le don fait du Galaad à Machir, chef de la demi-tribu de Manassé, concerne donc la partie nord de ce territoire dont l'occupation ouvrait aux Manassites l'accès du Basan.

III, 18-20.

g) III, 18-20 résume en trois lignes le long récit des Nombres, xxxii, 16-32, relatif à la négociation qui eut lieu entre Moïse et les deux tribus et demie au sujet de la possession du territoire transjordanique. Le narrateur spécialise les conditions qui leur furent imposées. Ces tribus devaient construire des villes pour y établir en sécurité leurs femmes et leurs enfants et faire partir les hommes capables de porter les armes pour aider les autres tribus à conquérir le pays situé en-deçà du Jourdain. Le retour dans leurs familles ne devait avoir lieu que lorsque cette conquête serait, sinon entièrement accomplie, au moins assez assurée pour pouvoir s'y fixer définitivement.



Cette clause est surtout utilisée dans la parénèse deutéronomique qui a conservé quelques expressions significatives de son modèle :

1° (lire **ואצו אתכם אתם**) (18). L'emploi du verbe **צוה**, « ordonner, commander, recommander », pour indiquer la concession faite par Moïse à la sollicitation des tribus transjordaniques ne s'expliquerait guère s'il n'y en avait pas un précédent dans le **כאשר אדני מצוה** des Nombres, xxxii, 25, résolu tantôt dans la forme plus naturelle **כאשר אדני דבר** (*ibid.*, 27).

2° **נעבר חלוצים** (18) = **חלוצים העברו** (Nombres, xxxii, 32), **ועבר לכם כל** (*ibid.*, 30); au singulier **יעברו חלוצים**, **חלוצ** (*ibid.*, 21), **יעברו כל חלוצ צבא**, **יעברו** ... (*ibid.*, 27), **יעברו כל חלוצ** (*ibid.*, 29), passages auxquels il faut ajouter le verbe **החלץ** (*ibid.*, 17, 20), qui ne revient dans le Pentateuque qu'au verset Nombres, xxxi, 3, qui est également de P.

3° **כל בני חיל** (18) répond manifestement à **חלוצים צבא** (et **חלוצים**) des versets 20, 27, 29 du chapitre des Nombres en cause.

4° **נשיכם וטפכם ומקנכם** (19) = **מפנו נשינו מקננו** (Nombres, xxxii, 26).

5° **ידעתי כי מקנה רב לכם** (19) = **ומקנה רב היה לבני** (Nombres, xxxii, 1).

6° **בעריכם אשר נתתי לכם** (19) = **את . . . ויתן להם משה** (Nombres, xxxii, 33).

7° **ואת יהושוע צויתי בעת ההוא** (21), phrase qui forme parallélisme avec **ואצו אתכם אתם** (pour **ואצו**) du verset 18, reste sans aucun lien avec le récit précédent et ne peut s'expliquer que comme une réminiscence de l'ordre transmis (**ויצו**) à Éléazar, à Josué et aux autres chefs au sujet de l'affaire que nous discutons. Ayant donné une tournure différente à cette recommandation, le Deutéronome n'a pu citer que Josué seul.

Il est facile de voir que le narrateur du Deutéronome, III, 18-21, ne s'est pas seulement laissé influencer par le récit des Nombres, xxxii, mais qu'il en a souvent calqué les expressions. Le verset 19 est même composé de trois phrases tirées d'autant

de versets de l'original sacerdotal et mises bout à bout sans aucune soudure. Les critiques n'ont cure de toutes ces évidences. Ils se ménagent une issue en affirmant que ledit chapitre des Nombres, quoique foncièrement sacerdotal, est mêlé de parcelles de J. Dans leur ahurissement ils n'ont pas pensé à déterminer le nombre exact de ces éléments disparates ni pourquoi un tel mélange a été effectué. Ils ont cependant eu la complaisance de prouver (!) que le deutéronomiste ne connaissait que le récit analogue de J, dont celui de P a causé la perte. Cette preuve consiste en ce fait « que les expressions caractéristiques de P **חלוץ צבא** et **אחזה** manquent dans le Deutéronome ». Sur le premier point voyez les n<sup>os</sup> 2 et 3; **חלוץ** est à lui seul d'origine sacerdotale; quant au second point, les forts hébraïsants auraient dû savoir que l'emploi du verbe **ירשן** au commencement de la proposition a pour suite naturelle le substantif **לירשתו** de la conclusion; l'auteur n'était-il d'ailleurs pas maître de se servir de n'importe quel synonyme qui se présentait sous sa plume?

### III, 21-28.

h) III, 21-28, ou plutôt 23-28, transforme en une narration pathétique le récit prosaïque des Nombres, xxvii, 12-23, relatif à l'ordre donné à Moïse de monter sur le mont Abarim pour y mourir et au choix fait de Josué comme successeur. La tournure personnelle qui est propre au deutéronomiste ne permet aucune imitation verbale; on y trouve néanmoins la mention commune de la recommandation à Josué, **וצו את יהושע** (28) = **ויצוהו** (N., *ibid.*, 28); la dépendance en résulte de cette considération que dans D. l'objet de cette recommandation est déjà contenu dans 21-32 où se trouve déjà le verbe **צוה**. Cette remarque est dédaignée par les critiques qui aiment mieux proclamer que l'indication **ראש הפסגה** (27) forme une contradiction au terme **הר העברים** (N., *ibid.*, 12), comme si P seul devait ignorer le nom de Pisga qui était connu de tous les Palestiniens et comme si D., ayant lu le nom général de la montagne, n'était pas libre de le remplacer par le nom spécial du pic gravi par Moïse!



IV, 3.

i) Tous ceux qui s'étaient attachés à Ba'al Pe'or ont été anéantis par Yahwé. D. fait allusion au passage N., xxv, 1-9, qui estime à 24000 le nombre des morts par la peste à la suite de ce crime. Je ne découvre pas la contradiction avec P, signalée sans référence par M. Cornill.

VIII, 15.

j) Yahwé a tiré l'eau de la pierre dure, צור החלמיש, expression poétique synonyme de סלע, « rocher »; cf. D., xxxii, 13, où מסלע est en parallélisme avec מחלמיש צור. Ce récit se trouve deux fois dans le Pentateuque, savoir Ex., xvii, 6, où on lit le mot צור et N., xx, 10, avec le terme סלע et la phrase נוציא לכם מים המוציא לך מים de notre verset, preuve évidente que le deutéronomiste a connu les deux passages, bien que le dernier soit de P. Les critiques passent sous silence la seconde analogie et n'invoquent que le mot צור J qui est cependant moins frappant.

X, 1-5.

k) Ordre de préparer deux nouvelles tables de pierre sur lesquelles Dieu écrira de nouveau le Décalogue et de construire une arche de bois pour les y conserver; accomplissement de cet ordre avec la remarque spéciale que l'arche a été faite de bois d'acacia (עצי שמים). Le premier sujet est raconté dans Ex., xxxiv, 1-4, qu'on nous dit appartenir au complexe JE, mais la construction d'une arche de bois et spécialement de bois d'acacia et sa destination à garder les tablettes de la loi s'appuient nécessairement sur Ex., xxv, 10-16 P. La prétention que ce fait a pu se trouver également dans un texte non sacerdotal est une hypothèse intéressée qui enlève d'ailleurs au fond même de la critique toute valeur chronologique. Ainsi, par exemple, il est absolument oiseux de démontrer que la double description du tabernacle du désert fait partie du document

sacerdotal s'il est admis que les textes antérieurs J et E ont pu fournir une description analogue et rendre possible par là que le modèle de ce tabernacle a été pris dans le temple de Salomon ou dans un temple local encore plus ancien.

x, 8-9.

1) Remarque d'histoire religieuse : Dans ce temps eut lieu la séparation de la tribu de Lévi pour former une classe consacrée au service de Yahvé. Elle aura à porter l'arche de l'alliance, à officier dans le sanctuaire et à bénir le peuple. La description se rapporte strictement à la fonction des aronides auxquels incombait le service intérieur du sanctuaire dont l'usurpation par un étranger était punie de mort (N., III, 10). Ce sont les prêtres seuls qui portaient l'arche sainte en voyage (D., XXXI, 9, 25 ; Josué, III, *passim*), à moins qu'elle ne fût enveloppée dans une couverture, auquel cas elle était portée par les lévites (N., IV, 5, 15, 65). Puis, l'expression **לְעַמֵּד לְפָנַי יְהוָה לְשֵׁרְתוֹ** condense visiblement la phrase relative à la consécration des aronides, **כְּבָאֵם אֶל אֱהֹל מוֹעֵד** (Ex., XXVIII, 43, P). Enfin la bénédiction du prêtre est inaugurée par Aaron (L., XIX, 22) et formulée dans N., VI, 22-27 P. On peut donc dire en toute conscience que les trois dernières propositions du verset 8 sont puisées à autant de passages de P, mais le sujet n'est pas encore épuisé. La phrase initiale **הַבְּרִיל יְהוָה אֵת** qui répond littéralement à l'apostrophe dirigée par Moïse contre les lévites partisans de Coré qui exigeaient l'investiture du sacerdoce pour la tribu tout entière : « Est-ce peu de chose pour vous que le Dieu d'Israël vous ait séparés de la communauté d'Israël (**הַבְּרִיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעֵדָת יִשְׂרָאֵל**) afin de vous approcher de lui pour faire le service du cénacle de Yahvé (**לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו וְג'**) et pour vous tenir devant la communauté pour la servir (**לְעַמֵּד לְפָנַי יְהוָה**, nuance moins forte que **לְעַמֵּד לְפָנַי יְהוָה לְשֵׁרְתוֹ**)... et vous voulez aussi le sacerdoce (N., XIV, 8-10 P) » ? Le verset D., x, 9, qui explique par cette « séparation » la privation pour Lévi de tout droit à un



lot de territoire en Palestine, montre avec la dernière évidence que le deutéronomiste a pensé en même temps aux lévites non aronides. Or, la source de cette classification des lévites comme une annexe de la classe sacerdotale des aronides est N., III, 6-10 P (cf. N., VIII, 5-26 P), où l'on remarque presque toutes les expressions qu'on vient de lire. La critique se trouvant devant le dilemme embarrassant de baptiser J ou JE les passages en cause de l'Exode et des Nombres ou d'arracher le passage D., x, 8-9, de son milieu comme une insertion postérieure de la part de quelque pieux fraudeur, cherche à s'échapper par la tangente en prétendant que le verset 8 se rapporte à l'appel fait par Moïse aux lévites à l'occasion des orgies organisées devant le veau d'or, Ex., XXXII, 26-29, qui serait de E malgré le nom de יהוה, qui figure dans chacun des quatre versets qui composent ce passage, où il n'y a pas une seule des expressions caractéristiques des versets deutéronomiques qui y feraient allusion! Nous voulons des preuves et on nous régale d'affirmations autoritaires.

XI, 6.

m) Parmi les miracles faits par Yahwé, l'orateur mentionne l'engloutissement subit dans le sol des Reübénites Datan et Abiram. D'après N., XVI, 1-35, le meneur de la révolte tendant à séculariser le sacerdoce était un parent collatéral de Moïse, savoir le chef lévitique Coré, fils d'Yiṣhar, qui fut également atteint par la catastrophe. Comme le personnage de Coré ne figure pas dans D., les critiques y voient une contradiction qui prouverait l'origine P du récit de N. C'est un pur sophisme: si le deutéronomiste qui met son discours dans la bouche de Moïse passe sous silence un nom qui n'était pas à l'honneur de ses parents et de la tribu de Lévi en général, qui peut l'en blâmer? Il a d'ailleurs fait plus que cela, il a même supprimé la mort violente des familles des révoltés ainsi que celle des 250 aspirants au sacerdoce qui périrent par le feu céleste (*ibid.*, 35), et sur ces faits, on n'a même pas l'expédient consistant à dire que c'est le document sacerdotal qui les a mis en circulation pour la première fois, car ils sont connus de

l'auteur du psalme cvi, 18, qui a vécu dans l'exil avant la promulgation du code sacerdotal (46-47) et qui ne mentionne pas non plus la part prise par Coré dans cette rébellion (17), évidemment aussi dans le but de ménager la susceptibilité des nombreux lévites et psalmistes qui descendaient de la lignée de Coré. En un mot, le silence sur tel ou tel individu ne prouve nullement que ce dernier était inconnu de l'auteur et on ne saurait en tirer la moindre conséquence historique. Cf. l'absence de la demi-tribu de Manassé dans N., xxxii, 1-32.

xii, 13, 23-24.

n) Pour comprendre le sujet de ce passage, il faut se rendre un compte exact de la disposition générale de l'ensemble du chapitre. Voici de quelle manière les ordonnances y sont groupées: Verset introductoire (1); ordre de détruire tous les sanctuaires des peuples conquis avec toutes leurs divinités et tous les objets de culte qui se trouvaient ordinairement placés sur les hauts lieux et près de gros arbres; leurs noms doivent être voués à l'oubli (2-3). A l'opposé de cette diffusion de sanctuaires, le culte de Yahvé doit être concentré dans un seul lieu choisi par Yahvé lui-même. Il s'agit, bien entendu, du sanctuaire de Jérusalem. C'est là qu'on portera les diverses espèces de sacrifices, les dîmes, les vœux, les premiers-nés qui y seront consommés en festins de famille (4-7). Reprise de l'ordre relatif à l'unité du sanctuaire: Jusqu'à présent nous faisons ce qu'il nous plaît; après la traversée du Jourdain et la conquête assurée du pays, les sacrifices seront concentrés dans le seul lieu choisi et ne pourront pas se faire ailleurs (8-14). Passages parallèles: 1 et 8 suivi de considérations motivantes 9-10; 5-7 et 11-12; puis 13-14, nouveau résumé des parallèles précédents. Dans la partie suivante du chapitre, cette même loi se répète encore deux fois: 17-18 + 19, recommandations du lévite; 26-27 + 28, exhortation à l'obéissance; le groupe final 29-31 revient au sujet de 1-4. L'espace compris entre les passages précités contient la loi, qui permet d'immoler partout des bêtes de boucherie pour l'alimentation ordinaire, sauf à s'abstenir de faire usage du



sang de la bête. La répartition des deux passages parallèles est la suivante: 15-16, 20-25. La forme assez serrée de 15-16, jointe à la circonstance que la phrase **כִּי יִרְחִיב** à tout l'air de servir d'introduction à une nouvelle section, donne à penser que ces deux versets avaient peut-être leur place primitive après le verset 25, où ils auraient formé la répétition condensée du passage précédent, comme c'est le cas de 11-14 à l'égard de 5-7. On doit noter aussi l'analogie rédactionnelle des chapitres XII et XIX, qui ont en commun les formules **כִּי יִכְרִיחַ** (XII, 29 et XIX, 4) et **כִּי יִרְחִיב** (ou **אִם**, XII, 20 et XIX, 8), bien qu'elles n'observent pas le même ordre dans les deux. Cela ne manque pas d'un certain intérêt critique, car le verbe qui exprime la destruction des Chananéens, **הִכְרִית**, ne figure au Tétrateuque que dans les textes provenant de P (Lévitique, XVII, 40; XX, 3, 5, 6; XXVI, 22, 30; Nombres, VI, 18). Il va sans dire que l'auteur n'est pas allé chercher ce verbe dans le verset Ex., VIII, 5, qui est relatif à la destruction des grenouilles et que les fins critiques assignent à J dans le but de se ménager une issue.

Le sens et la composition de l'ensemble étant déterminés, nous abordons l'examen plus détaillé des versets 15-16 et 20-25, qui traitent de la permission de tuer des bêtes mangeables sans en consacrer la moindre chose à Dieu. Je les cite dans l'ordre traditionnel malgré les considérations exposées ci-dessus sur leur place plus convenable.

« Cependant, selon ton bon plaisir, tu tueras (des bêtes) et tu mangeras de la viande d'après la bénédiction que Yahvé, ton Dieu, t'a donnée dans toutes tes villes (m. à m. « portes »); l'impur et le pur en mangeront comme (on mange) le cerf et le chevreuil.

Toutefois ne mangez pas le sang; tu le répandras par terre comme l'eau. »

La répétition 20-27 est plus analytique et plus persuasive :

« Lorsque Yahvé, ton Dieu, aura élargi ton territoire, ainsi qu'il te l'a promis, si tu dis: Je veux manger de la viande, parce que tu auras envie d'en manger, tu pourras en manger suivant ton bon plaisir.

Si le lieu que Yahvé aura choisi pour y établir son nom est

trop loin pour toi, tu tueras de ton gros bétail ou de ton menu bétail que Yahvé t'a donné, comme je te l'ai ordonné, et tu en mangeras dans tes villes selon ton bon plaisir.

Seulement, tu le mangeras comme on mange le cerf et le chevreuil; le pur et l'impur en mangeront.

Cependant, sois assez fort pour ne pas manger le sang, car le sang est l'âme et il ne faut pas que tu manges l'âme avec le corps.

Ne le mange pas; répands-le par terre comme l'eau. »

Le Lévitique présente au chapitre xvii un exposé très impérieux des défenses relatives aux sacrifices offerts en dehors du sanctuaire central et à l'usage du sang comme objet d'alimentation. L'aperçu suivant suffira à l'intelligence exacte de notre étude comparée.

Celui qui tue une bête de boucherie dans le camp ou au dehors du camp sans l'avoir portée comme offrande à l'entrée du tabernacle, se rend coupable d'un meurtre et est puni d'extermination (3-4). Toute bête abattue dans les champs doit être offerte à Yahvé sous forme de *Shelâmîm*, « offrande de paix », dont le sang sera aspergé et la graisse grillée sur l'autel par le prêtre. La loi a pour but de faire cesser les sacrifices aux génies champêtres (שעירם) pour lesquels le peuple montre un attachement scandaleux (5-7). Défense *a fortiori* d'offrir n'importe quel sacrifice en dehors de la tente d'assignation; même punition (8-9). Défense sous la même peine de manger le sang qui est le principe vital, l'âme (נפש) du corps (בשר, « chair ») doit seulement servir à la propitiation des hommes sur l'autel; il ne faut donc pas s'en nourrir (10-12). Ordre de répandre par terre le sang du gibier, bête sauvage ou oiseau pris à la chasse et de le couvrir de terre (13). Répétition variée du verset 14, concernant la cause de la défense du sang et la peine édictée contre l'infraction (14-15).

Procédons à la comparaison de ces deux lois. Celle du Lévitique est placée, il m'est indifférent que ce soit une fiction ou non, à une époque antérieure à la conquête définitive du pays, lorsque le peuple vivait dans le camp et que le sanctuaire était encore une tente (אהל) mobile. La loi permet l'abatage du bétail soit à l'intérieur, soit à l'extérieur du camp, mais exige



que la victime soit présentée au prêtre pour en retirer la portion due à Yahvé, savoir la graisse et le sang recueilli dans un récipient. Quant au gibier que le code sacerdotal déclare inapte à servir de sacrifice (L., I, 2), le sang en doit être répandu sur le sol, puis couvert de terre, afin qu'il ne fasse pas suggérer l'idée d'un sacrifice (43).

Tout autre est la situation de la même loi chez D, qui vise le sanctuaire établi en Palestine après la conquête. La concentration du culte sacrificiel est sévèrement maintenue, mais il s'y joint, eu égard d'une part à la nécessité de ne pas priver le peuple d'une nourriture substantielle, et de l'autre à l'impossibilité de se déplacer pour chaque bête tuée, il s'y joint une loi allégeante permettant l'abatage profane en général en l'assimilant à l'usage du gibier dont tout le monde peut se nourrir sans égard à son état religieux.

Cette différence d'aspect et de développement qui caractérise ces lois, fournit la clé du problème historique. Placée après D, la forme sacerdotale devient une énigme insoluble, que dis-je, une œuvre insensée, car défendre l'usage de la viande profane, déclaré licite par le Deutéronome et recommandé par Jérémie au détriment des sacrifices (Jérémie, VII, 24), n'était-ce pas courir inconsidérément à un échec certain? On ne peut s'imaginer que ce rigoriste inexorable n'avait jamais eu connaissance de la littérature religieuse de sa nation, mais alors, la raison même de cette rigueur devient introuvable. L'absurdité de l'une et l'autre de ces suppositions me semble manifeste.

Ce résultat est corroboré par d'autres indices qui montrent la dépendance de D à l'égard de la loi de P. La comparaison כצבי וכאיל (15), répétée plus analytiquement au verset 22, ne présente aucun sens imaginable au lecteur qui ne sait pas par L., I, 2, que ces animaux ne sont pas sacrificiables; le principe fondamental du rite sacrificiel est donc supposé par D comme étant généralement connu. A noter, de plus, que l'assimilation de la viande profane au gibier amène le deutéronomiste à donner à la défense du sang le motif moral de ne pas consommer à la fois l'âme et le corps de la bête, ce qui constitue un progrès religieux incontestable, lequel ne se produit d'ordinaire que sur une base légale précédente et moins

abstraite, et cette base me paraît être les deux lois jointes ensemble dans L., xxii, 27-28, dont l'une ordonne de laisser pour le moins sept jours près de sa mère l'animal nouveau-né; l'autre défend de tuer dans le même jour la bête avec son petit. La première prescription est simplement empruntée à A (Ex., xxii, 29), la seconde est une addition de P. A contient d'ailleurs la défense de cuire l'agneau dans le lait de sa mère (*ibid.*, xxiii, 19), qui me semble être le point de départ de toutes les autres considérations de pitié envers les animaux domestiques. On sait que D étend ce sentiment de pitié jusqu'aux oiseaux (xxii, 6-7) et aux arbres fruitiers (xx, 19-20). Il y a là, je crois, une gradation assez sensible : répugnance de préparer la chair du jeune animal avec l'aliment que lui fournissait l'amour maternel (A), défense de la cruauté de mettre à mort le parent et le petit le même jour où ils sont violemment séparés l'un de l'autre (A et P), défense de manger le corps avec l'âme, ne pas empêcher la bête de manger pendant le battage du blé (D., xxv, 4), ne pas enlever les petits oiseaux en même temps que leur mère (D), ménager les arbres fruitiers (D); D marque donc à cet égard le point d'arrivée dans le Pentateuque, tandis que P s'arrête strictement aux stipulations de A.

Un mot enfin sur **כֹּאֲשֶׁר צוֹיֵחַךְ**. Cette expression a été dans ces derniers temps l'objet d'une grosse polémique entre les partisans de la **שחיטה** juive et ses adversaires plus zoophiles que philanthropes. L'antiquité du mode de saigner les animaux par jugulation résulte déjà de la relation entre **שחט**, « égorger », et **שחט**, plus tard **סחט**, « presser, faire écouler un liquide »; dans les cas d'abatage d'animaux, le liquide qui s'écoule est naturellement le sang. Le même sens réside aussi dans le synonyme **זבה**, qui se trouve également dans les autres langues sémitiques. Quant à l'indication du renvoi visé par **כֹּאֲשֶׁר צוֹיֵחַךְ**, la critique moderne n'a pas été plus heureuse que les docteurs talmudiques. Il ne s'agit ni d'une tradition orale ni du verset 15, parce que, dans ce cas, cette expression aurait été placée à la fin du verset, où elle se serait rapportée aux deux verbes unis **זבה** et **אכל**, tandis qu'à présent elle ne se rapporte qu'au verbe **זבה** seul. L'auteur fait appel à la loi de xv,



21-23, qui permet de manger, sans tenir compte de l'état de pureté, la viande des animaux premiers-nés doués d'une infirmité qui les rend inaptes à l'autel. Là, la comparaison כצבי וכאיל a sa raison d'être, tandis qu'elle ne convient pas bien dans notre passage, où il est question d'animaux indemnes qui pourraient parfaitement servir de sacrifices. Il va sans dire que l'emplacement du premier passage après le nôtre dans le texte actuel du Deutéronome ne peut former aucune objection, parce que, même en admettant que cet ordre soit primitif, il existait dans l'esprit de l'auteur qui pouvait s'y référer quand le besoin le réclamait. Le principe du ὑστερον πρότερον est connu des anciens exégètes et on l'a souvent vérifié dans les derniers temps.

XIII.

o) « XIII = Lévi., XIX, 4. » Nous cherchons en vain la moindre analogie entre les deux termes de l'équation, D. XIII, quoique enregistré le premier dans le recueil traditionnel, est entièrement subordonné à XVIII, 14-22, qui substitue le prophète de Yahwé aux devins des autres peuples. L'autorité du prophète est irréfragable (14-19), mais à la condition qu'il soit l'interprète fidèle des paroles de Yahwé. S'il ose attribuer à Yahwé des paroles qu'il ne lui a pas dites ou s'il parle au nom d'autres dieux, il doit être mis à mort (20). La sincérité du prophète est prouvée par l'accomplissement de ses prédictions (21-22). Dans cet exposé, il y a un point obscur qu'il est indispensable d'éclaircir : les oracles livrés au nom des autres dieux peuvent-ils se réaliser ? Si oui, la preuve est donnée qu'il existe d'autres divinités à côté de Yahwé ; si non, comment expliquer la prophétie des prophètes de Ba'al qui, pour se borner à lui seul, prédisent quelquefois exactement l'avenir ? La solution du problème nous est fournie au chapitre XIII, non sous la forme d'un raisonnement abstrait, mais en conformité avec la nature de l'ouvrage, sous une forme concrète et juridique. Les prophètes non yahwéistes donnent aussi des preuves plus ou moins importantes (אֹתָהּ אוֹ מִפֶּתָהּ) pour propager le culte de leurs divinités exotiques, mais leur succès

ne vient pas du pouvoir des faux dieux, il vient plutôt du pouvoir unique de Yahwé qui vous met parfois à l'épreuve pour savoir si vous lui êtes aussi sincèrement attachés que vous devez l'être (4-5). En ce qui concerne le prophète, il mérite la mort pour avoir nié la puissance absolue de Yahwé et propagé la rébellion contre lui (6). L'auteur ajoute que la même sévérité doit être inexorablement appliquée à tous les propagateurs d'idolâtrie quand même ils seraient de proches parents (7-12), ou auraient réussi à gagner les suffrages d'une ville entière (13-19). Telle est la teneur exacte de ces passages, relatifs tous deux à la propagande de l'idolâtrie, Ex. XIX, 4, et ses similaires, XIX, 31 et XXVI, 1, tirés avec quelques modifications du Décalogue, se bornent à la défense en gros de ce culte et des rites qui lui sont propres.

XIII, 48.

p) En récompense de la destruction radicale des idôlâtres nationaux, dit le législateur, Yahwé t'accordera sa faveur, t'aimera et te multipliera comme il a juré à tes ancêtres, וְהִרְבַּךְ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְתָּיִךְ. A quel passage du Tétrateuque l'auteur a-t-il puisé la notion de ce serment? Les critiques signalent les versets suivants :

1. Genèse, xxiv, 7, où Abraham dit à son esclave : « Yahwé... qui m'a promis en jurant : « Je donnerai cette terre à tes descendants », וְאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לִי לֵאמֹר לְזִרְעֶךָ אֶתְּןָ אֶתְּ הָאָרֶץ, J. הוּאֵהּ.

2. Genèse, xxvi, 3. Yahwé confirme à Isaac le serment qu'il a fait à Abraham, אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם אֲבִיךָ, J.

3. Genèse, L, 24. Joseph rappelle à ses frères qu'Élohîm les retirera d'Égypte pour les faire entrer dans la terre qu'il a promise sous serment à Abraham, à Isaac et à Jacob, אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב, E.

4. Nombres, xiv, 23. Tous ceux qui ont vu les faits glorieux et les prodiges que j'ai accomplis en Égypte et au désert et qui, malgré les preuves nombreuses que je leur ai données, me



refusent leur obéissance, ne verront pas la terre que j'ai juré de donner à leurs pères, אשר נשבעתי לאבתם E.

