RECHERCHES BIBLIQUES

LES LIVRES DE NAHUM, DE SOPHONIE, DE JONAS
DE HABACUC, D'OBADIA
ANTINOMIES D'HISTOIRE RELIGIEUSE
LA DATE DU RÉCIT YAHWÉISTE DE LA CRÉATION

PAR

J. HALÉVY

IV

TOME IV

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE
DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.
RUE BONAPARTE, 28

PAUL GEUTHNER
LIBRAIRE
RUE MAZARINE, 68

1907

RECHERCHES BIBLIQUES

LES LIVRES DE NAHUM, DE SOPHONIE, DE JONAS
DE HABACUC, D'OBADIA
ANTINOMIES D'HISTOIRE RELIGIEUSE
LA DATE DU RÉCIT YAHWÉISTE DE LA CRÉATION

PAR

J. HALÉVY

111327

TOME IV

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE
DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.
RUE BONAPARTE, 28

PAUL GEUTHNER
LIBRAIRE
RUE MAZARINE, 68

1907

PRÉFACE

Je m'estime fort heureux de pouvoir présenter encore, à l'occasion de mon quatre-vingtième anniversaire (15 septembre 1907), le IV^e^ tome de mes *Recherches bibliques*, extrait des deux dernières années de la *Revue sémitique*. La matière est, cette fois, plus homogène que dans les trois tomes précédents. La partie exégétique s'occupe des livres des cinq petits prophètes : Nahum, Sophonie (Ṣephania), Jonas, Habacuc, Obadia (Abdias). J'y poursuis la méthode impartiale et scientifique qui n'a d'autre but que celui de comprendre la pensée de l'ancien auteur, sans me laisser influencer par les opinions courantes chez les théologiens juifs ou chrétiens. Respectueux du texte massorétique à cause de sa valeur indéniable comme tradition principale, je ne le considère pourtant pas comme infaillible ni intangible, et j'adopte en toute conscience non seulement les leçons meilleures transmises par les anciennes versions des Septante, de la Pešitta et des Targumîm, mais aussi toutes celles qui, dans l'exégèse moderne, ont contribué à l'amélioration du sens des mots et de l'allure des phrases qui ont été altérés ou dévoyés par l'insouciance des scribes. Dans certains cas relativement rares, des transpositions de versets et même de groupes de versets semblant urgentes, ont été mises en œuvre avec avantage ; mais je n'ai pas rencontré un seul cas qui justifiât l'élimination de parties substantielles du texte, pour l'intelligence du contenu. Je

refuse absolument d'admettre la légitimité de ce procédé violent, sous prétexte que les idées exprimées dans les passages condamnés ne peuvent avoir été conçues à l'époque où ces auteurs ont vécu. Ce motif, dit psychologique, n'est que trop souvent, à l'insu même du critique audacieux, que le produit de préventions religieuses que bien peu d'entre eux ont le courage d'avouer. L'abus de ces excisions arbitraires est malheureusement devenu une seconde nature chez les exégètes grafiens, et n'a fait que grandir dans les derniers temps, où la course après l'établissement d'une métrique rigoureuse a énormément contribué à la confusion dans la question des dates littéraires et à l'aplatissement du sens poétique jaillissant de cette littérature prophétique faite d'impulsions spontanées. Une pareille déclaration sur ma méthode exégétique ne paraîtra pas superflue à l'approche du terme naturel de mon activité littéraire. Si la continuation de ces recherches doit être bientôt remise entre les mains d'un travailleur plus jeune et plus capable que moi, qu'il sache au moins quels étaient les principes qui guidaient les pas de son précurseur.

Les deux autres parties de ce volume ont également paru dans la *Revue sémitique* à partir de 1904. Le mémoire relatif à la date du récit yahwéiste de la création a pour objet d'examiner l'attitude de l'école critique dominante à l'égard des découvertes assyriologiques qui menacent de ruiner sa chronologie retardataire de la littérature biblique. En effet, comment soutenir que cette littérature, surtout le document J, ne peut pas être antérieure au VIII^e^ siècle avant l'ère vulgaire, quand les lettres d'El-Amarna montrent que, sept siècles auparavant, le babylonien était la langue *littéraire* de la Syrie et de la Palestine, fait qui mène en même temps à la conclusion que les idées et croyances babyloniennes trouvées dans J étaient déjà répandues en Palestine depuis longtemps parmi les Chananéens, au milieu desquels les Hébreux s'établirent plus tard. Deux savants critiques du premier rang,

Budde et Stade, ont cherché à écarter cette énorme difficulté au moyen d'argumentations plus ou moins spécieuses. Mon examen y relève certaines affirmations qui seront difficilement acceptées. Je conteste surtout le droit de faire de son sentiment personnel le point de départ d'une psychologie exceptionnelle à propos d'une race quelconque. La recherche m'ayant entraîné dans le domaine du folklore universel, il était nécessaire de prouver, par des faits incontestables, que les conceptions que cette école refuse aux écrivains bibliques se constatent comme existant à la base des légendes religieuses de peuples les moins avancés de l'humanité.

Enfin, sous le titre d'*Antinomies d'histoire religieuse* apparaît, je crois pour la première fois, en toute netteté, l'opposition irréconciliable qui sépare la méthode de la critique extrême, représentée par le livre du regretté Stade : *Biblische Theologie des Alten Testaments*, et les vues que je soutiens depuis de longues années sur plusieurs questions relatives à la formation de la religion juive dans les différentes périodes de son développement, d'une part, et d'autre part à l'origine du christianisme qui procède à la fois de l'esprit des livres apocryphes et pseudo-épigraphes considérés comme canoniques par les Juifs hellénistes de la diaspore, et de l'esprit gréco-romain importé par les païens convertis au judaïsme. Cette façon d'envisager la constitution des deux religions rivales ramène chacune d'elles à sa place naturelle, et fait disparaître de la discussion la contrainte dégradante qui forçait jusqu'ici la religion-mère à baisser la tête devant les provocations injurieuses que la religion-fille, de naturel agressif et intolérant, lui fait subir inlassablement depuis bientôt deux mille ans, en dépit de l'équité la plus élémentaire.

J. HALÉVY.

Paris, le 21 août 1907.

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre de Nahum.

On ignore absolument la biographie de l'auteur de cette courte prophétie. L'indication qu'il était natif de la ville de *Elqôš* n'y ajoute aucun éclaircissement, parce que le nom de cette ville ne revient nulle part ailleurs dans la Bible ni dans la littérature postérieure. Il est néanmoins certain que cette prophétie, consacrée presque entièrement à la prévision de la destruction de Ninive, la capitale somptueuse de l'empire assyrien, a été écrite avant l'an 606, où cet événement fut accompli. Le poète, ayant probablement pris connaissance du soulèvement général des peuples du nord et de l'est contre la tyrannie assyrienne et des préparatifs faits par eux pour l'attaque de Ninive, acquit la conviction que cette capitale ne pourrait y résister et qu'elle ne manquerait pas de succomber, en même temps que la suprématie assyrienne qui étouffait, depuis des siècles, tout sentiment d'indépendance chez les nationalités de l'Asie Antérieure. Nahum espérait que cette chute inaugurerait une ère nouvelle pour la Judée, ère de liberté et de prospérité; il ne s'est pas douté que l'empire babylonien, qui s'y substitua immédiatement, serait encore plus funeste pour sa patrie que l'empire précédent : indice certain qu'il ne peut être question d'une *vaticinatio post eventum*. D'autre part, il serait inopportun de demander au poète une description exacte de la façon dont la ruine de la ville fut consommée. Les relations assyriennes, quand même elles fussent plus explicatives qu'elles ne le sont en réalité, ne nous rendraient aucun service pour l'intelligence de cette description prophétique, et les données des auteurs classiques sont encore moins utilisa-

bles à cet effet. Le petit poème veut être compris par lui-même, sans aucun secours extérieur. Nous tâcherons de l'aborder par cette voie naturelle, qui mène infailliblement au but.

CHAPITRE PREMIER

Titre et nom d'auteur. — Introduction. — Yahwé, vengeur implacable à l'égard des rebelles. — La rapidité de sa marche. — Le formidable effet de sa menace. — Aucun obstacle ne peut l'arrêter. — Mais il est aussi bon et aussi secourable pour ses fidèles qu'il est terrible envers ses adversaires. — Il accourt pour frapper la ville coupable (Ninive) qui complotait contre lui. — Celle-ci sera totalement détruite et ne se relèvera plus. — Elle disparaîtra en même temps que ses divinités. — Délivrance du peuple juif.

1. Prophétie sur Ninive. Livre de Nahum l'Elcosite.

*
* *

2. Yahwé est un Dieu jaloux et vengeur ;
Yahvé est vengeur et plein de colère ;
Yahwé est vengeur sur ses adversaires,
Rancunier à l'égard de ses ennemis.
3. Yahwé est patient et magnanime,
Mais il ne laisse pas toujours impuni ;
Yahwé voyage dans l'ouragan et la tempête,
La nuée forme la poussière de ses pas.
4. S'il gronde la mer, il la change en (terre) sèche :
Il fait dessécher tous les fleuves ;
(Alors) Basan et Carmel se flétrissent
Et la fleur du Liban se flétrit.
5. Les montagnes tremblent en sa présence,
Les collines se liquéfient ;
La terre sursaute à sa vue,
L'univers et tout ce qui y habite.
6. Qui peut tenir devant son courroux ?
Qui peut rester debout devant l'ardeur de sa colère ?
Sa fureur se déverse comme un feu,
Les rochers s'effritent quand il passe.

7. (Mais) Yahwé est bon pour ceux qui l'attendent fermement;
Il connaît ceux qui se confient en lui.

*
* *

8. Comme un torrent débordant, il anéantira les vestiges (de Ninive)
Et rejettera ses ennemis dans les ténèbres.
9. Qu'entreprendrez-vous encore contre Yahwé?
Il accomplit (votre) anéantissement;
L'angoisse du monde ne se relèvera pas une autre fois.
10. Ils ont été consumés comme un fourré de ronces emmêlées,
Comme des épines enchevêtrées;
Comme de la paille sèche (ils ont été consumés) par la flamme du feu.
11. De toi, (ô Ninive!) sortit celui qui pensait mal de Yahwé,
Le conseiller sans scrupules.
14. (Maintenant) Yahwé a décidé de ton sort (en disant):
Je ne ferai plus lever de semence qui porte ton nom;
Je bannirai les statues et les images fondues de tes temples.
Je dévasterai ton tombeau, car tu fus vile.

*
* *

12. Ainsi dit Yahwé:
Quelque solides et nombreux qu'ils fussent (les Assyriens),
Ils sont déjà passés et disparus;
Ton oppresseuse ne t'opprimera plus.
13. Maintenant je briserai son joug qui t'accable,
Et j'arracherai tes chaînes.

COMMENTAIRE

1. Sujet de la prédication (מַשָּׂא; cf. Isaïe, XV, 1; XVII, 2) visant la ville de Ninive. Cette indication doit venir de l'auteur même, puisque le nom de Ninive n'est pas formellement mentionné dans le corps de ce chapitre, Le second titre donne

le nom et l'origine du prophète. Celui-ci se nommait נחום (forme active comme רחום) et était natif d'*Elqoš*, אלקש (forme אשכל), de לקש, « cueillir le regain, לקש », localité évidemment judéenne, mais restée inconnue. La leçon *Elkes* (*Elceseus* S. V.) paraît moins probable.

2. קנוא = קנא, forme dialectale phénicisante. — Pour la coordination נקם ונטר, cf. Lévitique, XIX, 18.

3. אֶרֶךְ אַפַּיִם ; cf. Exode, XXXIV, 6 ; Nombres, XIV, 12.