Ayant cité ces quatre passages qui appartiennent à J ou à E, les critiques font remarquer que le seul passage qui parle de la même promesse, savoir N., xiv, 30, qui est de P, fait usage de la formule d'Ézéchiél ידי נשאתי au lieu du verbe נשבעתי, preuve que D n'a pas connu ce document. Je regrette de devoir dire que tout cela est incroyablement superficiel. La partie formelle de ces comparaisons ne brille déjà pas par une grande exactitude, puisque, au verset D., xiii, 18, dont on cherche la source, il ne s'agit aucunement de serment relatif au don de la terre mais uniquement de celui relatif à la multiplication des descendants des patriarches. Donc, pas une de ces références ne répond directement à la double condition requise qui est l'emploi simultanément dans le même passage, sinon dans le même verset, des verbes הרבה et נשבע. Cependant, tout en éliminant les numéros 1, 3 et 4 qui n'y cadrent point, on serait tenté de maintenir au moins le n° 2, en y joignant le verset 4 contenant la promesse de rendre les descendants d'Isaac aussi nombreux que les étoiles du ciel, והרביתי את זרעך ככוכבי השמים. Malheureusement le fond même de ces parallélismes est radicalement sans aucune portée; les critiques n'ont pas vu que tous ces passages de J et de E, loin de présenter un fait original et contemporain des événements qu'ils racontent, se rapportent à un serment antérieur qui doit nécessairement figurer avant le chapitre xxiv de le Genèse, qui s'y réfère déjà, au moins en partie, par le verbe נשבע לי. Or, aucune des promesses enregistrées dans les chapitres précédents et relatives à la multitude de la postérité (G., xii, 2; xiii, 16; xv, 5; xvii, 5-6, 20; xviii, 18) et à la possession de la Palestine (*ibid.*, xiii, 15; xv, 17, 18; xvii, 8) ne se sert ni de הרבה, ni de נשבע, et encore moins de ces deux verbes à la fois. Le seul passage qui satisfasse à cette stricte condition est G., xxii, 16-18, qui porte : « Je jure par moi, בי נשבעתי, dit Yahvé, que puisque tu ne m'as même pas refusé ton fils unique, je te bénirai et je multiplierai, והרבה ארבה, tes descendants comme les étoiles du ciel, etc. » La référence à ce récit original par D ne souffre donc pas une ombre de doute. Or, c'est pré-

cisément ce passage modèle que la critique en vogue dédaigne même d'attribuer à l'auteur sacerdotal ; elle crie sur tous les toits que c'est une addition plus ou moins honnête de la main du dernier compilateur du Pentateuque, postérieur même à Esdras!

xv, 1-6.

g) Le principe de cette prescription se trouve dans le plus ancien document du Pentateuque, le livre de l'Alliance (Ex., xxiii, 11) : « Pendant six ans tu cultiveras le sol et tu en recueilleras le produit, à la septième année tu le laisseras chômer (חֲשַׁמְנָה) et tu l'abandonneras pour que les pauvres de ton peuple puissent s'en nourrir et que les bêtes des champs puissent se nourrir du reste ; tu agiras de même au sujet de ta vigne et de tes oliviers. » Cette loi, qui fait cesser tout travail agraire après une période de six ans, est en relation étroite avec la sanctification du septième jour de chaque semaine, qui fait l'objet du verset suivant (7) et qui montre le même soin pour les classes besogneuses et les bêtes. Ce chômage septennal est sans aucun doute une extension de la sainteté hebdomadaire du sabbat. Au chapitre xxv du Lévitique, dont le début offre une exposition plus circonstanciée de cette loi (2-7), le cercle s'étend par la multiplication sept fois sept = 49, de manière que chaque cinquantième année forme elle aussi une seconde année de chômage, qu'on nomme l'année jubilaire, pendant laquelle les terrains vendus retournent à la famille de leurs anciens possesseurs et les esclaves sont rendus à la liberté. Dans le passage deutéronomique précité, les dettes sont abolies à l'arrivée de l'année de chômage (שְׁמִטָּה), prescription qui a visiblement pour but de rehausser davantage la solennité du septennat. Maintenant une question se pose : l'auteur a-t-il connu seulement en même temps que l'ordonnance du livre de l'Alliance celle du Lévitique qui est le code sacerdotal par excellence ? Les critiques le nient naturellement de toutes leurs forces. Je crois cependant que le contraire est bien plus vraisemblable. Et voici pourquoi. On est tout d'abord frappé par le motif solennel : « Que personne ne force son semblable et son frère (à payer sa dette), parce qu'on a proclamé un temps de



relâche en l'honneur de Yahwé », **כי קרא שמטה ליהוה** (2). Ici l'année de la Šemitta apparaît sous le caractère sacré qu'elle revêt dans L., xxv, 1-7, et qu'elle transmet à son double, l'année jubilaire, à propos de laquelle le législateur emploie l'expression si analogue **וקראת ררור בארץ**, « vous proclamerez la liberté dans le pays ». L'auteur sacerdotal cherche en outre à écarter une grave objection d'économie agraire : Comment le peuple pourra-t-il subsister s'il laisse chômer l'agriculture pendant une année entière à chaque période septennale ? La réponse mise dans la bouche de Yahwé est celle-ci : « En chaque sixième année agricole je donnerai des ordres en votre faveur à ma bénédiction (**ברכתי** = abondance), de manière qu'elle fera croître le produit en quantité suffisante pour trois ans de subsistance. Lorsque vous ensemencerez la terre dans la huitième année, vous vivrez encore de l'ancien produit qui vous suffira jusqu'à la rentrée du nouveau produit » (N., xxv, 20-22). C'est par une réponse analogue et au moyen de la bénédiction divine, **ברך**, que D encourage le prêteur à renoncer à chaque septième année à la dette contractée par le débiteur national. Cette loi risquait d'enlever aux gens peu aisés le moyen de relever leur état par un prêt à restituer peu à peu ; le législateur intervient résolument en faveur du pauvre et, en s'adressant à celui qui possède, dit : « Prends garde de faire cette abominable réflexion en disant : la septième année, celle de la Šemitta (renonciation à la dette) est proche », au point d'avoir le regard mauvais envers ton frère nécessiteux et de lui refuser la demande. Il arrivera que (le pauvre frustré) réclamera contre toi auprès de Yahwé (**וקרא עליך אל יהוה**) et que cela te sera compté pour un péché. Il faut lui donner tout de même et sans aucune mauvaise volonté, car, à cause de cela, Yahwé, ton Dieu, te bénira (**יברכך יהוה אלהיך**) dans tous tes travaux et dans toutes tes entreprises (*ibid.*, 9-10 ; cf. 4). Les conséquences de ces parallélismes indéniables sont faciles à tirer : Le chômage de toute la Palestine tous les sept ans, l'affranchissement des esclaves qu'on employait pour la plupart du temps à des travaux agricoles comme la reprise des domaines vendus pendant

l'année jubilaire, sont d'une telle gravité au point de vue de l'économie sociale qu'il a fallu toute la solennité religieuse de l'idéal de la sainteté sabbatique attribuée à la septième année pour les faire accepter. A côté de ces énormes sacrifices exigés de l'agriculture, qui était alors presque la seule ressource de la Palestine, l'abandon de petites dettes de la part de quelques particuliers fortunés ne peut constituer qu'une prescription complémentaire et d'une importance relativement minime. Le doute n'est donc pas possible. C'est D qui a emprunté ses formules solennelles à P, et non pas l'inverse comme l'affirme la critique superficielle en prétextant que le verbe **שמט**, usité par D, ne figure que dans Ex., xxiii, 11, A. On n'a pas dit le contraire, D y a puisé ce verbe et en a formé le substantif **שמטה** parce qu'il exprime bien l'idée de renonciation exigée par la loi dont il est le rapporteur, mais pour l'esprit et l'effort de la rendre acceptable il est débiteur de P. L'écrivain sacerdotal, qui a entièrement assimilé la septième année au sabbat (N., *ibid.*, 2), n'a pu par contre faire usage de l'expression populaire **שמט, שמטה**, qui ne contient pas une idée religieuse bien déterminée. Aussi, Isaïe II compare-t-il l'année de la délivrance de la captivité à l'année sabbatique-jubilaire, en disant qu'il est appelé **נחם** (non נקם!) **ויום ליהוה ויום לקרא שנת רצון ליהוה ויום** « à proclamer l'année de complaisance de Yahvé et le jour de consolation de notre Dieu » (LXI, 2). Ajoutons dans l'intérêt de la critique verbale que, dans N., xxiv, 4 a, il faut lire **ובשנה והשנה השביעית שנת שבתון יהיה לארץ** au lieu de **ובשנה** **שבתון י' ל'**; cf. 5 b, et qu'au verset 6 il faut corriger l'inintelligible **שבת הארץ** en **הבואת**; cf. 7 b.

xvi, 1-17.

r) « XVI = Lévi. xxiii. » Ces passages traitent, en effet, le même sujet, savoir les fêtes à célébrer au cours de l'année, mais l'intérêt critique réside dans le point de vue différent qui les a respectivement dictés. Commençons notre analyse par L., xxiii, qui est le plus complet. Il contient l'énumération systématique de toutes les époques consacrées au culte : le Sab-



bath (1-3), la Pâque (4-8), le jour de la consécration de la première gerbe (10-14), la Pentecôte (15-22), le premier jour du septième mois (23-25), le dix de ce mois, dit jour du pardon (26-32), la fête des tabernacles (33-44). A chaque fête mentionnée, à la seule exception du Sabbath, l'auteur insiste sur le devoir d'offrir des sacrifices à Yahwé, et il en donne les détails relativement à ceux du jour de la nouvelle gerbe et de la Pentecôte. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la différence de ce traitement; pour l'objet de notre recherche, il nous suffit de constater que notre chapitre poursuit un but décidément sacrificiel, sacerdotal. L'auteur n'avait donc pas à parler des trois pèlerinages annuels qui sont déjà ordonnés sommairement par le livre de l'Alliance (Ex., xxiii, 14-17). Cette lacune est comblée par D, qui se place presque exclusivement sur la base de ces pèlerinages annuels et des *solemnités joyeuses* auxquelles ils donnent lieu. Son point de départ est naturellement le passage précité de A; il se tait, par conséquent, sur les jours sacrés qui ne comportent pas de pèlerinage, savoir: le Sabbath, le jour de la gerbe, le premier et le dixième jour du septième mois. La dépendance de D à l'égard de P n'est pas et ne peut pas être littéraire, mais elle est d'une nature purement logique et d'autant plus certaine que, dans le cas inverse, P n'aurait pas manqué de consacrer, à l'exemple de D, au moins une mention à la loi du pèlerinage. Outre cela, il aurait toujours, sous la direction de D, ajouté la permission donnée par ce dernier de substituer à l'agneau pascal une pièce du gros bétail (וּזְבַחַת פֶּסַח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ צֶאֱן וּבָקָר, D., xvi, 2). Enfin, la circonstance bien remarquable que D., xvi, ne fournit aucune date pour fixer la célébration *initiale* des trois grandes fêtes exigeant le pèlerinage national, prouve mathématiquement qu'il les supposait connues par un code plus ancien. Or, les dates relatives aux mois et aux jours de la totalité des fêtes annuelles dont les textes, assignés aux auteurs A, J et E, ne montrent pas le moindre vestige, sont, au contraire, explicitement déterminées dans ceux de P (Ex., xii, 1-20, Nombres, xxviii, 16-xxix, 39). Voici encore un détail des plus curieux: Sans tenir compte de l'ordonnance si claire de Lév., xxiii, 10-11, le sens de מההל חרמש בקמה offrirait une phrase

vide de tout sens, car la moisson ne commence pas partout le même jour. Autre chose est quand la moisson de la première gerbe est un acte solennel pratiqué, sinon au vu, du moins au su des nombreux pèlerins qui ont assisté la veille à la célébration du sacrifice pascal.

xviii, 3.

s) Les prêtres recevront comme casuel l'arrière-bras (זרע), les mâchoires (להיים) et l'estomac (קבה) de chaque victime. Selon P, la part des prêtres était la cuisse (שוק) et la poitrine (הזה), qui devaient être enlevées avec des mouvements solennels appelés relativement תרומה et תנופה (Ex., xxix, 26-27; Lév., vii, 30-34; N., xviii, 18). La concordance entre les deux tarifs ne porte que sur le premier objet, car, malgré la divergence des mots, זרע en parlant de quadrupède est bien la même chose que שוק « cuisse, gigot ». En ce qui concerne le reste, le désaccord est complet : d'un côté c'est la poitrine, de l'autre côté ce sont les mâchoires et l'estomac. Laquelle des deux stipulations est la plus moderne? Évidemment celle qui a aboli l'ancien rite de la תרומה et de la תנופה qui donnait plus de besogne au prêtre sacrificateur, la poitrine étant un morceau plus gras et plus fin que les mâchoires et l'estomac. En effet, le nom תנופה, qui figure dans l'ancienne littérature (Isaïe, xix, 16; xxxi, 22), est absent du Deutéronome, et l'offrande si importante de la תרומה, déjà constatée dans l'ancienne élégie de David (II Samuel, i, 21), et citée comme un rite antique par Ézéchiël (xx, 40; xliv, 30, *passim*), figure également dans D au milieu d'autres sacrifices connus du public et n'ayant besoin d'aucune explication (xii, 6, 11, 17). N'est-ce pas parce que cette explication est déjà donnée par P (N., xviii, 26)? Il y a plus, l'emploi de זרע par D ne s'explique que par le désir d'éviter le composé indispensable שוק הימין, ce que זרע signifie déjà par lui-même. Si P avait trouvé ce terme dans l'usage, il ne se serait pas donné la peine d'employer une périphrase.



xviii, 10 a.

t) « xviii, 10 a = Lév., xviii, 21; xx, 2. » Il s'agit de l'expression מעביר בנו ובהו באש dont je parlerai encore dans l'article suivant. En face du code sacerdotal qui traite des sacrifices d'enfants en l'honneur de Moloch, D défend le passage des enfants par le feu dans un but superstitieux, fût-ce même en l'honneur de Yahwé; cf. xii, 31. D. est en progrès sur P et, par conséquent, plus récent.

xviii, 10-14.

u) Défense de tolérer divers opérateurs d'arts magiques : celui qui fait passer ses enfants par le feu; l'aruspice (קסם קסמים); celui qui pronostique par les nuages (מעונן); le devin (מנחש); le sorcier (מכשף); le magicien (הכר הכר); celui qui consulte les mânes, la pythonisse (שאל רדש אל המתים); le nécromancien (אוב וידעני). La première trace de cette loi se trouve dans A sous une forme particulière et indirecte: « Ne laisse pas vivre la sorcière » (מכשפה לא תחיה, Ex., xxii, 17). Ce verset de trois mots doit visiblement faire groupe avec le verset 19 qui défend, sous peine de mort, tout sacrifice à d'autres dieux que Yahwé, tandis que le verset 18, contenant la défense de la bestialité (כל שכב עם בהמה), se rattache très bien au passage 15-16 relatif à la séduction d'une vierge libre et qui contient aussi le verbe שכב. P est plus explicite et rattache les opérations exprimées, נחש et עונן, à la défense de manger la viande près du sang de la victime (לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו) L., xix, 22). La connexion se comprend aisément: d'une part le sang qui n'est pas apporté sur l'autel de Yahwé devient la part des démons, c'est-à-dire des autres dieux (*ibid.*, xvii, 3-14); d'autre part, les consultations magiques avaient précisément lieu à l'occasion des sacrifices et particulièrement l'inspection des viscères (Ézéchiel, xxi, 26). La défense des אבת et des ידענים vient ensuite au verset 31, après diverses prescriptions de moralité et de sainteté (31), et est répétée dans xx, 6 et 17,

également comme étant contraire à la sainteté. Grâce à l'identité de situation de A et P, il devient aussitôt clair que ce dernier a amplement développé et généralisé en même temps la défense que A avait présentée sous une forme féminine **מכשפה**, vraisemblablement dans un cas particulier où l'inculpé était une femme. Comme le mot **כשא** exprime dans A l'idée de la magie en général, P ne pouvait pas l'employer dans son énumération analytique. L'absence de ce mot dans P prouve donc de nouveau jusqu'à l'évidence qu'il dépend directement de A, car s'il dépendait de D, il lui aurait emprunté non seulement le mot **כשא**, mais aussi les termes **קסם** et **אל המחים** qui lui sont propres. Dans l'hypothèse contraire de la dépendance de D à l'égard de P, tout s'explique de soi, car, comme dernier législateur, D a simplement condensé et complété les ordonnances de P par le mot **כשא** relevé dans A et par deux autres termes spéciaux et courants. L'imitation sur P est encore visible par la phrase introductoire de ce verset : **לא ימצא בכ מעביר בנו** ; **ובתו באש**, qui résume L., xviii, 24 et xx, 2-6, où figure également la défense des **אבת** et des **ידענים**, mais tandis que L parle des sacrifices d'enfants offerts à Moloch, **המלך**, le Deutéronome entend défendre d'offrir ces sacrifices à Yahvé (D., xii, 29-31), ce qui indique un stage plus avancé de la propagation du yahwéisme dans la religion populaire. Quant au rôle introductoire qu'il joue dans ce verset, il est moins bien à sa place que le **לא האכלו על הדם** de L, lequel désigne les sacrifices de bêtes qui sont infiniment les plus fréquents et qui fournissent ordinairement l'occasion aux aruspices de pronostiquer, et cela atteste en dernier lieu le caractère d'une imitation secondaire.

La critique moderne n'a pas cru nécessaire de faire ces recherches ; le seul argument qu'elle produit consiste dans l'absence de **כשא** dans L, sans même s'apercevoir qu'elle prouve justement la priorité de L vis-à-vis de D ; ce n'est pas la première fois que sa prétention à la profondeur et à l'infaillibilité se révèle à nous superficielle et fallacieuse. Passons.



v) Lorsque la conquête du pays cis-jordanique sera achevée, on divisera le territoire en trois parties et l'on pourvoira chacune d'elles d'une ville de refuge destinée à abriter tout meurtrier contre la vengeance irréfléchie du plus proche parent de la victime (1-8). Quand le pays aura atteint toute son étendue promise par Yahvé aux patriarches, on ajoutera trois autres villes du même genre afin d'empêcher la mort de l'innocent (9-10). Le droit d'asile ne protège que le meurtrier involontaire. Si le réfugié a commis un assassinat prémédité, les anciens de la ville de refuge l'en retireront et le livreront aux mains du vengeur légal, qui le mettra impitoyablement à mort (11-13). Selon M. Cornill, cette loi est une modification manifeste de Ex., XXI, 12-14 A, et contredit dans l'expression et pour le fond (« in der Ausdrucksweise und sachlich ») N., xxxv, 10-34. A l'opposé de ce jugement apodictique, nous n'hésitons pas à dire que la première partie n'est que partiellement exacte et que la seconde ne l'est pas du tout. Voici la traduction littérale du passage de A : « Celui qui frappe un homme à mort doit être mis à mort. Si (le meurtrier) n'a pas prémédité (son coup) vers lequel Élohim a dirigé sa main, je te fournirai un endroit où (il pourra) se réfugier. Mais l'homme qui commet un attentat contre son semblable pour le tuer par ruse, tu le prendras (même) près de mon autel pour être mis à mort. » Personne ne conteste que cette ébauche de A ne contienne les principes fondamentaux de l'exposition plus circonstanciée de D ; cependant on ne doit pas perdre de vue que les deux termes juridiques צדה, « préméditer », et הרויך, « commettre un attentat, attenter » sont absents du remaniement de D. On a le droit, non de nier toute relation entre les deux passages, comme l'ont fait les critiques à propos du כשה du paragraphe précédent, mais de soupçonner que D puisait encore à une autre source à côté de A. Or, cette source est indubitablement le long passage de N, cité précédemment et dont la stricte relation avec A résulte déjà de l'usage que fait l'auteur des deux termes techniques que je viens de mettre en cause. Pour apporter la con-

viction entière il faudrait reproduire le passage dans son intégralité ; contentons-nous cependant de le résumer ; disons seulement que la création des villes de refuge y est rattachée à la division du territoire entre les tribus et à l'attribution d'un certain nombre de villes aux lévites qui n'ont pas de territoire à eux pour leur servir de demeure parmi les autres tribus.

1. Création de villes de refuge (ערי מקלט), où tout homicide involontaire (רצח מכה נפש בשוגגה) trouvera un asile contre le vengeur, qui pourrait tuer l'homicide avant que celui-ci fût jugé devant l'assemblée. Ces villes seront au nombre de six, trois au delà et trois en deçà du Jourdain, et serviront indistinctement aux Israélites et aux ralliés.

2. Énumération des moyens qui ont servi à commettre le meurtre par haine (בשנאה) et qui donnent au vengeur le droit de tuer le meurtrier en le rencontrant (16-21).

3. Cas d'homicide fortuit, sans préméditation (בלא צדיקה) et sans animosité préalable (איבה); alors l'assemblée, après avoir confronté l'accusé et le vengeur, doit faire réintégrer le premier dans la ville de refuge où il devra rester; il ne pourra rentrer chez lui qu'après la mort du grand prêtre. S'il en sort avant cette époque, le vengeur qui le tuera ne pourra être puni de mort (אין לו דם); éternité et généralité de cette loi (22-29).

4. La peine de mort ne peut être prononcée que sur l'attestation de deux témoins et non pas d'un seul. Défense d'accepter une rançon (כפר) pour racheter la mort d'un assassin ou pour faire fuir celui-ci dans le lieu d'asile pour y attendre la mort du grand prêtre; le sang versé (de l'innocent) ne peut être absorbé que par le sang de celui qui l'a versé, autrement la terre serait contaminée et indigne d'être le séjour de Yahvé au milieu d'Israël (30-34).

Inutile de démontrer l'étroite analogie de D et de L ou P à propos de cette loi; c'est la question de priorité seule qui a besoin d'être tranchée; nous y parviendrons en examinant les divergences de quelques détails significatifs.

N rapporte la fondation des refuges à la même époque que la délimitation territoriale des tribus et antérieurement à la fixation des 48 villes lévitiennes dont ils font partie (xxxiv-xxxv,



8); D se tait sur l'une et l'autre, évidemment parce qu'il les supposait connues par les lecteurs de N. S'il n'y avait que le fait des villes lévites, on pourrait encore s'échapper en prétendant qu'elles n'ont jamais existé; en ce qui concerne la division territoriale des tribus, aucune audace ne peut faire sortir de l'embarras, puisque son historicité nous est garantie par le chant de Débora, la stèle de Mésa<sup>a</sup> (pour la tribu de Gad) et une foule d'autres données authentiques. En présence de pareils témoignages, la solidité de notre thèse me semble bien assurée.

Le même résultat ressort de la curieuse divergence relative à la localisation et au nombre éventuel des villes de refuge. A ce propos, D semble d'une obscurité vraiment étonnante. En apparence, il ne tient aucun compte du territoire transjordanique et se confine de propos délibéré au territoire de la Palestine proprement dite, et cependant, à la première réflexion, on s'aperçoit que la chose n'est pas possible. Un territoire aussi considérable en soi et qui contenait presque un quart des tribus israélites ne pouvait pas être oublié par le législateur deutéronomique au sujet de l'établissement des asiles. L'harmonie de son système exigeait qu'il y introduisît cette institution quand même ce ne fût qu'un idéal. Plus problématique est encore la stipulation qui ordonne d'ajouter trois autres villes de refuge lorsque Yahwé aura élargi les limites du territoire (8). Que signifie cet élargissement? Les limites de la Palestine réelle étaient immuablement fixées de Dan à Beêr-Šeba' dans le sens de la longueur et de la mer au Jourdain dans celui de la largeur. A-t-il pensé que jamais les tribus établies près des sources du Jourdain iraient s'établir plus au nord sur les rives de l'Oronte? Nous n'avons pas le droit d'attribuer à notre auteur une absurdité aussi grossière. Et cependant c'est la seule hypothèse que les critiques doivent émettre s'ils veulent prévenir l'effondrement de leur système. Toutes ces difficultés disparaissent comme par enchantement du moment que l'on voit la Palestine transjordanique dans le pays que les versets 1-3 considèrent comme n'étant pas encore complètement conquise sur ses anciens habitants, les Moabites, les Madianites et les Amorrhéens (כי

יְכַרִּית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם, 4). Par le «élargissement du domaine», l'auteur fait naturellement allusion à la conquête de la Palestine cis-jordanique, où doivent se trouver trois autres villes de refuge, en pleine conformité avec N qui lui a servi de source. Le manque de précision qui rend obscur le premier verset montre que, par suite de la clarté éclatante de l'original qu'il résumait, aucun lecteur ne pouvait être induit en erreur. Ajoutons encore un mot: si N était tributaire de D, il n'aurait pas manqué de prévoir le cas relatif à l'accroissement du territoire et de prescrire l'augmentation de trois autres villes de refuge. L'absence de cette prévision et de cette prescription prouve de nouveau l'originalité de la forme sacerdotale.

Enfin, cette originalité de N=P se révèle à nous par un examen de sujets traités immédiatement par D. Des deux passages qui suivent la loi en cause, l'un (v. 14) défend de déplacer au détriment des voisins les limites territoriales fixées par les anciens, l'autre déclare insuffisant le témoignage d'une seule personne pour établir une accusation (15). Ces sujets n'ont aucun lien entre eux ni avec ce qui précède; ils se trouvent au contraire bien en place et en relation naturelle chez N: le premier dans la délimitation du territoire attribué aux tribus et des villes lévitiques qui comprennent les refuges (xxxiv-xxxv, 6), l'autre au verset 30 du passage étudié où il s'agit de la condamnation du meurtrier. Il est visible que D les a tirés de là pour les traiter chacun à part, mais en ce faisant il a déchiré les liens qui les tenaient dans leur cadre relatif et les a laissés dans l'état d'isolement où il se trouvent dans le Deutéronome.

xxii, 9-11.

w) « xxii, 9-11 = Lévit., xix, 19. » Les critiques avouent seulement que pour ces passages, D se superpose à (« deckt sich mit ») Lévit.; ils se hâtent cependant d'ajouter que ce seul passage ne suffit pas à démontrer la dépendance du Deutéronome à l'égard de Lévit., xvii-xxv (« Doch genügt diese eine Stelle nicht, eine Abhängigkeit des Deut. von Lev., 17-25, zu erweisen »). Mais l'indépendance de ces passages étant im-



possible, la dépendance inverse peut-elle être prouvée ou est-elle seulement supposable? Cette question, que les profonds critiques ne se sont même pas posée, nous engage à examiner de nouveau la nature exacte de la superposition avouée et nous trouvons quelque chose de plus (Lév., xix, 19). Sous l'introduction caractéristique : « Observez mes lois que voici (את חקתי תשמרו) », l'auteur défend le mélange de deux espèces différentes (כלאים) dans l'accouplement d'animaux domestiques (בהמתך לא תרביע כלאים), dans l'ensemencement des champs (שרך לא תזרע כלאים) et dans les étoffes dites *sa<sup>t</sup>tnêz* dont on fait les vêtements (ובגד כלאים שעטנו לא יעלה עליך). Le passage de D., xxiii, 9-11, est tout autrement libellé :

« N'ensemence pas ta vigne de deux espèces différentes (כלאים), afin que le rapport complet ne soit interdit (פן תקדש המלאה), la semence que tu répands et le rendement de la vigne ;

« Ne laboure pas (le champ) avec un bœuf et un âne (attelés) ensemble (à la charrue) ;

« Ne t'habille pas de *sa<sup>t</sup>tnêz* (qui est une étoffe tissée) d'un mélange de laine et de lin. »

Inutile d'ajouter le moindre argument. D élargit et commente la loi ancienne.

1) P parle des semences des champs, D de celles des vignes, sans naturellement exclure les premières ;

2) P défend le croisement de deux animaux d'espèces différentes ; D, le labourage avec le bœuf et l'âne attachés à la charrue, visiblement par une considération de pitié pour la bête plus faible ;

3) Le terme *שעטנו* que tout le monde comprenait à l'époque de P, n'était plus courant du temps de D ; cet auteur a donc cru nécessaire de l'expliquer par le membre de phrase : « mélange de laine et de lin » (צמר ופשתים יחדו).

xxii, 12.

x) « Est de fait = N., xv, 38 P, mais très divergent dans l'expression. » L'égalité supposée me paraît assez peu sûre; il y a plutôt une relation de cause à effet, la forme serrée de D ne doit pas nous induire en erreur. N prescrit d'attacher aux bouts des vêtements des touffes de fils dont l'un est de couleur bleue (couleur du ciel), afin de se rappeler à chaque instant les commandements de Yahvé. Il appelle ces touffes ציצית, mot qui désigne la chevelure de la tête (Ézéchiél, viii, 3). D parle au contraire de גדלים, mot qui signifie « tresses nouées » (II Rois, vii, 17); on voit qu'il est en avance sur N qu'il suppose généralement connu, et c'est pour cette raison qu'il passe sous silence le fil bleu et le but religieux de ce commandement. L'emploi de כסות au lieu du בגד de son original, lui a paru plus en harmonie avec la phrase explicative אשר תכסה בה.

xxii, 22.

y) « xxii, 22 = Lév., xx, 10. » Ces passages édictent la peine de mort contre les deux complices d'adultère, mais tandis que P, commentant au début les plus graves prescriptions du Décalogue relatives à la vie de famille, infanticide combiné d'idolâtrie (2-8), méconnaissance du respect dû aux parents (9), maintient, pour désigner l'adultère, le terme technique נאף de son modèle, bien que dans la série suivante des délits charnels, il n'emploie que le verbe moins caractéristique שכב, D, qui place l'adultère au milieu d'une énumération de cas analogues, mais relativement moins graves, fait uniformément usage de ce verbe שכב. A quelle conséquence cela peut-il mener si l'on y insiste trop? S'il faut en déduire que D a ignoré P, il faut ajouter, pour être logique, qu'il a également ignoré le Décalogue. Je laisse l'école critique devant cette *reductio ad absurdum* qu'elle s'est créée par son *acribie* méticuleuse.



xxiii, 1.

z) « xxiii, 1 = Lév., xviii, 8 ; xx, 11. » Les deux cas ne sont pas absolument identiques. L traite, en général, de l'inceste commis avec la belle-mère qu'il flétrit deux fois par l'expression énergique ערוה « nudité, dernier outrage ». D, ainsi que le prouve le verbe יקה, qui est le terme technique du mariage régulier, complète l'ancienne loi en défendant au fils d'épouser la femme de son père, quand même ce dernier serait mort ou que la femme aurait été divorcée auparavant. Dans ce cas particulier, l'outrage envers le père est considérablement moins flagrant et le législateur le désigne par l'expression moins crue גלה כנה, « mettre à découvert le pan du vêtement (de son père) ». L'identité de la répression n'a pas empêché le législateur d'indiquer la nuance morale qui distingue les deux crimes l'un de l'autre.

xxiii, 11.

aa) « Est de fait = L., xv, 16-17 P, mais divergent par l'expression, tandis que le mot מקרה avec la chose se trouve déjà dans le très ancien récit I Samuel, xx, 26. » Rien n'est plus superficiel ; les critiques ont à peine jeté un regard sur les deux passages. L déclare en thèse générale l'impureté attachée à l'émission de sperme (שכבת זרע) de la part de l'homme et à sa réception de la part de la femme (18). D traite au contraire d'un cas particulier de la pollution nocturne et involontaire (מקרה לילה) qui peut se produire au camp de combattants où il n'y a pas de femmes. En caractérisant le sujet de cet accident comme לא טהור, « non pur », et en lui imposant le devoir de quitter le camp jusqu'à ce qu'il se soit lavé le corps le soir, il s'appuie évidemment sur L, qui ordonne ce moyen de purification. La haute antiquité du terme מקרה לילה implique à *fortiori* le rite de L et fournit la preuve que la rédaction écrite de la loi générale de P à ce sujet est anté-

rieure à celle du cas spécial enregistré par D. Donc, aussi longtemps qu'on ne pourra nous mettre sous les yeux un texte de J ou de E du même contenu, nous aurons le droit de croire que c'est L qui l'a publié pour la première fois.

XXIII, 20.

bb) « S'écarte par l'expression de Ex., xx, 24 A autant que Lév., xxv, 36. » Cela signifie, si je ne me trompe, que D est ici entièrement indépendant. J'ai quelque peine à partager cette opinion après la comparaison des passages cités dont le trait commun est la défense de recevoir de l'intérêt d'un prêt fait à un Israélite. A écrit :

« Si tu prêtes de l'argent à (l'un de) mon peuple (= Israélite), à un pauvre (qui vit) près de toi, ne sois pas envers lui comme un créancier ; ne lui impose pas de l'intérêt (נִשְׂךָ, au propre « morsure »). »

P est plus ample et fait intervenir deux fois la Divinité :

« Si ton frère devient pauvre et si sa main chancelle (= est près de sa ruine) près de toi, soutiens-le ; (soutiens-le même si c'est) un rallié (גֵּר) ou un domicilié (רוֹשֵׁב) et qu'il vive près de toi !

Ne lui prends ni intérêt ni profit (תְּרִבִּית) ; crains ton Dieu ; que ton frère vive près de toi !

Je suis Yahwé, votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte pour vous donner le pays de Chanaan afin d'être votre (seul) Dieu. »

La menace de la colère de Dieu a été nécessitée par la facilité de pouvoir se soustraire à la demande du pauvre ; l'appel relatif à la sortie d'Égypte et au don du pays a ce sens : ayant été vous-mêmes mis gratuitement en possession de richesses, vous devez avoir pitié des pauvres sans distinction d'origine, pourvu qu'ils demeurent au milieu de vous.

D, enfin, ajoute un nouveau point et fait aussi intervenir Yahwé, mais donne une tournure différente au motif. Voici une traduction littérale :



« Ne prête pas à intérêt (לא תשיך) = m. à m. « ne fais pas mordre » à ton frère, intérêt (נשך m. à m. morsure) d'argent, intérêt de comestible, intérêt de toute chose qui intéresse (ישך, m. à m. qui mord).

A l'étranger tu prêteras à intérêt (תשיך), mais à ton frère tu ne prêteras pas à intérêt, afin que Yahvé, ton Dieu, te bénisse dans toutes tes entreprises dans le pays où tu vas entrer pour en prendre possession.»

On voit facilement que P, malgré la différence des mots, se rattache formellement à A par la forme conditionnelle de la proposition et principalement par la pitié due au pauvre (les raliés et les domiciliés sont dans la même classe) qui est le protégé particulier de Yahvé. A l'intérêt d'argent mentionné par A, P ajoute le profit consistant en comestibles (אכל), mais ne s'occupe pas du cas où l'intérêt pourrait être licite.

D ne parle plus du pauvre, donne à la défense un caractère général, crée les termes techniques נשך et תשיך, permet expressément de prêter à intérêt à l'étranger et emploie trois fois consécutivement le mot נשך, en l'appliquant même à אכל, indemnise le prêteur désintéressé par la bénédiction de Yahvé.