On traduit communément גְּדֹל־כֹּחַ par « grand par la force, de grande force » (*von grosser Kraft*. W.); je doute fort qu'une qualification aussi matérielle puisse cadrer dans une série de qualités psychiques telles que la longanimité et l'implacabilité finale. Du reste, la composition גדל כח ne revient nulle part ailleurs, et l'expression courante pour « de grande force » est רַב כֹּחַ, et bien qu'on dise כֹּחַ גָּדוֹל, le composé substantival גְּדֹל כֹּחַ semble hors d'usage. Je me permets d'en conclure que גְּדֹל כֹּחַ exprime l'idée de la force morale à aller au delà de l'indulgence, idée exprimée dans la prière de Moïse : ועתה יגדל נא כח אדני (Nombres, XIV, 17), « que le Seigneur manifeste maintenant son extrême force morale (= générosité) ! » Dans cette nuance, גדל כח est à peu près synonyme avec רב חסד. Voyez les conclusions générales.

ונקה לא ינקה, mot à mot : « et absoudre il n'absout pas » ; malgré sa générosité extrême, il n'absout pas entièrement le coupable, car ce serait contraire à sa qualité de juge impartial, qui exige que tout crime soit puni. La formule a sa source dans le Décalogue (Exode, XX, 5) et est passée de là chez Nahum et Jérémie, XXX, 11, et XLVI, 28.

La coordination סופה ושעירה se trouve déjà dans Isaïe, XXIX, 6; dans Job, XXXVIII, 1, la manifestation de Yahwé a aussi lieu au milieu de l'ouragan, מן הסערה.

L'image qui représente la nuée comme la poussière soulevée par les pieds de Yahwé, אֲבַק רַגְלָיו, constitue la tournure religieuse d'un rapprochement des nuées et la poussière fine

qui réside dans שַׁחַק ou שְׁחָקִים, « région des nuages, ciel », signifiant primitivement « poussière », d'où שָׁחַק, « réduire en poussière fine, broyer », néo-héb. « moudre ».

4. Lire au passé גָּעַר, « s'il gronde », au lieu de גֹּעֵר (W.), leçon reçue déjà par les Septante et maintenue par la Vulgate; la particule conditionnelle אִם ou כִּי, « lorsque », est omise, comme c'est souvent aussi le cas en assyrien. — ויבשהו = וייבשהו. — Par בָּשָׁן, il faut comprendre la montagne principale de cette province, savoir le mont Hauran (חַוְרָן, Ézéchiel, XLVII, 18); לְבָנוֹן désigne spécialement le mont Hermon, prolongement de l'Anti-Liban.

5. Les images de ce verset sont empruntées aux prophètes antérieurs (Amos, VIII, 8; IX, 5; Michée, I, 4); l'expression וַתִּשָּׂא הָאָרֶץ comprend la même idée que וְעָלְתָה כיאור כלה (Amos, IX, 5).

Le ו de וְתִבֹּל vient de la répétition involontaire du ו final du mot précédent, מִפָּנָיו.

6. Devant la colère divine tout disparaît. Le sens primitif de זעם paraît signifier « gronder, réprimander, injurier »; il forme parallélisme avec קבה, « maudire » (Nombres, XXIII, 8). En arabe, زعم ayant perdu l'idée de violence, signifie seulement « annoncer, raconter », et le même phénomène eut lieu en assyrien pour le verbe *qabû*, qui exprime couramment l'idée de « parler, dire ».

Dans la suite, on est frappé par deux images incohérentes : le verbe « fondre » (נָתְכָה) ne convient pas au feu, et le verbe « être broyé » (נָתְצוּ) ne convient pas à « par lui » (מִמֶּנּוּ). Il faut probablement lire le premier נִצְּתָה, « être allumé, brûlé », et le second נָתְכוּ, « se liquéfient ».

7. Une expression telle que « Yahwé est bon pour abri, ou refuge » (לְמָעוֹז) soulève de sérieuses difficultés. Mieux les Septante τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν = לְקוֹוָיו, « pour ceux qui l'attendent avec fermeté »; cf. Lamentations, III, 25.

יוֹדֵעַ, « il connaît », a ici un sens de faveur; cf. Psaumes, I, 6.

8. שֶׁטֶף עֹבֵר, « flot débordant » (cf. Isaïe, VIII, 8), symbolise l'ennemi envahissant.

La leçon massorétique מְקוֹמָהּ produit l'image singulière « anéantir un emplacement »; les Septante offrent מִתְקוֹמְמָו, « ceux qui s'élèvent contre lui, ses adversaires » (τοὺς ἐπεγειρόμενους καὶ τοὺς ἐχθρους αὐτοῦ) et le rattachent à וְאֹיְבָיו, ainsi : « ses adversaires et ses ennemis, les ténèbres les chassent ». Il vaut mieux conserver sur ce dernier point la coupure massorétique. Il est difficile de se prononcer. Peut-être doit-on corriger מקומה en בְּנִינְוֵה ou אֶת נִ, le complément qui suit כָּלָה עשה étant toujours précédé de la préposition ב ou את (Jérémie, XXX, 11, XLVI, 28; Ézéchiel, XII, 13); ce serait une mention opportune du nom de cette ville au cours de ce chapitre. Sous אויביו, le poète entend les Ninivites et les Assyriens en général.

9. « Qu'inventez-vous contre Yahwé (= contre son peuple)? » Cf. v. 11. Inutile de combiner une nouvelle machination, Yahwé est déjà en voie d'accomplir votre anéantissement. Après עשה, suppléer בכם, לכם ou אתכם. — La catastrophe (צרה) de l'Assyrie ne s'accomplira pas en deux fois (פַּעֲמַיִם), elle atteindra son point culminant en une seule fois.

10. Ce verset compte parmi les plus difficiles de la Bible. Énumérons les principales tentatives faites pour l'expliquer :

a) Traduction courante : « Car ils sont comme (ou ils seront (consumés) comme) des épines entrelacées (כִּי עַד סִירִים סְבֻכִים), et lorsqu'ils seront enivrés de leur boisson enivrante (= de leur vin), ils seront consumés comme de la paille sèche pleine (אֻכְלוּ כְּקַשׁ יָבֵשׁ מָלֵא). » Les images d'épines entrelacées et de buveurs ivres hurlent ensemble; il est impossible d'attribuer à l'écrivain une pareille insipidité. On peut y ajouter deux obstacles matériels : la préposition עַד ne si-

gnifie jamais « comme », et l'adjectif מָלֵא, « plein », ne convient guère à une paille sèche (קש יבש).

b) Les Septante ont suivi une voie très différente dans la majorité du verset : Ὅτι ἕως θεμελίου αὐτῶν χερσωθήσονται, ὡς σμῖλαξ περιπλεκομένη βρωθήσονται, καὶ ὡς καλάμη ξηρασίας μεστή, « car jusqu'à leur base ils seront abandonnés à l'aridité, comme le fragon entrelacé ils seront mangés, et (ils seront) comme la paille pleine de siccité ». Ils ont donc lu : 1° יסודם, « leur base », au lieu de סִירִים, « épines »; 2° עֲזֻבִים ou חֲרֵבִים, « abandonnés ou desséchés », au lieu de סְבֻכִים, « entrelacés »; 3° רתם (?), « palmier épineux, fragon », au lieu de כסבאם (sans ו); 4° סְבֻכִים, « entrelacés », au lieu de סבואים, « ivres »; 5° יֵאָכְלוּ, « seront mangés », au lieu de אֻכְּלוּ, « ont été consumés »; 6° יֹבֶשׁ, « sécheresse, siccité », au lieu de יָבֵשׁ, « sec ». En totalité :

כִּי עַד יְסוֹדָם חֲרֵבִים כְּרתם (?) סְבֻכִ(ים?) יֵאָכְלוּ וּכְקַשׁ יֹבֶשׁ מָלֵא

c) La Pešitta a également trouvé moyen d'être originale. Elle a : מטל עדמא לשליטניהון מרודין וברויותהון רוין ואכלו ואתמליו חבחא יבישתא, « car, jusqu'à leurs commandeurs sont des rebelles et s'enivrent de leur ivresse, et ils ont mangé et se sont remplis de paille sèche ». Ce non-sens repose sur la lecture :

כִּי עַד שָׂרֵיהֶם סָרְבִים (?) וּבְסָבְאָם סֹבְאִים וְאָכְלוּ וְקַשׁ יָבֵשׁ מָלְאוּ

d) Le retour à la leçon hébraïque est réalisé par la Vulgate : « Quia sicut spinæ se invicem complectuntur, sic (כֵּן?) convivium eorum pariter potantium, consumentur quasi stipula ariditate plena. »

e) Luther fait de tout le verset une seule comparaison dont l'apodose est formée par le verset suivant : « Car de même que lorsque les épines s'entrelacent en croissant et sont dans la meilleure sève, sont brûlées comme de la paille toute sèche

(de même, etc.) » (*Denn gleich als wenn die Dornen so noch in einander wachsen und im besten Saft sind, verbrannt werden wie ganz dürres Stroh (also, u. s. w.).*

f) Wellhausen ne traduit que les deux mots כקש יבש et rapporte מלא, corrigé en הַלֹּא, au verset 11. Le commentaire dit : « Il paraît être dit ici que Ninive, malgré ses fortifications inabordables, serait consumée par le feu comme de la paille sèche. Une explication en détail du texte partiellement corrompu ne réussit pas. »

Au milieu de ce désarroi, une nouvelle tentative semble urgente. Partant du fait que עַד ne peut livrer la particule comparative claire exigée par la présence de כ dans les membres de phrase suivants, je trouve cette particule dans le כִּי initial que, en négligeant ce י et le premier י du mot suivant, j'incline à corriger le groupe כעדסרים en כְּעֲרָעָרִים, « comme les bruyères », pluriel de עֲרָעָר, seul constaté jusqu'ici. L'adjectif סְבֻכִים, « entrelacés », marque bien la croissance désordonnée et enchevêtrée de ces acanthes poussant isolément dans des terrains arides (Jérémie, XVII, 6).

Une fois entré dans cette voie, on pressent aussitôt que la comparaison ne saurait contenir que des matières synonymes également douées d'une combustibilité rapide. Dès lors, on est amené à lire, au lieu de l'hétérogène וכסבאם סבואים, avec une légère modification, וְכִסְנָאִים סְנוּאִים, « et comme des buissons enchevêtrés ». סְנָאִים est le pluriel de סְנֶה ou סֶנֶה (nom d'un rocher; I Samuel, XIV, 4) et s'emploie souvent dans la Mišna; la forme féminine סְנֵאָה figure comme un nom de ville (Esdras, II, 35). Enfin, le participe passif סָנוּא, f. סְנוּאָה, qui ne peut vouloir dire autre chose que « entortillé, enchevêtré », fonctionne en guise d'un nom d'homme (הַסְּנוּאָה, Néhémie, XI, 9). L'éthiopien *sanē'a* et *san'awa*, « être d'accord, concorder », part vraisemblablement de la conception matérielle de « s'entrelacer, s'enchevêtrer ».

Le verbe אֻכְּלוּ, ou plutôt la forme pausale אֻכָּלוּ, se rapporte aux ennemis, notamment les Ninivites.

כקש יבש doit présenter une nouvelle comparaison ; il est donc impossible d'en retirer le mot מָלֵא : le membre de phrase serait trop court. Mais comment l'expliquer? Je suis porté à y voir l'abréviation de [מְלֻ][שׁוֹן][אֵ][שׁ] : « (ils ont été consumés par une flamme de feu ». Cf. Isaïe, v, 24.

11. De Ninive sortit celui qui combinait le mal contre Yahwé, allusion évidente à Sennachérib, qui se vantait de prendre Jérusalem, afin de prouver que Yahwé est aussi impuissant que les divinités des autres peuples subjugués par lui. (Isaïe, x, 10-11). Il se faisait en même temps un conseiller perfide, en invitant Ézéchias à se rendre sans attendre le secours de Yahwé (*ibidem*, xxxvi, 14-20). Ces paroles blasphématoires avaient profondément blessé le sentiment national, et Nahum se le rappelle avec une amère indignation. Il faut être singulièrement disposé pour demander à un peuple presque entièrement anéanti de s'attendrir à la vue du « lion mourant » (*Die Frage ob die Judäer gegen den sterbenden Löwen noch solche Gefühle haben konnten lässt sich dreist bejahen*). Que ceux qui, après deux mille ans de vengeance, ne peuvent oublier un meurtre judiciaire d'*un individu* décidé à mourir, et qui n'est même pas de leur race, jettent la pierre aux Judéens!