Il est évident que si cette forme directe et tranchée était venue à la connaissance de P, sa manière de présenter la loi ne pouvait pas lui venir à l'esprit, tandis que D n'avait qu'à faire abstraction de l'élément pathétique de P pour prendre un ton didactique. Ajoutons cette remarque, D tient souvent compte des étrangers en Palestine (xiv, 24; xv, 3; xvii, 45; xxiii, 21). P, au contraire, ne prend aucune notice du נכרי; pour un code qui serait composé dans l'exil et complété après le retour, où les relations commerciales et autres avec les étrangers étaient des plus fréquentes, la chose paraît bien étonnante.

xxiii, 24.

cc) « Est de fait = N., xxx, 3 P, mais emploie d'autres expressions. » C'est bien insuffisant. Le dernier verset établit l'irrécusabilité des vœux et des serments faits à la Divinité:

« Celui qui fait un vœu à Yahwé ou qui fait un serment pour s'engager à quoi que ce soit, ne doit pas forfaire à sa parole, mais il doit agir en stricte conformité avec (la parole) qui est sortie de sa bouche. » Le législateur traite ensuite le cas des vœux prononcés par une femme, et décide que le père d'abord et le mari ensuite ont le droit d'annuler ses vœux le jour où ils en prennent connaissance; s'ils ont négligé de le faire le jour même, l'accomplissement des vœux est obligatoire pour elle (4-16). Cette mesure suppose que l'accomplissement des vœux était laissé à la commodité du vouant, qui est mieux en état de choisir le moment propice. C'est à ces délais indéterminés que le deutéronomiste tâche de mettre fin. Il édicte: « Si tu fais un vœu à Yahwé, ton Dieu, *ne tarde pas à l'accomplir*, car Yahwé, ton Dieu, t'en demandera compte (דרש ודרשנו מעמך) et tu commettras un péché. » Puis, il parle de l'obligation de ne rien changer à la nature du vœu au moment de l'accomplissement (24) et fait remarquer enfin qu'on ne commet pas de péché en s'abstenant de faire des vœux (23). Comme on le voit, les prescriptions de D supposent la loi fondamentale de P qu'il modifie dans le sens d'une plus grande rigueur. Grâce à cette circonstance, il peut se dispenser d'insister sur l'accomplissement exact du serment qui est de sa nature plus grave. N, au contraire, était obligé d'en faire mention afin de stipuler le cas d'annulation dont, malgré sa gravité, il peut être atteint par l'autorité du père et du mari.

xxiv, 8.

dd) « Est si général dans l'expression qu'une dépendance formelle de Lév., xiii, P ne peut pas être prouvée. » Il me paraît qu'il faut absolument fermer les yeux pour ne pas voir la référence explicite aux ordonnances de P relatives au traitement de l'impureté causée par la lèpre. Cette affection occupe dans le Lévitique deux longs chapitres, xiii et xiv. Il y en est donné le diagnostic le plus minutieux suivant qu'elle envahit les différentes parties du corps humain, les étoffes tissées ou de cuir et les murs des maisons. L'inspection en est



confiée au prêtre qui, d'après les principes formulés par la loi, est autorisé à se prononcer sur les cas de pureté ou d'impureté. Cette décision était attendue avec une impatience fébrile par toute la famille, dont elle engageait les intérêts les plus importants pour ces époques. L'homme déclaré lépreux était chassé hors de la ville; les effets lépreux devaient être anéantis par le feu, et la maison infectée entièrement démolie et les débris enlevés et versés dans un lieu impur. En cas de guérison, le lépreux ne pouvait rentrer chez lui qu'après s'être soumis à un rite de purification minutieusement décrit et accompagné de sacrifices. Il y avait aussi des rites purificateurs pour la maison d'où la lèpre avait disparu. La description relative à ce sujet ne remplit pas moins de 116 versets. D n'a sur cette matière que le seul verset que nous venons d'indiquer et qui porte littéralement :

« Sois sur tes gardes (השמר) au sujet de la plaie de la lèpre pour bien observer (לשמר מאד) et agir très exactement comme les prêtres, les lévites vous enseigneront; vous aurez soin (השמרו) d'agir *comme je leur ai ordonné.* »

Le renvoi au code sacerdotal est aussi clair que le jour; le deutéronomiste ne propose aucune modification, mais il tient à cœur de recommander l'accomplissement scrupuleux de ces rites. Au lieu de prétexter le ton trop général de l'expression, les critiques auraient mieux fait d'attribuer crânement ce verset à quelque interpolateur malin et on n'aurait jamais pu démontrer le contraire. Leur audace habituelle a faibli cette fois; je le regrette pour eux.

xxiv, 14-15.

ee) « xxiv, 14-15 = Lév., xix, 13. » C'est superficiel. L (= P), poursuivant un principe absolu, classe le renvoi au lendemain (לא תלין אתך) du paiement du journalier dans la même catégorie que l'injustice (עשק) et le vol (גזל). D retient le caractère de l'injustice (לא תעשק), élimine celui du vol, parce que le prix convenu sera tout de même intégralement

payé, mais limite le délit au cas où le journalier, indigène ou rallié, serait si pauvre qu'il aurait absolument besoin de cette somme le soir, après avoir fini sa journée. Au verset suivant, appliquant à ce journalier pauvre la considération émise par A au sujet de la couverture donnée en gage par un pauvre (Ex., xxii, 25-26), il ajoute que le salaire doit être payé le jour même avant le coucher du soleil, afin que l'ouvrier ne se plaigne pas auprès de Yahvé qui en rendrait responsable le patron. La restriction introduite par D est évidemment postérieure à la sévérité systématique de P, qui serait extrêmement exagérée pour la majorité des cas où le journalier a quelques petites épargnes ou peut trouver du crédit pour vingt-quatre heures.

xxiv, 19-22.

ff) « xxiv, 19-22 = Lév., xix, 9-10. » C'est encore D qui comble les lacunes de P. Dans Lév., xix, 9-10, il est ordonné d'abandonner aux pauvres et aux ralliés les épis de blé qui poussent sur les lisières des champs (פאת שדה) et ceux qui ont, par hasard, échappé aux moissonneurs ou glanures (לקט). La même loi doit être observée au sujet des grains qui restent sur la vigne (כרם) ou qui tombent par terre après la vendange (פרט). D se tait sur l'abandon du produit des lisières, mais ordonne d'abandonner la gerbe oubliée au champ après la récolte. Il ordonne aussi de laisser les glanures non seulement dans la vigne, mais aussi dans les oliviers. Cette addition prouve déjà à elle seule le caractère complémentaire de D. D'autre part, la considération que la part des pauvres ne peut se borner à la gerbe oubliée par un simple hasard, il est presque certain qu'il a voulu enchérir sur les prescriptions de L, qu'il admettait également, bien qu'il n'en ait pas parlé d'une manière explicite.

xxv, 13-16.

gg) « xxv, 13-16 = Lév., xix, 35-36. » Ici encore, c'est Lév. qui pose le principe : « Ne commettez pas de fraude



(עול) dans les nombres (משפט pour מספר), dans les mesures, dans les poids, (pas même) dans les petites quantités (משורה); ayez des balances justes, des pierres (= poids) justes, des éphas justes et des hins justes, etc. » D parle du cas spécial de deux poids et de deux mesures, grands pour acheter, petits pour vendre. La distinction בביתך, בכיסך est de la pure rhétorique, et la construction אבן שלמה וזרק et איפה sonne plus forcée que אבני צדק et איפת צדק de Lévi. Enfin, la combinaison de la récompense למען יאריכו ימיה (15) avec le point de vue religieux כי חועבת יהוה אלהיך, etc. (16), sent la surcharge et ne vaut certes pas la simple introduction de P : לא תעשו עול.

xxvi, 7.

hh) « xxvi, 7, est = Ex., iii, 7, 9, E contre Ex., ii, 23 P. » Tout le monde souscrit à l'équation qui repose sur les mots עני et לחץ, qui désignent dans les deux passages les souffrances éprouvées par les Israélites en Égypte, bien que les termes עמל et קל de D répondent à מכאב et צעקה chez E. Nous n'attribuons pour notre part aucune importance à la différence des mots quand le sens est identique. Nous disons donc que le passage Ex., iii, 7, 9 forme sans aucun doute la source de D., xxvi, 7, mais l'affirmation que ce verset est contraire à Ex., ii, 23, qui appartient à P, ne peut être soutenue qu'au moyen d'une myopie volontaire. Le mot עבדה, « travail », qui exprime la cause première de ces souffrances au verset 6 de D, figure deux fois dans Ex., ii, 23 P, qu'on nous dit être contradictoire. Si on veut être sincère, il faut conclure que D connaissait aussi bien P que E et qu'il en empruntait ce qu'il trouvait à son goût. Je ferai remarquer que la présence de עבדה dans chaque moitié du verset précité est un hasard qui dérrange les faux-fuyants : si ce mot figurait seulement dans a ou dans b, on pourrait assigner à J ou à E la partie qui contient le mot gênant et la difficulté serait doctoralement érudite. Je parle de עבדה seul, et non de la composition קשה עבדה,

qui est commune à notre verset et à Ex., I, 14 a β, que les critiques attribuent à J pour les besoins de leur cause. L'arbitraire de cet agissement résulte d'ailleurs de ce fait, qu'on ne peut pas exprimer autrement l'idée de « travail dur », qui se trouve dans toutes les langues du monde. Le mot פֶּרֶךְ, « dureté », qui figure dans Ex., I, 13 et 14 b P, peut bien entrer dans la proposition עֲבַד עֲבָדָה בְּפֶרֶךְ ou העֲבִיד הָעֵבֶד parce que בְּפֶרֶךְ complète adverbialement le verbe עֲבַד ou העֲבִיד, mais la composition isolée עֲבָדָה בְּפֶרֶךְ ou עֲבָדָה פֶּרֶךְ n'a aucun sens en hébreu et ne pourrait donc pas servir de complément indirect au verbe מָרַד dans Ex., I, 14 a β, ni au verbe נָתַן dans D., xxvi, 6, où par conséquent, la composition adjectivale עֲבָדָה קָשָׁה était la seule possible.

xxvi, 8.

ii) « בִּיד הַזֹּקָה, Ex. III, 19; VI, 1 J. » L'auteur aurait pu citer encore Ex., xxxii, 11, et Nombres, xx, 20; il en a été visiblement empêché par une considération d'opportunité. En effet, le récit de l'Exode, xxxii, relatif à l'adoration du veau d'or, est pour l'école grafienne un texte E quelque peu remanié; en ce qui concerne les Nombres, xx, 20, où les Iduméens s'opposent בִּיד הַזֹּקָה au passage d'Israël par leur territoire, il a la malchance de figurer dans un petit flot composé de sept lignes seulement, 14-21, et appartenant à E, tandis que les versets ambiants 1-14 et 22-29 sont de P. L'ingérence possible de P dans le premier cas, et son ingérence si probable dans le second, ont été évitées comme des éléments éventuellement inquiétants. La circonstance que le prologue du Deutéronome ne souffle pas mot de l'ambassade envoyée au roi d'Édom signalée par E, met l'école grafienne, qui regarde le prologue du Deutéronome comme presque contemporain avec P, devant un dilemme inéluctable : ou leur principe portant que ce qui n'est pas formellement mentionné n'a pas existé est faux, ou bien la construction בִּיד הַזֹּקָה n'est pas une marque caractéristique de la rédaction de E. Le lecteur



impartial qui n'a jamais souscrit au faux principe précité ne trouvera d'ailleurs rien d'étonnant que le Deutéronome se soit servi d'expressions employées dans des écrits plus anciens.

xxvi, 9.

jj) « ארץ זבת חלב ודבש » se trouve seulement chez JE et dans Lév., xx, 24; jamais chez P. » La non-valeur de la constatation négative a été déjà remarquée dans le précédent paragraphe comme dans une foule de passages des recherches antérieures où l'induction *ex ignoto* a été réduite à la plus évidente absurdité. La constatation affirmative a ceci de curieux que les passages qui caractérisent la Palestine comme un pays où coulent le « lait et le miel » sont des compilations de pièces empruntées aux deux auteurs J et E, mais non pas au texte appartenant à l'un des deux en particulier. Or, dans le registre des résultats de la critique du Pentateuque (p. 19-20), M. Cornill assigne les versets des Nombres, xiv, 8, et xvi, 13-14 à J, et Nombres, 27, xiii, à E. Cette contradiction ne mériterait pas d'être relevée par nous qui ne sommes pas convaincu de l'existence même dudit compilateur, si elle n'attestait pas l'arbitraire absolu de la séparation prétendue scientifique des documents pentateutiques.

Il nous reste encore à examiner une série de rapports entre certains passages du Deutéronome et le Lév., xvii-xxv, où M. Cornill trouve partout non des parallèles de choses, mais des expressions complètement divergentes (Ueberall Sachparallelen, aber durchaus abweichender Ausdruck).

xii, 16, 23-24 = Lév., xvii, 10-14.

kk) Au paragraphe *n*, nous avons consacré une étude approfondie au sujet de ces deux chapitres parallèles, et nous croyons avoir démontré la priorité du texte lévitique. Cependant, pour ne laisser aucune ombre de doute sur ce détail particulier, nous estimons utile de présenter sous les yeux du lecteur la forme textuelle des passages à comparer.

Dans le chapitre xvii du Lévitique, tout animal immolé

est un sacrifice, et le sang est uniquement envisagé comme une portion du sacrifice qui, à côté de la graisse, appartient à Yahwé seul. Le sang étant le véhicule de l'âme (du principe vital, נפש) est destiné à opérer le pardon de l'âme du sacrifiant (8-14).

Le Deutéronome, XII, permet de manger la viande dans les campagnes sans le moindre profit pour l'autel de Jérusalem. Le sang seul reste défendu, on doit le répandre sur la terre comme l'eau (v. 6). Dans la seconde rédaction de la même loi, qui suit immédiatement, la prescription est plus amplement exposée.

« 23. Efforce-toi de ne point manger le sang, car le sang est l'âme (le principe vital, נפש); ne mange donc pas l'âme avec la chair.

24. Ne le mange point, répands-le par terre comme l'eau (על הארץ השפכנו כמים).

25. Ne le mange point, afin qu'il arrive du bien à toi et à tes enfants après toi, puisque tu feras ce qui est équitable aux yeux de Yahwé. »

La législation du Deutéronome est en progrès sur celle du Lévitique.

1) Sécularisation de la viande d'une bête sacrificable qui n'a pas été consacrée à l'autel.

2) Permission de répandre par terre le sang de l'animal non sacrifié à Yahwé, sans le réserver pour l'autel du sanctuaire.

3) Considération sentimentale : Ne mange pas le sang, parce qu'il ne convient pas de manger l'âme avec le corps.

Outre ces faits qui montrent le Deutéronome évoluant dans un milieu plus avancé au point de vue religieux et moral, la dépendance directe du Deutéronome à l'égard du Lévitique ressort de l'ordonnance de couvrir de terre le sang du gibier tué à la chasse, ordonnance qui ne devient intelligible que lorsqu'on connaît l'effort fait par le Lévitique, XVII, 3-9, pour déraciner le culte des génies agraires (*ibidem*, 5, 7); en le souillant de poussière, le sang écoulé ne peut plus servir à aucune cérémonie religieuse ou magique (*ibidem*, XIX, 26).



xiii et Lév., xix, 4.

ll) J'ai démontré plus haut (paragraphe o) qu'il n'existe pas de vrai parallélisme entre ces deux passages. Lév., xix, 4, reprend en la condensant la défense générale de l'idolâtrie prononcée par le Décalogue et Ex., xxxiv, 17, mais sous l'aspect spécial de consultations magiques. L'expression **אל הפנו מסכה** indique bien cette tendance (cf. v. 31); l'usage de la **מסכה** dans ce bât ressort également d'un grand nombre de passages parmi lesquels il suffit de citer l'association caractéristique **מסכה ומורה שקר** (Habacuc, II, 18). D. xiii enjoint la destruction implacable des propagateurs éventuels de l'idolâtrie étrangère : prophètes non yahwéistes et apostats. Comme on le voit, le sujet est tout différent.

xvi = Lév., xxiii.

mm) Cette prétendue équation est absolument illusoire : Lév., xxiii, offre l'ordonnance détaillée des fêtes hebdomadaires et annuelles avec les rites sacrificiels qu'elles comportent respectivement; Deut., xvi, ne parle que des trois fêtes annuelles qui exigent le pèlerinage de Jérusalem. C'est le complément indispensable de la loi lévitique. (Voyez l'alinéa r.)

xviii, 10 a = Lév., xviii, 21, et xx, 2.

nn) Ce sont deux sujets différents : le Lévitique défend les sacrifices d'enfants à Moloch qui est un dieu étranger. Le Deutéronome s'occupe des rites magiques dans des milieux strictement yahwéistes, rites qui comportaient également des sacrifices d'enfants en l'honneur de Yahvé, visiblement dans le but d'éviter un plus grand malheur (D. xii, 31). Voyez les alinéas t et u.

xxii, 2 = Lév., xx, 10.

oo) Sur l'insignifiance de cette comparaison, voyez le paragraphe y.

xxiii, 1 = Lév., xviii, 8; xx, 11.

pp) Comparaison superficielle examinée au paragraphe z.

xxiv, 14-15 = Lév., xix, 13.

qq) La distinction de ces deux ordonnances a été méconnue par les critiques; voyez le paragraphe *ee*.

xxiv, 19-22 = Lév., xix, 9-10.

rr) D. comble les lacunes de I. et y ajoute de nouvelles prescriptions; voyez *ff*.

xxv, 13-16 = Lév., xix, 35-36.

ss) La priorité est encore ici du côté du Lévitique; voyez *gg*.

#### LES PRÉTENDUS REMANIEMENTS DU DEUTÉRONOME, XII-XXVI

Tout texte ancien qui se transmet de génération en génération par la voie littéraire ne manque jamais de subir en route certains remaniements non seulement dans les mots particuliers, mais aussi dans des phrases entières qui sont souvent défigurées, tronquées ou accrues par des notes marginales et même rejetées de leur place primitive ou entièrement perdues. Mais ces sortes de modifications que la critique scientifique se propose de reconnaître afin d'y remédier s'il est possible, sont loin d'avoir le caractère systématique et calculé que les critiques modernes attribuent aux remaniements qu'ils signalent dans les textes bibliques; souvent même, les passages dont la correction et la limpidité ne laissent rien à désirer, sont mis en suspicion *psychologique* dès le moment qu'ils ne répondent pas au sentiment de l'École; on les déclare œuvres d'une main étrangère, interpolations ténébreuses qui jettent le soupçon sur les autres parties du livre. Cette circonstance sert à excuser par anticipation les résections qu'on se propose d'opérer à la prochaine occasion. Le texte du Deutéronome, XII-XXVI, a d'autant moins échappé à cette méthode infallible que, étant composé en grande partie de prescriptions légales indépendantes ou très lâchement rattachées les unes aux autres, la chirurgie littéraire peut s'y exercer en toute liberté. M. Cornill limite le Deutéronome primitif (das Urdeuteronomium)



aux lambeaux suivants : XII, 1-XIII, 1, dans une forme essentiellement abrégée XIII, 2-19; XIV, 3, 21 a  $\alpha^*$ , 21 b (?); XIV, 22-XV, 3, 7-23; XVI, 1-8\*, 9-20; XVI, 21-XVII, 7, mais à d'autres places; XVII, 8-13\*; XVIII, 1-13; XIX, 1-15, 16-20\*, 21; XX, mais sans 2-4 et 15-18; XXI-XXV en partie; XXVI, 1-15. M. Staerk, outre quelques passages secondaires et des excroissances (Wucherungen), a encore séparé du Deutéronome les prescriptions indépendantes : XIV, 28-29 et son pendant, XXVI, 12-15; XV, 2-6; XV, 7-8 et 11; XVIII, 1-3; XIX, 14, et tout le chapitre XX. D'après ces critiques ce remaniement est dû au dernier rédacteur du Deutéronome ou R D. Essayons de voir clair dans cette masse d'affirmations qu'on nous dit être le dernier mot de la science.

a) La teneur identique des versets 5-7 et 11-12, ainsi que des versets 15-19 et 28 est incontestable, et on conclut que trois mains, au moins, ont travaillé à ce chapitre (Corn.). Le « au moins » (mindestens) n'a jamais été mieux employé, car on peut facilement y ajouter deux nouveaux doublets : le verset 19, repariant des lévites dont il était déjà question au verset précédent (= v. 12) et la forme au singulier **לא העשה** **באחד שבטיך** (31 a) en face de la forme au pluriel du verset 4 : **לא העשון בן ליהוה אלהיכם**. Comme on le verra tout à l'heure le changement de nombre tire beaucoup à argument. Il y a plus, le verset 14 comparé au verset 5 réalise parfaitement ce que les critiques regardent comme marque de rédactions indépendantes, savoir, identité de sujet et différence d'expression : **אשר יבחר יהוה**; **אל המקום** en face de **במקום**, en face de **אשר יבחר יהוה** (noter le pluriel!) **אלהיכם בו**; **באחד שבטיך** en face de **לשכן שמו שם**. La longue phrase du v. 11b est scindée au v. 14b en deux phrases dans lesquelles les parties  $\alpha$  et  $\beta$  de 11b sont fortement abrégées, renversées et mises au singulier. L'argumentation des critiques oblige donc à admettre, au moins, six auteurs différents pour le chapitre XII, mais ne voit-on pas la caducité du système qui conduit inévitablement à de pareilles énormités?

b) Les expressions **עם קדוש ליהוה** (XIV, 2, 21) et **בנים** **אתם ליהוה אלהיכם** (*ibidem*, 1) frappent à mort l'affirma-

tion de l'école grafiennne qui assigne à l'époque exilique seule la conception que le peuple d'Israël est un peuple saint et mis au rang d'enfant par Yahvé qui se considère comme son père. Blessés dans leur prétention à l'infailibiité, tout le passage XIV, 1-21 est irrémisiblement stigmatisé comme suspect, sous le futile prétexte que ces qualifications sont relativement rares dans le Deutéronome. Or, l'idée de la sainteté nationale se trouve encore formulée dans VII, 6, et XXVI, 19, sans compter XXVIII, 9. Combien de fois le deutéronomiste [aurait-il dû répéter la même formule pour satisfaire les critiques? Quant au titre de « enfants », il précède la défense d'imprimer au corps les marques de deuil consistant en incisions (לֹא תַחַגְדְּרוּ) et en épilation de touffes de cheveux vers le milieu du front. Les enfants d'un père sacro-saint comme Yahvé ne doivent pas porter à la figure ces signes funèbres propres au culte impur des morts; cela se voit clairement par le verset 2, où בנים est expliqué par עם קדוש. Du reste le titre de בן est déjà appliquée à Israël dans l'Exode, IV, 22-23, et dans Osée, XI, 1 (לֹד בני = לִבְנֵי), et XIII, 13. Absolument sans valeur est la remarque que les rites funèbres défendus dans XIV, 1, sont mentionnés dans Jérémie, XVI, 6, comme coutumes existantes; aucun exégète de bon sens n'a jamais prétendu que toutes les prescriptions monothéistes aient été rigoureusement observées à l'époque préexilique. Ajoutons la réflexion suivante : les passages XXVI, 18-19, et XXVIII, 8, coordonnent עם קדוש avec מַגֵּלָה et les font accompagner de références à une donnée antérieure (כַּאֲשֶׁר רָבַר et כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע), et qui est sans aucun doute Exode, XIX, 5-6; comment veut-on imposer au deutéronomiste le devoir de répéter plus souvent une expression qu'il n'a trouvée qu'une seule fois dans la littérature des temps passés?

c) Mais la suspicion des critiques ne se borne pas aux deux versets initiaux, elle englobe tout le reste du chapitre XIV qui contient des prescriptions relatives aux viandes défendues. M. Cornill se décide même à reconnaître l'authenticité de XIV, 3, et de 21 *aa*, le premier à cause de sa forme deutéronomique usuelle, le second à cause de la distinction entre israé-



lite et étranger qui est également un trait deutéronomique, mais pour tout ce qui se rapporte aux lois alimentaires, il reste inexorable, bien qu'il ne nie pas l'existence de prescriptions alimentaires, ainsi qu'il résulte d'Ézéchiel, iv, 14 : « Mais la manière n'est pas pareille à celle du Deutéronome, lequel place ses commandements sous des points de vue plus grands et n'offre pas de décisions aussi détaillées et aussi casuistiquement systématisées : le rapport de ce morceau avec Lévitique, xi, donne à réfléchir (Aber die Art ist durchaus nicht die Sonstige des Dtn, welches seine Gebote unter grössere Gesichtspunkte stellt und nicht so ins Einzelne gehende, casuistisch schematisierte Bestimmungen bietet : auch das Verhältniss dieses Stückes zu Lev., 11, giebt zu denken). On n'a pas besoin de savoir beaucoup lire entre les lignes pour reconnaître dans le dernier argument le vrai motif du soupçon : on craint la conséquence du fait tangible concernant l'étroite relation entre Deut., xiv, et Lévit., xi, et pour sauver le système on écarte cavalièrement le témoin en l'accusant de faux. Quant à la manière de placer ses commandements à des points de vue solennels, tout lecteur impartial trouvera que l'emploi des épithètes **עם סגלה, עם קדוש, בנים**, pour recommander la pureté, et l'épithète si énergique, **הועבה**, appliquée à l'aliment déclaré impur, sont ici infiniment mieux en place que les expressions vagues **למען חלמד, למען ייטב לך**, ou d'autres formules banales. D'autre part on n'a qu'à jeter un regard sur la pièce xiv, 22, pour voir jusqu'à quelles minuties est poussée la description des actions recommandées, notamment dans les versets 25-26; le même soin des détails distingue aussi le chapitre xvi, consacré à la description des fêtes annuelles. Dans l'énumération des animaux purs et impurs les détails étaient inévitables, et ce qui étonne est plutôt leur insuffisance manifeste, à côté de quelques superfluités non moins sensibles. Ainsi 4 b et 5 ab sont absolument inutiles puisque les animaux appartiennent à la classe zoologique déclarée pure au verset suivant. Aussi manquent-ils dans la place afférente du Lévitique. Le cas n'est pas tout à fait le même pour le verset 11 avec son doublet du

verset 20, qui manquent aussi dans le Lévitique. La raison de ces additions n'est pas difficile à découvrir. Ayant à mentionner l'inaptitude au sacrifice du cerf et du chevreuil (xii, 12, 22; xv, 22), il met ces animaux champêtres en tête d'une série de bêtes pures dans xiv, 4 b et 5 ab. De même, ayant à formuler une prescription sur le traitement des oiseaux (קן צפור, xxii, 6), il trouve utile de faire remarquer expressément que ceux d'entre eux qui font partie de la classe pure peuvent servir à l'alimentation (xiv, 11, 20). Après avoir défendu de se nourrir de reptiles volants (m. à m. pullulation-volatile), שרץ העוף (19), il parle des *volatiles purs*, עוף טהור (20), expression qui n'a certainement pas ici le sens général ordinaire de « oiseaux purs » — dans ce cas ce verset dirait trop tardivement et sans la moindre utilité ce qui est déjà dit au verset 11 — mais présente une contraction de שרץ עוף טהור, « reptiles volants (m. à m. pullulation-volatiles) purs », désignation de certaines espèces de sauterelles proclamées pures par le Lévitique, xi, 21-22. La priorité de ce dernier sur le Deutéronome se montre ainsi dans toute la clarté possible. Cette dépendance fait disparaître l'étonnement que produit la mention abrupte au verset 11 des *oiseaux purs*, sans être suivie, comme cela arrive au sujet des quadrupèdes, de l'énumération des signes par lesquels on puisse les distinguer. Enfin, l'omission de toute la série impure du שרץ השרץ על הארץ, énumérée en détail dans le Lévitique, xi, 29-30, conduit au même résultat : si le Deutéronome n'en parle pas, c'est qu'il savait que l'observation de cette défense était déjà entrée dans les mœurs publiques. Par contre, il a trouvé nécessaire de recommander à nouveau la défense des autres animaux déjà défendus par le Code sacerdotal, parce qu'elle était fréquemment enfreinte dans la pratique. Je n'attribue pas grande valeur à l'emploi du pluriel dans ce chapitre comme dans le chapitre parallèle du Lévitique ; les autres preuves me semblent plus convaincantes.

d) xv. « Les versets 4-6 (v. 6 ne se laisse pas séparer de v. 5!) sont une correction évidente de v. 11, et ils se caractérisent par cela comme une addition tardive. » La remarque



est étonnamment superficielle. L'ordre actuel du passage 4-6 avant 7-11 répond à la nécessité logique : d'abord le commandement de l'année de chômage; ensuite le moyen psychologique d'éviter aux pauvres les préjudices que ce commandement peut éventuellement leur causer. L'avantage que présente l'effacement de dettes contractées menace d'être contrebalancé par l'impossibilité d'obtenir des crédits urgents surtout dans la proximité de cette année libératrice, où le prêteur est presque sûr de ne plus recouvrer son argent. En ce qui concerne le prêteur, le législateur avait aussi une tâche à remplir : d'abord lui faire accepter la déchéance en général quand même le débiteur serait parfaitement en état de payer ses dettes dans la septième année, ensuite, lui recommander la pitié pour le débiteur pauvre qui ne pourra pas exister sans son secours. Le premier obstacle est levé par la remarque **אפס כי לא יהיה בך אביון - רק** (4-5) qui se résume en ceci : Cette ordonnance restera purement théorique si vous acceptez le code présent, car, la bénédiction de Dieu aidant, il n'y aura pas de pauvres parmi vous (**בך**) et les emprunts (à intérêt) ne se feront que par les étrangers auxquels l'année de chômage n'accorde pas ce droit (3). L'auteur aborde ensuite le second cas : Si l'emprunteur est par hasard un pauvre israélite, car un pays peut si peu manquer de quelques pauvres que la règle de quelques rares exceptions, alors il faut s'empressez de lui avancer la somme qui lui est nécessaire, car c'est le seul moyen d'attirer la bénédiction de Dieu sur ses affaires, tandis que le chagrin causé au pauvre par le refus de secours te sera compté pour un péché (10). La rareté présumée du pauvre est on ne peut plus clairement indiquée par l'accumulation des restrictions **מאחד אחיך באחד שערך בארצך** (7), et cette circonstance achève de subordonner le passage 7-11 à celui de 4-6. La critique a donc entièrement méconnu le vrai rapport de ces passages en émettant l'idée singulière que les versets 4-6 sont la correction du verset 11. Je ne reviendrai pas sur le caractère complémentaire de cette loi en face de celle du Lévitique, xxv, que j'ai démontré dans l'alinéa q.

e) « Dans xvi, 4-8, les versets 3-4 interrompent visible-

ment le contexte entre 2 et 3 et sont en une contradiction inconciliable avec le verset 8, de telle manière qu'il faut admettre une altération de la forme primitive. » Ce qui est visible c'est l'inexactitude de l'observation : l'expression **וּזְבַחַת פֶּסַח** (2) fait seule comprendre que le **וַעֲשִׂיתָ פֶּסַח** du verset 1 se rapporte à la célébration de la fête. Mais pourquoi cette addition de tout un verset, tandis qu'il aurait été plus simple d'écrire **וַעֲשִׂיתָ חֵג שְׁבַעֲתָ** (9) et **חֵג הַסֹּכֶת** (13). C'est, je crois, visiblement, que l'auteur a dès le début eu l'intention de résumer en cette occasion les lois antérieures relatives aux pains azymes et à la défense de conserver le levain durant les sept jours de la fête et la chair de l'agneau pascal jusqu'au matin (3-4). Au lieu de **שֵׁשָׁת יָמִים** (8), il faut naturellement lire **שְׁבַעֲתָ יָמִים**, comme au verset 3, mais depuis quand un lapsus de scribe peut-il préjuger l'intégrité générale d'un texte ?

f) Le morceau xvi, 21-xvii, 7, consacré aux rites idolâtriques, dont aussi celui de sacrifier des victimes infirmes (xvii, 1), est sans aucun doute la suite de xii, 13, qui prépare manifestement ce sujet. Le déplacement a été fait dans le but d'établir la nécessité de deux témoins dans tous les cas portés devant les juges (8-13), mais comme toutes ces prescriptions sont unanimement reconnues être dans l'esprit du Deutéronome, il est au moins inutile de l'enregistrer dans les prétendus indices qui jettent des soupçons sur l'ensemble : une ou plusieurs pièces d'un franc égarées dans le compartiment des pièces de cinq francs en quoi altèrent-elles la somme totale ? En ce qui touche la prescription elle-même le doute n'est pas possible puisqu'elle ajoute à celle des Nombres, xxxv, 30, deux nouvelles stipulations : la latitude pour le juge de demander trois témoins accusateurs (**אוּ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים**) au lieu de deux (**לְפִי עֵדִים**), le devoir pour les témoins à charge de participer eux-mêmes et en premier lieu à l'exécution du condamné (7). La décision des Nombres ne connaît rien de ces mesures juridiques en faveur de l'accusé qui dénotent un remarquable progrès de la législation ; elle porte donc le cachet de l'antériorité.



g) « xvii, 8-13 est un hybride dans la forme transmise. Si par principe les cas difficiles sont réservés à la justice sacerdotale (et le double יוֹרוֹךְ, v. 11 et 12, parle bien d'une justice sacerdotale), celle-ci doit, par conséquent, être au-dessus de la justice laïque et alors l'égard au *juge qui sera dans ce temps* (v. 9 et 11) ne peut pas être original, tandis qu'une décision qui établirait à Jérusalem une cour d'appel royale et supérieure serait sans objet. » J'avoue que, malgré ma meilleure volonté je ne parviens pas à saisir le moindre sens dans cette argumentation. Brouiller ce qu'il y a de plus clair ne doit cependant pas être une tâche bien amusante. Voici le passage textuellement :

8. Lorsqu'une décision te sera difficile à prendre (כי יפלא ממך דבר), entre sang et sang (בין דם לדם), entre cause (de l'un) et cause (de l'autre) (בין דין לדין), et entre plaie et plaie (ובין נגע לנגע), affaires à discussion (דבריו ריבת), dans tes portes (villes), tu te lèveras et tu monteras vers le lieu que Yahwé ton Dieu aura choisi.

9. Et tu iras vers les prêtres-lévites et (= ou) vers le juge qu'il y aura dans ces jours; tu (les) consulteras et ils te feront connaître la décision à prendre.