A propos des vers suivants, M. Wellhausen déclare avec raison : « Dans les versets à nombres pairs, la parole s'adresse à Assur ou à Ninive; dans ceux à nombres impairs, elle s'adresse à Juda ou à Sion. Ce changement de verset à verset est insupportable. Le contexte qui est représenté par i, 12, 14; ii, 2 et suiv., est interrompu par i, 13; ii, 1, 3. » Il conclut : « Ces versets sont interpolés. » (*Diese Verse sind eingeschoben.*). Nous connaissons de longue date cette opération radicale ; inutile de nous récrier. Le mal n'est pourtant pas aussi incurable qu'on fait mine de le croire ; la moitié en disparaît déjà en plaçant v. 14 avant v. 13, comme je l'ai fait dans la traduction, et le destinataire devient le même qu'au verset 11, sa-

voir Assur, ainsi que l'indique la forme masculine des suffixes et du verbe.

13 (14). וְצִוָּה (conserver le ו; contre W.), Yahwé donnera des ordres à ton sujet, prendra des mesures à ce que de ton nom (= de ceux qui portent ton nom), il ne soit plus semé afin qu'il ne puisse repousser (= pour qu'ils ne paraissent plus) dans la série des peuples.

Rien à remarquer sur la phrase suivante, mettant dans la bouche de Yahwé l'annonce qu'il détruira lui-même les statues et masques des divinités adorées dans les temples assyriens. Pour l'idée, cf. Exode, XII, 12.

Le sens de אָשִׂים קִבְרְךָ, « je placerai ton tombeau », ne dit rien à l'esprit s'il n'y a pas de complément à sa suite. On obtient un sens excellent en ponctuant אָשִׁים, « je dévasterai ton tombeau, car tu as été un vil, une personne de bas instincts et méprisable qui ne mérite pas d'avoir une sépulture honorable », menace qui s'adresse aussi au roi de Babel dans Isaïe, XIII, 18-20. Le mort privé de sépulture, selon les croyances populaires, erre sans repos, et pour se sustenter est obligé de se nourrir d'immondices et de boire l'eau la plus sale. L'adjectif קַל, dans le sens de « vil, déshonoré, méprisable », est fréquemment employé dans le néo-hébreu de la Mišna.

Avec cette terrible prévision se termine l'allocution prophétique à l'Assyrie ; celle des versets I, 12-13 et II, 1-2, s'adresse directement à Juda pour lui annoncer la délivrance du joug de son oppresseur.

12. Si puissants et nombreux que soient les Assyriens, ils disparaîtront totalement. Tel est le sens manifeste de la première phrase, où la répétition de וְכֵן se supporte assez bien. La vraie difficulté réside dans la nécessité d'attribuer à שָׁלֵם le sens de « puissant » ; cependant la nuance de « robuste, bien portant, indemne » fait assez comprendre l'état jusqu'alors invincible de la puissance ninivite. — נָגֹזוּ, *nif'al* de גָּזַז (r. גוז) qui est à la fois transitif (Nombres, XI, 31) et intran-

sitif (Psaumes, xc, 10). — Lire וְעָבֹר ou וְעָבְרוּ au lieu du singulier וְעָבַר.

וְעִנֹּתֵךְ לֹא אֲעַנֶּךָּ עוֹד, les suffixes féminins se rapportent indubitablement à Juda = Sion, mais la locution « et (si) je t'ai puni, je ne te punirai plus », laisse beaucoup à désirer. Mieux vaudrait le substantif עֲנֹתֵךְ (Psaumes, cxxxii, 1) : « et tes souffrances, je ne te les infligerai plus ». Il s'agit naturellement des souffrances que Juda essuyait durant la suprématie assyrienne, considérée comme un fléau dans la main de Yahwé (Isaïe, x, 5-6).

13. מַטֵּהוּ, de מַט, « barre du joug », forme masculine du fréquent מַטֶּה, מוֹטָה. Cette barre est attachée par des liens ou cordes (מוֹסְרוֹת) qu'il faut retirer ou arracher pour rendre libre le mouvement du cou.

CHAPITRE II

La nouvelle de la chute de Ninive est apportée en Judée. — La sécurité revient. — Juda et Israël se rétablissent dans leur ancienne gloire. — Description de l'attaque contre Ninive. — Apparence martiale des ennemis. — Vaine tentative de défense. — Les portes enfoncées. — La reine arrachée au palais. — Fuite générale. — Immensité du butin. — Désespoir des vaincus. — Anéantissement de l'armée. — Fin de la tyrannie.

1. Voici, sur les montagnes,
(Résonnent) les pas du porteur de la bonne nouvelle ;
Célèbre, ô Juda, les fêtes de pèlerinage !
Acquitte les vœux que tu as faits (dans ta détresse) !
Le Pervers ne passera plus au milieu de toi ;
Il est totalement anéanti !

3. Car Yahwé a rétabli la gloire de Jacob comme celle d'Israël ;
Car les dévastateurs (= les Ninivites) les ont dévastés ;
Ils ont détruit jusqu'à leurs rameaux.

***

2. Les hommes aux massues montent en face de toi ;
Mets des gardes dans la forteresse !

Fais surveiller les routes,
Ceins-toi fortement les reins,
Ramasse les derniers élans de ton courage !

***

4. Les boucliers de ses (des ennemis) héros sont teints en rouge;
Les hommes vaillants sont parés de pourpre;
Les chars brillent comme le feu flamboyant;
Ils les ont disposés en plein jour;
Les coursiers ont été couverts (d'étoffes)
6. Ils transpercent tes vaillants,
Qui chancellent dans leur marche;
Ils s'élancent vers les murs (de la ville),
Et en abattent les défenses.
5. Dans les rues les chars prennent une course folle,
Ils font du vacarme dans les places publiques,
Ils apparaissent comme des flambeaux,
Ils scintillent comme les éclairs.
7. Les portes des canaux ont été enfoncées,
La (garde) du palais a été mise en déroute.
8. Huçab a été découverte et enlevée,
Ses servantes se lamentent avec des voix de colombes,
En se frappant la poitrine.

***

9. Ninive a les yeux comme un réservoir d'eau,
Ils ne font que se sauver;
(On leur dit) : « Arrêtez-vous! », mais personne ne se détourne.

***

10. Pillez l'argent, pillez l'or,
Il y a des valeurs sans fin,
Des trésors de toute sorte d'effets désirables.

***

11. Pillage, dévastation, ravage!
Cœurs liquéfiés, flagellation de genoux,
Tremblement dans tous les reins,
Et partout des visages consternés!

*
* *

12. Où est maintenant cette tanière des lions
Et cette grotte aux lions adolescents?
Où lions (et) lionnes se promenaient,
Où (se promenait) le lionceau sans être dérangé,
Le lion qui déchirait pour (nourrir) ses lionceaux,
Qui étranglait pour nourrir ses lionnes,
Qui remplissait de provisions ses cavités,
Ses tanières de victimes déchirées?

*
* *

13. Maintenant, je suis à toi (ô Ninive!), dit Yahwé Ṣebaoth,
Je réduirai en fumée ta retraite,
Tes lions adultes seront anéantis par l'épée;
Je ferai disparaître du monde ta rage de faire des victimes
Et on n'entendra plus la voix de tes messagers.

COMMENTAIRE

Ce chapitre présente également des expressions obscures, ainsi que des mots insolites, mais l'interprétation ne me paraît pas aussi désespérée qu'on l'admet généralement. Le développement de l'idée se suit avec une aisance relative. L'ordre des versets a été troublé dans deux endroits : verset 2, qui se rapporte aux mesures que les Ninivites sont conseillés de prendre pour prévenir toute surprise de la part de l'ennemi, doit précéder la description des assiégeants qui fait l'objet du verset 4. D'autre part, le tumulte causé par les chars ennemis dans les rues de la ville, décrit au verset 5, est forcément postérieur à la prise du mur d'enceinte dont se préoccupe le verset 5. L'ordre exact est donc 1, 3, 2, 4, 6, 5, dont les deux premiers versets forment la continuation du sujet commencé dans 1, 12-13, dégagés de l'intrusion du verset 14.

1. Suite du verset 1, 13. Le joug de l'Assyrie une fois brisé, le poète voit arriver, de toutes les hauteurs qui les mettent rapidement en évidence, les porteurs de la bonne nouvelle vers la Palestine. D'une voix décuplée par les échos des montagnes, ils annoncent une époque de paix et engagent les Judéens à célébrer les fêtes de pèlerinage interrompues pendant l'invasion,

ainsi qu'à accomplir les vœux faits à Yahwé à l'époque de leur asservissement. Qu'ils ne croient pas que l'avènement n'est qu'un incident passager ; non, la puissance inique n'envahira plus son territoire, car elle a été complètement anéantie.

מְבַשֵּׂר et מַשְׁמִיעַ ont le sens collectif. — שַׁלֵּם נְדָרֶיךָ, terme religieux également fréquent dans les inscriptions votives des Phéniciens. — בְּלִיַּעַל, « méchant, pervers », primitivement une épithète de l'Hadès : « celui qui ne fait pas remonter (בְּלִי־יַעַל) ceux qui y descendent. » — Au lieu de כָּלָה, les Septante ont vocalisé כָּלָה.

2. Nouvelle insistance sur les points concernant la paix et la disparition des Ninivites. La paix rétablira l'ancienne gloire des deux parties de la nation : Jacob et Israël, depuis longtemps abaissées dans le monde. La destruction de l'ennemi est irrémédiable, parce que les vainqueurs ont vidé et ravagé (la vigne; cf. Osée, x, 1) et les racines des ceps, en sorte qu'elle ne peut plus repousser. Au premier aspect, cette phrase finale peut se rattacher à Juda et à Israël, mais l'expression indéterminée בִּקְקִים n'y est pas favorable.

3. Annonce de l'arrivée de l'armée assaillante devant la capitale. Le poète conseille ironiquement aux Ninivites de parer au danger par des actes de courage : Les hommes qui tiennent des massues ou des marteaux pour tout briser (מְפִיץ, Proverbes, xxv, 18) montent devant vous (עַל פָּנֶיךָ), c'est le moment de mettre des gardes partout et d'explorer la route qu'ils prennent pour entrer dans la place; c'est là qu'il faut leur opposer une résistance acharnée, symbolisée par la solidité des reins (חזק מתנים) et un surcroît voulu de forces (אמץ כח מאד).

4. Les guerriers ennemis portent des boucliers teints en rouge (מְאָדָּם) par le sang des vaincus, leurs vêtements sont de couleur de pourpre (מתלעים, dérivé de תֹּלַע, « huître à pourpre »), ayant baigné dans le sang; les chars en course lancent des étincelles comme le feu des flambeaux (פלדת = לַפִּדוֹת); on les a équipés (הֻכִינוּ) en plein jour (בְּיוֹם au lieu de

בְּיוֹם) sans crainte d'être surpris par les défenseurs. En même temps, les chevaux de monte (פרשים) ont été bridés, afin de se mettre en route dans la direction de la ville. La leçon הפרשים pour l'incompréhensible הברושים est donnée par les Septante. Le verbe הָרַעַל signifie probablement « être bridé »; comparez רְעָלוֹת (Isaïe, III, 19), « dentelle qui entoure le cou ». Dans la Mišna, רְעוּלוֹת désigne les femmes voilées.

6. M. Wellhausen remarque justement que ce verset doit continuer la description de l'attaque, mais il renonce à traduire le commencement ainsi que la phrase finale. Toutefois, il est possible d'y voir la description de deux faits se succédant presque instantanément : un projet de défense non réalisé suivi immédiatement par la prise de l'enceinte fortifiée. Voilà comment la chose se passe : Le roi (sujet sous-entendu du verbe יִזְכֹּר) invite ses guerriers (אַדִּירָיו) à repousser les ennemis arrivés devant la ville, mais les défenseurs, perdant courage, marchent en chancelant (יִכָּשְׁלוּ בְּהֲלִיכָתָם) et sont facilement exterminés. Aussitôt les assaillants se pressent vers les murs (יְמַהֲרוּ חוֹמָתָהּ) et abattent (וְהֻכַן au lieu de וְהֻכָּן) les défenseurs (הַסֹּכֵךְ). Cette dernière expression revient dans Ézéchiel, XXVIII, 14-16.

5. Les forts pris, les chars des assaillants font leur entrée dans la ville, et, pour épouvanter les habitants, ils parcourent les rues et les places avec une rapidité vertigineuse (יִתְהוֹלְלוּ) en faisant un bruit étourdissant (יִשְׁתַּקְשְׁקוּן, de שקשק) et en laissant après eux une traînée de feu (לַפִּידִים) et un scintillement d'éclair (lire כברקים ינוצצו pour כְּבָרְקִים יְרוֹצְצוּ).

7. Le sort de la ville est aussitôt partagé par le quartier qui contient le palais du roi où l'on entre par les portes dites : « portes des canaux » (שַׁעֲרֵי הַנְּהָרוֹת); les occupants du palais sont désespérés (mot à mot en liquiescence, הַהֵיכָל נָמוֹג).

8. La victoire se complète par la prise de la reine, découverte (גָּלְתָה, non *entblösst*, « mise à nu », W.) dans une ca-

chette. הֲצַב est très vraisemblablement le nom de cette reine, mais il faut corriger הֲצַב en חֻצַב : *Ḥuṣabu* étant, en effet, un nom propre assyrien, encore qu'on ne le connaisse jusqu'à présent que comme un nom d'homme signifiant « sain, bien portant ». — הָעֲלָתָה, « elle a été remontée », suppose que la cachette se trouvait dans le sous-sol du palais.

A lire avec les Septante מְנַהֲמוֹת, « gémissent, se lamentent », au lieu de מנהגות, « conduisent ». La forme *piel* de נהם est très usitée en néo-hébreu. L'acte de se frapper la poitrine (תפף) est un geste de deuil (Ézéchiel, VI, 11).

9. On ne comprend guère la comparaison de Ninive avec un bassin d'eau (כברכת מים); les mots suivants מֵימֵי הִיא en augmentent l'obscurité, et la leçon מימיה que supposent les Septante n'apporte pas de soulagement sensible. Les modernes regardent מימי comme une dittographie de מים et admettent une lacune entre la première et la seconde phrase (W.). J'incline à corriger מֵימֶיהָ (lu par les Septante) en עֵינֶיהָ, « ses yeux ». Les Ninivites, voyant la catastrophe s'accomplir et entendant les lamentations des dames du palais, versent des larmes en grande abondance comme si un bassin d'eau intarissable les alimentait. Dans un cas analogue, le prophète Jérémie cherchait le soulagement de sa douleur dans le flot intarissable des larmes : מי יתן ראשי מים ועיני מקור דמעה (Jérémie, VIII, 23). L'expression réaliste ברכה reste sous-entendue après ראשי : « Qui fera de ma tête (un bassin d'eau), de mes yeux, etc. »

Tout en pleurant, les Ninivites (rappelés par הֻמָּה) s'enfuient de tous les côtés ; on leur crie : « Arrêtez-vous ! Arrêtez-vous ! », aucun d'entre eux ne détourne la tête (מַפְנֶה, ou, comme on disait habituellement, « le visage », פנים), ne regarde en arrière, tellement ils sont saisis de crainte d'être pris par les envahisseurs.

10. Ceux-ci peuvent maintenant piller à leur aise la résidence royale et emporter l'or et l'argent, les objets de valeur

(הִכּוּנָה) innombrables (אין קצה; cf. Isaïe, II, 7), la richesse abondante (כָּבֹד; cf. Psaumes, XLIX, 18) de toute sorte d'effets désirables par leur magnificence qui s'y trouvent.

11. Partout règnent maintenant le pillage, le ravage et la dévastation. Le groupe d'allitération בּוּקָה וּמְבוּקָה וּמְבֻלָקָה est à prendre dans le sens de substantifs abstraits et non comme attributs de Ninive; l'homogénéité avec les substantifs suivants l'exige absolument; les expressions sont imitées d'Isaïe, XXIV, 1.

פִּיק בִּרְכַּיִם, mot-à-mot « embarras de genoux »; synonyme כְּשֹׁל בִּרְכַּיִם (Psaumes, XXXV, 3).

חֲלָחְלָה בְּכָל מָתְנַיִם, « agitation spasmodique des reins causée par la terreur »; cf. Isaïe, XXI, 3.

L'idiotisme פָּאֳרוֹר קָבְצוּ (r. פאר), « perdre l'éclat du visage, blêmir, être consterné », aussi dans Joël, II, 6.

12. Lire מְעָרָה pour מְרֵעָה (W.). — Ajouter la conjonction à לביא, « lion adolescent ».

13. Sous-entendre la particule אֲשֶׁר, « où », du verset précédent. — גּוּר et לָבְאוֹת sont les femelles des fauves mâles mentionnés au verset précédent, circonstance qui empêche d'y corriger, avec les Septante et W., לביא en לבוא.

La phrase והבערתי בעשן רכבה laisse à désirer : au lieu de בעשן, « par la fumée », on attend באש, « par le feu »; puis, רכב, « char », sort du contexte, puisqu'il est immédiatement question de lions et de proie. Pour ces raisons, je propose de lire והעברתי בעשן רבצך, « et je ferai passer en fumée ton lieu de repos, ton gîte, ta tanière ». — A העבר בעשן, comparez כלה בעשן (Psaumes, CII, 4). — מְרִבְצִי = רִבְצֵי. — Les jeunes lions assez forts pour attaquer les autres bêtes, כְּפִיר (Ézéchiel, XIX, 3), représentent les généraux assyriens qui provoquaient les peuples paisibles par leur jactance.

Les commentateurs ne semblent pas avoir remarqué l'inconvénient de la leçon טַרְפֵּךְ, « ta proie » : la proie, victime innocente, doit être secourue et sauvée, non pas dé-

BIBLIOTECA

truite. Lire טַרְפֵּיךְ, « tes carnassiers »; ce sont les כְּפִירִים qui viennent d'être mentionnés. — מַלְאָכֶיךָ (lire ainsi au lieu de מַלְאֲכֵה), « tes messagers », précise les personnages réels représentés jusqu'ici sous les symboles de lions et de fauves. La voix de ces tyranneaux, qui a tant blessé la dignité de toutes les nations, ne sera plus entendue, elle s'est tue à tout jamais.

CHAPITRE III

Reprise de la description de la ruine de Ninive. — Furie des vainqueurs. — Vie luxueuse antérieure procurée par la spoliation des peuples. — Déshonneur complet. — Personne ne déplorera sa chute. — Elle partage le sort de Thèbes de la haute Égypte. — Les forteresses deviendront rapidement la proie de l'ennemi. — Les garnisons seront exterminées, le reste dispersé sans laisser trace. — La ruine est irrémédiable. — Elle ne mérite aucune pitié.

1. O ville sanguinaire,
Toute pleine de tromperie, de rapine,
Où la proie ne chôme jamais!
2. (Écoute) le sifflement du fouet,
La trépidation des roues;
(Regarde) les chevaux qui trépignent
Les chars qui dansent,
3. Les coursiers qui écument,
Le flamboiement des épées,
Le scintillement des lances,
La multitude des transpercés,
Les monceaux des cadavres,
Le nombre infini des corps
Qui chancellent en marchant!
4. (C'est la suite) des monstrueuses débauches de la prostituée,
Prodigieusement belle, maîtresse des charmes,
Qui trahit les peuples au moyen de ses débauches,
Les familles au moyen de ses charmes.
5. Je m'occuperai de toi, dit Yahwé Sabaoth,
Je retrousserai les pans de ta robe sur ton visage,
Je ferai voir aux peuples ta nudité,

Aux royaumes ta honte.
6. Je jetterai sur toi des immondices,
Je t'avilirai et je ferai de toi un exemple.
7. N'importe qui te verra s'éloignera de toi;
Il dira : « Ninive gît toute ravagée,
D'où lui chercherai-je des consolateurs? »

***

8. Vaux-tu mieux que No-Amon
Située au milieu d'étangs, entourée d'eau,
Qui a la mer pour remparts, les eaux pour mur d'enceinte.
9. Kouš (l'Éthiopie) était son soutien,
Et l'Égypte innombrable,
Puth et Libye étaient ses aides.
10. Elle est quand même partie en exil au milieu des captifs,
Ses jeunes enfants ont été écrasés à tout coin de rue,
Sur ses notables on a jeté le sort,
Tous ses grands ont été attachés avec des cordes.
11. Toi aussi seras étourdie (et) te cacheras,
Toi aussi chercheras (en vain) un refuge (pour échapper) à l'ennemi;
14. Va puiser l'eau pour le siège,
Répare tes citadelles,
Écrase la boue, foule l'argile,
Travaille fort au four à briques!
12. Toutes tes citadelles ressembleront aux figues primeurs,
(Qui), si on les secoue (sur l'arbre), tombent dans la bouche de celui qui les mange.
13. Voici, ton peuple est (comme) des femmes dans ton intérieur,
Les portes de ton pays ont été ouvertes,
Le feu a consumé tes verrous.
15. Là, le feu te consumera,
L'épée te détruira,
Elle te consumera entièrement,
15 *b*. Que tu sois aussi nombreuse que les grillons,
(*var.*) Que tu sois aussi nombreuse que les sauterelles,

16. Que tes fournisseurs soient en plus grand nombre que les étoiles du ciel,
C'est un essaim de hannetons qui ouvrent les ailes et s'envolent!
17. Tes gardiens ressemblent aux sauterelles,
Tes officiers sont pareils aux grillons
Qui campent sur les haies dans les jours froids,
Mais le soleil apparaît-il, ils s'enlèvent
Sans qu'on sache où ils se rendent.

***

18. Tes compagnons sont assoupis,
Tes vaillants dorment,
Ton peuple s'est dispersé sur les montagnes,
Personne ne le rassemble.
19. Il n'y a pas de soulagement à ta fracture,
Pas de remède à ta blessure;
Tous ceux qui ont reçu de tes nouvelles
Ont battu des mains sur toi,
Car qui n'a pas eu à souffrir de ton incessante méchanceté!

COMMENTAIRE

1. Sermon justicier à l'adresse de la ville coupable de tous les méfaits : meurtre, perfidie et tyrannie excessive (פֶּרֶק de פָּרַק, « déchirer »; Psaumes, VII, 3). — A remarquer l'interversion énergique de מְלֵאָה après les régimes כחש et פרק. — Suppléer מֵרַחְבָה après לֹא יָמִישׁ; cf. Ps. LV, 12. Par suite des conquêtes incessantes, les rues de Ninive étaient continuellement remplies d'objets butinés qui se vendaient aux enchères publiques.

2. Avant קוֹל se supplée facilement soit le verbe שִׁמְעִי, « écoute! », un peu plus loin רְאִי, « vois, regarde! », soit la particule démonstrative הִנֵּה, « voici », qui peut suffire pour tout le verset. La voix du fouet est le sifflement qu'il produit quand on le lance. — דֹּהֵר, « qui saute »; cf. Juges, V, 22.

3. Je pense que פרש désigne ici plutôt le coursier (compa-

rez סוּם du verset précédent) que le cavalier. S'il en est ainsi, le régime sous-entendu du participe מַעֲלֶה serait רֹק, « salive, écume »; l'expression מַעֲלֵה גֵרָה, « ruminant » (Lév., XI, 4), fournirait une bonne analogie. — כֹּבֶד, « grand nombre », au propre « lourdeur », nuance propre aussi à l'adjectif כָּבֵד.