10. Et tu agiras d'après la parole qu'ils te feront connaître (et venant) du lieu que Yahwé aura choisi, et tu auras soin d'agir conformément à tout ce qu'ils t'enseigneront.

11. D'après la loi qu'ils t'enseigneront et d'après la décision qu'ils t'annonceront, tu agiras; tu ne te détourneras pas de la parole qu'ils te feront connaître, ni à droite, ni à gauche.

12. Et l'homme qui agira délibérément de manière à ne pas obéir au prêtre qui s'y tient pour servir Yahwé, ton Dieu, ou au juge, cet homme mourra et tu feras disparaître le mal du milieu de toi.

La lecture attentive montre qu'il ne s'agit nullement d'une cause jugée et portée devant une cour d'appel ou d'une cour de cassation établies dans la capitale, mais d'une cause douteuse ou litigieuse sur laquelle les juges des autres villes n'ont pas pu se prononcer d'une manière définitive. Ces causes difficiles sont relatives : 1° à des meurtres (דם); 2° à des contestations de droits (דין); 3° à des cas douteux dans le diagnostic des affections cutanées, comme la lèpre (נגע); 4° à d'autres litiges d'intérêt (דבריו ריבת). L'autorité du prêtre

pour trancher ces cas douteux est aussi formellement annoncée dans XXI, 5, où il s'agit principalement d'un mort trouvé entre deux villes, fait qui répond à notre expression דָּם. Pour le cas de la lèpre, cette autorité est encore une fois déclarée dans XXIV, 8, avec référence explicite au Lévitique, XIII-XV, et avec les termes techniques נָגַע et יָרָו = לְהוֹרֵת (Lév., XIV, 57, où il faut lire בְּיָוֵם הַטְּמֵא וּבֵין הַטְּהָרָה pour בְּיָוֵם הַטְּמֵא). La fonction du juge laïque se borne naturellement à des causes purement civiles (18-20) qui font partie des catégories 2 et 4 (דִּין et רִיבָה), probablement comme auxiliaires des prêtres qui sont ordinairement très occupés par le service religieux; כַּהֲנָיִם et שְׂפָטִים sont encore nommés ensemble dans XIX, 17 (הַכ' אוֹ הַש' = הַכַּהֲנָיִם וְהַשְּׂפָטִים), où il est également question de litiges de la classe de רִיב et de דָּם. Le contenu de notre passage, aussitôt que le sens exact des termes techniques est établi par d'autres passages deutéronomiques, n'a pas besoin de commentaire et le caractère hybride que les critiques lui imputent n'existe que dans leur imagination qui voit double là où il n'y a qu'une seule image bien proportionnée.

h) A propos de XVII, 14-20, qui est relatif à la nomination d'un roi et à la manière dont il doit se conduire, il est évident que le premier point se réfère au récit de la demande d'un roi faite à Samuel par le peuple (I Samuel, VIII, 5), et que le second point qui contient la défense pour un roi de posséder beaucoup de chevaux et d'épouser beaucoup de femmes a été formulé dans le but de rendre impossibles des abus pareils à ceux qui furent commis par Salomon, par suite de ses dissipations, dans ces objets de luxe. On en conclut légitimement que cette loi n'a pas été incorporée au Deutéronome avant le règne de Salomon, et à cela, personne ne contredira. Aller plus loin et affirmer avec les critiques l'origine postexilique de la péricope tout entière, me paraît dépasser les limites de ce qui est permis. En effet, si le אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ (14) rappelle, et encore incomplètement, l'unique שִׁימָה לָנוּ מֶלֶךְ de I Samuel, VIII, 5, les conditions de la royauté présentent dans les deux passages des divergences absolues. L'un énumère les abus de pouvoir que



les rois manquaient rarement de commettre aux anciennes époques sur les droits et la liberté de leurs sujets (*ibidem*, 11-17); l'autre ne prend en considération que les contraventions religieuses : la multiplication des chevaux tirés d'Égypte qui peut amener le retour de quelques Israélites en Égypte, contraire à l'Exode, XIV, 13, considéré comme défense absolue; la multiplication des femmes pouvant détourner son cœur de Yahvé; l'accumulation de trop grandes richesses pouvant inspirer un orgueil démesuré par rapport à ses nationaux, ainsi que la tendance à dévier des commandements qui font la loi à tous. Pour obvier à ces inconvénients, le roi est tenu d'avoir près de lui un exemplaire du Deutéronome dont il doit faire de fréquentes lectures. Un tel idéal pouvait tout au plus se présenter à l'esprit d'un contemporain de Josaphat ou d'Ézéchias; après l'exil l'idée de la royauté ne hantait que très faiblement les esprits en Israël, et une expression comme **אשימה עלי מלך** serait une fantaisie ridicule. C'est bien autrement grave que l'emploi du pluriel dans 16 b, qui, ainsi que je l'ai dit ci-dessus, est une citation tournée au ton juridique de l'Exode, XIV, 13. Avec la prescription de faire lire la Loi au public, tous les sept ans, pendant la fête des tabernacles, notre passage n'a rien de commun et en aucun cas il ne le suppose (contre C.).

2) Je ne sens pas davantage la force de l'argument par lequel on motive le retranchement du groupe XVIII, 14-22. En partant du préjugé que la partie parénétiq. I-XI est une addition postérieure au corps législatif XII-XVI, les critiques éliminent hardiment tout ce qui les contrarie, par conséquent aussi notre groupe qui contient des références à des faits qui y sont rapportés (16-17; cf. IV, 20-26; Exode, XX, 18-21). Ils ont seulement négligé de réfléchir que l'abolition si sévère de tous les oracles en usage de son temps doit nécessairement indiquer un moyen quelconque d'obtenir l'oracle de Yahvé qui les remplace. Donc, les versets 14-15, 18-19, qui ordonnent de recourir au prophète, et les versets 20-22, qui distinguent entre le vrai et le faux prophète sont indispensables comme complément naturel du sujet principal (9-13). Ceci

établi, l'originalité des versets 16-18 qui forment le lien naturel des passages ambiants va de soi, et il est inutile de s'y arrêter de nouveau; inutile aussi de justifier encore une fois l'emploi du pluriel qui est on ne peut mieux en situation.

j) Sur le sujet de XIX, 1-13, il a été dit tout le nécessaire dans l'alinéa v. C'est le complément urgent de la loi insuffisante de l'Exode, XXI, 12-14, et il est naturel d'y trouver un ton parénétiqne et la mention des « anciens » de la ville dans laquelle le meurtre a été commis (זקני עיר). D'autre part le double tribunal sacerdotal et laïque mentionné dans 17-18 est garanti par XVII, 8-13.

k) Le chapitre XX tout entier établit une manière idéale de faire la guerre étrangère. Avant la bataille, le prêtre encourage les troupes à combattre vaillamment en leur assurant l'aide de Yahwé. Les constructeurs de nouvelles maisons, les planteurs de nouvelles vignes et ceux qui ont fait des fiançailles dans le courant de l'année sont exemptés du service militaire et retournent chez eux; les autres sont ensuite placés en ordre de bataille sous des chefs nommés par les commissaires (1-9). Au moment de mettre le siège devant une ville, il faut inviter les habitants à se rendre; s'ils refusent, on peut aller jusqu'à tuer tous les hommes, mais les femmes, les enfants et les bestiaux doivent être ménagés (10-18); ménagés aussi les arbres fruitiers qui se trouvent autour de la ville assiégée (19-20). Un pareil idéal, qui n'a aucun égard aux nécessités matérielles de la vie nationale, suppose naturellement un règne prospère et triomphant vis-à-vis des peuples étrangers, et comme les rêves messianiques excluent précisément les entreprises guerrières, on est obligé de faire remonter ce passage à l'une des époques qui ont vu, sur le trône d'Israël, des rois modèles comme Ézéchias, Josaphat ou Salomon. Le rôle du prêtre à l'ouverture des hostilités (2-4) n'a nullement lieu d'étonner. Point important à noter: le législateur ne redoute pas l'introduction de l'idolâtrie étrangère par les femmes captives; ce ne sont que les femmes libres qui lui paraissent dangereuses sous ce rapport (XVII, 17). Avec notre chapitre sont en étroite connexion les prescriptions XXI, 10-14; XXIII, 10-



45 et xxiv, 5, dont l'originalité n'éveille aucun soupçon. Des théories humanitaires ont de bonne heure été greffées sur le décalogue et il n'existe pas la plus petite raison de les envisager comme des interpolations plus récentes.

1) Que les chapitres xxi-xxvi ont subi des remaniements (Cornill) est plus facile à dire qu'à prouver. Il faut un parti pris bien extraordinaire pour trouver dans קהל יהוה et ביה יהוה des conceptions toutes nouvelles ou pour s'étonner d'entendre encore parler des זקנים. Il serait curieux de savoir comment ces fins ידעי העתים infailibles voudraient que l'auteur s'exprimât pour gagner leur confiance. Si, il y a un instant, ils lui reprochaient de faire trop de rhétorique, il les offusque maintenant par sa sèche casuistique. Ils ne lui pardonnent même pas de régler l'état du droit bourgeois ordinaire. Ces petites choses-là appartiennent pourtant à la vie d'une nation et il est bien impossible de les négliger. M. Cornill est vraiment un ennemi implacable de la forme du pluriel qui s'y faufile de temps en temps, et il n'est pas mieux disposé envers les quelques rappels au séjour dans le désert qu'il y rencontre. Rendons-lui pourtant justice. Il reconnaît que de même que le livre de l'Alliance (Ex., xxi-xxiii) est aussi un *corpus juris civilis*, de même des lois bourgeoises peuvent aussi avoir trouvé place dans ce *livre de l'Alliance* (Bundesbuch), et que certaines lois de xxi-xxv sont littérairement bien garanties, comme xxiii, 2-6, par *Lamentations*, i, 10; xxiv, 4, par Jérémie, iii, 4 et xxiv, 16, par II Rois, xiv, 6; mais il juge plus qu'invraisemblable que le morceau xxi-xxv tout entier ait déjà appartenu au Deutéronome. « Des préceptes comme ceux qui concernent le traitement du nid d'oiseau trouvé ou ordonnent d'entourer d'une rampe le toit d'une maison, ne conviennent certainement pas à avoir place dans une loi constitutionnelle de l'État : de choses de ce genre se soucieraient difficilement les cercles desquels sortit le Deutéronome; ils avaient à cœur des affaires plus grandes et plus importantes (Vorschriften wie die über die Behandlung des aufgefundenen Vogelnestes, oder dass um das Dach des Hauses eine Brüstung anzubringen sei, eignet sich doch nicht dazu, in

einem Staatsgrundgesetze zu stehn : um derartigen Dinge kümmern sich die Kreise, aus denen D hervorgieng, schwerlich; ihnen lag Grösseres und Wichtigeres am Herzen). Ce procédé d'argumentation, nous le constatons pour la centième fois dans nos études, repose sur des prémisses absolument fausses. D'abord on décrète que le Deutéronome est le vrai code constitutionnel de l'État juif, ensuite on se met à dix ou à vingt pour en écarter tout ce qui semble s'y opposer. On veut abaisser la date du Lévitique, et ne pouvant le faire sans revêtir le Deutéronome d'un caractère qu'il ne s'attribue pas lui-même, on le dépouille arbitrairement de la majeure partie de son contenu. Tout prétexte est bon pour offrir une apparence de motif, même le plus infime comme l'emploi mixte du singulier et du pluriel qui se trouve à chaque page des écrits prophétiques. Une psychologie à tout faire est appelée à la rescousse afin de cimenter l'œuvre antiscientifique qu'on étale en lignes polychromes à l'admiration des badauds. Si le législateur deutéronomique, qui proclame honnêtement et à diverses reprises sa dépendance de la législation lévitique, a trouvé de l'intérêt à prescrire des mesures de précaution relativement à la santé publique, à la vie du particulier et même à la préservation des oiseaux et des arbres fruitiers, nous ne pouvons qu'en constater le fait; nous n'avons pas le droit de le juger d'après les règles de notre conception moderne de ce qu'il faut prendre en considération et de ce qu'il faut dédaigner. Nous n'avons donc aucune raison de mutiler le document que l'antiquité nous a légué. Les critiques ont un intérêt suprême à agir contre la stricte méthode scientifique; ils se gardent bien de nous le faire connaître en toute sincérité, mais nous aurons l'occasion de le révéler dans l'étude suivante.

#### LE LIVRE DE LA LOI DÉCOUVERT SOUS LE RÈGNE DE JOSIAS

Le récit de cette découverte et des suites qu'elle eut sur la conduite du roi Josias se lit dans II Rois XXII, 3-XXII, 25. Tâchons d'en résumer les données substantielles. Dans la XVIII<sup>e</sup> année de son règne (624 avant l'ère vulgaire), Josias



envoya au temple le scribe Saphan pour recevoir de la main du grand prêtre Helcias (חלקיהו) la somme recueillie par une quête publique dans le but de faire des réparations au sanctuaire (3-7). Après lui avoir remis l'argent, Helcias fit part à Saphan qu'il avait trouvé le *livre de la Loi* (ספר התורה) au temple; puis il le donna à ce dernier qui le lut (ויקראהו, 8).

En faisant son rapport sur le succès de sa commission, le scribe communiqua au roi le livre que Helcias lui avait donné et le lit devant le monarque (9-10). Celui-ci, ayant pris connaissance des paroles de ce livre, déchira ses vêtements et envoya Helcias et Saphan avec d'autres notables auprès de la prophétesse Hulda pour lui demander un oracle. La prophétesse répondit que les malheurs annoncés par ce livre s'accompliront littéralement parce que le peuple, ayant abandonné Yahwé, se livre au culte des dieux étrangers; Josias mourra cependant avant l'arrivée de ces malheurs (11-20). Pour conjurer ce danger, Josias convoqua une grande assemblée, et après avoir fait lire devant le peuple tout le livre de l'alliance trouvé dans le temple et se tenant lui-même sur une estrade, fit promettre au peuple de se conformer dorénavant aux préceptes contenus dans ce livre (xxiii, 1-3). Sur l'ordre du roi, les symboles des faux dieux, ainsi que les cellules des hiérodules furent anéantis, les prêtres des hauts lieux furent amenés à Jérusalem et déclarés déchus du sacerdoce actif (4-9). Suit l'énumération de divers objets idolâtriques détruits à Jérusalem et même à Béthel et plusieurs autres villes de la Samarie (10-20). Après ces exploits, Josias fait célébrer à Jérusalem la fête de Pâque conformément à ce qui est écrit dans ce livre de l'Alliance (ככחוב על ספר הברית הזה, 21). Le narrateur ajoute qu'une Pâque pareille à celle-ci n'a jamais été faite durant le temps des juges et des rois d'Israël et de Juda (22-23). Le récit se termine par l'indication du zèle déployé par le roi contre les superstitions magiques, toujours dans l'intention de se conformer aux prescriptions dudit livre; une appréciation élogieuse de la piété du roi clôt l'ensemble (24-25). Ce récit est rempli de descriptions topographiques tellement minutieuses qu'il est impossible de ne pas y voir

l'œuvre d'un chroniqueur contemporain. Aussi ne doit-on pas être étonné que son authenticité n'a jamais rencontré d'opposition. L'idée de remaniement a bien été avancée par Stade, mais c'est la rengaine ordinaire de beaucoup d'esprits mélancoliques qui, dans un moment de mauvaise humeur, seraient capables de prouver que plusieurs pages de leurs livres qu'ils voudraient ne pas avoir écrites ont été interpolées par d'ignobles fraudeurs !

Cependant, une attention suivie ne tarde pas à nous révéler la raison suprême qui dicte aux critiques ce soupçon jeté à tort et à travers sur un récit qui porte le cachet de la plus parfaite exactitude. L'excessive émotion ressentie par Josias en entendant la lecture des malheurs annoncés montre qu'il s'agit du chapitre xxviii, qui menace en effet la nation et la royauté des plus terribles malheurs au cas où les lois contenues dans le livre ne seraient pas pratiquées. Or, ce fait certain réduit à néant tout le système de cette école, qui n'admet comme fond ancien du Deutéronome que les chapitres xii-xxvi, mutilés et expurgés sans gêne aucune, tandis que tout le reste est audacieusement rejeté comme additions plus ou moins malhonnêtes. Il y a pourtant un parti à prendre. Si le chapitre xxviii a vraiment été la cause de l'émotion de Josias, alors son appartenance au Deutéronome est indubitable. Si ce n'est pas lui, alors qui nous garantit que le livre retrouvé fut le Deutéronome et non pas le Lévitique, dont le chapitre xxvi, 14-45, est rempli de menaces tout aussi effrayantes que celles de l'autre ? Je ne ferai pas l'injure aux critiques d'avoir tous passé à côté de cet obstacle brutal sans le voir. Staerk a même fait des efforts surhumains pour revendiquer comme deutéronomiques les groupes 1-25 (remaniés) et 43-45 du chapitre xxviii. Cette thèse n'a cependant pas été admise, et cela par cette raison bien caractéristique que, l'originalité de la réponse attribuée à la prophétesse dans II Rois, xxii, 15-20, étant des plus suspectes, elle ne peut rien prouver pour D. (Aber gerade die Stelle II Reg., xx, 15-20, ist sicher überarbeitet und kann daher für D nichts beweisen). C'est donc bien entendu : à la lecture du noyau deutéronomique bien épluché par la censure critique et tout figé par la glace rituelle, le roi Josias



fut pris d'une vulgaire attaque de nerfs, et, en se démenant comme le possédé qui rompait ses chaînes, il déchira ses habits et envoya ses confidents auprès de la prophétesse Hulda pour lui demander ce que les critiques, malgré leur pénétration illuminée, se gardent prudemment de nous communiquer. Qu'a répondu la prophétesse? A-t-elle calmé les nerfs du roi en disant que le rouleau découvert était le factum d'un farceur? C'est vraisemblable, puisque le passage 15-20 est falsifié, mais il n'en est pas moins vrai que Josias, ne pouvant pas entièrement maîtriser son émotion, résolut plutôt de faire du *Livre de l'Alliance* retrouvé la base d'une nouvelle constitution religieuse et politique. Les critiques ont la complaisance de nous prévenir qu'il n'avait pas tout à fait réussi, car, pour faire taire les murmures des prêtres hiérosolymitains, qui formaient au fond la minime partie du clergé national et étaient aussi infectés du culte des Bamot que les autres, il abolit d'un trait de plume les droits séculaires des prêtres des campagnes, malgré D XVIII, 6-8, qui les assimile au clergé de la métropole. Il est triste d'avoir à le redire si souvent : toutes ces insanités à peine voilées sont supposées comme facteurs de l'histoire religieuse d'Israël, dans le but unique de prouver que l'exigence de détruire les bamot pour concentrer le culte à Jérusalem, de purifier le culte de tous les éléments païens et syncrétiques, et notamment des massébot et des asérot, a été proclamée comme quelque chose de nouveau par le Deutéronôme! Et encore si on nous avait donné cela comme une thèse scientifique qui est toujours respectable, mais non, on a l'audace de s'appuyer sur D, XII, 8 et suivants, qui font partie d'un discours adressé par Moïse au peuple campé près du Jourdain et ainsi conçu : « Ne faites pas comme nous faisons *ici aujourd'hui* chacun ce qui lui plaît, parce que *vous n'êtes pas encore arrivés au lieu de repos et au pays de possession que Yahwé te donne*. Mais lorsque, après avoir passé le Jourdain, vous vous établirez dans le pays dont Yahwé vous rend maîtres, et que, en obtenant le repos de tous vos ennemis d'alentour, vous demeurerez en toute tranquillité, alors vous porterez tout ce que je vous ordonne (en fait de sacrifices) vers le lieu que Yahwé votre Dieu aura choisi, etc. » Qu'on refuse d'ac-

corder une valeur historique à ce récit, cela ne nous importe guère, mais qu'on y lise entre les lignes que, jusqu'au temps de Josias ou de Manassé, le culte des bamot avec sa dépendance, les ašérot et les maššébot, jouissait de la légalité chez les auteurs prophétiques, c'est ce que nous ne pouvons admettre sans protester. Puis, est-ce bien respecter le sens commun que de voir, dans la condition de possession intégrale du pays et de la paix assurée, un reflet de ces temps troublés où les trois quarts de la nation et du pays étaient asservis à l'étranger et où la petite Judée risquait journellement d'être broyée par le colosse assyrien ou égyptien? A moins d'être un triple idiot, un faussaire ne se compromet pas par des expressions qui font voir le fond de son jeu sans la moindre utilité pour le sujet qui l'occupe.

Ceux qui ne sont pas inféodés aux vains préjugés des remaniements sempiternels et par trop commodes, se contenteront de prendre bonne note des renseignements suivants que leur fournit le récit de l'historien hébreu :

1° Au temps de Josias, le culte du temple était présidé par un grand prêtre (כהן גדול), conformément à la donnée explicite du Lévitique, XXI, 10, et des Nombres, XXXV, 25, 28, 32 (cf. Josué, XIX, 51), ainsi qu'à celle implicite de D, XVII, 12. L'institution du grand pontife est donc très ancienne, bien que les titulaires de cette haute fonction n'aient pas joué un rôle saillant depuis Salomon.

2° Helcias annonce avoir trouvé] le livre de la loi, ספר התורה; il était donc généralement connu qu'un exemplaire de ce livre existait dans le temple, car ni Helcias, ni Saphan, ni la prophétesse, ni aucun autre prophète n'ont jamais émis le plus léger doute sur son authenticité.

3° Ce livre, qui se donne comme une œuvre de Moïse, n'est cependant pas intitulé « livre de la loi de Moïse », ספר תורה, משה, tellement la chose allait de soi et était connue de tous.

4° La révérence témoignée pour ce livre était telle que l'inaccomplissement de la prophétie relative à la fin paisible de Josias n'en a pas ébranlé le prestige,

5° Saphan lit le livre devant le roi le jour où l'argent remis



par le grand prêtre Helcias avait déjà été fondu et mis entre les mains des architectes (9), c'est-à-dire plusieurs jours après la découverte, et non pas dans le même jour, comme l'affirment les critiques outranciers, afin de pouvoir dire : Un livre qui a été lu deux fois dans le même jour ne devait contenir qu'un petit nombre de pages; argument qui leur permet d'y faire des coupes proportionnelles.

6° La lecture faite dans l'assemblée publique embrassait les chapitres introductoires du Deutéronome : לשמר מצותי ואה ערותי ואה חקתי (II Rois, xxiii, 3) est presque littéralement tiré de D, vi, 17, et ne se retrouve même pas chez Jérémie, qui a pourtant souvent imité le Deutéronome. Le complément adverbial בכל לב ובכל נפש, pourvu de suffixes possessifs, est aussi caractéristique de cette partie du Pentateuque.

Ces faits sont diamétralement opposés à ce que nous disent les critiques; nous avons la preuve que le livre trouvé par Helcias était en gros le Deutéronome qui est parvenu jusqu'à nous. Néanmoins, quelques additions historiques ont pu s'y joindre plus tard dans le but de donner à la composition plus d'unité, surtout dans les quatre derniers chapitres, mais ceci n'a eu aucune influence sur le reste du livre.

Mais ce résultat donne lieu à un autre problème. Si l'introduction solennelle du Deutéronome dans les destinées de la Judée ne préjuge pas l'existence antérieure des autres recueils J, E et le premier *Livre de l'Alliance* (Exode, xxi-xxiii), fait qu'aucun homme réfléchi n'a essayé de contester, on se demande, étant donnée l'extension prise par l'idolâtrie étrangère dans la Judée tout entière (xxiii, 5, 11-13) et même dans l'enceinte du temple (*ibidem*, 4), pourquoi Helcias, au lieu de mettre dans la main du roi le rouleau relativement étendu du Deutéronome, n'a pas préféré lui communiquer les deux chapitres de la première Alliance qui, grâce à leur autorité séculaire, auraient exercé encore plus d'effet sur l'esprit du monarque. Le verset énergique : « Celui qui sacrifie aux (autres) dieux doit être exterminé; on doit (sacrifier) à Yahvé seul » (זובח לאלהים יחרם כי אם ליהוה לבדו) contient en principe tous les détails parfois fatigants du Deutéronome. Le devoir

de célébrer la Pâque n'est pas non plus annoncé pour la première fois dans ce code, il figure déjà dans l'Exode, xxiii, 15. On me dira qu'Helcias tenait à cœur de faire abolir le culte séparatiste des Bamot et ne trouvait pour exécuter cette réforme que l'autorité du Deutéronome. Accordons pour l'instant que l'initiative de cette défense appartienne à ce dernier écrit, ce qui est selon nous tout à fait contraire à la vérité, mais comment un homme avisé comme le grand prêtre n'a-t-il pas redouté de faire échouer son but suprême, l'extermination de la grosse idoïâtrie, en s'attaquant à l'institution jusqu'alors licite des cultes yahwéistes locaux, qui faisaient vivre dans l'aisance des milliers de prêtres entourés de la vénération populaire? Une action lente et mesurée était alors bien à sa place. D'autre part, comment expliquer que ces prêtres, qui formaient l'immense majorité de la classe sacerdotale, se sont laissé dépouiller sans protester et sans tenter de mettre à la raison l'infime minorité qui retenait le service du temple de Jérusalem, ou d'obtenir une égalité de traitement avec elle? Je m'imagine difficilement qu'avec la théorie de l'école critique on puisse raisonnablement faire disparaître ces difficultés.

Quand on n'est pas tenté par la manie de voir partout des modifications systématiques et des interpolations conscientes et dévergondées, les incohérences qui viennent d'être signalées ne se présentent même pas à l'idée. La défense des *במות*, des *מצבות* et des *אשרות* par la loi (Exode, xxxiv, 13; Lévitique, xxvi, 3; Nombres, xxxiv, 52), et les prophètes (Michée, v, 14; Isaïe, xxvii, 9), tout en étant depuis longtemps connue, n'a pu jusqu'alors déraciner les habitudes séculaires auxquelles le clergé et le peuple étaient fortement attachés. L'intérêt des prêtres provinciaux et des communes qu'ils desservaient s'opposait constamment à cette réforme. Josias seul se sentit assez fort pour briser cette résistance des campagnes et pour dégrader les prêtres récalcitrants en les abaissant au rang de simples hiérodules, réforme radicale qu'Ézéchiel reprit plus tard pour en faire la base de la charte future des Sadocides (xl, 46; xlii, 15). La réforme avait pour elle les prêtres fidèles, les prophètes et la majorité du peuple qui considéraient le culte des *Bamot* comme un mode de



religiosité illicite et ouvrant la porte à des abus idolâtriques? Quant au motif qui avait déterminé le grand prêtre Helcias à appeler l'attention de Josias sur le Deutéronome et en particulier sur le contenu du chapitre xxviii, il n'est pas difficile à trouver : ce chapitre parle seul des peines réservées au roi rebelle à la loi (v. 36) ; outre cela les parties parénétiqnes qui l'entourent font du Deutéronome un livre de propagande par excellence et des plus aptes à agir sur l'esprit du peuple ; aucun autre livre du Pentateuque ne s'en approche sous ce rapport et le choix du grand prêtre ne pouvait être mieux fait. Il va sans dire que la lecture que Saphan en a donnée devant le roi, ainsi que celle qui a eu lieu ensuite dans l'assemblée générale, ne concernaient que certaines parties triées pour la circonstance et non pas le livre entier d'un bout à l'autre. Enfin, détruisons une dernière erreur. Si la Pâque célébrée au temps de Josias dépasse les célébrations antérieures de cette fête, c'est dans ce sens que le peuple, dûment purifié, a pu tout entier participer au repas de l'agneau pascal, tandis qu'aux occasions précédentes, ce repas national, à cause des négligences commises de divers côtés, la participation se limitait habituellement à un nombre assez restreint de fidèles, mais il n'existe pas le plus petit indice en faveur de l'idée que la Pâque a été célébrée alors pour la première fois.

#### ADDENDUM.

En relisant la série précédente, je m'aperçois qu'il y manque un des passages parallèles allégués par M. Cornill, pour appuyer la thèse qui fait du Lévitique le débiteur du Deutéronome. Je me fais un devoir de l'examiner aussi consciencieusement que les autres avant de clore définitivement cette étude.

I, 9-18 = Ex. xviii, 13-26 E.

L'Exode, xviii, 13-26, raconte ceci : Le lendemain de son arrivée, Jéthro, le beau-père de Moïse, voyant que ce dernier se fatiguait trop à arranger personnellement les différends du peuple, lui conseilla de constituer des tribunaux

réguliers pour juger les procès ordinaires et de ne se charger lui-même que des cas difficiles à résoudre après avoir consulté le juge suprême, Yahvé. Dans le récit du Deutéronome, 1, 9-18, qui prend un ton parénétiqne, Moïse omet l'intervention de son beau-père et y rattache un petit discours qu'il avait prononcé à cette occasion, et à la suite duquel le peuple consentit à la création de ces tribunaux. Il n'y a point de contradiction, mais une disposition rédactionnelle différente. Il en résulte néanmoins un fait intéressant : Un auteur qui aurait connu le récit du Deutéronome, où Moïse seul débat la chose avec le peuple, n'eût jamais osé donner le plus beau rôle à un étranger très imparfaitement converti au monothéisme et qui n'a même pas assisté à la scène législative du Sinaï (Ex., XVIII, 27). Le rédacteur du récit primitif n'avait aucune raison de concevoir de pareils scrupules pour éliminer le rôle d'un personnage dont les sources attestaient les relations intimes avec le grand législateur d'Israël.

### Les trois Chants de l'ancienne période.

En commençant mes recherches actuelles sur le bien fondé de la thèse grafiennne que le document sacerdotal du Pentateuque ou P a été complètement ignoré par les prophètes et le deutéronomiste, j'ai fait connaître mon intention d'y comprendre aussi certaines remarques sur l'état religieux qui semble ressortir de l'antique chant de Débora. Aujourd'hui que l'étude du Deutéronome est terminée, il me paraît utile d'étendre ces remarques à deux autres chants de la première période hébraïque, qui, quoique de moindre importance que le premier, méritent néanmoins une sérieuse attention. Je veux parler de l'élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathan, et du poème composé par Salomon pour l'inauguration du temple de Jérusalem. L'authenticité de ces poèmes est admise par les critiques les plus difficiles, et les notions qu'on peut en tirer, si restreintes qu'elles soient numériquement, ont pour nous ce prix inappréciable de constituer les seuls documents sur l'âme du parti prophétique et monothéiste antérieur à la



rédaction de son code officiel accueilli dans les parties les plus anciennes du Pentateuque. Je dis : « l'âme du parti prophétique et monothéiste » et bien délibérément, car, ainsi que je me suis plusieurs fois expliqué sur ce point, la Bible est uniquement l'œuvre de ce parti, œuvre de pure propagande et poursuivant une lutte incessante contre le parti polythéiste formé par l'immense majorité du peuple, dont les idées religieuses ne dépassaient pas le niveau des autres peuples sémitiques. Notre examen suivra l'ordre ascendant en commençant par la pièce la plus jeune au point de vue chronologie.

I. — LE POÈME DE SALOMON (I Rois, VIII, 10-13).

L'introduction de l'arche dans le saint des saints du nouveau temple fut suivie de nombreux sacrifices, mais le rite fut interrompu par l'invasion d'une épaisse nuée qui remplit le sanctuaire et obligea les prêtres à évacuer la place. C'était Yahwé qui y faisait son entrée. « Alors, continue le narrateur, Salomon prononça ces mots :

יהוה האֵמֶר לִשְׁכֵן בְּעֶרְפֶּל  
בְּנֵה בְנִיתִי בֵּית זָבַל לָךְ  
מִכּוֹן לִשְׁבַתְךָ עוֹלָמִים

(Toi), Yahwé, qui veux demeurer dans les ténèbres,  
Je t'ai construit une maison de séjour,  
Une demeure pour y rester éternellement.

Rien de plus opportun dans les circonstances sus-indiquées. L'envahissement subit des ténèbres dans l'adyton et dans la halle des sacrifices aurait été partout ailleurs interprété comme un pronostic de mauvais augure pour le nouveau temple et son fondateur. Salomon, sage et poète, coupe court à ce gros inconvénient qui, en éveillant les superstitions populaires, menaçait de devenir un véritable désastre, en entonnant un hymne solennel devant toute l'assemblée, hymne dont le premier des trois stiques initiaux qui, hélas, nous sont seuls conservés, caractérise Yahwé comme ayant une prédilection particulière pour se loger dans la nuée ténébreuse.