ואין קצה לגויה, « immenses sont les corps »; il s'agit, bien entendu, de corps morts, tout comme חלל et פגר. Le mal est que גויה revient encore dans la phrase suivante, et c'est pour cette raison que les Septante ont préféré la vocalisation לְגוֹיָהּ, « immenses sont ses peuples » (οὐκ ἦν πέρας τοῖς ἔθνεσιν αὐτῆς), ce qui fournit le sujet pluriel du verbe יִכָּשְׁלוּ. Je trouve également la répétition de גויה insupportable après les deux autres synonymes, mais en considération du fait que, dans le texte reçu, on ne voit aucun lien entre cette fin et la phrase qui suit immédiatement au verset 4, qui donne la cause morale de la catastrophe, je trouve utile de proposer, au lieu de יִכָּשְׁלוּ בְּגִוִּיָּתָם — dont le sujet ne peut pas être les ennemis, qui, en toute tranquillité, ont le temps d'écarter les cadavres en marchant, mais, ainsi que dans II, 10, les Ninivites eux-mêmes qui, dans leur fuite précipitée, se heurtent aux cadavres qui jonchent la route — la leçon יִכְשְׁלוּ בַעֲוֹנָם, « ils trébucheront, seront renversés par leurs péchés ». Cf. כִּי כָשַׁלְתָּ בַעֲוֹנֶךָ (Osée, XIV, 2). Le contexte se rétablit maintenant en toute clarté : la cause morale est déjà indiquée par un terme général; le verset suivant en fera la caractéristique incisive.

4. Les crimes toujours renouvelés des Ninivites consistent dans l'abus criant qu'ils font de l'attraction exercée par leur civilisation sur les autres peuples. D'abord, ils les attirent dans la sphère de leur influence par des flatteries et des promesses, ensuite ils en font l'objet d'un trafic lucratif en les vendant à qui leur offre le meilleur prix. Des familles entières (מִשְׁפָּחוֹת) sont ainsi arrachées à leur pays pour être distribuées, argent sonnant, comme esclaves à des propriétaires riches, où elles

perdent leur nationalité. Tout cela se fait dans le but d'élever l'Assyrie au plus haut degré d'une civilisation très belle et irrésistible, mais profondément corrompue et immorale, symbolisée par l'image d'une femme charmante, mais de mœurs abominables, qui mène une vie luxueuse avec les bénéfices que ses trahisons lui rapportent. Ces trahisons sont exprimées par זנוני זונה, « variation de luxure »; le trafic éhonté est désigné par הַמִּכֶּרֶת. Le ב de בזנוניה et בכשפיה veut dire ici « pour, dans l'intérêt de ». Ajoutons que כְּשָׁפִים, « magie, sorcellerie », comporte en même temps l'idée de « méfaits » en général; cf. II Rois, IX, 22, où il forme également parallélisme avec זנונים.

5. שׁוֹלַיִם, « bordures, pans de vêtement »; pour l'opprobre de la nudité, cf. Osée, II, 5. מַעֲרֵךְ, de מַעֲרֶה, « endroit nu, découvert » (Juges, XX, 33).

6. שִׁקֻּצִים, « abomination »; au sens concret : « immondices ». — רְאִי, forme pausale de רֳאִי, « vision (Genèse, XVI, 13), spectacle »; les autres femmes y trouveront un exemple à éviter, une leçon à méditer; cf. Ézéchiel, XVI, 42; XXVIII, 17).

7. En détournant la face, les peuples verront et constateront sa ruine irrémédiable, ainsi que le manque total de condoléance de la part de ses anciens courtisans.

8. Ninive doit avoir le même sort que Nô-Amon ou Thèbes dans la haute Égypte, située au milieu de lacs (ביארים), entourée d'eau de tous les côtés (מים סביב לה), ayant la mer[1] pour remparts (lire אשר חֵילָהּ יָם au lieu de אַ חֵיל יָם), les eaux pour murs d'enceinte (lire מַיִם חוֹמָתָהּ pour מַיִם ח'), naturellement par-dessus les œuvres de fortifications ordinaires.

9. Kouš (Cus) ou l'Éthiopie était sa force (עָצְמָהּ pour עָצְמָה), ainsi que l'immense basse Égypte (מִצְרַיִם), Put (les tribus limitrophes de la mer Rouge) et *Lubîm* (la Libye) se sont faits ses auxiliaires.

1. « Mer » = Nil, ar. *baḥr*.

10. Et malgré cela, elle est partie en exil au milieu d'autres captifs (בשבי). Elle a vu écraser ses notables partagés au sort comme esclaves et ses grands liés avec des cordes.

11. Toi aussi, ô Ninive! tu boiras jusqu'à l'ivresse (תִּשָּׁכְרִי), sous-entendu « du calice de Yahwé (מִכּוֹס יהוה) », tu te cacheras de peur et chercheras un endroit pour te réfugier devant l'ennemi.

14. Tâche donc de te procurer de l'eau pour le siège et de réparer les forteresses avec des briques fabriquées en toute diligence, pétris la boue épaisse (בּוֹסִי pour בּוֹאִי), foule l'argile pour former des moules solides (הֶחֱזִיקִי מלבן).

12. Malheureusement, les citadelles fortifiées tomberont du premier choc aux mains des ennemis, comme les figues mûres qui tombent dans la bouche du gourmand aussitôt qu'il secoue l'arbre.

13. Il ne faut pas penser à la résistance, ta population est aussi timide que les femmes : les portes ont été ouvertes sur toute l'étendue du pays (שַׁעֲרֵי אַרְצֵךְ), les verrous qui les fermaient ont été consumés par le feu. Cf. Amos, I, 5.

15. Là, dans les forteresses où tu t'es réfugiée, tu seras anéantie par le feu et par l'épée; l'anéantissement sera complet (lire תֹּאכְלֵךְ כֻּלָּה au lieu de תאכלך כילך). Grâce à cette correction, la nécessité de rejeter ces deux mots (W.) disparaît tout à fait.

15 *b*-16. Les deux phrases suivantes restent sans liaison. M. Wellhausen, en partie avec les Septante, les rattache au verset 16 : « Serais-tu aussi nombreuse (הִתְכַּבְּדִי, partout) qu'un essaim de grillons ; serais-tu aussi nombreuse que les sauterelles; eusses-tu plus de clients que les étoiles du ciel, l'essaim se lève et s'envole » (*Magst du zahlreich sein wie ein Heuschrekkenschwarm, wie ein Grashüpferschwarm, magst du mehr Krämer haben, als Sterne am Himmel sind — der Schwarm bricht auf und fliegt davon*). Cette interprétation me paraît excellente, seulement je tiens la phrase התכבדי כארבה pour une variante de la phrase précédente et essentiellement meilleure, car l'adjectif כָּבֵד, « nombreux », d'où le verbe הִתְכַּבְּדִי, se dit des sauterelles (Exode, x, 14). — Au

lieu de הִרְבִּית, lire הִרְבִּי, « rends nombreux », en conformité avec le verbe התכבדי. Les רֹכְלִים sont les fournisseurs de la ville en fait du nécessaire et du luxe.

Toute cette multitude de trafiquants ressembleront aux grillons qui s'envolent après avoir envahi une région pour la ravager, פשט (I Samuel, XXVIII, 8).

17. מְנִזָּרֶיךָ est rapporté à מַמְזֵר, « bâtards » (*Mieschlinge*, « tes races croisées », W.), en éthiopien *manzer*, mais étant donné que, quoi qu'on dise, le mot coordonné טַפְסָר est bien l'assyrien *tupšaru*, « scribe », מְנַזֵּר doit aussi être un fonctionnaire public. J'y reconnais sans difficulté l'assyrien *maṣṣâru*, « gardien », mais sous la forme babylonienne *manzaru*, dont on le constate dans les inscriptions d'El-Amarna (B., CXV, 35), le dérivé féminin *manzartu*, « poste de garde dans les forteresses ». — Le *tupšar* assyro-babylonien était à la fois scribe et officier, à peu près comme le שֹׁטֵר (de שטר, ar. *saṭara*, « écrire ») chez les Hébreux.

כגוב גובי, dittographie pour כְּגוֹבַי; גובי, semble désigner une espèce particulière de sauterelle (Amos, VII, 1).

בעת קרה = ביום קרה, « en temps froid »; יום a souvent le sens indéterminé de « temps ».

אַיִם, le pluriel choque après מקומו; lire אַיּוֹ ou אַיֵּהוּ.

18. Par רֹעֶיךָ, « tes pasteurs », sont désignés les gouverneurs de la capitale et des province.

Tes vaillants guerriers se sont endormis dans la mort (יָשְׁנוּ pour יִשְׁכְּנוּ, W.).

A lire נפוצו au lieu de נָפְשׁוּ : les habitants se sont dispersés sur les montagnes, sans qu'il y ait quelqu'un qui les rassemble pour repeupler la ville et rétablir le gouvernement.

19. La fracture (שבר) ou dislocation de l'Assyrie est sans remède (נֶהֱה = כהה, Proverbes, XVII, 22), sa blessure est inguérissable (נַחְלָה, de חלי). Tous ceux qui ont eu connaissance de tes nouvelles (שמעי שמעך) ont exprimé leur satis-

faction en battant des mains, car il n'y a pas un seul d'entre eux qui n'ait eu à souffrir de ta continuelle méchanceté. Cette négation est exprimée sous forme d'interrogation.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Le livre de Nahum, ayant pour objet un événement essentiellement étranger à la Judée, ne donne lieu qu'à peu d'observations d'ordre historico-religieux. A ce point de vue, Nahum reconnaît l'ingérence absolue de Yahwé dans l'histoire de tous les peuples de la terre. De même qu'Amos et Michée, il prédit la chute de Ninive comme une juste punition des blasphèmes proférés à son adresse par les orgueilleux stratèges assyriens. Pareil à Isaïe, il voit dans l'Assyrie le fléau dont Yahwé se sert pour punir les peuples démoralisés, spécialement le peuple d'Israël ; l'arrogance des vainqueurs est hautement blâmable et demande un châtiment sévère. Un progrès de la pensée religieuse entre Amos et Nahum demeure imperceptible.

Pour ce qui concerne le rapport de Nahum avec la littérature antérieure à Amos, on peut d'abord affirmer qu'il connaissait le Décalogue dont il emprunte les termes caractéristiques : ארך אפים, ונקה לא ינקה et קנא (קנוא) אל. Au Lévitique, xix, 18, il a emprunté la combinaison נוקם ונוטר. Enfin, la locution עשה כָּלָה vient très vraisemblablement de עשׂו כלה (Genèse, xviii, 21). On en peut conclure que, dans son temps, le Pentateuque faisait l'objet des études prophétiques.

Pour déterminer la date du livre de Nahum, il y a un point de repère dans la mention faite iii, 8, de la destruction de Thèbes par un ennemi anonyme, que les inscriptions assyriennes nous indiquent comme étant le roi Assurbanipal. La confirmation de cette donnée biblique par les documents authentiques de l'Assyrie a désagréablement surpris l'école grafienne qui avait grande envie de déclarer le livre de Nahum comme un produit postexilique. A ce sujet, il me paraît utile de faire connaître la remarque de M. Eb. Schrader :

« Le passage vis-à-vis duquel les exégètes se trouvaient long-

temps embarrassés, à tel point qu'on le tenait pour une interprétation postérieure et qu'on voulait le rayer comme tel, reçoit un jour insoupçonné par les inscriptions assyriennes. Celles-ci relatent la destruction de la Thèbes égyptienne d'une manière très précise. D'après leur récit, c'était Assurbanipal, le fils et successeur d'Assarhaddon, qui fit subir ce sort à Thèbes dans sa seconde expédition dirigée contre Urdamani, c'est-à-dire Rud-Amon, successeur de Tirhaqa. La relation de l'assyrien concorde complètement avec la description (*Schilderung*) du prophète, et comme on n'a nulle autre part ailleurs connaissance d'une autre destruction de Thèbes qui puisse entrer en ligne de compte, il ne peut désormais subsister de doute sur ce fait que Nahum menace l'Assyrien d'un sort pareil à celui qu'il a lui-même infligé à la capitale égyptienne. Même le temps où cet événement s'est passé, et partant indirectement le temps de Nahum, se laisse d'après cela déterminer avec assez de précision. De l'exposition d'Assurbanipal, il ressort que sa seconde expédition contre l'Égypte, pendant laquelle Thèbes subit cette catastrophe, eut lieu aussitôt après la mort de Tirhaka. Maintenant, étant donné que, selon les stèles d'Apis, Tirhaka mourut dans l'an 664, la seconde expédition égyptienne d'Assurbanipal, en vue ici, a peut-être eu lieu l'année suivante, mais que la destruction de No-Amon était encore fraîche dans la mémoire du prophète et de ses contemporains; l'an 660 peut ainsi être à peu près la date à laquelle Nahum proféra sa parole prophétique contre Ninive. Qu'un prophète, « même après quelques périodes décennales », ait fait allusion à cet événement comme généralement connu et se présentant vivement devant ses yeux, cela a peu de vraisemblance; il s'agit bien ici d'un événement affectant seulement un peuple étranger et non pas directement le peuple même auquel le prophète adresse la parole. » (KAT., 2, p. 450 et suiv.).

A cela, M. Wellhausen répond comme il suit :

« Après tout il n'est pourtant pas établi que Thèbes a été détruite en 660 environ par les Assyriens; en revanche, contre l'idée que Nahum avait en vue justement cette destruction, se présentent deux difficultés très sérieuses que Schrader n'a pas prises en considération et encore moins invalidées. Si le pro-

phète pense ici à la destruction de Thèbes par les Assyriens mêmes, comment peut-il adresser cette interrogation à Ninive : « Es-tu meilleure que No-Amon? ». A cela, Ninive aurait pu répondre à bon droit (*mit Fug und Recht*) : « Naturellement, car c'est à cause de moi que No-Amon a succombé. » Puis, vers l'an 660, on n'entrevoit pas pour Ninive un danger pareil à celui qui est supposé aux chapitres I-II, il n'est notoirement apparu alors et n'a pas non plus menacé. Pour une chose secondaire, Schrader perd de vue la chose principale. Il a raison en ceci que l'événement auquel il fait allusion III, 4, ne peut pas être vieux de quelques dizaines d'années, mais doit être proche du temps du prophète. S'il avait donc débuté (*aufgetreten*) au temps du premier ou du second siège de Ninive par Cyaxarès, il peut difficilement se rapporter à une destruction de Thèbes qui a eu lieu trente ou cinquante ans auparavant. »

Il me semble que les conséquences ont été de part et d'autre trop forcées. D'abord la révolte des Mèdes contre l'Assyrie, qui a abouti à l'attaque contre Ninive, a dû mettre beaucoup de temps pour s'organiser clandestinement à l'insu des préfets assyriens; un travail sourd de dix ans n'est certainement pas exagéré. Combien a duré l'intervalle qui sépare la rupture définitive avec l'Assyrie de l'agression hostile contre Ninive, personne ne saurait le dire. Maintenant, qu'y a-t-il d'extraordinaire que, informé de la levée de boucliers qui se prépare de longue main chez les peuples d'Orient contre le despotisme assyrien, Nahum ait prévu et prédit la chute de la capitale et du gouvernement ennemi de son peuple?

Quant à l'interrogation adressée à Ninive, Nahum se souciait fort peu de ce que celle-ci pourrait lui répondre : une grande capitale a été détruite, une autre aura le même sort. Les acteurs de la catastrophe ne l'intéressent ni dans l'un, ni dans l'autre cas. Si quelqu'un insistait pour demander le nom du destructeur, il aurait invariablement répondu : Yahwé! les hommes n'étant que les instruments de ses ordres. Nahum a donc pu vivre dix, vingt ou même trente ans après la destruction de l'immense No-Amon et en conserver fraîchement le souvenir comme d'un événement qui n'avait son pareil jusqu'alors dans les annales du monde.

Le Prophète Sophonie.

L'histoire n'a rien conservé sur la biographie de ce prophète, dont la généalogie est donnée au verset 1 jusqu'à la quatrième génération. Le même passage nous apprend aussi qu'il a prophétisé pendant le règne du roi Josias; il était donc contemporain de Jérémie et a probablement commencé sa prédication quelques années avant celui-ci. Il semble avoir été originaire de Jérusalem.

CHAPITRE PREMIER

Titre du livre, généalogie du prophète et date de la prophétie. — Prévision d'une grande catastrophe. — Destruction des cultes païens avec leurs partisans. — Proximité du jour de vengeance de Yahwé. — Ruine de la noblesse avide de coutumes étrangères. — Terrible vengeance. — Détresse des riches.

1. Parole de Yahwé qui fut dite à Ṣephania (Sophonias), fils de Kuši, fils de Guedalia (Godolias), fils d'Amaria (Amoria), fils de Hizqia (Ézéchias). Aux jours de Josias, fils d'Amon, roi de Juda.

2. Je détruirai tout de la surface du sol, dit Yahwé.

3. Je détruirai les hommes et les animaux;
Je détruirai les oiseaux du ciel et les poissons de la mer,
Les scandales avec les impies;
J'exterminerai les hommes de la surface du sol, dit Yahwé.

4. Je tendrai la main sur Juda
Et sur tous les habitants de Jérusalem;
J'exterminerai de ce lieu le reste du Ba'al,
Le nom des prêtres avec les curés;

5. Ceux qui se prosternent sur les toits à l'armée du ciel,
Ceux qui ont juré (faussement) fidélité à Yahwé
Et ceux qui jurent par leur roi;

6. Ceux qui se détournent derrière Yahwé,
Ceux qui ne l'ont jamais désiré ni recherché.

7. Silence devant Yahwé!
Car le jour de Yahwé est proche!

Yahwé a préparé un festin,
Il a fixé ses invités.
8. Voici qui arrivera au jour du festin de Yahwé :
Je punirai les chefs et les princes
Et tous ceux qui portent le costume étranger.
9. Je punirai alors ceux qui sautent sur le seuil,
Qui remplissent la maison de leurs seigneurs de vol et de fraude.
10. En ce jour, dit Yahwé :
Des cris de détresse (monteront) de la porte des poissons,
Des lamentations du Mišné,
Des clameurs de grand désastre (seront entendues) des collines.
11. Lamentez-vous, habitants du Maktêš,
Car tout le peuple de Chanaan s'est évanoui,
Tous les peseurs d'argent ont été exterminés.
12. En ce jour-là, je fouillerai Jérusalem à la lueur des lampes,
Je punirai les hommes qui reposent sur leur lie,
Qui disent dans leur cœur :
Yahwé ne fait ni le bien ni le mal.
13. Leurs biens seront objet de pillage,
Leurs maisons deviendront désertes ;
Ils construiront des maisons, mais ils n'y habiteront pas ;
Ils planteront des vignes, mais n'en boiront pas le vin.
14. Le grand jour de Yahwé est proche,
Proche et de très rapide allure,
Le plus fort y pousse des cris d'amertume.
15. Un jour de fureur est ce jour-là,
Un jour de détresse et d'angoisse,
Un jour de désespoir et de désolation,
Un jour d'obscurité et de ténèbres,
Un jour de nuages et de brouillard,
16. Un jour de son des cors et des clairons
Contre les villes fortifiées
Et contre les tours élevées.
17. J'opprimerai les hommes
Qui marcheront comme des aveugles,

Car ils ont péché contre Yahwé,
Leur sang sera jeté comme on jette la boue,
Leur corps comme du fumier.
18. Ni leur or ni leur argent ne pourra les sauver
Au jour du courroux de Yahwé ;
Par le feu de son emportement la terre entière sera consumée,
Car il accomplira une extermination formidable
Sur tous les habitants de la terre.

COMMENTAIRE

1. A כּוּשִׁי, « Koušite », cf. le nom phénicien מצרי, « Égyptien ». — Les autres noms propres ont pour second élément commun יָהּ, abrégé de יָהוּ (de יהוה), et, pour le premier, des verbes au passé du *qal* : צפניה, « Yahwé a caché, protégé », גדליה, « Yahwé a été grand » ; חִזְקִיָּה, « Yahwé a été fort, puissant ». Cette vocalisation massorétique est corroborée par les formes futures équivalentes : יִגְדַּלְיָהוּ (Jérémie, xxxv, 4), יְחִזְקִיָּה (Osée, I, 1), יְחִזְקִיָּהוּ (Isaïe, I, 1) ; la transcription des Septante : Sophonias, Godolias, Ézéchias, voit dans le premier élément les formes nominales צָפֹן, גֶּדֶל, חֶזֶק. L'exactitude de la traduction massorétique est maintenant prouvée par les transcriptions assyro-babyloniennes.

2. Pour אָסֵף, אָסַף, on peut penser d'un côté à une orthographe incorrecte de הָסֵף, de l'autre, à voir dans אָסַף une contraction de אַאְסִיף ; le sens n'en changerait pas, puisque אסף est souvent synonyme de סוּף.

3. Une véritable annonce de la fin du monde : hommes, animaux, oiseaux et poissons périront, c'est-à-dire méritent de disparaître, tellement le monde est mauvais ; les prophètes sont par tempérament fort peu dogmatiques, et leurs hyperboles ne sont que l'écho d'un zèle intense.

וְהַמַּכְשֵׁלוֹת את הרשעים, « les scandales (d'anarchie ; cf. Isaïe, III, 6) avec (אֶת = עִם) les impies » qui pêchent dans l'eau trouble afin d'en tirer le plus grand profit.

4. Dans ce contexte, l'expression שְׁאָר הבעל ne doit pas laisser supposer que le culte du Ba'al était déjà tombé partiellement en désuétude, mais contenir l'idée qu'il *reste* malgré tous les efforts faits (par les prophètes) de le faire disparaître. Les Septante rendent שאר par « les noms », probablement par égard à Isaïe, XIV, 22.

כמרים semble désigner particulièrement les prêtres d'idoles, tandis que כהן marque tout prêtre d'une manière indifférente; la juxtaposition des deux mots déclare qu'aussi bien les prêtres franchement idolâtres que les prêtres hésitant entre l'idolâtrie et le yahwéisme auront le même sort.

5. Le culte des corps célestes s'exerçait sur les terrasses ou toits plats (גַּגּוֹת) des maisons; c'est la forme religieuse la plus ancienne chez les peuples sémitiques et rien n'indique qu'elle fut introduite de Babylonie pendant la domination assyrienne, comme l'affirment les critiques modernes sans la moindre preuve à l'appui.

Le mot המשתחוים semble garanti par le ל de ליהוה, mais l'adorateur de Yahwé ne peut pas être mis d'emblée au rang de l'idolâtrie. Il faut rapporter ליהוה à הנשבעים seul; cf. Isaïe, XIX, 18. Ce sont des gens qui, après avoir juré fidélité à Yahwé, jurent par leur propre מלך, c'est-à-dire le génie tutélaire de leur ville. Comparez מלקרת (pour מלך־קרת), nom du dieu de Tyr et les nombreux cachets découverts en Palestine portant les inscriptions לְמלך זף, « au Melek de Ziph », למלך חברן, « au Melek de Hebron », לְמלך עדלם, « au Melek d'Adullam ». Un témoignage formel du culte des dieux locaux est fourni Jérémie, II, 28, où les Judéens sont accusés d'avoir autant de dieux que de villes. Les Septante ont pris מלכם pour le nom מִלְכֹּם, Malchom, dieu ammonite; c'est peu probable.

6. Deux catégories d'impies : les apostats (נסוגים) qui ont abjuré la foi de Yahwé et ceux qui ne l'ont jamais cherché ni consulté (דרש).

7. זֶבַח, au propre, « immolation », a pris le sens de « festin, banquet », qui commençait d'habitude par un sacrifice à la divinité; les invités au festin devaient être informés de se

présenter en état de pureté légale ; de là l'expression הִקְדִּישׁ קְרֻאָיו, « il a sanctifié ses appelés ou invités », pour dire : il a fixé le nombre et la catégorie de ses invités. Ici naturellement l'invitation a pour but de les exterminer ensemble.