C'est tenir un langage bien clair pour dissiper toutes les appréhensions. C'est dire à la foule anxieuse : L'irruption soudaine de la nuée, loin d'avoir un mauvais sens, annonce au contraire que Yahvé s'empresse de s'installer dans le sanctuaire que je lui ai construit à titre de demeure éternelle.

Au point de vue de la critique littérale, le texte n'exige qu'une retouche fort légère, savoir יהוה האמר (le ה est pris de la dernière lettre du mot qui précède), au lieu de יהוה אמר<sup>1</sup>, dont la forme passée ne cadre pas bien avec l'infinif suivant et encore moins avec le complément à la deuxième personne לך du verbe בניתי, formant le deuxième membre de la phrase. Comme on voit, le texte massorétique satisfait à toutes les exigences du style et de la situation et ne laisse supposer aucune mutilation.

Une simple conjecture lancée par M. Wellhausen, et saisie au passage par ses partisans, change absolument la face des choses. M. H. Cornill, son plus fidèle interprète, en fait capital dans sa récente *Geschichte des Volkes Israël* (Chicago, 1898, p. 98). Après avoir affirmé l'historicité des récits des Rois, relativement à la sagesse et aux tendances artistiques et scientifiques de Salomon, il poursuit : « Il nous a été encore transmis un logion que Salomon prononça à l'inauguration du temple, et qui appartient aux dires les plus ingénieux et les plus originaux de la littérature israélite. Il porte :

- a Dieu plaça le soleil dans la tente du ciel,
- b Mais lui-même voulut habiter dans les ténèbres ;
- c Et toutefois, j'ai osé construire une maison,
- d Comme une demeure pour toi et un lieu de séjour éternellement .»

D'après cette nouvelle tournure, le logion est augmenté d'une phrase initiale inconnue du texte massorétique, et de plus, a et

1. Cette leçon existait déjà du temps du chroniqueur qui transforma en prose ce fragment poétique en changeant בנה en ואני et en ajoutant à בכון le ך conjonctif (II Chroniques, VI, 2). Dans la version grecque de ce dernier passage : Καὶ ἐγὼ ἠκοδόμησα οἶκον τῷ ὀνόματί σου ἅγιόν σου καὶ ἑτοιμον τοῦ κατοικῆσαι εἰς τοὺς αἰῶνας, les mots τῷ ὀνόματί σου ἅγιόν σου viennent d'une pieuse note marginale qu'un scribe a introduite dans le texte. Cette version a évidemment influencé celle de II Rois, VIII, 13 : Καὶ ἐγὼ ἠκοδόμησα οἶκον ἅγιόν σου καὶ τῇ καθέδρᾳ σου εἰς τοὺς αἰῶνας.



*b*, au lieu de faire allusion à l'apparition de la nuée, expriment cette idée mythologique qu'au moment de fixer le soleil dans la coupole céleste, il voulut rester lui-même blotti dans les ténèbres. Quelle connexité ce mythe a-t-il avec l'inauguration du sanctuaire? Voici qui m'échappe entièrement. Puis comment y rattacher le « et malgré cela » qui suit immédiatement? C'est « et à cause de cela » qui serait la liaison adéquate. Un Dieu qui aime les lieux sombres, n'est-ce pas lui être agréable que de le loger dans une maison obscure et fermée? Évidemment, pour trouver dans cette opposition un sujet d'extase admirative, le savant critique a cavalièrement passé sur le dos de *b* pour comprendre par « et toutefois » (und doch) exclusivement le contenu de *a*, c'est-à-dire le placement du soleil dans la voûte céleste. Certes, vouloir enfermer le créateur du soleil dans une maison terrestre est d'une grande audace, bien que les audacieux de ce genre pullulaient dans tous les pays où des sanctuaires analogues existaient depuis des milliers d'années. Malheureusement, la phrase *a* qui fait les frais de la comparaison n'existe nulle part sous la forme que la critique lui donne. L'annexe II Rois, 53, offre dans la version des Septante les termes suivants : Τότε ἐλάλησε Σαλωμών ὑπὲρ τοῦ οἴκου ὡς συνετέλεσε τοῦ οἰκοδομηῆσαι αὐτόν. Ἡλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ· Κύριος εἶπε τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ· οἰκοδόμησον οἶκόν μου οἶκον εὐπρεπῆ σαυτῷ τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος. Οὐκ ἰδοῦ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς φθῆς;

Cela reflète l'original hébreu suivant :

או ידבר שלמה על הבית ככלותו לבנות אתו :

שמש ידע בשמים

יהוה אמר לשכן בערפל

בְּנֵה בֵּיתִי בֵּית זָבַל לִי

(מכּוּז) לִשְׁבֹת בְּעֲלָמִים

הלא הנה היא כתובה בספר השיר

« Alors parla Salomon sur la maison lorsqu'il acheva de la construire :

Il connaît le soleil dans le ciel ;

Yahwé dit : (= voulut) habiter dans les ténèbres.

Construis ma maison, maison de belle apparence pour moi  
 Pour y habiter pendant la nouveauté. »  
 N'est-ce pas? Voici, elle a été écrite dans le livre du chant.

Occupons-nous d'abord de cette souscription dont les forts critiques affirment l'authenticité malgré son absence du texte massorétique.

Une souscription analogue se trouve deux fois dans la Bible :

1) **הלא היא כתובה על ספר הישר** = οὐχὶ τοῦτο γεγραμμένον ἐπὶ βιβλίου τοῦ εὐθούς, « n'est-ce pas? cela est écrit dans le *Livre du Juste* » (Josué, x, 13).

2) **הנה כתובה על ספר הישר** = ἰδοὺ γέγραπται ἐπὶ βιβλίου τοῦ εὐθούς, « voici cela est écrit dans le *Livre du Juste* » (II Samuel, I, 18).

Pendant que H et G se superposent complètement, notre annexe introduit deux modifications fautives; a) juxtaposition insensée des particules **הלא** et **הנה**, propres respectivement aux deux passages précédents; b) la bourde non moins fautive **ספר הישר** = βιβλίον τῆς ῥῆθς, au lieu de **ספר הישר** = βιβλίον τοῦ εὐθούς. L'inexactitude de cette leçon résulte avec évidence de ce que le recueil en question contenait l'élegie de David sur la mort de Saül. Or, l'élegie, **קִינָה**, n'est jamais confondue avec **שִׁיר**. Ce fait singulier suffit à conclure : 1° que l'auteur de l'original ne savait que très imparfaitement l'hébreu; 2° que la traduction de ce factum absurde est tout à fait étrangère au texte des Septante.

Cette conclusion est également indispensable au sujet de la phrase introductoire dont la construction présente un calque essentiel de Josué, x, 12. Leurs points communs sont : a) **אז ידבר יהושע** = **אז ידבר שלמה**; b) complément indirect **ליהוה** = **על הבית** (cf. I Rois, v, 3); c) indice temporel + infinitif + sujet **ביום תת יהוה** = **בכלותו (לבנות)**; d) complément direct **את האמרי** = **אתו**. Mais la coïncidence la plus singulière est bien celle-ci. La phrase de J se distingue par ce trait que sa seconde partie **ביום תת יהוה את האמרי וגו'** n'est

1. A ponctuer **הנה** au lieu de **הנה**.



que l'explication de la particule débutante **אֵן**. Cela se voit plus clairement encore dans la traduction française, où le rapport est indiqué par l'expression « savoir ». Or, A rattache de même la seconde partie de sa phrase à la seule particule **אֵן**. L'imitation de J par A est donc si servile que l'épithète de « plagiat » peut lui être à bon droit appliquée. Enfin, A, malgré le soin méticuleux qu'il met à plagier la formule ancienne, a commis un oubli qui le peint de nouveau comme un faible hébraïsant. Le verbe **דָּבַר**, « parler », appelle ordinairement à sa suite le verbe **אָמַר**, « dire », et cette règle est observée dans le passage modèle de J; A se contente du premier seul et laisse, pour ainsi dire, sa phrase inachevée.

Le résultat obtenu par l'examen des additions prosaïques nous permet de comprendre les modifications opérées par A dans la partie poétique. Là, son invention se borne, d'ailleurs, à l'hémistiche initial qui lui paraissait nécessaire pour adoucir l'impression que Yahwé est un dieu de ténèbres. Le premier hémistiche du Chant de Josué, **שָׁמַשׁ בִּגְבוּעוֹן רוּם**, qui débute par **שָׁמַשׁ**, accompagné d'une détermination locale, lui donna l'idée de mettre **שָׁמַשׁ בַּשָּׁמַיִם**; une heureuse lueur de mémoire lui rappela un moment après la phrase **שָׁמַשׁ יָדַע מִבְּאוֹ** (Ps., CIV, 19) et voilà la phrase **שָׁמַשׁ יָדַע בַּשָּׁמַיִם** mise sur pied. Quant au sens, il dit simplement : Dieu (sujet sous-entendu comme dans Ps., CIV, 19) connaît le soleil dans le ciel », c'est-à-dire sa route et la distribution infinie de sa lumière (Ps., XIX, 2-7). Le rapport entre *a* et *b* est ainsi d'ordre opposé : d'un côté, Yahwé connaît la lumière; de l'autre, il veut habiter dans les ténèbres du saint des saints. L'idée cosmogonique relative à la retraite primordiale de Yahwé dans le brouillard et les ténèbres que certains critiques y trouvent n'est due qu'au traducteur grec qui, en rendant **יָדַע** par *ἐγνώρισε*, qui peut aussi signifier « faire connaître, manifester » (Jean, XVII, 26), sens que n'a jamais la forme hébraïque. Nous partageons l'extase des auditeurs de M. Cornill, en entendant réciter ces deux vers si joliment tournés :

« Die Sonne setzte Gott ans Himmelszelt,  
Er selber aber wollt' im Dunkeln wohnen. »

Seulement, ce n'est pas à Salomon, c'est à M. Cornill lui-même que les compliments doivent être adressés. C'est lui qui a paré de bijoux charmeurs et irrésistibles la médiocre beauté qui n'était nullement faite pour attirer l'attention.

Dans les deux derniers vers, l'imitateur a cherché à donner quelque chose d'original tout en conservant presque intacte la charpente ancienne. Nous avons tracé plus haut toute la série des changements qu'il a opérés surtout dans la vocalisation des mots. Son invention la plus ingénieuse est certes le mot final **בְּעֵלְוִמִּים**, « dans les lieux inconnus, ignorés », qui doivent former parallélisme avec **בְּעֵרְפָל** « dans les ténèbres ». La métamorphose de **עֵלָם** en **עֵלָוִם** est un trait agadique fort connu, trait au moyen duquel les docteurs talmudiques justifient la défense de prononcer littéralement le tétragramme divin : si le verset Exode, III, 15, **וְהָיָה שְׁמִי לְעֵלָם**, signifie dans un sens : « Yahvé est mon nom à tout jamais », il veut aussi dire : « Yahvé est mon nom (destiné) à être caché, retiré de la prononciation profane (**לְעֵלָוִם**) », et cette intention se manifeste par l'orthographe défective de **לְעֵלָם** sans **ו** après le **ע**. A n'est probablement pas le premier qui ait fait usage de ce jeu de mots. Mais ce qui courait les écoles pharisiennes de la Palestine était un mystère insondable pour le traducteur alexandrin, et pour se tirer d'embarras, il lut le mot final en cause **בְּעֵלְוִמִּים**, « dans la jeunesse » ; puis il rapporta cette expression au rajeunissement incessant des phénomènes naturels et la rendit par *ἐπὶ καινότητος*, « pendant la nouveauté, le renouvellement ».

Éliminons donc, sans le moindre scrupule, le factum midrašique avec sa maladroite traduction grecque que quelque amateur de curiosités a pris la peine de noter dans son exemplaire des Septante. Mais ne manquons pas d'en tirer la morale. Après s'être laissé aller à affirmer l'origine salomonienne d'un pastiche pharisien et l'appartenance aux Septante de sa version, l'école critique moderne n'a pas le droit de se croire plus à l'abri de l'erreur que l'école adverse. Sa science et sa conscience ne sont pas mises en doute, mais sa prétendue infaillibilité est perdue, à tout jamais perdue.



Au point de vue de la critique biblique, notre poème réclame également un intérêt particulier. L'expression **מכון לשבתך עלמים** fait clairement entendre que, dans l'idée de Salomon, les cultes locaux des bamot n'avaient légalement qu'une existence provisoire et qu'ils devaient disparaître une fois que le culte central sera établi dans le nouveau sanctuaire. Aussi voyons-nous l'historiographe de I Rois, xi, 1-13, rapporter que Salomon, pour plaire à ses femmes étrangères, construisit des *bamot* à leurs divinités respectives. L'auteur n'accuse pas Salomon d'avoir construit des temples permanents à ces divinités, bien que dans le monde païen ces sortes d'édifices aient existé dans toutes les villes. Cela ne prouve-t-il pas que le tout-puissant Salomon lui-même n'a pas osé suivre cet exemple et a dû se contenter de leur consacrer des chapelles insignifiantes et éphémères. On ne peut trouver de motif raisonnable si l'on n'admet pas l'antériorité du Décalogue à cette époque et le respect général dont il jouissait alors. En diplomate consommé, Salomon n'attaqua pas carrément la loi, il la tourna en concédant aux dieux de ses femmes des lieux de culte secondaires et encore en dehors des murs de Jérusalem (II Rois, xi, 7-8; xxiii, 13).

En deuxième lieu, enfin, les mots qui nous occupent impliquent une connaissance substantielle de l'oracle du prophète Nathan rapporté dans II Samuel, vii, 5-13, à l'occasion suivante : David, croyant pouvoir rester désormais tranquille dans sa capitale, fait part à ce prophète de son dessein d'y construire un sanctuaire fixe. Nathan, plus éclairé sur l'état réel du règne, répond au nom de Yahvé que la chose ne presse pas pour le moment, mais que la construction se réalisera au temps de son fils dont la royauté aura toute la solidité désirable (*ibidem*, 12, **והכינתי אה ממלכתו**; cf. **ורכון מלכתו מאד**) (I Rois, ii, 12). Salomon, à son tour, dans sa lettre à Hiram, roi de Tyr et ancien allié de David, où il lui demanda l'envoi du bois nécessaire pour la construction du temple, eut soin de signaler la tranquillité parfaite de la Palestine (**ועתה הניח לי יהוה אלהי מסביב אין שטן ואין פגע רע**). I Rois, v, 18). La même condition est aussi formellement

exprimée par le Deutéronome dans des termes presque identiques, והניח לכם מכל איביכם מסביב וישבתם במחא (xii, 10). Devant cet accord de tant d'auteurs différents peut-il subsister le moindre doute que ce chapitre xii, sans parler du reste, émane d'une époque postérieure à celle de Salomon? Qu'on nous montre dans toute l'histoire suivante de la Judée un seul règne qui eût joui d'un pareil état de sécurité. Libre aux critiques de recourir à l'affirmation toute gratuite que les données des livres de Samuel et des Rois ont été fabriquées après l'exil dans l'esprit deutéronomique, le passage D., xii, 9-10, défie tous les subterfuges. Le Deutéronome primitif est bien un projet de réforme destiné principalement à condamner les excentricités tolérantes du vieux Salomon. Diverses copies en ont été certainement répandues parmi les fervents yahwéistes et les prêtres officiants en possédaient des exemplaires. Le roi Amasias est explicitement mentionné comme ayant conformé sa conduite à l'ordonnance spéciale du Deutéronome, xxiv, 16, de ne pas rendre responsables les enfants des crimes de leurs pères et *vice versa* (II Rois, xiv, 6-7). Il n'y a aucune raison de supposer qu'Ézéchias l'ait tout à fait ignoré. Tout ce qu'on peut dire, c'est que sa réforme relativement à l'abolition des bamot (*ibidem*, xviii, 4) a été retirée par son fils Manassé qui rétablit l'ancien mode du culte. Pendant les deux années d'Amon cet état religieux persista, et ce n'est qu'avec l'occupation du trône par Josias que le yahwéisme reprit le dessus. Mais à cause de la trop grande jeunesse du roi — Josias avait huit ans en occupant le trône — les prêtres, représentés par Helcias, durent attendre encore dix-huit ans pour obtenir du monarque l'exécution totale de la Loi. Le Deutéronome, comme les autres livres yahwéistes, se trouvait toujours dans le temple, probablement en plusieurs exemplaires, pour l'édification du clergé fidèle. En dehors de l'enceinte sacrée, on en savait fort peu de chose, mais on en reconnaissait l'autorité comme faisant partie de la Loi mosaïque.

## II. — L'ÉLÉGIE DE DAVID (II Samuel, I, 19-27).

On peut discuter si David est l'auteur de quelque psaume qui porte son nom, on n'a jamais émis le moindre doute sur



le bien fondé de son droit d'auteur sur l'élégie qui lui est attribuée dans II Samuel, I, 17-18. La complainte déplore la mort de Saül et de Jonatan sur le champ de bataille du mont Gilbo'a (17); le verset suivant annonce dans sa seconde partie que ce poème se trouvait dans l'ancien recueil intitulé « Livre du Juste ». Autrement déroutante est la première partie qui offre les mots : ויאמר ללמד בני יהודה קשת, dont la traduction littérale : « Il (David) ordonna d'enseigner aux enfants de Juda (le maniement de) l'arc » ne donne pas de sens acceptable. Je crois pourtant y remédier par la légère correction de קשת en קשה ou קשה : « Il ordonna d'apprendre aux enfants de Juda cette poésie émouvante et attristante. » קשה, employé substantivement, tout ce qui est dur à supporter; la nuance que j'admets se trouve aussi dans la phrase שלוח אליך קשה, (I Rois, XIV, 6), « je suis envoyé vers toi (pour t'apprendre) des choses attristantes »; le pluriel קשת, quoique moins fréquent, peut aussi convenir; cf. Genèse, LXII, 30.

Le premier verset du poème revient comme refrain, dans un ordre inverse et avec quelques modifications, au verset 25, puis, la partie *a* de ce dernier, sauf un mot changé, devient le refrain final au verset 27. En fait de critique verbale, quelques remarques ne seront pas superflues. Par la désignation הצבי (19), « le cerf », l'animal si célèbre par sa structure svelte et élégante, ainsi que par son bois superbe, le poète entend rendre hommage à Saül, l'homme de belle prestance (I Samuel, x, 23-24) et le premier roi couronné d'Israël. — En prose, 22 *a* aurait sa place naturelle après les deux verbes; l'inversion produit en hébreu un effet saisissant qui est perdu dans la traduction. Le rythme semble exiger, contre l'accentuation reçue, la réunion étroite des mots בחייהם ובמותם. — Si le mot ערנים est correctement transmis, il doit désigner une sorte de corset, de vêtement lacé que portent les femmes, et appelé ailleurs קשרים; la synonymie de ערן et de קשר résulte de Job, xxxviii, 31. Il se peut toutefois que la forme

primitive ait été סרנים, « tuniques de lin » (Juges, xiv, 12)<sup>1</sup>.  
 — בחוך המלחמה est à la fois superflu et plat, lisez : בעלי  
 מלחמה, « maîtres de la guerre, guerriers intrépides, qui  
 aiment à diriger les combats et à s'y distinguer » ; cette  
 expression est plus énergique que אנשי מלחמה, « hommes  
 capables de combattre, combattants ». — כלי מלחמה, « ar-  
 mes de guerre » ; le regret de la perte matérielle des armes  
 étant insensé, on pourrait strictement y voir une épithète  
 métaphorique analogue au « vase d'élection » des théolo-  
 giens, mais la probabilité que cette combinaison hautement  
 « salutiste » est en dehors du domaine hébreu, empêche  
 de s'y arrêter. Le verset tout entier s'accuse d'ailleurs comme  
 étant une nouvelle répétition de 25 a, et dès lors, il n'y a  
 qu'à corriger בלי en בעלי.

TRADUCTION

17. David proféra cette plainte sur Saül et son fils Jonatan ;  
 18. Et il ordonna d'enseigner aux enfants de Juda cette poésie  
 attristante ; la voici écrite dans le Livre du Juste :

19. Ton roi couronné, ô Israël, gît transpercé sur les hauteurs !  
 Comment les héros sont-ils tombés !

\*  
 \*\*

20. Ne l'annoncez pas à Gath,  
 Ne racontez pas la nouvelle dans les rues d'Ascalon,  
 De peur que les filles des Philistins ne s'en réjouissent,  
 De crainte que les filles des incirconcis ne tressaillent d'allé-  
 gresse !

\*  
 \*\*

21. O monts Gilboa ! Que ni rosée, ni pluie, ne descendent sur  
 vous !  
 Qu'il n'y ait jamais un champ aux Oblations !  
 Car là fut souillé le bouclier des héros,  
 Le bouclier de Saül, comme s'il n'était pas oint d'huile !

\*  
 \*\*

22. Sans être trempés dans le sang des tués,  
 Sans être graissés par la graisse des héros,

1. Les Septante ont lu עֲדֻכָּן, « votre parure » (μετὰ κοσμευ ὑμῶν) ; peut-  
 être y avait-il tout simplement עֲדֻיִם, « parures ».



L'arc de Jonatan jamais n'a reculé,  
Et l'épée de Saül n'est jamais rentrée (dans sa gaine)!

\*  
\*\*

23. Saül et Jonatan, les bien-aimés, les doux,  
Ne se sont séparés ni dans la vie, ni dans la mort.  
Ils étaient plus agiles que les aigles,  
Plus vaillants que les lions!

\*  
\*\*

24. Filles d'Israël, pleurez sur Saül!  
C'est lui qui vous donnait des tuniques d'écarlate,  
C'est lui qui faisait attacher des parures d'or à vos robes!

\*  
\*\*

25. Comment sont tombés les héros, les maîtres de la guerre!  
Comment Jonatan git-il transpercé sur tes hauteurs!

\*  
\*\*

26. (Ah), je te regrette, mon frère Jonatan,  
Combien j'étais touché de ta douceur!  
Ton amitié m'a rendu infiniment plus heureux  
Que l'amour des femmes!

\*  
\*\*

Comment sont tombés les héros!  
Comment ont péri les maîtres de la guerre!

Ce poème, qui traduit des regrets personnels, n'a naturellement aucune attache aux principes religieux. Le hasard y a cependant introduit un terme rituel des plus importants, c'est le mot **הַרְוּמֹת**, « oblations », du singulier **הַרְוּמָה**, mot qui, quand il se rapporte aux produits des champs, comme c'est le cas dans notre passage (**שְׂדֵי הַרְוּמֹת**), ne peut désigner que la dîme destinée aux prêtres (**כַּהֲנִים**) et prélevée sur la dîme perçue par les lévites (Nombres, XVIII, 27-28), et la partie des prémices qui revient aux prêtres (*ibidem*, 44-43). Ces oblations, contenues dans les textes sacerdotaux de l'entateuque, étaient donc déjà en usage du temps de David et ne sont pas d'invention récente comme le proclame la critique outrancière.

### III. — LE CHANT DE DÉBORA.

L'école critique est à l'égard de ce poème d'une composition remarquablement placide. Son action dirimante aboutit seulement à contredire la donnée du verset 4, qui attribue ce

chant à l'inspiration de Débora même. La dénégation est, comme très souvent, le résultat d'une autre hypothèse ou plutôt d'un sentiment personnel qui ne prouverait rien, quand même il serait absolument exact. Voici le raisonnement. L'attribution erronée vient de ce que les mots **עד שקמתי דבורה** ont été faussement interprétés : « Jusqu'à ce que je me sois levée (moi) Débora », en prenant la terminaison de **שקמתי** pour le suffixe de la première personne ; tandis qu'en réalité, c'est le suffixe de la deuxième personne, donc l'auteur du poème est tout autre que la prophétesse ; donc, le rédacteur du verset 4 s'est trompé et a inconsciemment trompé les historiens de la littérature hébraïque. Il m'est cependant permis d'espérer que ce jugement n'est pas le dernier mot de la science, et voici pourquoi.

1) Pour affirmer que **שקמתי** est à la deuxième personne féminine, il faut prouver d'abord que cette orthographe était de rigueur aux époques anciennes ; or l'expérience montre au contraire cette forme limitée aux textes relativement modernes, et influencés par l'araméen ; c'est une affaire d'usage et non d'origine. Aussi longtemps que cette preuve n'est pas donnée, la manière d'envisager **שקמתי** comme étant à la deuxième personne, féminin, reste hypothétique et ne peut tirer à aucune conséquence.

2) Lors même que le texte porterait **שקמה**, sans **י** final, la donnée du verset 4 ne serait nullement ébranlée. Et à ce sujet, nous croyons utile de faire une réflexion. Au verset 12, l'appel s'adresse cinq fois directement à Débora : « Lève-toi, lève-toi, Débora, lève-toi, lève-toi, entonne un chant ! » et cependant les critiques eux-mêmes n'en font aucun usage en faveur de leur thèse. C'est évidemment parce qu'ils y trouvent la proposition contrariante : « entonne un chant », qui attribue à Débora la récitation d'un poème. Il ne leur reste qu'à mettre en jeu leur moyen souverain : le verset 12 est baptisé interpolation ; on n'en parle plus, puis on se débarrasse de **שקמתי** à l'aide d'une petite entorse donnée à l'interprétation et le but est atteint. D'autres évitent même ce petit effort en



proclamant « glose » toute la seconde moitié du verset ! C'est irrésistible, mais trop enfantin<sup>1</sup>.

3) L'invitation adressée aux rois et aux princes dans l'exorde, ainsi que le caractère si profondément yahwéiste de l'ensemble, ne peuvent raisonnablement réfléchir que l'état d'esprit d'un chef hautement respecté et de profondes convictions religieuses, traits qui conviennent à Débora, dans laquelle se trouvaient concentrées alors les trois qualités qu'on voit si rarement ensemble, celles de juge, de prophétesse et de chef d'armée. Chez les anciens peuples, le don de la prophétie est presque l'équivalent de celui de la poésie : de quel droit la critique crée-t-elle une exception au détriment de Débora ?

Devant les prétentions mal justifiées de la critique outrancière, l'intégrité du texte reçu et l'exactitude de son témoignage restent fermement établis.

Les divisions du poème, très nettes, sont les suivantes :

a) *Introduction* (2-3) : Motif du chant (2) et invitation aux princes de l'écouter avec attention (3).

b) *Esquisse historique* (4-8) : Yahvé, en tête de son peuple (sorti d'Égypte), a fait trembler la nature (4-5) ; mais au temps du précédent juge, Israël n'osait plus voyager par les grandes routes, ni demeurer dans les villes ouvertes (6), jusqu'à ce qu'elle (Débora) se soit levée (7) pour rétablir la sécurité parfaite (8).

c) *Seconde introduction* (9-11) : Reprise un peu variée du premier verset (9) ; invitation à bénir et à glorifier Yahvé adressée aux diverses classes du peuple avant de descendre aux portes des villes pour s'occuper des affaires de la vie courante (10-11).

d) *Description du soulèvement contre l'opresseur* (12-18) : Dieu encourage Débora et Baraq en leur assurant la victoire (12) ; à l'appel des deux champions accourent plusieurs guerriers (13). Éphraïm, Benjamin, Makir (Manassé), Isachar envoient des contingents (14-15). Remarques ironiques sur

1. Je me dispense de parler ici des récentes tentatives de mutilations encore plus audacieuses que nous débite l'école de la « critique supérieure ».

l'abstention de Reüben, Galaad (= Gad), Dan et Aser (16-17); éloge de Zabulon et de Naphtali (18).

e) *Combat et défaite des Chananéens (19-22)* : Les rois de Chanaan sont battus à Taanach (19) après le coucher du soleil (20) et sont entraînés par le torrent Cison (21); les chevaux capturés sont abattus (22).

f) *Attitude des peuplades ralliées (23-04)* : Félonie de Merôz (23); fidélité de Ya<sup>c</sup>èl, femme de Héber le Qênite (24).

g) *Exploits de Ya<sup>c</sup>èl à l'égard de Sisara (25-26)* : Elle lui donne du lait à boire (25), puis elle lui enfonce un piquet dans la tempe (26); Sisara mort (27).

h) *Impatience de la mère de Sisara (28-30)* : Elle s'étonne de ce que Sisara tarde à rentrer (28); elle se console facilement, étant sûre de sa victoire (29), par l'idée que le partage du butin demande du temps (30).

i) Remarque finale du poète (31).

#### TRADUCTION

2. Les chefs s'étant soulevés en Israël,  
Le peuple s'étant généreusement voué,  
Bénissez Yahvé!
3. Écoutez, ô rois, prêtez l'oreille, ô princes!  
Moi je veux, je veux chanter à Yahvé,  
Psalmodier au Dieu d'Israël.

\*  
\*\*

4. Yahvé, lorsque tu sortis (avec le peuple) du côté de Se'ir,  
Lorsque tu marchas vers la campagne d'Édom  
La terre trembla, les cieus s'ébranlèrent<sup>1</sup>,  
Même les rochers<sup>2</sup> se résolurent en eau.
5. Les montagnes fondirent devant Yahvé,  
Le Sinaï tressaillit<sup>3</sup> devant Yahvé, Dieu d'Israël.

\*  
\*\*

6. Aux jours de Šamgar, fils de Anât —

1. La leçon massorétique נִמְדוּ était déjà sous les yeux de l'auteur du psaume LXVIII, 9; elle paraît néanmoins devoir être corrigée en רָכְפוּ (Job, XXVI, 11).

2. Pour עֵב (pl. עֵבִים), « rocher », voyez Isaïe, XXV, 5, et Jérémie, IV, 29.

3. Au lieu de נָה, lire נָה (Exode, XXVIII, 28; XXXIX, 21).



- Aux jours de Ya'él<sup>1</sup>, les caravanes disparurent,  
Et ceux qui suivaient jadis les grandes routes  
Étaient obligés de passer par des voies détournées.
7. Les villes ouvertes disparurent d'Israël, oui, elles disparurent,  
Jusqu'à ce que je me sois levée, (moi) Débora,  
Jusqu'à ce que je me sois levée, (moi) mère en Israël.
- \* \* \*
8. Élohîm a exterminé les artisans (du mal),  
La guerre a déserté les portes (des villes)<sup>2</sup>,  
On ne voit plus ni un bouclier, ni une lance,  
Dans quarante mille (personnes), en Israël
- \* \* \*
9. Mon cœur se réjouit des chefs d'Israël.  
Des gens dévoués dans le peuple;  
Bénissez Yahwé!
- \* \* \*
10. Vous qui montez sur de blanches ânesses,  
Vous qui êtes assis sur des tapis<sup>3</sup>,  
Et vous, voyageurs sur la route,  
Parlez-en (entre vous)!
- \* \* \*
11. Plus fort que le bruit des tireurs<sup>4</sup> entre les abreuvoirs,  
Qu'on y proclame la justice de Yahwé,  
La vertu de sa délivrance en Israël,  
Qu'alors (seulement) le peuple de Yahwé descende<sup>5</sup> aux portes!
- \* \* \*
12. (Dieu nous dit :) Réveille-toi, réveille-toi, ô Débora!  
Réveille-toi, entonne un cantique;  
Lève-toi, ô Baraq!  
Fais des captifs, ô fils d'Abino'am!
- \* \* \*
13. Alors le petit reste descendit contre les puissants,  
Le peuple de Yahwé<sup>6</sup> descendit à mon appel avec des héros.
1. Visiblement la femme du juge Šamgar; elle n'a rien de commun avec son homonyme Ya'él, femme de Héber le Qénite, qui a tué le général chananéen Sisara (v. 24 = IV, 17-22).
2. A lire **וַיִּכְחַד אֱלֹהִים הַרְשִׁים אֶזְרַל לָהֶם מִשְׁעָרִים** au lieu de l'inintelligible **וַיִּבְחַר אֱלֹהִים הַדְּשִׁים אֶזְרַל לָהֶם שְׁעָרִים**.
3. Lisez **סָדוּן**. « vêtement, étoffe », au lieu de **מִדּוּן**.
4. **מִחַצְצִים**, participe actif de **חָצַץ**, « tirer des flèches » (**חֶץ**). Des disputes bruyantes, aboutissant à de vrais combats, ont souvent lieu entre les nomades près des abreuvoirs, où chacun veut puiser le premier.
5. Lisez **וַיִּרְדּוּ** au lieu de **וַיִּרְדּוּ**.
6. Joindre ensemble **עַם יְהוָה**.