8. Les snobs du temps raffolaient des modes étrangères, מַלְבּוּשׁ נׇכְרִי, surtout dans la famille royale et celles des riches.

9. Je pense que, par דּוֹלֵג עַל הַמִּפְתָּן, Sophonie désigne ironiquement le prêtre du dieu philistin Dagon d'après la légende racontée I Samuel, v, 1-5. Les augures philistins jouissaient d'une certaine renommée ; cf. Isaïe, II, 6, passage qui a beaucoup d'analogie avec les versets 8-9.

אֱלֹהֵיהֶם = אֲדֹנֵיהֶם ; cf. בְּעָלֻנוּ אֲדֹנִים זוּלָתֶךָ, « d'autres dieux que toi ont voulu être nos Ba^{c}als » (Isaïe, XXVI, 13) ; l'épithète מֵתִים, « morts », et רְפָאִים, « ombres, lares », qui s'applique à ces אֲדֹנִים, caractérise les faux dieux dont les sacrifices se disent זִבְחֵי מֵתִים (Psaumes, CVI, 28). בית אדניהם désigne le temple du faux dieu que les prêtres remplissent de biens enlevés de force (חָמָס) ou par la ruse (מִרְמָה) en se faisant payer cher les opérations magiques et augurales.

10. שַׁעַר הַדָּגִים, « porte des poissons », nom d'une des portes de Jérusalem (Néhémie, III, 3).

מִשְׁנֶה, nom d'un quartier de Jérusalem (II Rois, XXII, 14).

הַגְּבָעוֹת, « les collines », probablement, le nom d'un quartier extrême.

11. הַמַּכְתֵּשׁ, « le mortier », nom d'un quartier riche et commerçant. — Par עַם כְּנַעַן, « peuple de Chanaan, Phéniciens », il faut entendre les banquiers faisant des affaires avec des groupes ou des pièces d'argent, נְטוּלֵי כֶסֶף, de נטל, « porter, enlever », d'où aussi נֵטֶל, « charge, fardeau, poids ».

12. בַּנֵּרוֹת, « avec des chandelles ou lampes », afin de ne laisser échapper personne.

הַקִּפְאִים עַל שְׁמָרֵיהֶם, « s'épaississent sur leurs lies », dé-

signe d'abord les vins qui, restant longtemps dans des tonneaux immobiles, s'épaississent sur la lie du fond, puis, métaphoriquement, les hommes qui n'ont jamais été éprouvés par un revers de fortune et vivent dans la sécurité et dans l'insouciance. Une image analogue Jérémie, XLVIII, 11.

14. Sous-entendre יָבֹא après וּמַהֵר מְאֹד.

Le second יום יהוה ne peut pas être un doublet du premier, parce que יום מר se constate dans l'usage (Amos, VIII, 10), et non קול מר ; קוֹל est donc la simple particule d'exclamation « voici! », dont l'usage est très fréquent dans la poésie (Psaumes, XXIX, 3, 5, 7, 9, *passim*). Le premier hémistiche pourrait s'arrêter à מַר (ou מָר) et dire littéralement : « Voici, le jour de Yahwé est amer », le plus courageux (mot à mot « le héros », גִּבּוֹר) le proclamera alors. שָׁם se rapporte aussi au temps (Psaumes, XIV, 5). Cependant la division reçue peut être maintenue : « Le voici, le jour de Yahwé ; le plus courageux y pousse des cris amers, angoissés. »

15. שֹׁאָה וּמְשֹׁאָה, « désolation et ravage »; au sens agraire : « terrain désolé et aride » (Job, XXXVIII, 27).

16. פִּנּוֹת, « tours construites aux angles des murailles » (II Chroniques, XXVI, 15).

17. עָפָר, ici : « poussière mouillée, boue » (Genèse, II, 7). — לְחֹם, « chair », ar. لَحْم.

18. Au lieu de אַךְ, les Septante ont lu אַף, « et, aussi », ce qui vaut mieux.

נִבְהָלָה semble posséder le sens de בְּהָלָה, « terreur, destruction » (Lévitique, XXVI, 16).

CHAPITRE II

Il faut prévenir le danger par une prompte amélioration. — La recherche de Yahwé, la justice, l'humilité peuvent seules sauver au jour de sa colère. — Prévision de la destruction de la Philistide. — Destruction de Moab et d'Ammon. — Ruine de l'idolâtrie. — Massacre des Kouśites. — Chute de l'Assyrie et désolation complète de Ninive.

1. Assemblez-vous, unissez-vous,

O peuple indolent !

2. Avant que vous soyez pareils aux fétus (soulevés par) les passants,
Avant que vous atteigne la colère ardente de Yahwé,
Avant que vous atteigne le jour de la colère de Yahwé !
3. Recherchez Yahwé, vous tous, (ô) humbles de la terre,
Qui pratiquez ses commandements ;
Recherchez la justice, recherchez l'humilité,
Peut-être échapperez-vous au jour de la colère de Yahwé !

*
* *

4. ʿAzza sera abandonnée,
Ascalon deviendra désert ;
Aŝdod, on la chassera en plein jour,
Accaron (Eqron) sera déracinée.
5. O habitants de la plage maritime,
Peuple de Kerêthîm !
La parole de Yahwé est contre vous ;
Chanaʿan, pays des Philistins,
Je te ferai périr en te privant d'habitants.
6. La plage maritime se changera en oasis,
En pacage de bergers et parcs de bétail.
7. Ce sera la part du reste de la maison de Juda ;
Ils paîtront en ce lieu ;
Le soir, ils reposeront dans les maisons d'Ascalon,
Lorsque Yahwé, leur dieu, se souviendra d'eux
Et fera revenir leurs captifs.

***

8. J'ai entendu les injures de Moab,
Les insultes des fils d'Ammon,
Qui ont vilipendé mon peuple
Et se sont agrandis aux dépens de son territoire.
9. C'est pourquoi, aussi vrai que je vis !
Dit Yahwé Ṣébaoth, dieu d'Israël :
Moab sera pareil à Sodome
Et les Benê-Ammon à Gomorrhe,
Un fourré d'épines, une exploitation de sel

Et une désolation à tout jamais;
Le reste de mon peuple les pillera,
Le reste de ma nation les aura en héritage.
10. Ce sera la conséquence de leur orgueil,
De ce qu'ils ont blasphémé et se sont vantés sur le peuple de Yahwé Ṣébaoth.

***

12. Et vous aussi, ô Kouchites!
Vous serez massacrés par mon épée.
13. Puis (Yahwé) tendra sa main vers le nord,
Fera périr Assur,
Changera Ninive en désolation,
En terre aride comme le désert.
14. Par troupeaux y reposeront
Tous les animaux de la plaine,
Le pélican (?) et le hérisson dormiront dans ses chapiteaux,
La voix du hibou (résonnera) dans les fenêtres,
Le corbeau (nichera) sur le seuil,
Dont (la porte de) cèdre a été démolie.
15. Cette ville joyeuse, assise en sécurité,
Qui disait en son cœur :
« Moi, et point d'autre! »
Comment a-t-elle été changée en désolation,
En retraite de bêtes sauvages?
Tous ceux qui passent à côté d'elle,
Sifflent (et) agitent la main.
11. Yahwé se montrera terrible pour eux,
Car, après avoir prouvé l'impuissance de tous les dieux de la terre,
Toutes les îles des peuples se prosterneront devant lui,
Chacune de sa place.

COMMENTAIRE

1. La leçon הִתְקוֹשְׁשׁוּ וְקוֹשׁוּ, commune aux Septante et à la Massore, ne peut signifier autre chose que « assemblez-vous et assemblez les autres », ce qui serait au figuré : « rentrez en

vous-mêmes et faites se recueillir les autres ». Toutefois, cette interprétation me paraît donner un sens trop disparate de l'attribut הַגּוֹי לֹא נִכְסָף qui suit, attribut qui signifie littéralement, non « peuple non instruit ou indiscipliné » (ἀπαίδευτον), ni *gens non amabilis* (Vulgate), mais « peuple non désireux, indolent, indifférent » (cf. Genèse, XXXI, 30); le reproche s'adresse donc à l'indifférence montrée par le peuple en présence du péril imminent qui le menace. S'il en est ainsi, on peut se demander si la leçon primitive n'était pas הֶחָאוּשְׁשׁוּ וְחִישׁוּ, « réfléchissez (Isaïe, XL, 8) et dépêchez-vous », c'est-à-dire : « réfléchissez promptement pour prévenir le danger qui vous menace ».

2. Très énigmatique le premier hémistiche בְּטֶרֶם לֶדֶת חֹק כְּמוֹץ עָבַר יוֹם qui dit littéralement : « Avant la naissance du statut, comme le fétu est passé le jour »; simple non-sens inadmissible. Le texte alexandrin offrait visiblement : בְּטֶרֶם לֶדֶת לָכֶם כְּצִיץ עֹבֵר יוֹם = Πρὸ τοῦ γενέσθαι ὑμᾶς ὡς ἄνθος παραπορευόμενον ἡμέρα, « avant que soit né à vous un jour pareil à une fleur passagère ». Les Septante devaient comprendre ainsi : « avant qu'arrive le jour où vous serez pareils à une fleur passagère »; les images, neuves et très belles, me paraissent néanmoins hors de situation où l'on attend des expressions de colère intense et tranchante. La Vulgate, voulant conserver le mot חֹק, obtient un sens tout à fait embrouillé. *Priusquam pariat jussio quasi pulverem transeuntem diem*, sens corrigé par Luther en « Avant que la sentence soit donnée, que vous soyez poussés le jour comme le fétu (*Ehe dann das Urtheil ausgehe, dass ihr wie Spreu bei Tage dahin fahret*. L.), où le détail de la sentence a au moins un ton incisif. Il va sans dire que le sens littéral ne s'y adapte pas non plus. Une réflexion nous ouvrira peut-être une nouvelle voie. Dans les deux phrases suivantes, la particule בְּטֶרֶם est accompagnée de la négation לֹא, pourquoi n'en serait-il pas de même ici? C'est d'autant plus vraisemblable que le groupe contigu לֶדֶת commence précisément par un לְ. Admettons donc, à titre

d'essai, que לך est altéré de לא (peut-être par l'analogie des lettres א et ך dans l'ancienne écriture hébraïque). Le ת ira alors se joindre au groupe חק pour faire תחק, qui doit être un verbe annonçant l'état exprimé par l'idée de comparaison amenée par la particule immédiate כְּ. Le verbe qui doit concorder, pour la personne et le nombre, avec le suffixe de עליכם qui se trouve deux fois dans les phrases suivantes, ne pouvant être représenté par תָּחֹקּ ou toute autre forme de la racine חקק, dont le sens ne convient pas au contexte, il faut chercher autre chose. Or, de toutes les alternatives examinées, la correction de תחק en תהיו me semble présenter le moins de difficultés paléographiques et convenir le mieux au sens de l'ensemble. Nous en faisons donc un point de départ, bien entendu provisoire.