\*  
\*\*

14. D'Éphraïm vinrent ceux qui ont leur racine dans eAmalék<sup>1</sup>,  
Après lui<sup>2</sup> (vint) Benjamin avec ses peuplades,  
De Makir (?) vinrent) des commandants,  
De Zabulon (?), ceux qui manient la verge du scribe.
15. Les princes d'Isachar se joignirent à Débora,  
Isachar fut le soutien de Baraq,  
Il se répandit dans la vallée à sa suite.

\*  
\*\*

- 15 de. Reüben aime les dissensions;  
Il a des vues grandioses<sup>3</sup>!
16. Pourquoi es-tu resté entre les bornes,  
Afin d'entendre les flûtes des pasteurs!  
Reüben aime les dissensions;  
Il a des vues grandioses!

\*  
\*\*

17. Galaad habite au delà du Jourdain,  
Et Dan, pourquoi pousse-t-il tant de gémissements<sup>4</sup>?  
Aser demeure au bord de la mer  
Et y reste pour veiller sur les golfes!

\*  
\*\*

18. Zabulon est un peuple qui s'expose hardiment à la mort;  
Naphtali aime à gravir les hauteurs du sol.

\*  
\*\*

19. Les rois vinrent, combattirent;  
Les rois de Chanaan combattirent alors,  
A Taanak, près des eaux de Megiddô;  
Ils n'en ont pas tiré le moindre profit.

\*  
\*\*

20. Du ciel (les étoiles) combattirent;  
De leurs orbites, les étoiles combattirent contre Sisara.

\*  
\*\*

21. Le torrent Cison les a emportés.  
Torrent Qedûmim<sup>5</sup>, torrent Cison,  
Vous avez abattu les corps des forts<sup>6</sup>!

1. Nom de montagne (Juges, XII, 15).

2. אחריו pour אחרוך et בעמכויו pour בעמכוך.

3. לבו pour לב.

4. אגיות (adverbialement) יגיד pour אגיות.

5. A lire עז נפשו עז (ou נפשות) תדרכו au lieu de עז נפשו עז תדרכו.

6. Nom d'un affluent du Cison.



\*  
\*\*

22. Alors on a brisé les sabots des chevaux,  
Rendant impossibles les sauts (futurs),  
Les sauts (futurs) des vaillants (cavaliers ennemis).

\*  
\*\*

23. Maudissez Meroz (?), dit l'ange de Yahwé,  
Maudissez bien ses habitants,  
Car ils ne sont pas venus au secours de Yahwé,  
Au secours de Yahwé avec des héros !

\*  
\*\*

24. Soit bénie parmi les femmes Ya<sup>a</sup>él,  
Épouse de Héber, le Qénite,  
Parmi les femmes de la tente qu'elle soit bénie !

\*  
\*\*

25. Il (Sisara) lui demanda de l'eau, elle lui donna du lait,  
Dans un bol des riches, elle lui apporta de la crème.

\*  
\*\*

26. Elle étendit la main vers le piquet,  
Sa droite vers le marteau des travailleurs,  
Elle frappa Sisara, lui aplatit la tête ;  
Elle le blessa et lui transperça les tempes.

\*  
\*\*

27. A ses pieds, il est abattu et git affaissé,  
A ses pieds il est abattu, affaissé.  
Là où il s'est abattu, il est tombé inanimé.

\*  
\*\*

28. Elle regarde par la fenêtre,  
La mère de Sisara parle anxieuse à travers le grillage :  
Pourquoi son char tarde-t-il de rentrer ?  
Pourquoi ses chars marchent-ils si lentement ?

29. Ses sages princesses lui répondent,  
Elle-même se reprend en ses paroles :

30. N'est-ce pas ? ils s'occupent de partager le butin,  
Une femme ou deux par tête d'homme,  
Sisara aura un lot d'étoffes teintes.  
Un lot d'étoffes teintes de diverses couleurs,  
Les teintures les plus variées pareront le cou du triomphateur !!

1. Lire שִׁלְיָהּ pour שִׁלְיָהּ; cf. as. *šalilu* ; la correction courante שִׁלְיָהּ, « épouse », convient moins, ce mot ne désignant que la femme d'un roi. L'orgueil maternel devait aussi s'intéresser plutôt au triomphe prochain de son fils qu'à la satisfaction de sa bru.

\*  
\*\*

31. Ainsi périssent tous tes ennemis, ô Yahwé!

Et que tes amis ressemblent au Soleil lorsqu'il brille de toute sa splendeur!

Le chant de Débora date d'environ 170 ans après la mort de Josué; son témoignage au sujet de l'état politique et religieux du peuple conquérant a donc pour nous la plus haute importance. Quelques remarques à ce sujet ne paraîtront pas superflues.

Bien qu'au point de vue politique les tribus fussent tout à fait indépendantes les unes des autres, elles eurent la conscience de former une seule nation sous le nom de *Benê Israël* ou *Israël* tout court. Leur lien national consistait dans le culte du Dieu Yahwé, à qui on attribuait le fait d'avoir marché dans la direction du Sinaï, en faisant trembler le ciel, la terre et les montagnes, et le Sinaï en particulier. Le poète, qui mentionne ces légendes, ne se donne même pas la peine de dire quel endroit a été le point de départ de ce voyage extraordinaire, ni en compagnie de qui le voyage a été accompli. Des poètes plus récents, qui ont partiellement emprunté ce passage, n'ont pas manqué d'indiquer qu'il s'agit de la sortie d'Égypte par Israël (Ps., LXVIII, 8) et de la scène législative sur le Sinaï. Débora a donc supposé que tout Israël comprendrait ses paroles malgré leur concision excessive. Pour nous, cela signifie que les récits du Pentateuque relatifs à la sortie d'Égypte et au séjour du désert formaient alors des légendes populaires répandues chez toutes les tribus. Quant à la division territoriale, nous la trouvons identique à celle qui est donnée dans la source dite sacerdotale. De plus, les Rahélides, Éphraïm, Manassé et Benjamin envoient des troupes auxiliaires aux tribus de Zabulon et Nephtali, dont la première est léaïde, l'autre rahélide secondaire, tandis que les tribus rahélide secondaire et léaïde pure Dan et Aser, qui demeuraient en voisinage du champ de bataille, sont restées chez elles. L'intérêt local déterminait tout dans cette occurrence comme dans beaucoup de cas analogues. Des traits distinctifs entre ces deux divisions dont l'une, selon certains critiques, n'aurait jamais été en Égypte, n'existaient pas, et notre poète atteste la vanité de cette hypothèse.



SUPLÉMENT

L'INSCRIPTION DE MĒŠA\*, ROI DE MOAB.

TEXTE<sup>1</sup>

- 1 אנך · משע · בן · כמשכֶן · מלך · מאב · הד  
2 יבני | אבי · מלך · על · מאב · שלשן · שת · ואנך · מלכ  
3 תי · אחר · אבי | ואעש · הבמת · זאת · לכמש · בקרחה · במסב · מ  
4 שע · כי · השעני · מכל · השלכן · וכי · הראני · בכל · שנאי | עמֹר  
5 · מלך · ישראל · ויענו · את · מאב · ימן · רבן · כי · יאנף ·  
כמש · באר  
6 צה | ויחלפה · בנה · ויאמר · גם · הא · אענו · את · מאב | בימי ·  
אמר · נא[מה]  
7 וארא · בה · ובכתה | וישראל · אבד · אבד · עלם · וירש · עמרי ·  
את · כל · אר  
8 ץ · מהדבא | וישב · בה · ימה · וחצי · ימי · בנה · ארבען · שת · ויש  
9 בה · כמש · בימי | ואבן · את · בעלמען · ואעש · בה · האשוח · ואבֶן  
10 את · קריתן | ואש · גד · ישב · בארץ · עשרת · מעלם · ויבן ·  
לה · מלך · י  
11 שראל · את · עשרת | ואלתחם · בקר · ואחזה | ואהרג · את · כל ·  
העם · מ  
12 הקר · רית · לכמש · ולמאב | ואשב · משם · את · אראל · דודה · ואם  
13 חבה · לפני · כמש · בקרית | ואשב · בה · את · אש · שרן · ואת · אש  
14 מחרת | ויאמר · לי · כמש · לך · אחז · את · נבה · על · ישראל | וא  
15 הלך · בללה · ואלתחם · בה · מבקע · השחרת · עד · הצהרם | ואח  
16 זה · ואהרג · כלה · שבעת · אלפן · גברן · וגֶרן · וגברת · וגֶר  
17 ת · ורחמת | כי · לעשתר · כמש · החרמתה | ואקה · משם · ארְא

1. Ce nouveau rétablissement du texte est dû en grande partie à l'excellente revision (*Nachprüfung*) de M. M. Lidzbarski, parue dans *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Erster Band, Erstes Heft (p. 1-10), Giessen 1900.

- 18 לי יהודה ואסחב הם לפני כמש | ומלך ישראל בנה את  
 19 יהוץ וישב בה בהלתחמה בי | ויגרשה כמש מפני ו  
 20 אקה ממאב מאתן אש כל רשה | ואשאה ביהוץ ואחזה  
 21 לספת על דיבן | אנך בנתי קרחה חמת היערן וחמת  
 22 העפל | ואנך בנתי שעריה ואנך בנתי מגדלתה | וא  
 23 נך בנתי בת מלך ואנך עשתי כלאי האשוח | לחין  
 בקרב  
 24 הקר | ובר אין בקרב הקר בקרחה ואמר לכל העם  
 עשו ל  
 25 כם אש בר בביתה | ואנך כרתי המכרתת לקרחה באסר  
 26 ישראל | אנך בנתי ערער ואנך עשתי המסלת בארנן ו  
 27 אנך בנתי בת כמת כי הרס הא | אנך בנתי בצר  
 כי עין  
 28 הא באש דיבן חמשן כי כל דיבן משמעת | ואנך מלכ  
 29 תני שלש | מאת בקרן אשר יספתי על הארץ | ואנך בנת  
 30 י [בת?] [מה]ד[ב]א וכת דבלתן | וכת בעלמען ואשא שם  
 את מעוד  
 31 נני הבקר ואת מיטב | צאן הארץ וחורנן ישב בה  
 בש[ם] [?] וק[דר] [?] אש  
 32 [ישמעאל? מעלם? ויאמר לי כמש רד הלתחם בחורנן |  
 וארד ואל?  
 33 תחם בקר ימן רבן? וישבה כמש בימי ועל [י]דה  
 משם עש[ר] [?]  
 34 [שמרן?] . . . . . מאש שרד | ואנך |

REMARQUES PHILOLOGIQUES

L. 4. Le second élément du nom du père de Měša<sup>a</sup>, כמשכין, dont la lecture vient d'être rendue vraisemblable par M. Lidzbarski, peut représenter aussi bien le verbe כָּן, que le substantif כָּן ou כֵּן. Dans le premier cas : « Kamoš est » formerait parallèle à יהוה (pour יהוא), « Yahwé est » ; dans le second,



« Kamoš est une base, un appui », rappellerait le nom royal יהואש ou יואש, « Yahvé est une base, un appui (אש de אש, « fonder, mettre les bases »). כן paraît même avoir été le nom d'un dieu syrien particulier.

L. 3. קרה, « dépouillement ». Le nom de la ville nouvellement construite par Mêša<sup>c</sup> semble être dû d'abord à son emplacement dans une clairière pratiquée au milieu d'une forêt à laquelle le mur appelé חמה היערן (21), « mur des forêts », fait visiblement allusion. Mais il se peut encore que ce nom ait pour but de rappeler l'état de deuil dans lequel le peuple de Moab se trouvait alors par suite de la suprématie du royaume d'Israël. On sait que l'hébreu קרה désigne spécialement le rite funèbre consistant à s'arracher des touffes de cheveux près du milieu du front (Lévitique, XXI; 5. Amos, VIII, 10, *passim*). Les deux derniers mots de cette ligne doivent fournir le nom exact de l'endroit où Mêša<sup>c</sup> avait construit la nouvelle במה (= בְּמָה, « haut lieu »); le remplacement de l'impossible שע במשע מו | שע, par בנסך . י | שע, « avec la libation de salut » (Lidzb.), est donc inadmissible. Peut-être cet endroit s'appelait-il מִסְבַּ מִשַׁע, « cercle de Mêša<sup>c</sup> », c'est-à-dire lieu où le roi Mêša<sup>c</sup> avait l'habitude de se réunir avec ses amis (Cantique, I, 12).

L. 4. La lecture השלכן étant presque sûre (Lidz.), il faut voir dans השלכן le synonyme de l'hébreu הדרכים (cf. l'arabe سلك), avec la nuance de « fouler, écraser, opprimer » (Isaïe, LXIII, 3).

L. 5. Entre מלך et ישראל, il manque la préposition על; c'est probablement une construction purement moabite.

L. 6. D'après l'exposé de Lidzbarski, la lecture כרבר est exclue; les traces visibles des deux premières lettres semblent conduire à מא ou נא. Celui-ci peut être complété en נאב (נאמה) : « C'est de mes jours qu'il a prononcé sa parole, son oracle »; l'allure de la phrase ne laisse rien à désirer. Pour la construction, voyez Ézéchiël, XIII, 6-7.

L. 8. ימה, à ponctuer probablement ימָה pour ימיה = héb.

ימיו.

L. 9. אֶשְׁחָה (אֶשְׁחָה) comme אשכר, אשנב, אשנב, semble bien désigner un cachot souterrain ; cf. שוחה, « fosse », synonyme de בור, « puits, fosse, prison ». Voyez à la l. 23.

L. 12. רית, peut-être contracté de ראיית, « vue, spectacle », cependant mieux vaut רעיית, « action de paître, de satisfaire, satisfaction », terme rituel qui a tout l'air de correspondre à l'hébreu ניהח. — La traduction courante de אראל par « foyer d'autel », doit être abandonnée ; le verbe ואשב, racine שבי, « capturer », ne s'emploie qu'en parlant d'êtres animés. Je traduis donc la phrase . ואשב . משם . את . אראל . רודה par : « et j'ai amené de là (de la ville de 'Aṭarot) le prêtre de Dôda », et je vois dans Dôda une déesse d'amour adorée alors dans le royaume d'Israël. Il est permis de supposer aussi un parèdre masculin דוד, parallèle au דוד, دود de la péninsule arabique. La possibilité de faire de רודה l'épouse de יהוה, en interprétant ce dernier nom par l'arabe هوى, « aimer, être amoureux », s'évanouit devant l'épithète guerrière יהוה צבאות, « Yahvé des armées ». Quant au mot אראל, il se peut qu'en moabite il équivalait au כהן des peuples voisins et qu'il avait en outre le sens abstrait de « messenger, envoyé, héraut », sens adopté aussi en hébreu (Isaïe, xxxiii, 7; II Samuel, xxii, 20). Le prêtre de la déesse fut traîné et abattu devant la statue de Kamos à קרית (l. 12-13).

L. 13-14. Mešâ° repeuple la ville de 'Aṭarot par des hommes de שרן et de מחרת (le mot qui termine la l. 13 est certainement אש, L.), noms inconnus à lire probablement שרן, homonyme de la fameuse plaine de Saron sur le littoral de la Phénicie méridionale ; l'autre répond-il à la bourgade de Machaerus ? L'orthographe rabbinique מכור (?) ne serait pas un obstacle.

L. 15. ואלתחם, et plus loin בהלתחמה, me semblent à présent une forme allégée de ואתלחם, בהתלחמה, plutôt qu'un spécimen isolé du *ifta'al* arabe et assyrien ; la circonstance



que התלחם n'est pas usité en hébreu peut être accidentelle ; qui sait même si la forme כמתלחמים, reçue dans les Proverbes, XVIII, 8 ; XXVI, 22, n'est pas à corriger en כמתלחמים.

L. 15. L'expression מבקע השחרת, « depuis l'apparition de l'aurore », garantit d'une manière inattendue la haute antiquité de la locution אז יבקע כשחר אורך, particulière à à Isaïe III (LVIII, 8), texte que la critique grafienne fait descendre à l'époque machabéenne.

L. 16. Les remarques de M. Lidzbarski y répandent une grande clarté : ואהרו . כלה . שבעת . אלפין . גברין . וגרין . « et j'ai massacré toute (la ville de Nebo), sept mille personnes consistant en hommes adolescents, jeunes gens, femmes adolescentes, jeunes filles et filles nubiles ». L'emploi de גר pour les enfants est nouveau ; celui de רהם pour la fille nubile n'a été constaté que dans le chant de Débora (Juges, v, 30), ce qui coupe court à la fantaisie de ceux qui veulent y voir une expression tardive. Cette extermination totale fut un acte exceptionnel, motivé par l'interdit prononcé antérieurement par le roi. Ce vœu a été fait en l'honneur de עשתר . כמש, de l'°Astarté de Kamoš, c'est-à-dire de l'épouse principale de ce dieu. Ici apparaît encore la signification primitive de « femme, femelle », du mot עשתר que l'on constate en hébreu (Deutéronome, XXVIII, 4).

L. 23. Jusqu'à présent on lisait : ואנך . עשתי . כלאי . « et c'est moi qui ai fait les fermoirs (? Verschlüsse?) des bassins pour l'eau (?) dans l'intérieur de la ville ». M. Lidzbarski montre qu'il n'y a de place que pour trois lettres dans l'espace détruit ; mais ni כלאי אשוח, dans le sens de « fermoirs de bassin », ni même האשוח למין, dans celui de « le bassin d'eau », ne présentent aucune plausibilité. Je lis plutôt להין . לאי האשוח . « j'ai fait les cellules de la prison souterraine pour les vivants », c'est-à-dire pour les individus sauvés du massacre et devenus prisonniers de guerre. On vient de voir que les massacres en bloc n'ont pas été partout pratiqués ; aussi le verset 25-26 mentionne-t-il les corvées imposées aux prisonniers israélites.

אסר[י] . ישראל . Ces captifs furent naturellement gardés plus ou moins longtemps dans les prisons d'état dont Mèša<sup>e</sup> a dû augmenter le nombre à mesure de ses conquêtes. Les cellules de la prison étaient destinées à loger les diverses catégories de captifs, suivant leur rang et leur sexe.

L. 25. מְכַרְחַת (מְכַרְחַת ou מְכַרְחַת, d'après מְכַמַּחַת ?) est sans doute l'abatage des arbres pour faire place à la ville neuve de קַרְחָה dont le nom y fait précisément allusion. Voir au verset 3.

L. 27-28. Le passage contenu entre les deux traits de séparation me paraît se composer d'une phrase principale et d'une phrase secondaire. La première est évidemment . ואבן . אח . [הא] . עין . כי . בצר . j'ai reconstruit Beşer parce qu'il était (un monceau de) ruines . עֵינַי, pluriel de עַי, revient sous cette forme dans Michée, III, 12. Après הא qui est presque certain la lacune ne comporte pas plus d'un point et de deux lettres jusqu'au ש; et comme la trace de celle qui précède immédiatement laisse le choix entre ב, ד, ר et א (Lidz.), je propose de compléter [ב]אש, mot dont le ב, ainsi que dans [י]אסר (25-26), indique les ouvriers qui ont travaillé à la construction. L'ensemble : . כל . כי . חמשן . דיבן . באש . משמעה . veut donc dire : « par des hommes de Dibon (au nombre de) cinquante, car tout Dibon est obéissant ». Il s'agit visiblement de la population israélite de cette ville qui est restée fidèle au roi moabite. Ces habitants ont volontairement envoyé cinquante maçons des leurs, pour exécuter l'œuvre de réparation ordonnée par le roi. S'il s'agissait de Moabites, ni la généralisation « tout Dibon », ni l'expression משמעה (cf. Isaïe, XI, 14) ne seraient bien en place.

L. 28-29. Le premier membre de phrase qui enjambe ces versets entre deux traits de séparation, montre les mots en partie détruits . מאח . בקרן . מלכה . . ואנך . M. Lidzbarski me paraît bien fondé à admettre la grande vraisemblance que le petit trait oblique, visible encore, appartient à un כ. Les raisons philologiques appuient fortement la conclusion épigra-



graphique. Sa qualité de verbe étant garantie par le pronom personnel qui précède, le groupe **מל**, nécessairement [ת] **מל**, après l'exclusion de **מלחתי**, **מלמתי**, **מלקחי**, qui ne conviennent point au contexte, ne permet d'hésiter qu'entre **מלאחי**, « j'ai rempli », et **מלכתי**, dont le sens exact sera tantôt discuté. Mais la première forme, qui s'impose tout d'abord à l'esprit, ne peut se maintenir à cause du complément direct **מאת** qui, les restitutions **המאת**, **טמאת**, **צמאת** étant hors de question, ne peut être que le nom de nombre désignant la centaine (**מאה**), fait qui oblige de son côté à soupçonner devant ce mot un numéral d'unité de trois jusqu'à neuf. Or, une phrase telle que : « j'ai rempli trois (?) cents **בקרן** demeure suspendue si **בקרן**, quel qu'en soit le sens, est un complément du verbe « remplir » et l'objet des noms de nombre. L'inconvénient n'est pas moindre si l'on regarde, ainsi qu'on le fait ordinairement le **ב** de **בקרן** comme un complément indirect : « dans les villes » ; dans ce cas, ce sont les objets comptés qui manqueraient à l'appel. Dans ces conjonctures la proposition n'offre aucun sens appréciable. Il faut donc de toute nécessité s'arrêter à la seconde leçon possible. En hébreu, le verbe **מלך** signifie seulement « régner », et est gouverné par la préposition **על**, « sur », mais dans notre passage, cette signification n'amène de sens tant soit peu intelligible qu'à la condition de voir dans **בקרן** les objets dénombrés. La vocalisation **בְּקָרָן**, « dans les villes », est ainsi définitivement écartée ; le **ב** appartient à la racine et nous sommes en présence du pluriel de **בקר**. Cette solution s'imposait déjà du reste par le fait que le pluriel de **קר** est **קָרָת** (Jérémie, iv, 19 ; Z., i, 10 ; ii, 4) et non pas **קָרָם** ou **קָרָן**. Maintenant, le substantif **בקרן** étant donné, il peut s'agir, soit de gros bétail, de bœufs, **בְּקָרָן** (= h. **בְּקָרִים**), soit de pasteurs de gros bétail, de bouviers **בְּקָרָן** (h. **בּוֹקָרִים**). Le premier choix ne se soutient pas un seul instant à cause de l'impossibilité de le mettre en rapport avec l'idée de « régner ». L'absurdité n'est guère diminuée si le sujet de ce rapport sont les bouviers. Devant ce dilemme, il



ne reste, à mon avis, qu'une seule résolution à prendre, c'est d'attribuer à **בקרן** le sens collectif de « troupeaux de bœufs », et à **מלך** le sens de « posséder » qu'il a en arabe. Notre inscription contient déjà un « arabisme » manifeste dans l'emploi qu'elle fait du verbe **הלף** (l. 6) avec la nuance de « succéder », qu'il n'a pas dans l'hébreu que nous connaissons ; un de plus ou de moins n'y changera rien et cette hypothèse écarte en même temps la nécessité autrement indispensable de supposer dans la lacune la préposition **על**, pendant qu'il n'y a visiblement place que pour le point. S'il en est ainsi, la phrase entière recouvre un sens irréprochable : **ואנך . מלכתי .** « et moi, j'ai pris en possession [trois?] cents troupeaux de bœufs que j'ai ajoutés au (= dont j'ai enrichi le) pays ». Ces troupeaux venaient en partie du butin pris sur les Israélites, en partie d'achats faits aux nationaux, l'élève des bestiaux ayant été l'une des occupations préférées de Mésa°.

L. 30-31. Si la lecture du dernier mot est **מערד** (Lidz.) au lieu de **נקר**, la restitution **ני** en tête de la ligne suivante va de soi. La forme d'état construit pluriel exige la suite immédiate d'un nom au pluriel ou bien d'un nom collectif, notamment d'un nom collectif formant parallélisme avec **צאן**, « menu bétail », qui se lit après la lacune. Le mot **בקר**, « gros bétail », remplirait cette condition. D'autre part, l'équilibre de la construction semble demander que **צאן** soit précédé par un autre nom à l'état construit parallèlement à **מערדני** et d'une signification très-analogue. Ici le terme **מיטב**, « la meilleure partie », serait absolument adéquate (cf. I Samuel, xv, 9). De cette manière nous aurions une phrase parfaite : **ואשא . שם . אח . מערדני .** « et j'y ai transporté le plus exquis gros bétail, et la meilleure partie du menu bétail du pays ». Cette concentration du plus précieux bétail national dans les villes de Mésaba, de Bêt-Diblatên et de Ba°al-Me°ôn, avait visiblement pour but de les mettre à l'abri de l'atteinte d'une armée envahissante ou de bandes pillardes, mesure de précaution qui indique d'abord que Mésa° s'attendait à



une reprise des hostilités de la part du roi d'Israël, puis, que ces villes étaient pourvues de fortifications assez solides pour résister au moins aux premières attaques de l'ennemi, et enfin que la région dans laquelle ces villes étaient situées se distinguait particulièrement par ses riches pâturages. Ce résultat géographique est admirablement résumé par les mots ערי מבצר וגדרות צאן dans Nombres, xxxii, 26.

L. 34. Prise de la ville de Hōronèn (= חורנין = h. חורנים). Le nom de la population ennemie qui l'occupait au détriment des Moabites se trouvait sur la pierre, mais, par suite d'une cassure, il n'en reste après בה que les lettres ב...י, avec de faibles vestiges dans la lacune. SS. en ont tiré la lecture בני רדן ורדן, « fils de Dadan et Dadan »; N. y a vu חורני, « les fils des Hōrites ». Nous pensons comme MM. Clermont-Ganneau et Lidzbarski que l'intervalle ne comporte pas plus de deux lettres. Le trait semblable à V qui se voit après ב est complété par le dernier savant en X = ח, ce qui donne בח, mais il reconnaît aussi la possibilité de compléter W et d'obtenir ainsi le bilittère בש. La lettre suivante n'a laissé aucune trace et celle qui suit le י est douée d'une haste qui est particulière à la lettre ק et non pas au ד. Ici cesse le rôle de l'épigraphie et commence celui de la philologie. On a beau se creuser la tête, le groupe בח-וק, quelle que soit la lettre à placer après le ח, ne saurait former un nom sémitique. י est donc la conjonction ordinaire et le ק offre le début d'un second nom de tribu, et spécialement d'une tribu apparentée à la première. Si nous étions en Arabie méridionale, la restitution בתע se présenterait aussitôt à l'esprit; en Moabitude, il n'est permis de penser qu'aux tribus avoisinantes, iduméennes, ismaélites ou céturéennes. En nous tenant dans les limites du connu, notre préférence va plutôt au ש qu'au ח et nous supposons la lecture [וק]דר[?], « Basam et Qédar »; בשם peut bien être identique au nom de tribu ismaélite écrit מבשם dans la Genèse, xxv, 14. Les Qédarites ou Cédériens, population nomade campée dans le désert, à l'est de la Moabitude, ont naturellement profité de la faiblesse de son gouvernement pendant l'invasion israélite pour s'établir dans la région limi-

trophe, si riche en bons pâturages. Évincés par Mêša<sup>c</sup>, leur hostilité s'est plutôt accrue que diminuée, et les inscriptions cunéiformes nous apprennent qu'au temps d'Assurbanipal, les Moabites réussirent à capturer le roi des Cédroniens (*mat qidri*), qu'ils transmirent aux mains du suzerain assyrien. Après la disparition des Moabites, les Cédroniens sont devenus les maîtres définitifs du pays et les voisins immédiats de la Palestine, et quelque temps plus tard, ils se confondirent avec les נביות, pour former la nation des Nabatéens.

La fin montre les lettres אש, non אמר (SS.), et rien n'est visible ni avant ni après ce groupe; inutile d'y chercher autre chose que le mot אש (h. איש), « homme, hommes », servant à déterminer plus exactement les deux tribus précédemment nommées.

L. 32. Le premier mot lisible est אמר, que, d'après les passages précédents, on complète aisément en ויאמר; M. Lidzbarski a même reconnu la trace de ces deux lettres. De là jusqu'au commencement de la ligne s'étend une lacune qui a pu contenir huit à dix lettres. Le qualificatif אש, qui précède cette lacune à la fin de la ligne 31, nous conduit à en tenter la restitution avec assez de vraisemblance. Les trois exemples : אש נד (10), אש שרן (13) et אש מחרת (13-14), nous autorisent à supposer en notre אש un nom propre de lieu ou de peuple. La première conjecture doit être entièrement écartée, puisqu'il s'agit des habitants d'une ville; la seconde seule est possible naturellement, à la condition d'admettre un nom ethnique qui comprend en soi les deux tribus mentionnées, et cela fait penser au nom de ישמעאל, qui désigne dans l'histoire les tribus nomades à l'est de la Moabitude, y compris celles qui s'étaient partagé la ville en cause. Le mot suivant consistait probablement dans l'adverbe מעלם, qui figure déjà à la ligne 10. Après le ך de la fin, on complète avec certitude ואל, mot qui se continuait en tête de la ligne suivante.

L. 33. Les lettres visibles בה forment la fin du mot וישבה; et la phrase entière est identique à celle des lignes 8-9, laquelle indique selon toute apparence que c'était le résultat d'une guerre longue et acharnée, et cela fait supposer qu'elle était



précédée de quelque chose comme **ימן . רבן**, « longtemps » (cf. l. 5). Les cinq lettres qui devaient trouver place dans le reste de la lacune pourraient bien être **בקר . ואל[ההם]**, comme à la ligne 11.

La proposition finale commence par le groupe mutilé d'une lettre **ועל-דה**, qui se complète avec certitude **ועל[יה] . דה**, « et « près d'elle » (cf. Néhémie, III, 2, *passim*). Le mot suivant **משם** ne peut être que le participe *hoph'al* **משם**, « est (= a été) placé ». Ce qu'on y a placé est indiqué par les deux lettres visibles **עש**, d'où la lacune va jusqu'à la fin de la ligne. S'agit-il de dix (**עשר**) ou de vingt corps de garde, formant une sorte de cordon militaire destiné à repousser l'attaque éventuelle des nomades? Les mots **אש . שדר** (L., non **השרק**), « hommes pillards », qui terminent la phrase à la ligne 34, rendent cette conjecture assez admissible, mais nous ne l'enregistrons que sous bénéfice d'inventaire.

#### TRADUCTION

1. Je suis Měša<sup>c</sup>, fils de Kamoškan (?), roi de Moab, le Di-
2. bonite. Mon père a régné sur Moab trente ans, et moi j'ai ré-
3. gné après mon père. | Et j'ai fait cette bâmat (= haut lieu) pour Kamoš à Qorḥa | (savoir) à Mésab-Mé-
4. ša<sup>c</sup> (Réunion de Měša<sup>c</sup>), parce qu'il m'a sauvé de tous les oppres-
5. seurs et parce qu'il m'a fait voir la chute de tous mes en-
6. nemis. | <sup>c</sup>Om-
7. ri (fut) roi d'Israël et opprima Moab pendant longtemps, parce que Kamoš était fâché contre son pa-
8. ys | Et son fils lui succéda, et il dit lui aussi : « J'opprimerai Moab ». | De mes jours il a préféré la parole (?)
9. mais j'ai vu sa chute et celle de sa maison. | Quant à Israël, il périt d'une perte éternelle. Et <sup>c</sup>Omri prit possession de tout le pa-
10. ys de Médaba | et il y resta de son temps et pendant la moitié (du règne) de son fils, (en tout) quarante ans et
11. Kamoš me l'a restitué de mes jours. | Et j'ai construit Ba'al-Me<sup>c</sup>on et j'y ai fait la prison (souterraine) et j'ai construit
12. Qiryatén. | Et l'homme de Gad demeurait dans le pays de <sup>c</sup>Aṭarot depuis l'antiquité, et le roi d'Israël lui
13. construisit <sup>c</sup>Aṭarot. Et j'ai guerroyé contre la ville et je l'ai prise, | et j'ai tué tout le peuple de

12. la ville, une satisfaction (?) pour Kamoš et pour Moab. | Et j'ai emmené de là le prêtre de Doda et je l'ai
13. traîné devant Kamoš à Qeriot | Et j'y ai logé les hommes de Šaron et les hommes de
14. Maħarat. | Et Kamoš me dit : Va, prends Nebo sur Israël; et je
15. marchai pendant la nuit et je guerroyai contre elle du point de l'aube jusqu'à midi et je
16. la pris et je l'immolai toute, sept mille hommes et jouvenceaux, femmes et jouven-
17. celles et vierges, | car je l'avais vouée à °Aštar-Kamoš. | Et je pris de là les prê-
18. tres de Yahwé et je les traînai devant Kamoš. | Et le roi d'Israël construisit
19. Yahaš et il y demeura en guerroyant contre moi | et Kamoš le chassa devant moi, et
20. je pris de Moab deux cents hommes, tous ses chefs, et je les amenai à Yahaš et je la pris
21. pour l'ajouter à Dibon. | J'ai construit Qorħa (la partie dite) Ĥomat-hayecarin et celle dite Ĥomat-
22. ha°ophel; | c'est moi qui ai construit ses portes et c'est moi qui ai construit ses tours et c'est
23. moi qui ai construit une maison de roi et c'est moi qui ai construit les cellules de la prison pour les (prisonniers vivants dans l'intérieur
24. de la ville. | Et il n'y avait pas de puits dans l'intérieur de la ville à Qorħa et j'ai dit à tout le peuple : Faites-
25. vous chacun un puits dans sa maison. | Et c'est moi qui ai fait faire l'abatage pour Qorħa par les prisonniers
26. d'Israël. | J'ai construit °Aro°er et j'ai fait la chaussée près de l'Arnon et
27. c'est moi qui ai construit Bet-Bamot, car il était détruit. | J'ai construit Bešer, car il était un monceau
28. de ruines, avec (le concours de) cinquante hommes de Dibon, car tout Dibon était (dans l')obéissance. | Et c'est moi qui suis devenu mai-
29. tre de [trois?] cents troupeaux de bœufs que j'ai ajoutés au pays. | Et c'est moi qui ai construit
30. Médaba et Bêt Diblatèn et Bêt-Ba°alme°on et j'y ai transporté les [plus ex-
31. quis du gros bétail et la meilleure partie du] menu bétail du pays. | Quant à Ĥoronèn, elle était habitée par Bas[am?] et Qé[dar?] et
32. ma°él[?], depuis l'antiquité, et Kamoš me dit : Va, guerroye contre Ĥoronèn, et je partis et je guer-



33. [royai contre la ville] et Kamoš me la fit retourner de mon temps.  
Et près d'elle il fut placé vingt (?)
34. [corps de garde pour éloigner] les pillards. Et c'est moi qui ai...

Mêša°, roi de Moab, l'auteur du précieux document historique qu'on vient de lire, a vécu dans la période la plus active des luttes implacables qui s'étaient engagées dans le royaume d'Israël entre les partisans du yahwéisme exclusif et ceux du polythéisme international. Le court intervalle de 50 ans, écoulés depuis la mort de Salomon jusqu'à l'intronisation de °Omri, roi d'Israël qui inaugura le régime d'oppression contre Moab mentionnée par Mêša°, a vu l'extermination totale de deux dynasties israélites, celle de Jéroboam, après 24 ans de règne (Jéroboam, 22 ans; son fils Nadab, 2 ans), et celle de Ba°ša qui en a duré 26 (Ba°ša, 24 ans; son fils Ela, 2 ans). La séparation des dix tribus du nord d'avec la dynastie davidique de Juda fut d'abord favorisée par les prophètes yahwéistes comme protestation contre les cultes idolâtriques que Salomon avait officiellement accueillis à Jérusalem vers la fin de sa vie, cultes dont Astarté, déesse de Sidon, Kamoš, dieu de Moab, et Milkom, dieu d'Ammon, avaient, semble-t-il, la part du lion (I Rois, xi, 1-39). Mais bientôt l'espérance conçue par ces prophètes de faire de Béthel la capitale du yahwéisme se montra illusoire. Jérusalem perdit ses pèlerins israélites, mais Béthel, au lieu d'obtenir un temple yahwéiste pur et capable de lutter contre le temple salomonien, n'eut qu'un mesquin sanctuaire où Yahvé fut illégitimement représenté sous la forme d'un jeune bœuf, et ce qui est plus, une autre reproduction de la même idole fut établie dans la ville de Dan, sur la frontière septentrionale du royaume, comme pour indiquer que la politique royale, sans renoncer au dieu national, n'entendait nullement suivre les idées puritaines en fait de culte, mais qu'au contraire le roi se réservait les privilèges sacerdotaux que la maison de David avait laissés tomber en désuétude depuis la construction du sanctuaire de Jérusalem. Le nouvel état de choses convenait très bien à la classe sacerdotale qui vit dans le roi son chef suprême et le protecteur naturel de ses intérêts. Les partisans du yahwéisme en furent d'autant plus blessés que, dès le début, ils se croyaient investis d'un pouvoir

supérieur à la royauté en matière religieuse. Une haine profonde et envenimée s'empara alors de ce parti, dont les murmures sourds, suivis de protestations ouvertes, furent sans aucun doute sévèrement réprimés. Dès lors, il dut se résigner à agir dans les ténèbres et à détruire successivement sa propre œuvre, toujours dans le vain espoir que ses créatures se montreraient finalement reconnaissantes. Déjà les deux dynasties de Jéroboam et de Ba<sup>s</sup>a périrent par leurs machinations occultes, mais telle était la force des choses que le nouveau roi, entouré du parti séparatiste auquel appartenait l'immense majorité du peuple ainsi que toute la noblesse militaire et la classe sacerdotale, ne put que continuer la politique inaugurée par Jéroboam et décidément hostile à ses bienfaiteurs. A l'époque des Omrides l'exaspération de la lutte des partis arriva à son comble. Omri, après avoir gravement entamé la puissance des Moabites (M., l. 4-8), régla définitivement le culte officiel dans un sens franchement antiyahwéiste et ce règlement est resté en vigueur sous ses successeurs. Michée pense encore avec indignation à ces חֲקוֹת עַמִּרִי, qui vaudront au royaume d'Israël une destruction irrémédiable (Michée, VI, 16). Durant le règne d'Achab, la crise suprême fut provoquée par la reine Jésabel qui, étant d'origine sidonienne, introduisit dans le pays le culte d'Astarté et de Ba<sup>a</sup>l de sa ville natale. La suppression du parti yahwéiste fut accomplie avec une cruauté inouïe : les prophètes de Yahwé furent impitoyablement massacrés ; une centaine d'entre eux qui furent cachés et sauvés momentanément du massacre, moururent de faim (I Rois, XVIII, 3-4), et ces massacres s'étendirent même de l'autre côté du Jourdain. Alors apparut dans la région montagneuse de cette contrée la figure formidable du prophète Élie le Galadite qui se proposa de venger le sang de ses collègues par le massacre des prophètes des dieux étrangers, entretenus par la reine. La légende raconte que ce dessein fut accompli pendant une sorte de pari qu'Élie engagea avec ses adversaires dans une grande assemblée sur le mont Carmel (*ibidem*, 19-40). Cependant cette victoire n'eut pas de lendemain, car ni lui, ni son disciple et successeur Élisée, ne jouèrent plus aucun rôle à la cour. Après la disparition



d'Élie, le droit à la vengeance fut exercé par Élisée qui réussit à faire exterminer toute la maison dite d'Achab par un chef de bataillon, nommé Jéhu (*ibidem*, ix-x), qui ne se soucia pas plus que les autres de renoncer aux coutumes officielles. Cette vengeance est le dernier acte du yahwéisme belliqueux en Israël, dont les fidèles étaient descendus au nombre infime de sept mille (*ibidem*, xix, 18). La scission entre la royauté et les prophètes est désormais définitive. Ces derniers, saturés de déboires, renoncent à l'action politique pour s'adonner exclusivement à la prédication littéraire et se font les champions du rétablissement de l'unité nationale sous le sceptre de la dynastie davidique. Osée, le seul prophète israélite dont nous ayons quelques écrits, prévoit la destruction de la maison de Jéhu, mais sans y collaborer matériellement; dorénavant c'est le parti militaire qui fait et défait les rois. Même durant le long et prospère règne de Jéroboam II, il n'y a pas le moindre indice de la présence de prophètes yahwéistes à la cour royale. Le livre des Rois a conservé comme un fait exceptionnel la visite faite par Joas, père du roi précité, à Elisée mourant dans l'espérance d'obtenir de lui un oracle favorable qui le tirât de la détresse dans laquelle il était tombé par suite des attaques réitérées des Damascéniens, lesquels avaient mis le royaume d'Israël à deux doigts de sa perte (*ibidem*, 13-19). Déjà, du temps d'Achab, Israël éprouva une violente attaque de la part de Ben-Hadad I<sup>er</sup>, roi de Damas, qui vint assiéger Samarie (*ibidem*, xx, 1); repoussé de là, et battu un an plus tard, dans la bataille d'Aphec (*ibidem*, 26-34), il fut vainqueur dans l'autre combat que lui livra, près de Ramot-Galaad, l'armée alliée d'Achab et de Josaphat, roi de Juda (*ibidem*, xxii, 34-35). Achab y perdit la vie, et le roi Mésa<sup>c</sup> en profita pour secouer le joug israélite. Ahazias, faible et estropié, ne fit rien pendant son court passage au trône. Son successeur Joram entreprit, d'accord avec Josaphat et le roi d'Édom, une invasion de la Moabitude du côté du sud, mais les envahisseurs, on ne sait pas exactement par suite de quel événement, durent retourner sans avoir obtenu d'autre résultat que la dévastation de quelques cantons méridionaux. Débarrassé de ce danger, Mésa<sup>c</sup> procéda avec une énergie infatigable et fa-



rouche à restituer à la domination moabite toutes les villes septentrionales qui étaient depuis longtemps occupées par des populations israélites, surtout par la tribu de Gad. Abandonnés à eux seuls, ces habitants, peu préparés à la guerre, furent successivement massacrés ou faits prisonniers. Měša° parvint ainsi à annihiler en quelques années toutes les possessions inter-aroniques acquises par Israël après la sortie d'Égypte. Aucune tentative de reprendre ce territoire n'a plus été faite, pas même par Jéroboam II qui dirigea tous ses efforts contre le royaume de Damas. Aussi l'animosité contre Moab a-t-elle trouvé un écho effrayant dans l'oracle consigné dans Isaïe, xv-xvi, que l'on considère comme le plus ancien morceau de la littérature prophétique qui soit parvenu jusqu'à nous. Le voyant prédit la destruction de toute la Moabitude et décrit en détail la dévastation des villes et des campagnes, ainsi que le deuil des habitants qui est si navrant que l'écrivain lui-même ne peut pas s'empêcher d'en être profondément ému. Moab s'attire ce terrible malheur par sa vantardise et son extrême arrogance imprégnée d'une haine inextinguible, bien entendu, contre Israël (Isaïe, xvi, 6). On dirait que l'auteur de l'oracle a lu la stèle triomphale de Měša° ou s'est fait donner une copie exacte de son contenu. La phrase *ibidem*, xv, 9), reste même inintelligible si l'on n'y voit pas une imitation péjorative de Měša°, 20-31 : « J'ai pris tous les chefs de Moab, au nombre de 200, et je les ai amenés à Yahaş ; puis j'ai pris la ville pour l'annexer à Dibon, ואחזה . דיבן אשיה נוסכפות על . דיבן . לכפת . Évidemment, l'expression אשיה נוסכפות est un travestissement voulu de לכפת et דימון est un travestissement voulu de דיבון, pour y mettre le sens de « (ville) sanguinaire », jeu de mots qui permet en même temps de se figurer le ruisseau de Dibon roulant, à son passage à travers la ville, le sang versé dans les environs et augmentant ainsi la quantité de sang dont ses rues sont arrosées. Pour la critique biblique il y a un double enseignement à noter. Le prophète annonce que cette catastrophe arrivera dans trois ans précis (בשלוש שנים כשני שכיר, Isaïe, xv, 14), et malgré le dé-



menti que les événements ont opposé à la prédiction, la date a été conservée intacte jusqu'à nos jours. Si jamais l'opération de la fraude pieuse était urgente, c'était bien dans le cas présent, où la foi dans l'inspiration prophétique et par conséquent dans la révélation yahwéiste en général menaçait de sombrer dans le ridicule. Eh bien, pendant le cours de nombreux siècles, il ne s'est pas trouvé un seul zélote assez décidé pour substituer à cette date scandaleuse une expression vague, entre autres **עוד מעט** (cf. Osée, i, 4; Isaïe, x, 25; xvi, 14; xxix, 17) ou **ימים באים** (Amos, viii, 11; ix, 17), permettant aux fidèles d'en placer l'accomplissement au moment où Moab a disparu de la scène du monde. Les faussaires bien intentionnés des textes hébreux n'existent donc que dans l'imagination malade, prévenue et tendancielle d'une certaine école de piétistes qui, à force de les supposer en toute occurrence, ont fini par les imposer même aux esprits peu ombrageux et impartiaux. Le second enseignement ne présente pas moins d'intérêt. Pour tout connaisseur d'hébreu, la langue de l'inscription de Mésa<sup>e</sup> ressemble tellement à celle du Deutéronome, notamment aux parties parénétiqnes de ce livre, que si l'on n'en avait que la copie transmise par la tradition, les critiques modernes n'auraient pas hésité un seul instant à la déclarer apocryphe et fabriquée exprès dans l'exil, voire plus tard, dans le but de justifier les déclamations d'Isaïe, xv-xvi, et la haine des prophètes plus récents contre les Moabites. Parmi les preuves de la fraude, ils n'auraient pas manqué de citer le pluriel en ך comme un aramaïsme évident, le mot **שה**, autre aramaïsme, la ville inconnue de **קרח**, que le faussaire a inventée pour jouer sur la calvitie funèbre, **קרח**, dont les prophètes menaçaient le peuple de Moab, la forme réputée incorrecte **אענו ויענו** au singulier; le **אנה** *qâl*, emprunté à Isaïe, xii, 1, pièce suspecte et toute moderne; les arabismes **חלה** et **אלתחם**, **בהלתחמה**; l'emploi fautif du verbe **אחז** pour désigner la prise d'une ville; la faute de l'emploi de **הם** au lieu de **אתם**; la construction **לספת על דיבן**, plagiat indubitable fait sur le membre de phrase **לספות עוד על חרון**, qui ne figure que dans le récit des Nombres, xxxii (l. 14),

relatif précisément au territoire moabite en question et dont l'appartenance certaine au dernier rédacteur de P le caractérise comme document non seulement postérieur à l'exil, mais aussi de 44 ans plus jeune qu'Esdras. Voilà le résultat auquel les arguments habituels de la critique littéraire auraient infailliblement conduit. Un coup de pioche a suffi pour démolir tout cet édifice si soigneusement aligné; n'est-ce pas la preuve tangible que le système architectural qui a produit un pareil édifice est frappé de caducité et ne présente nullement la solidité que la réclame lui attribue?

Dirigeons maintenant notre attention sur des faits moins généraux. Des cris de vengeance impitoyables sont poussés par les prophètes d'Israël contre l'arrogance moabite, et cependant le législateur deutéronomique ne trouve pour justifier la défense des alliances matrimoniales entre Israël et 'Ammon-Moab que ces motifs bien légers que ces peuplades n'ont pas fourni gratuitement du pain et de l'eau à Israël, lorsqu'il passa près de leur pays après sa sortie d'Égypte, et que Balac, fils de Sippor, roi de Moab, avait suborné alors le magicien araméen Balaam, fils de Be<sup>o</sup>or, pour qu'il maudît Israël (Deutéronome, XXIII, 4-6). Le dernier fait est raconté dans les Nombres, XXII-XXIV, qui est, dit-on, une compilation de J et E. Le premier, qui est un simple manque de générosité, a été dégagé des versets Deutéronome, II, 28-29, qui font entendre pour la première fois que les Moabites se sont fait payer à prix d'argent les comestibles et l'eau qu'ils fournissaient au camp israélite. La partie législative dépend donc de la partie introductrice et l'ensemble n'a pas de motifs plus graves pour justifier la mesure d'exclusion perpétuelle prise contre le peuple de Moab. Il me semble que par là nous sommes en droit de conclure : 1° que les chapitres 1 et 2, au moins, font partie intégrante de la législation XII-XXVI; 2° que tout ce code a une origine antérieure aux massacres de Mésa<sup>o</sup> qui ont provoqué tant de haine en Israël contre les Moabites. On me dira que l'auteur était obligé de rester dans la situation de l'époque mosaïque dans laquelle il a placé la promulgation de son code. Vaine excuse pour un *faussaire conscient* qui met dans la bouche de Moïse une législation qu'il a créée sur la base de P.



Car la tentative de regarder le Deutéronome comme un développement du *Livre de l'Alliance* seul, s'évanouit devant les preuves précédemment données pour établir sa dépendance à l'égard de ce dernier document. Ajoutons une autre réflexion. Pour sauvegarder la fiction, si telle était vraiment sa pensée, l'auteur aurait dû prononcer un anathème plus fort contre les alliances avec les Madianites, alliances qui se montrèrent à l'époque mosaïque infiniment plus fatales aux intérêts yahwéistes que les intentions malveillantes du roi de Moab (Nombres, xxv, 6-15), et qui ont été la cause de la guerre d'extermination ordonnée et exécutée contre les tribus de cette peuplade qui habitaient dans le voisinage de la Moabitude arnonique (*ibidem*, 16-8; xxxi, 1-54). Les critiques ont eux-mêmes senti la gravité de ce silence destructeur de tout leur système. Ils ont donc recouru à leur moyen chirurgical ordinaire en déclarant que ces passages proviennent de la source sacerdotale ou P. Ils ont seulement oublié de nous dire pourquoi le deutéronomiste qui connaît J et E, et même J E, n'a pas donné comme motif les suites idolâtriques qu'eurent alors les mariages moabites, d'après le récit des Nombres, xxv, 1-5, qui, d'après eux, appartient à cette dernière compilation. Ce cas aurait été ainsi placé dans le cadre de la défense générale de conclure des alliances matrimoniales avec les païens (Deut., vii, 1-4). Il sera difficile de revendiquer pour le polythéisme moabite une attitude plus tolérante que pour le paganisme chananéen. Mais ce silence cesse d'étonner quand on place la rédaction du Deutéronome avant les événements si désastreux pour Israël relatés sur la stèle triomphale de Mésa<sup>e</sup> : Entre le règne de Salomon et celui des Omrides, les rapports de voisinage entre les Israélites et les Moabites semblent avoir été des plus paisibles. Les deux populations vivaient sur le même territoire en observant chacune ses cultes nationaux sans empiéter les uns sur les autres. La crainte de l'absorption de l'élément israélite, numériquement plus fort, par la minorité moabite, n'existait point immédiatement, il suffit au deutéronomiste d'invoquer d'anciennes contraventions à l'hospitalité coutumière et à de sourdes menées d'hostilité qui, grâce à la protection de Yahwé, n'ont pas eu de mauvaises

conséquences, afin d'empêcher le connubium quand même. Parler de contagion idolâtrique moabite à une époque où le royaume d'Israël tout entier était plongé dans le culte du veau d'or, de la déesse Doda et, cela va de soi, des divinités locales, aurait été d'une absurdité manifeste. Le législateur a agi raisonnablement en fermant les yeux sur l'actualité. Un législateur plus tardif, je le répète, aurait envisagé la destruction des tribus transjordaniques comme la conséquence de leur participation à l'idolâtrie moabite, et en aurait fait le motif principal de sa défense.

Pour terminer, je dois dire un mot sur le verset Osée, ix, 10, relatif à l'influence néfaste des Moabites sur Israël à l'époque mosaïque. En étudiant précédemment ce prophète, j'ai laissé de côté ce passage parce qu'il semblait faire allusion exclusivement à des récits étiquetés J, E ou JE qui sont reconnus comme émanant d'une époque antérieure. La réalité me paraît maintenant quelque peu différente. La comparaison avec les Nombres, xxv, 1-5, en fera ressortir le caractère exact. Voici d'abord la traduction littérale de ce dernier passage.

1. *Israël* s'établit à Šittim et le *peuple* commença à se prostituer aux filles de Moab.
2. Celles-ci invitèrent le *peuple* aux sacrifices de leurs dieux et le *peuple* mangea (avec elles) et se prosterna devant leurs dieux.
3. Et *Israël* s'attacha au Ba'al-Péor et la colère de Yahwé s'irrita contre *Israël*.
4. Et Yahwé dit à Moïse : Prends tous les chefs du *peuple* et prends-les pour l'insulte faite à Yahwé en face du soleil pour que l'irritation de la colère de Yahwé se détourne d'*Israël*.
5. Et Moïse dit aux juges d'*Israël* : Tuez chacun de vous les hommes de son ressort qui se sont attachés au Ba'al-Péor.

Nous avons souligné expressément les termes *Israël* et *peuple* pour attirer mieux l'attention sur la distinction systématique que l'école critique y établit dans le but d'y démontrer la fusion de deux documents, dont l'un : 1 a, 3, 4 b-5, qui emploie le nom propre *Israël*, serait de E, l'autre, 1 b-2, 4 a, qui fait usage de l'expression commune de *peuple*, viendrait de J. Une petite dose de bon sens suffit cependant pour se rendre compte



de l'opportunité de cette variation. La nation en bloc, ישראל, a campé dans la vallée de Šittim, mais l'invitation galante des filles de Moab n'a pu s'adresser qu'à un certain nombre de préférés pour lesquels le terme עם (1) est seul de mise. Le culte moabite, introduit de cette manière séductrice, s'était emparé de la majorité de la nation, l'irritation de Yahwé se dirigea naturellement contre elle au complet (3, 4 b). Au contraire, quand il s'agit de punir les chefs qui avaient donné les mauvais exemples, la désignation עם est seule en place. D'autre part, l'exécution de la punition incombait aux *juges d'Israël* en général (5); cette expression est de rigueur et ne saurait être remplacée par « juges du peuple » qui n'existe pas séparément en hébreu. La critique autoritaire s'est, comme cela lui arrive souvent, contentée de s'arrêter à la surface au lieu de se rendre compte des nécessités intrinsèques de la rédaction. Cette appréciation est largement confirmée par le verset d'Osée cité plus haut :

כענבים במדבר מצאתי ישראל  
בבכורה בתאנה בראשיתה (בארץ בתה ?)  
המה באו בעל פער וינזרו לבשת  
יהיו שקוצים כאהנם

Comme (celui qui trouve) des raisins dans le désert, (ainsi) j'ai trouvé (avec plaisir) Israël.

(Avec le plaisir de celui qui trouve) la primeur d'un figuier dans une terre aride (?), j'ai vu vos ancêtres

(Qui), eux, arrivés à Ba'al-Pe'or, se vouèrent à la honte

Et devinrent des abominations par suite de leurs amours.

פער, avec l'article, הפער, est le nom moabite de la montagne (הפסגה) voisine de Sittim sur la rive orientale du Jourdain (Nombres, xxiii, 28). Après le séjour dans le désert où Yahwé le fait sien et lui prouve son affection particulière, Israël, à peine arrivé près de la localité nommée בעל פער (formation analogue à בעל-מעון, בעל-חרמון, etc.), d'après le dieu éponyme de la montagne qu'on y adorait, s'est empressé de s'attacher à « cette honte » (désignation péjorative du Ba'al) et se plongea dans les abominations (le culte des idoles) par suite de ses amours. Osée s'est dispensé de fixer la position de Ba'al-Pe'or et de dire quelles

étaient les courtisanes dont l'amour impur avait contaminé le peuple de Yahwé. Tout le monde comprenait de son temps l'allusion au fait raconté dans le passage traduit ci-dessus. Là sont mentionnés le nom de la station (Sittim) passé sous silence par le prophète, le nom de Ba'al-Pe'or, le culte des dieux moabites (וישתחו לאלהיהן) et le rôle séducteur des filles de cette nation (ויחל ישראל לזנות אל בנות מואב) (= כאהבם ויהיו שקוצים). L'énergie extraordinaire de cette expression résume évidemment l'expression non moins extraordinaire et non moins énergique du modèle, savoir ויצמד ישראל לבעל פעור (3) et הנצמדים לבעל פעור (5). L'une et l'autre offrent le sens d'une association intime, d'une adhérence solide et volontaire. Osée a donc fondé sa parénèse non sur les deux récits encore séparés de J et de E, et dont l'existence est problématique, mais sur le texte que nous possédons aujourd'hui ou J E, et ce fait détruit de fond en comble la date maxima de 650 que les critiques ont fixée pour cette prétendue compilation, date qui serait d'environ 85 ans postérieure à Osée !

## Influence du Code sacerdotal sur les prophètes.

### RÉSUMÉ DES RECHERCHES PRÉCÉDENTES

Je suis arrivé au terme de mon enquête. Elle a été longue et pénible bien au delà de notre première estimation; longue parce que je me suis défendu de dédaigner la plus petite raison qui puisse être invoquée pour la théorie que je combats ou contre celle que je défends; pénible parce que ce n'est pas sans éprouver des regrets cuisants et souvent renouvelés qu'on s'attaque à une doctrine triomphante dont les fondateurs et les propagateurs forment non seulement une phalange de savants éminents qu'on admire, mais encore un cercle exquis d'esprits sympathiques dont la longue amitié constitue l'acquisition la plus précieuse de ma vie. Cependant, si l'amour de la vérité sans fard et sans réticence m'oblige à m'inscrire contre un point de vue dont la fausseté me paraît démontrée, je ne crois pas



qu'on puisse trouver au milieu des vivacités les plus aiguës une seule expression qui soit entachée d'un caractère personnel. Cette méthode d'entière franchise vis-à-vis du système et profondément respectueuse pour ses auteurs nous guidera aussi dans le résumé substantiel dont nous croyons utile de faire suivre l'examen détaillé des diverses questions traitées jusqu'ici. Des notes concises seront consacrées à un certain nombre de remarques qui n'ont pas été suffisamment relevées au cours des investigations précédentes. Ce résumé suivra l'ordre chronologiquement ascendant des écrits analysés, dans les conditions déterminées au début de ces études (p. 183).

I. — *Emploi d'expressions particulières aux auteurs sacerdotaux du Tétrateuque.*

Malachias : משחה (I, 14; L., XII, 25); פרש (II, 3; Ex., XXIX, 14; L., IV, 11; VIII, 16; XVI, 27; N., XIX, 5); פנוח אל (II, 5; N., XXV, 12-13); החיים והשלום המנחה (II, 13; N., XVI, 15).

Zacharie : שרוט ישרטו (XII, 3; L., XXI, 5); לבר (XII, 12-14; Ex., XVI, 9; XXXVI, 16); הנזר, « s'abstenir de certains aliments » (VII, 3; N., VI, 2, 3, 5, 6, 12).

Aggée : נפש, « cadavre » (II, 13; L., XXI, 4; XIX, 28; N., VI, 6; XIX, 13); טמא נפש (*ibid.*; N., V, 2; IX, 6, 7, 9).

Isaïe II : אנשי מדה (XLIII, 3; G., X, 7); כוש וסבא (XLV, 14; N., XIII, 32); אשם (LIII, 10; L., VII, 1-7).

Ézéchiël : רמוח כמראה אדם (*ibid.*, 26; G., I 26-27); הקשת ... בענן (*ibid.*, 28; G., XI, 12-16);

זרות; ואודע (*ibid.*; Ex., VI, 3); נשא יד (XX, 23; L., XXVI, 33); עץ עבות (XX, 28; L., XXIII, 40);

ארץ מגורים; עבר תחת השבט (XX, 37; L., XXVII, 32); בין קדש (XX, 38; G., XXVI, 7; XXVIII, 4; XXXVII, 1; Ex., VI, 4);

כרוב הסוכך; לחל לא הבדילו (XXII, 26; L., X, 10); ממשח (*ibid.*; Ex., XXX, 22-33);

pour בדרכו ... חמים (*ibid.*, 15; G., VI, 10); בדרתו כל נפש חיה אשר ישרץ; (בדרתו

גד ... אורח; (XLVII, 22; XLVII, 10; G., I, 27-28);

L., xvii, 15 *passim*); התנחל את הארץ (xlvi, 13; N., xxxiii, 54); נפל בנחלה (xlvi, 14; N., xxxiv, 2).

Jérémie : אחת השמים (iii, 2; N., xxxv, 33); ארץ (x, 2; G., i, 14); המעיט (x, 24; L., xxvi, 22); השם (x, 25; L., xxvi, 31); הקטר מנחה (xxxiii, 18; L., ii, 1-16); כל אכליו יאשמו (ii, 3; L., xx, 14-16); טמא-לתועבה (ii, 7; L., 25-30); ארון (iii, 19); אשיתך בכנים (iii, 16; Ex., xxv, 21); ברית יהוה (iii, 16; Ex., iv, 22-23); בעתו .. גשם (v, 24; L., xxvi, 4).

Isaïe I : שפט לקנות את שאר עמו (xi, 11; Ex., xv, 17); בצדק (xi, 4; L., xix, 15); ברכה ... יהוה (xix, 24; G., xii, 2); גיא הזיון (xxii, 1; G., xxii, 10); ונודע יהוה ל (xix, 21; Ex., vi, 3); כחים (xxiii, 1; G., x, 4); פסח (xxxii, 5; Ex., xii, 12, 23, 27); טמא, « déclarer impur » (xxx, 22; L., xiii, 8 *passim*); צפוי (*ibid.*; xxxvii, 17, 19; N., xvii, 3-4); זרה « rejeter, repousser » (*ibid.*; N., xvii, 2); אפרה (xxx, 22; xxviii, 8; xxix, 5); דוה, « femme menstruée » (*ibid.*; L., xv, 33; xx, 18); אור שבעת הימים (*ibid.*, 26; G., i, 3); ליל התקדש חג, « la nuit où est saintement préparé le sacrifice festival » (*ibid.*, 29; Ex., xii, 13).

Michée : מגדל עדר (iv, 8; Genèse, xxxv, 21).

Osée : הטאח, « sacrifice de péché » (iv, 8; L., iv, 19 et ss); נפש, « cadavre » (ix, 4; L., xxi, 1 *passim*); שרה את אלהים (xii, 4; G., xxxii, 29); ברה (xii, 13; G., xxvi, 43).

Amos : עצרת, « sacrifice de clôture de fête » (v, 21; L., xiii, 36).

## II. — *Emploi d'expressions lévitiqes dans le Deutéronome.*

צוה, « consentir » (iii, 18; N., xxxii, 25); עבר חלוץ (*ibid.*; N., xxxii, 21, 27, 29, 30); נשיכם טפכם ומקניכם (*ibid.*, 19; N., xxxii, 26); ידעתי כי מקנה רב לכם (*ibid.*; N., xxxii, 1); ואת יהושוע צויתי ביום ההוא (*ibid.*, 21; N., xxxvii, 19, 21); המוציא לך מים (viii, 15; N., xx, 10);



ארון עצי שמים (x, 3; Ex., xxxv, 7; xxxvii, 1); חכרית en parlant des Chananéens (xii, 29; L., xvii, 40; xx, 3, 5, 6; xxvi, 22, 30; N., vi, 18); והרכך כאשר נשבע לאבתוך (xiii, 18; G., xxii, 16-18); צמר ופשתים יחרו = שעמנו (xxii, 11; L., xix, 49); נגע צרעה (xxiv, 8; L., xiii, 2 *passim*); יורו (*ibid.*; L., xiv, 57).

### III. — *Prescriptions et narrations sacerdotales rappelées par les prophètes.*

Malachias : Emploi de bêtes femelles à certains sacrifices (i, 1; L., iii, 1, 6; iv, 28, 32; v, 6); bénédiction des prêtres (ii, 2; N., iv, 22-27); supposition du devoir de témoigner (iii, 5; L., v, 1).

Zacharie : Devoir pour les étrangers de célébrer la fête des tabernacles (xiv, 16; aggravation sur L., v, 1).

Isaïe II : Emploi du liban et de la cannelle dans l'encens rituel (xliii, 23-24; Ex., xxx, 23, 34); Yahvé jure de ne plus faire de déluge (liv, 9; G., viii, 11, 15); défense de voyager le jour du Sabbat (lviii, 13; Ex., xvi, 29).

Ézéchiël : Profanation du Sabbat au désert (xx, 21; N., xv, 32-37); extermination limitée à la génération sortie d'Égypte (xx, 22; N., xiv, 11-37); Yahvé fait serment au désert de disperser Israël parmi les peuples (xx, 23; L., xxvi, 33); les premiers-nés sont éloignés du service du sanctuaire (xx, 26; N., iii, 44-51); blasphèmes contre le nom de Yahvé (xx, 27; L., xxiv, 10-20); Les chérubins couvrent l'arche sainte de leurs ailes (xxviii, 13; Ex., xxv, 19-20).

Jérémie : Paiement de l'amende dite *Asham* par celui qui mange la chair sacrée (ii, 3; L., xx, 14-16); conservation des tables de l'Alliance (du Décalogue) dans l'arche sainte (iii, 16; Ex., xxv, 21 *passim*); absence de sacrifices à la sortie d'Égypte (vii, 22; le Décalogue manque de prescriptions sacrificielles); sainteté particulière du Sabbat (xvii, 22; G., ii, 3); prolongation sévère de l'expiation des crimes des ancêtres par leurs des-

cendants (xxiii, 18; L., xxvi, 39-40); la Minḥa est grillée avec l'encens sur le feu de l'autel (xxxiii, 18; L., iii, 4); proclamation solennelle de la liberté (xxxiv, 15, 17; L., xxv, 10).

Isaïe I<sup>er</sup> : Retour des carnassiers à la nourriture végétale primitive (xi, 7; G., i, 30); défense d'élever des *Ashêrîm* et des *Hammânîm* (xvii, 5; xxvii, 9; Ex., xxxiv, 13; L., xxvi, 30).

Michée : Séjour de Jacob à Migdal-°Éder (iv, 8; G., xxxv, 21); holocaustes de veaux d'un an (vi, 6; L., ix, 3).

Osée : Le droit des prêtres officiants à toute la chair du sacrifice de péché (iv, 4; L., iv, 19); mention de lois sacerdotales écrites (vii, 12); impureté des aliments préparés par une personne en deuil (ix, 4; N., xix, 14 *passim*); Israël fils de Yahwé (xi, 1; Ex., iv, 22-23); Jacob saisit le pied de son frère au moment de naître (xii, 14; G., xxv, 26); Jacob lutte avec un ange (xii, 4; G., xxxii, 25); l'ange vaincu demande pitié en pleurant (xii, 5; avance sur G., xxxii, 27); fuite de Jacob en Aramée (xii, 13; G., xxvii, 43).

Amos : Défense de joindre des gâteaux à pâte levée au sacrifice de grâce (iv, 4; L., vii, 12-13 où il faut lire *לֶאֱיָקָרִיב*); Élohîm détruit Sodome et Gomorrhe (iv, 11; G., xix, 29); sacrifices de clôture (v, 21; xiii, 36); trois catégories de sacrifices : °*Olôt*, °*Menaḥôt* et °*Shelamîm* (v, 22; L., i, 3; ii, 1; iii, 1); absence de culte sacrificatoire durant le séjour au désert (v, 25; L. n'en rapporte rien de cette époque).

#### IV. — *Prescriptions et narrations deutéronomiques basées sur le document sacerdotal ou P.*

Haute taille des habitants de la Palestine, en dehors des °Anâqîm proprement dits (i, 28; N., xiii, 32); les petits enfants que leurs pères croient menacés d'être enlevés par les Chananéens prendront possession de la terre promise (i, 39; N., xiv, 31); l'assemblée pleure pour la deuxième fois devant Yahwé (i, 45; N., xiii, 39); bref résumé des négociations



qui eurent lieu entre Moïse et les deux tribus et demie au sujet du territoire transjordanique (III, 18-20; N., xxxii, 16-32); Moïse reçoit l'ordre de monter sur le mont <sup>à</sup>Abârîm pour y mourir et de nommer Josué son successeur (III, 21-28; N., xxvii, 12-23, 20); destruction des adorateurs de Ba<sup>al</sup>-Pe<sup>or</sup> (iv, 3; N., xxv, 1-9); construction de l'arche en bois d'acacia pour déposer les tables de la loi (x, 1-5; Ex., xxv, 21); élection de la tribu de Lévi pour fonctionner (comme prêtres et lévites) au temple de Yahwé (x, 8-9; N., III 10; iv, 5, 15, 65); Datan et Abiram sont engloutis dans le sol (x, 8-9; N., xvi, 1-35); permission de manger la chair non consacrée (xii, 13, 23-24; allégement de la loi L., xvii, 3-7); témoignages (xvii, 6; développe N., xxxv, 30); addition de trois villes de refuge en deçà du Jourdain (xix, 1-13; complète L., xxxv, 10-34); défense de semer les vignes de deux espèces hétérogènes (xxii, 9; développement de la loi, L., xix, 19); défense d'atteler à la charrue un bœuf et un âne ensemble (xxii, 10; développement de la loi sur le croisement des bêtes, L., xix, 19); tresses commémoratives (xxii, 12; en avance sur N., xv, 28); défense d'épouser sa belle-mère (xxviii, 1; suite de L., xxviii, 8); impureté de la pollution nocturne (xxiii, 11; suite de L., xv, 16-17); intérêt des prêtres (xiii, 20; généralise L., xxv, 36); vœux prononcés par une femme (xxiii, 24; renforce N., xxx, 3); référence aux lois sacerdotales sur la lèpre (xxiv, 8; L., xiii-xiv); salaire du journalier (xxiv, 14-15; spécifie L., xix, 13); parties de la moisson abandonnées aux pauvres (xxiv, 19-22; complète L., xix, 9-10).

---

# TABLE DES MATIÈRES

<b>Préface</b> . . . . .	I
<b>Traduction des vingt-cinq derniers chapitres de la Genèse</b> . . . . .	1-71
<b>Histoire d'Isaac</b> (Genèse, chap. XXV, 19-XXVIII, 9) . . . . .	1
Analogie de l'histoire d'Isaac avec celle d'Abraham.	
<i>Observations exégétiques</i> . . . . .	1
Examen du texte, comparaisons et remarques au sujet de certaines expressions, corrections.	
<i>Observations critiques</i> . . . . .	10
<i>Unité rédactionnelle</i> . . . . .	13
<i>Date du récit</i> . . . . .	17
<b>Jacob à l'étranger et la fondation de sa maison</b> (Genèse, chap. XXVIII, 10-XXXII, 3) . . . . .	20
Comparaison avec l'histoire d'Abraham.	
<i>Critique verbale</i> . . . . .	20
<i>Unité rédactionnelle</i> (A. chap. XXVIII, 10-22; B. chap. XXIX-XXXI) . . . . .	33
<b>Histoire du retour de Jacob depuis son départ de Galaad jusqu'à la mort d'Isaac</b> (Genèse, chap. XXXII, 4-XXXVII, 1) . . . . .	43
<i>Observations exégétiques</i> . . . . .	44
<i>Unité rédactionnelle</i> . . . . .	58
Récit divisé en quatre sections : I. La rencontre de Jacob avec Ésaü et sa lutte avec l'ange (chap. XXXII, 4-XXXIII, 17); II. Jacob près de Sichem et le déshonneur de Dina (chap. XXXIII, 18-XXXVI, 31); III. Marche de Jacob par Béthel chez Isaac et fin de la vie d'Isaac (chap. XXXV); IV. Ésaü et les Iduméens (chap. XXVI).	
<b>Vente de Joseph par ses frères, son élévation en Égypte jusqu'à sa réconciliation avec eux</b> (Genèse, chap. XXXVII-LXV) . . . . .	75
<i>Observations exégétiques</i> . . . . .	78
1. Vente de Joseph et son transfèrement en Égypte (chap. XXXVII, 2-36); 2. Juda et Tamar (chap. XXXVIII); 3. Joseph en prison (chap. XXXIX); Joseph interprète les songes des deux serviteurs royaux (chap. XL); 5. Les songes de Pharaon et l'élévation de Joseph (chap. XLI); 6. Les frères devant Joseph, leur humiliation et leur châtement (chap. XLII); 7. Les frères pour la seconde fois auprès de Joseph et leurs épreuves (chap. XLIII-XLIV); 8. La découverte et l'invitation au transfèrement en Égypte (chap. XLV.)	
<b>La Descente des Israélites en Égypte jusqu'à la mort de Joseph</b> (Genèse, chap. XLVI-L) . . . . .	109
<i>Remarques exégétiques</i> . . . . .	111



OBSERVATIONS CRITIQUES. — L'Émigration en Égypte jusqu'à la fin de l'histoire de Jacob (chap. XLVI-L) . . . . .	125
1. Le voyage d'Israël (chap. XLVI, 1-27); 2. L'arrivée, la rencontre avec Joseph, la direction vers Gosen (chap. XLVI, 28-XLVII, 14); 3. L'établissement de la famille de Jacob à Gosen et la modification introduite par Joseph dans la constitution égyptienne (chap. XLVII, 12-27); 4. Les dernières recommandations de Jacob et sa mort (chap. XLVII, 28-XLIX, 33); 5. L'enterrement de Jacob et la mort de Joseph (chap. L).	
<i>Considérations particulières sur le chapitre L, v. 7-14</i> . . . . .	143
<i>Unité, ordre et date des récits relatifs à l'histoire d'Abraham et des Abrahamides</i> . . . . .	148
<i>Résumé des objections; réponses</i> . . . . .	155
Objections faites à l'unité des récits, leur réfutation verset par verset.	
<i>Les Trois Documents supposés de la Genèse</i> . . . . .	170
Examen de la théorie des critiques; réfutation.	
<i>Le faire du prétendu compilateur et du dernier rédacteur</i> . . . . .	177
L'AUTEUR SACERDOTAL ET LES PROPHÈTES. . . . .	183
Rapprochement entre les écrits attribués à l'auteur dit sacerdotal et les prophètes, en commençant par les plus tardifs.	
I. LES PETITS PROPHÈTES. — Malachias. . . . .	183
A. 1-6-14. — B. II, 1-9; III, 7-12 (a. II, 4-3; b. 4-9). — C. II, 11-16. — D. III, 5. — E. III, 22.	
Zacharie, XIV . . . . .	196
Aggée, II, 10-14 . . . . .	202
Michée . . . . .	203
A. I, 3-9. — B. IV, 8-13. — C. v, 1-2. — D. v, 4-5 et 9-13. — E. VI, 1-8.	
Amos . . . . .	218
B. IV, 4-5. — C. IV, 11. — D. v, 18-25.	
Osée . . . . .	229
A. IV, 4; B. VIII, 12; E. IX, 1-9; F. XI, 1-2; G. XII, 4-5; H. XII, 13; I, XIV, 2-3.	
II. LES GRANDS PROPHÈTES. . . . .	239
Isaïe II. . . . .	240
A. XLIII, 3 et XLV, 14; B. XLIII, 14-20; C. XLIII, 21-24; D. LIII, 10; E. LIV, 9; F. LVI, 1-8; LVIII, 13.	
Ezéchiél . . . . .	250
A. I, 22, 26-28; B. I, 26; C. I, 27-28; D. IV, 14; E. XIV, 12-20; F. XVIII, 8, 13-17; XXII, 12; G. XX.	
a) Séjour en Égypte (5-9); b) Séjour au désert (10-27); c) Établissement en Palestine (28-32); d) Prévisions d'un meilleur avenir.	
G. XXII, 26; H. XXIV, 7-8; I. XXVIII, 13; J. XLIV, 6-16; K. XLVII, 1-12; L. XLVII, 21-23; M, XLVII, 13-20.	

<b>Appendice</b> . . . . .	279
Sur les formes exprimant le nom divin dans le livre d'Ézéchiel.	
<b>Jérémie</b> . . . . .	282
A. II, 2-3; B. II, 7; C. II, 36; D. III, 1-5; E. III, 16; F. III, 19-20; G. V, 24; H. VI, 20; I. VII, 21-26; J. IX, 11-15; K. X, 1-5; L. X, 23-25; M. XI, 1-10; N. XVI, 6-7; O. XVII, 21-27; P. XXV, 11-12 (cf. XXIX, 10); Q. XXXI, 29-34; R. XXXII, 18; S. XXXIII, 10-26; T. XXXIV, 8-22.	
<b>Isaïe I<sup>er</sup></b> . . . . .	341
A. I, 2-4; B. 4 d; C. 4 c; D. II, 6-22; E. IV, 2-6; F. XI; G. XVII, 9; H. XVIII, 1-7; I. XIX, 1-25; J. XXII, 1, 14; K. XXIII; L. XXX, 18-26; M. XXX, 27-33; N. XXXI, 4-5.	
<b>APPENDICE. Le עֶבֶד יְהוָה d'Isaïe</b> , LII, 13-LIII, 12. . . . .	391
XLI, 8-16; XLII, 1-9; XLII, 18-25; XLIII, 5-15; XLIV, 1-8 cd; XLIV, 21-28; XLIX, 1-13; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12.	
<b>Le Deutéronome</b> . . . . .	435
<i>Passages comparés par M. Cornill.</i> . . . . .	436
<i>Les parallélismes signalés par la critique</i> . . . . .	438
I, 7-8; I, 20-24; I, 36; I, 39 a; I, 45; III, 15; III, 18-20; III, 21-28; IV, 3; VIII, 15; X, 1-5; X, 8-9; XI, 6; XII, 13, 23-24; XIII, 18; XV, 1-6; XVI, 1-17; XVIII, 3; XVIII, 10 a; XVIII, 10-11; XIX, 1-13; XXII, 9-11; XXII, 12; XXII, 22; XXIII, 1; XXIII, 11; XXIII, 20; XXIII, 24; XXIV, 8; XXIV, 14-15; XXIV, 19-32; XXV, 13-16; XXVI, 7; XXVI, 8; XXV, 9; XII, 16, 23-24 = Lév., XVII, 10-14; XIII et Lév., XIX, 4; XVI = Lév., XVIII; XVIII, 10 a = Lév., XVIII, 21 et XX, 2; XXII, 2 = Lév., XX, 10; XXIII, 1 = Lév., XVIII, 8; XX, 11; XXIV, 14-15 = Lév., XIX, 13; XXIV, 19-22 = Lév., XIX, 9-10; XXV, 13-16 = Lév., XIX, 35-36.	
<i>Les Prétendus Remaniements du Deutéronome</i> , XII-XXVI . . . . .	483
<b>Le Livre de la Loi découvert sous le règne de Josias</b> . . . . .	495
<b>ADDENDUM. I, 9-10 = Ex., XVIII, 13-26 E</b> . . . . .	502
<b>Les Trois Chants de l'ancienne période</b> . . . . .	503
I. — <b>Le Poème de Salomon</b> (I Rois, VIII, 10-13). . . . .	504
II. — <b>L'Élégie de David</b> (II Samuel, I, 19-27). . . . .	511
III. — <b>Le Chant de Débora</b> . . . . .	514
<b>SUPPLÉMENT. L'Inscription de Mésa, roi de Moab. Texte</b> . . . . .	522
<i>Remarques philologiques</i> . . . . .	523
<i>Traduction</i> . . . . .	532
<i>Remarques historiques</i> . . . . .	534
<b>Influence du Code sacerdotal sur les Prophètes</b> . . . . .	543



## CORRECTIONS

---

- Page 1, ligne 8 : les droits d'ainesse, *lisez* : le droit d'ainesse.  
Page 2, ligne 14 : ses regrets, *lisez* : ses craintes.  
Page 4, lignes 2, 11 : Philistie, *lisez* : Philistée.  
Page 5, ligne 14 : ce jour, *lisez* : en ce jour.  
Page 6, ligne 1 : laisse à côté, *lisez* : laisse de côté.  
*Ibid.*, *pénult.* : la résultat, *lisez* : le résultat.  
Page 7, ligne 14 : en tête du verbe, *lisez* : avant le verbe dans.  
Page 10, ligne 8 : n'empêche pas, *lisez* : n'enlève pas.  
*Ibid.*, *pénult.* : Philistie, *lisez* : Philistée.  
Page 12, lignes 2, 4 : d°, *lisez* : d°.  
Page 14, ligne 35 : l'échéance, *lisez* : la déchéance.  
Page 15, ligne 25 : des causes, *lisez* : de causes.  
Page 16, ligne 16 : Philistie, *lisez* : Philistée.  
Page 21, ligne 21 : ne présente, *lisez* : ne représente.  
Page 25, ligne 8 : pendant que, *lisez* : tandis que.  
Page 27, ligne 2 : fixera, *lisez* : fixerait.  
*Ibid.*, ligne 27 : il adjure, *lisez* : Laban adjure.  
Page 32, ligne 31 : reconnut, *lisez* : a connu.  
Page 33, ligne 14 : aura, *lisez* : aurait.  
Page 34, ligne 10 : en gratifiant, *lisez* : en attribuant.  
*Ibid.*, ligne 11 : de ceux, *lisez* : de ceux-ci.  
Page 35, ligne 5 : dispensabilité, *lisez* : superfluité.  
Page 44, ligne 10 : reposer, *lisez* : faire reposer.  
*Ibid.*, ligne 11 : avait gagnée, *lisez* : s'était faite.  
Page 45, ligne 4 : Jacob voulut, *lisez* : Jacob voulait.  
Page 46, ligne 31 : lui assurer son, *lisez* : l'assurer de son.  
Page 47, ligne 1 : e troupeau lui est, *lisez* : le troupeau lui était.  
Page 47, ligne 2 : qui les suit, *lisez* : qui les suivait.  
*Ibid.*, ligne 10 : il prit, *lisez* : il prend.  
Page 49, ligne 14 : la veine sciatique, *lisez* : le nerf sciatique.  
Page 50, ligne 27 : son intention qu'un jour il irait, *lisez* : son intention d'aller un jour.  
Page 51, ligne 17 : des mariées à, *lisez* : des femmes mariées de.  
*Ibid.*, ligne 34 : Pendant l'arrivée, *lisez* : Après l'arrivée.  
Page 52, ligne 23 : est repoussée, *lisez* : est repoussée, .  
Page 54, ligne 8 : relever, *lisez* : marquer.

- Page 57, ligne 24 : aux lignes, *lisez* : aux versets.  
Page 58, dernière : qu'au verset, *lisez* : qu'au verset 3.  
Page 59, ligne 20 : se reportent, *lisez* : se rapportent.  
Page 65, ligne 8 : que ces derniers, *lisez* : l'un et l'autre.  
*Ibid.*, ligne 20 : pour avoir voulu, *lisez* : parce que ceux-ci voulaient.  
Page 69, ligne 34 : ayant entendu, *lisez* : ayant appris.  
Page 70, ligne 31 : en cas qu'ils, *lisez* : en cas où ils.  
Page 75, ligne 10 : s'étaient développés, *lisez* : s'étaient constitués.  
Page 76, ligne 31 : pouvaient, *lisez* : purent.  
Page 79, *ult.* : ses père et mère, *lisez* : son père et sa mère.  
Page 81, ligne 19 : peindre le désir, *lisez* : peindre le désir.  
Page 82, ligne 15 : écarter le dernier, *lisez* : écarter un dernier.  
Page 83, lignes 15-16 : pas de pouvoir pour, *lisez* : pas le pouvoir de.  
Page 87, *ult.* : différence de de, *lisez* : différence de.  
Page 89, ligne 29 : naturelle à, *lisez* : naturelle pour.  
Page 91, ligne 17 : s'en débarrasser, *lisez* : se débarrasser de lui.  
Page 97, ligne 1 : de façon que, *lisez* : de sorte que.  
Page 104, ligne 1 : se heurteront, *lisez* : s'arrêteront.  
Page 109, ligne 8 : il devint, *lisez* : il devient.  
*Ibid.*, ligne 16 : doit séjourner, *lisez* : devait séjourner.  
Page 111, ligne 1 : maintien, *lisez* : soutien.  
Page 115, ligne 2 : qu'il avait, *lisez* : qu'il a.  
Page 116, ligne 17 : leur arc à, *lisez* : leur arc sur.  
Page 117, ligne 2 : les faits et la cause, *lisez* : la cause et la raison.  
Page 118, ligne 13 : se fondre dans, *lisez* : se fondre avec.  
Page 121, ligne 5 : une térébinthe élançée, *lisez* : un térébinthe élançé.  
Page 126, *pénult.* : ait eu lieu, *lisez* : a eu lieu.  
Page 127, ligne 20 : il y ait, *lisez* : il y a.  
Page 130, ligne 5 : ce dernier, *lisez* : le dernier.  
Page 137, ligne 19 : par une scène, *lisez* : d'une scène.  
Page 153, ligne 3 : dans sa bouche, *lisez* : dans sa bouche.  
*Ibid.*, ligne 35 : a pris les mesures, *lisez* : a pris ses mesures.  
Page 154, ligne 11 : et ne pouvait, *lisez* : et il ne put.  
Page 159, ligne 24 : lui ait confirmé les bénédictions qu'il, *lisez* : ait confirmé à Jacob les bénédictions que celui-ci.  
*Ibid.*, ligne 36 : pour Dieu de Sara, *lisez* : pour le Dieu de Sara.  
Page 161, ligne 16 : vise si peu à, *lisez* : sert aussi peu à.  
Page 162, *note*, lignes 2-3 : dans la section sémitique de la XI<sup>e</sup> session du Congrès des Orientalistes qui vient de se réunir à Paris, *lisez* : dans la XI<sup>e</sup> session de la section sémitique du Congrès des Orientalistes qui s'est réuni à Paris.  
Page 163, ligne 13 : signifie, *lisez* : signifiant.  
*Ibid.*, ligne 18 : Sichem et à l'accident, *lisez* : Sichem et l'accident.  
Page 170, ligne 21 : s'adoucir, *lisez* : s'affaiblir.



Page 172, ligne 5 : dans un intérêt antequaire, *lisez* : dans un intérêt historique.

*Ibid.*, ligne 11 : l'histoire de Dina, *lisez* : histoire de Dina.

*Ibid.*, ligne 31 : rattacher les solutions de continuité, *lisez* : supprimer les solutions de c.

Page 180, ligne 15 : voire qui, *lisez* : mais qui.

Page 181, ligne 30 : plus avancée que ces légendes, *lisez* : plus avancée que celle que ces légendes.

*Ibid.*, ligne 31 : Genèse (xxv, 26 et xxxii, 25-30) qui, *lisez* : Genèse, chap. xxv, 26 et xxxii, 25-30 qui.

Page 184, ligne 17 : pour encourager, *lisez* : à encourager.

Page 186, ligne 17 : dérive, *lisez* : dérivent.

Page 193, lignes 19-20 : littera- ure, *lisez* : littérature.

Page 200, ligne 33 : il y a pensé, *lisez* : Zacharie y a pensé.

Page 201, ligne 8 : avait cette intention, *lisez* : avait eu cette intention.

*Ibid.*, ligne 33 : dans le sens, *lisez* : avec le sens.

Page 202, ligne 13 : du temple et leur, *lisez* : du temple; il leur.

Page 204, ligne 19 : on établit, *lisez* : on rétablit.

Page 207, ligne 24 : qui disent, *lisez* : et disent.

Page 208, ligne 18 : ne sera pas, *lisez* : ne serait pas.

Page 209, ligne 19 : en ruine, et comme l'apposition, *lisez* : en ruines et comme l'apposition.

Page 213, ligne 7 : puissanc s, *lisez* : puissances.

Page 223, titre : iv, 1, *lisez* : iv, 11.

*Ibid.*, ligne 24 : déclarant comme interpolé, *lisez* : déclarant interpolé.

Page 228, ligne 34 : Eigentlichen, *lisez* : eigentlichen.

Page 233, ligne 10 : (Nowack) aboutit, *lisez* : (Nowack), aboutit.

*Ibid.*, ligne 14 : qu'il s'agit sinon exclusivement, *lisez* : qu'il ne s'agit pas exclusivement.

Page 240, ligne 12 : consuma . . . commence, *lisez* : consumait . . . commençait.

*Ibid.*, ligne 17 : fut vaincu, *lisez* : avait été vaincu.

Page 258, ligne 18 : en se lavant les vêtements, *lisez* : en lavant ses vêtements.

Page 260, ligne 23 : qui a été accepté, *lisez* : qui était accepté.

Page 261, ligne 13 : avait destiné, *lisez* : a destiné.

Page 267, ligne 10 : avait traité anciennement... en sortant d'Égypte, *lisez* : avait été autrefois . . . à la sortie d'Égypte.

Page 272, lignes 4-5 : exécuter les travaux, *lisez* : exercer les fonctions.

Page 273, ligne 15 : le pas d'Ézéchiél, *lisez* : le pas à Ézéchiél.

Page 274, ligne 15 : elle doit être, *lisez* : doit être.

*Ibid.*, ligne 16 : connue par Ézéchiél, *lisez* : connue d'Ézéchiél.

- Page 281, ligne 17 : laquelle est, *lisez* : qui est.  
Page 283, ligne 12 : authentique de, *lisez* : authentique sur.  
Page 295, ligne 9 : rappellent tellement le, *lisez* : rappellent le.  
Page 297, ligne 31 : avant, *lisez* : auparavant.  
Page 304, ligne 2 : transgressions aux, *lisez* : transgressions des.  
*Ibid.*, ligne 12 : Lévitique 3-4, *lisez* : Lévitique, xxvi, 3-4.  
Page 306, ligne 4 : *lisez* : d'ordres, . . . d'Égypte.  
Page 309, lignes 17-18 : ne faisaient pas de difficulté, *lisez* : ne se préoccupaient pas.  
Page 310, ligne 32 : ne permet pas, *lisez* : ne permettent.  
Page 312, ligne 9 : prochain discours, *lisez* : discours suivant.  
Page 314, ligne 3 : pour admettre, *lisez* : à admettre.  
Page 321, ligne 28 : ils ont, *lisez* : les critiques ont.  
Page 325, lignes 22-23 : qui peut, *lisez* : qui puisse.  
Page 328, ligne 19 : admise, *lisez* : admis.  
*Ibid.*, ligne 35 : aux enfants, *lisez* : par les enfants.  
Page 329, *ult.* : de changer, *lisez* : à changer.  
Page 330, ligne 26 : je ne me retournerai plus d'eux lorsque j'aurai,  
*lisez* : je ne me détournerai plus d'eux, mais je continuerai.  
Page 336, ligne 30 : syntactique, *lisez* : syntaxique.  
Page 337, ligne 8 : dans les nations, *lisez* : avec les nations.  
Page 339, ligne 19 : qui est, *lisez* : qui était.  
Page 340, ligne 2 : ont été, *lisez* : furent.  
*Ibid.*, ligne 31 : la citation, *lisez* : et la citation.  
*Ibid.*, ligne 33 : et M. C. y penche visiblement, le texte, *lisez* : (et M. C. y penche visiblement), et le texte.  
Page 341, ligne 17 : et la date, *lisez* : et à la date.  
Page 343, ligne 24 : consommé, *lisez* : infligé.  
Page 345, ligne 29 : gehört, Duhm, *lisez* : gehört. Duhm.  
Page 346, lignes 13-14 : (Ézéchiél, xiv, 4, 6), supprimer les parenthèses.  
Page 347, ligne 22 : ne pense plus à, *lisez* : ne pense plus à de.  
Page 353, ligne 7 : catastrophe, *lisez* : événement.  
Page 355, ligne 11 : n'était pas, *lisez* : n'aurait pas été.  
Page 357, ligne 11 : qui sont tirés, *lisez* : tirés.  
Page 361, ligne 12 : et il était urgent, *lisez* : il était urgent.  
Page 365, ligne 7 : eût fait, *lisez* : avait fait.  
Page 366, ligne 11 : connaître des, *lisez* : connaître aux.  
Page 369, ligne 12 : des bienfaiteurs, *lisez* : leurs bienfaiteurs.  
Page 370, ligne 6 : a dû, *lisez* : dut.  
Page 372, ligne 29 : on l'a passé, *lisez* : on le passait.  
*Ibid.*, ligne 31 : on a entendu, *lisez* : on entendait.  
Page 374, ligne 7 : ni morts, *lisez* : et n'ont pas péri.  
Page 383, ligne 7 : nous est recommandé, *lisez* : nous en est.  
*Ibid.*, ligne 8 : dans cette prophétie, *lisez* : qui a lieu dans cette prophétie.

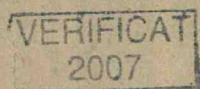


- Page 384, ligne 14 : en exaucera ... la, *lisez* : exaucera ... sa.  
*Ibid.*, ligne 17 : en suivra ... l'instruction, *lisez* : suivra ... son instruction.
- Page 391, ligne 14 : à son goût, *lisez* : de son goût.  
Page 394, ligne 23 : comme de juste, *lisez* : dans ma justice.  
*Ibid.*, ligne 35 : des nouveaux, *lisez* : de nouveaux.
- Page 395, ligne 3 : dans le cœur de qui, *lisez* : du cœur desquels.  
Page 397, ligne 12 : on avait, *lisez* : on a.  
Page 398, note : Lire, *lisez* : 2. Lire.
- Page 407, ligne 13 : avait reçue, *lisez* : a reçue.  
Page 408, ligne 26 : frapperont, *lisez* : frappera.  
Page 413, ligne 36 : à encourager, *lisez* : d'encourager.  
*Ibid.*, ligne 37 : à avertir, *lisez* : d'avertir.
- Page 432, ligne 3 : le résurrection, *lisez* : la résurrection.  
Page 433, lignes 30-31 : ignorent, *lisez* : ignorant.
- Page 440, ligne 2, : passage attribue, *lisez* : passage en attribue.  
Page 442, ligne 6 : et les autres, *lisez* : et des autres.  
Page 443, ligne 6 : de ses compagnons, *lisez* : de celle de ses compagnons.
- Page 445, ligne 10 : pour la conquête, *lisez* : à la conquête.  
Page 448, ligne 3 : des morts, *lisez* : des individus morts.
- Page 449, ligne 30 : vous approcher, *lisez* : vous rapprocher.  
Page 451, ligne 27 : fairs, *lisez* : faire.
- Page 452, ligne 28 : t'a donnée dans, *lisez* : t'a donnée, dans.  
Page 456, ligne 15 : l'équation D, *lisez* : l'équation. D.  
Page 458, ligne 26 : le Genèse, *lisez* : la Genèse.
- Page 468, ligne 14 : au territoire, *lisez* : dans le territoire.  
*Ibid.*, *pénult.* : conquise, *lisez* : conquis.
- Page 477, ligne 27 : enchérir, *lisez* : renchérir.  
Page 488, ligne 23 : si peu, *lisez* : aussi peu.  
*Ibid.*, ligne 27 : secours te sera, *lisez* : secours sera.
- Page 490, ligne 1 : par principe, *lisez* : en principe.  
Page 496, ligne 9 : le lit, *lisez* : le lut.  
*Ibid.*, ligne 13-14 : s'accompliront, *lisez* : s'accompliraient.
- Ibid.*, ligne 15 : se livre ... mourra, *lisez* : se livrait ... mourrait.  
Page 497, ligne 2 : n'a jamais, *lisez* : n'ait jamais.
- Page 500, ligne 9 : Deutéronome :, *lisez* : Deutéronome.  
Page 504, ligne 10 : chronologie, *lisez* : chronologique.  
*Ibid.*; ligne 31 : stiques, *lisez* : vers.
- Page 505, ligne 9 : infinitf, *lisez* : infinitif.
- Ibid.*, ligne 17 : en fait capital, *lisez* : en fait un point capital.
- Page 509, ligne 25 : phénoments, *lisez* : phénomènes.  
Page 510, ligne 6 : sera établi, *lisez* : serait établi.  
Page 514, ligne 19 : attache aux, *lisez* : attache avec les.  
Page 515, ligne 15 : est à la, *lisez* : est la.

- Page 524, ligne 10: eurent la conscience, *lisez* : eurent conscience.  
*Ibid.*, ligne 32: en voisinage, *lisez* : au voisinage.  
Page 529, ligne 27 : la meilleure partie serait, *lisez* : la meilleure partie, .  
Page 532, ligne 33 : de son fils, *lisez* : de son (petit-)fils.  
Page 533, ligne 24 : après vivants, *ajoutez* : (= qui ne méritent pas d'être mis à mort).  
Page 536, ligne 3 : qui ne se, *lisez* : lequel ne se.  
Page 549, lignes 27-28 : introductrice, *lisez* : introductive.  
Page 540, ligne 32 : ses cultes nationaux, *lisez* : son culte national.  
*Ibid.*, ligne 33 : les uns sur les autres, *lisez* : les unes sur les autres.

CORRECTIONS DE MOTS HÉBREUX

- Page 35, ligne 19: נעב, *lisez* : נעב.  
Page 111, ligne 27 : אעלך, *lisez* : אעלך.  
Page 160, ligne 7 : אדום, *lisez* : אדום.  
Page 268, ligne 5 : ובה, *lisez* : בוד-ובן (deux fois), *lisez* : בין.  
Page 346, ligne 12 : הלבו, *lisez* : הלכו.







VERIFICAT  
1987