Passons aux mots suivants :

L'objet comparé est מוץ ; je ne crois pas qu'on doive préférer la leçon צִיץ (ἄνθος) acceptée par les Septante sur la foi de leur tête et non par embarras exégétique, car le mot suivant, qu'ils vocalisent עֹבֵר, au lieu du massorétique עָבַר, convenait beaucoup mieux à מוץ. Ce mot, témoin l'arabe ماص, « frotter », ainsi que l'hébreu מוץ, dont le participe מֵץ est synonyme de רֹמֵס, « fouleur » (Isaïe, xvi, 4), désigne ainsi la poussière mêlée de paille menue qui est foulée par le pied des passants et qui s'élève en l'air poussée par le vent. Dans son sens exact, מוץ עֹבֵר (Isaïe, xxix, 5) ne signifie pas la poussière (mêlée de fétus) qui passe, mais la poussière soulevée par le passant qui la foule, laquelle, devenue אָבָק דַּק, retombe aussitôt (לפתע פתאם) sur le sol. Conformément à ce passage qui offre une forme participielle au singulier, nous supposons, dans l'inutilisable עָבַר יוֹם, une altération du pluriel עֹבְרִים. Dès lors, l'ensemble s'agence avec une aisance parfaite : בְּטֶרֶם לֹא תִהְיוּ כְּמוֹץ עֹבְרִים, « avant que vous ne soyez pareils à la poussière foulée par les passants » ; c'est le dernier degré de l'avilissement : l'écrasement complet. Point curieux :

le mot עֹבְרִים a encore eu la chance d'être divisé en deux vocables indépendants en Isaïe, XXIII, 2, où les Septante, comme la Massore, ont lu עֹבֵר יָם, διαπερῶντες τὴν θαλάσσαν, « qui traversent la mer ». Une erreur analogue a séparé, dans la version gréco-syriaque, עֹבְרִים en עֹבֵר יָם ; dans Proverbes, XXVI, 10, où שֹׂכֵר עֹבְרִים, « insensé est celui qui prend comme ouvriers les gens qui passent, c'est-à-dire les premiers venus », est rendu ורויא עביר ימא, « et l'ivrogne traverse la mer », comme s'il y avait וְשֹׁכֵר עֹבֵר יָם !

La dernière phrase du verset est une légère variante de la phrase précédente.

3. Le moyen d'échapper à la prochaine catastrophe consiste dans la recherche de Yahwé, et cette recherche consiste, à son tour, dans celle de la justice et de l'humilité ; צדק et ענוה, termes renfermant d'une façon très concise les trois principes moraux formulés par Michée : עשות משפט, אהבת חסד et הצנע לכת עם אלהים (Michée, VI, 8). Voyez mon commentaire ; l'attribut אשר משפטו פעלו rappelle directement le עשות משפט de Michée comme sa source d'inspiration.

La particule dubitative אוּלַי a ici le sens positif exclusif de « alors, seulement », évolution souvent constatée par l'interrogatif הַ, « est-ce que » et « certes ».

4-15. Dans ces versets, Sophonie dépeint les conséquences qu'aura le jour de Yahwé sur le sort des peuples en rapport avec la Palestine et sur celui des justes qui échapperont à la catastrophe. Ceux-ci prendront possession des pays voisins restés déserts et sans habitants.

4-7. Sort de la Philistide. Les grandes villes seront dévastées par un ennemi que le prophète ne détermine pas expressément, mais qui doit être l'Assyrie dont le châtiment clôt la série.

4. Deux allitérations, עַזָּה et עַזּוּבָה, עֶקְרוֹן et תֵּעָקֵר ; une troisième était facile à combiner : אַשְׁדּוֹד בצהרים יְשַׁדּוּהָ, l'auteur a pourtant préféré y substituer יְגָרְשׁוּהָ, afin de main-

tenir l'idée de désertion totale de ses habitants, qui conditionne l'occupation tranquille de toute la région par les Judéens.

5. La côte maritime (חֶבֶל הַיָּם) reçoit l'épithète כנען ארץ פלשתים, « la Phénicie du pays des Philistins », à cause de son commerce maritime plus considérable que celui de l'intérieur. Il est encore prématuré de décider que le surnom גּוֹי כְּרֵתִים a quelque rapport avec l'île de Crète; la découverte de la céramique crétoise à Gaza ne prouve pas l'établissement des anciens Crétois dans la région. Le déchiffrement de l'écriture crétoise nous apportera peut-être des renseignements historiques à ce sujet.

6. כְּרֹת רֹעִים. La signification de כְּרֹת[1] est très douteuse. On pense à כְּרָה, « repas » (II Rois, VI, 23); il s'agirait d'endroits herbeux où le bétail trouve de quoi se nourrir. A rapprocher assyrien *kiru*, « jardin ».

8.-10. Châtiment de Moab et d'Ammon. Il est encore plus rigoureux que celui des Philistins : Désolation parfaite et éternelle du sol même sur lequel les Judéens restaurés trouveront des ronces à brûler et des mines de sel à exploiter. Ce jugement sévère, ils l'ont mérité par les blasphèmes dont ils se sont rendus coupables à l'égard d'Israël et de son pays, en se proclamant, par vanité, supérieurs à eux, comme peuple et comme possesseurs d'un meilleur pays.

8. גִּבוֹלָם, mieux avec les Septante גְּבוּלִי (ὅριά μου).

9. מִמְשָׁק semble synonyme de מֶשֶׁק (Genèse, XV, 2) dont le sens de « provision » est assez probable.

Les Septante offrent la leçon curieuse דמשק (Δαμασκός)[2].

1. Jeu de mots avec כְּרֵתִים.

2. Peut-être mérite-t-elle néanmoins quelque considération. La leçon דמשק pouvait refléter un manuscrit ayant primitivement porté : ממשק חרול ואדום מכרה מלח ושממה עד עולם, « Damas sera un fourré d'épines et Édom une exploitation de sel et une désolation à tout jamais. » Dans ce cas, Sophonie s'occuperait des mêmes peuples qu'Amos, à la seule exception de Tyr, qui est déjà comprise dans l'épithète כנען (v. 5). En tout état de cause, l'absence d'une mention de l'Idumée a lieu de surprendre.

10. Dans cette répétition de 8 *b*, le mot גבולי a été abandonné.

Le verset 11, qui parle de la chute des dieux de la terre entière, est déplacé dans ce milieu et doit venir après le verset 15.

12-15. Châtiment de Kouš et d'Assur, types des peuples éloignés du sud et du nord.

12. Par Koušites, Sophonie pense évidemment les Égyptiens, ayant alors à leur tête un dynaste éthiopien. Cf. תרהקה מלך כוש (II Rois, xix, 9). Les Koušites sont traités rapidement : Ils seront massacrés par l'épée de Yahwé, visiblement au moyen des Assyriens. Cf. Isaïe, x, 5-6.

13. Au nord, l'Assyrie, seule puissance de l'époque, périra ; sa capitale Ninive sera convertie en désert.

14. Au lieu de l'incompréhensible חיתו גוי (*bestiæ gentium = allerlei Thiere unter den Heiden*, Luther), je lis גַּי (ou גְּיִי, גַּיא), « les bêtes de la vallée ou de la plaine ». Le sens exact des oiseaux nommés קָאַת et קִפּוֹד n'est pas encore déterminé. Lire יַנְשׁוּף au lieu de יִשְׁוְדֵ, et avec la version grecque עֹרֵב, « corbeau », au lieu de חָרֵב, « sécheresse ».

אַרְזָה עֶרָה (mieux אֶרְזוֹ ou אַרְזוֹ) כִּי, « car (l'ennemi) a dépouillé, arraché la porte de cèdre qui fermait l'entrée ; les corbeaux y peuvent donc tranquillement nicher.

15. Sur l'orgueil des Assyriens, voyez Isaïe, x, 5-14.

יָנִיעַ יָדוֹ, geste de mépris équivalent de יָנִיעַ רֹאשׁוֹ qui est plus fréquent.

11. But de la destruction de ces puissances principales. Yahwé se montre si inexorable pour elles, parce qu'il a voulu détruire (mot à mot « faire mourir de consomption », רָזָה) tous les dieux de la terre, de façon que même les habitants des îles des païens, c'est-à-dire des pays lointains, qui ne connaissent pas encore Yahwé, lui rendent hommage chacun de sa place. Conclusion conforme à celle de Michée, iv, 2 ; vii, 17 ; Isaïe, ii, 2 ; xviii, 7 ; xix, 21-25).

CHAPITRE III

Immoralité de Jérusalem. — Infidélité envers Yahwé. — Rapacité des chefs. — Prophètes traîtres et prêtres impies. — Justice infaillible de Yahwé. — Les châtiments infligés à d'autres peuples sont restés sans effet sur l'état moral de Juda. — Yahwé prépare des châtiments plus terribles pour tous les peuples. — Israël aura honte de ses actes et sera un petit peuple pauvre, se confiant en Yahwé en toute sincérité. — Alors tous les peuples du monde adoreront Yahwé et lui enverront leurs hommages. — Joie de Sion de se voir réconciliée avec son Dieu. — Gloire d'Israël restauré.

1. O impudente et souillée,
Ville trompeuse !
2. Qui n'écoute pas la voix (exhortante)
N'accepte pas d'avertissement,
Ne se confie pas en Yahwé,
Ne s'approche pas de son Dieu !
3. Ses princes, au milieu d'elle,
Sont des lions mugissants,
Ses juges, des loups du soir,
Qui n'ont plus d'os à ronger le lendemain matin.
4. Ses prophètes sont des impudents,
Hommes de trahison ;
Ses prêtres profanent ce qui est saint,
Prévariquent la loi.
5. Yahwé (seul) est juste au milieu d'elle,
Il ne commet pas d'iniquité,
Chaque matin il exerce son jugement,
A la lumière, sans faute,
Mais l'impie ne connaît pas la honte.

***

6. J'ai détruit les peuples ;
Leurs pinacles ont été ruinés ;
J'ai dévasté leurs rues
Au point de n'y laisser un seul passant ;
Leurs villes ont été dépeuplées
Au point de n'avoir plus un seul habitant.

7. Je pensais que dès lors tu me craindrais,
Que tu accepterais l'avertissement,
Pour que ta demeure ne soit pas détruite,
Conformément à tout ce dont je t'ai prévenu;
Mais (tes habitants), levés de bonne heure,
Ont perverti toutes leurs œuvres.
8. C'est pourquoi, attends-moi, dit Yahwé,
Au jour où je me lèverai décidément;
Car je suis résolu à assembler des peuples,
A réunir des royaumes,
Afin de déverser sur eux toute mon indignation,
Toute l'ardeur de ma colère,
Car (je veux que), par le feu de mon zèle,
Toute la terre soit consumée.
11. Ce jour-là, certes tu auras honte
De toutes tes œuvres,
Par lesquelles tu t'es rendue coupable envers moi;
Car alors j'ôterai de ton milieu
Tes insolents joyeux,
Et tu cesseras d'agir avec orgueil
Sur ma montagne sacrée.
12. Je laisserai, au milieu de toi,
Un peuple pauvre et humble
Qui cherchera un refuge dans le nom de Yahwé.
13. Le reste d'Israël ne commettra pas d'iniquité,
Ne proférera point de mensonges,
Et on ne trouvera dans leur bouche
Le langage de la fraude.
Aussi, (pourront-ils) paître (leurs troupeaux),
Et se reposer sans que personne les inquiète.
9. Car alors je donnerai en échange aux peuples
Un langage clair,
Pour qu'ils invoquent tous le nom de Yahwé,
Pour qu'ils l'adorent d'un même hommage.
10. D'au delà des fleuves de Kouš,
Les chefs de la fille de Pout
M'apporteront des offrandes.

***

14. Chante, ô fille de Sion !
Pousse des cris joyeux, ô Israël !
Réjouis-toi de tout cœur,
O fille de Jérusalem !
15. Yahwé a fait cesser tes peines ;
Le roi d'Israël
A repoussé tes ennemis ;
Yahwé est au milieu de toi,
Tu ne verras plus aucun malheur.
16. En ce jour-là, il sera dit à Jérusalem :
N'aie aucune crainte,
Sion, ne te décourage pas !
17. Yahwé, ton Dieu, est au milieu de toi,
Il est un héros qui sauve,
Il se réjouit grandement de toi,
Il médite de son amour (pour toi),
Il fait de toi l'objet de ses chants.

***

18. J'ai rassemblé ceux qui étaient éloignés du lieu de l'assemblée,
Ils sont avec toi,
Afin que tu ne subisses pas la honte à cause d'eux ;
19. Je m'occuperai de tous ceux qui t'oppriment en ce temps-là,
Je sauverai la (brebis) boiteuse
Et je rassemblerai celle qui a été repoussée ;
Je ferai d'elles un objet de renommée
Et de glorification par toute le terre,
(Au lieu de) la honte qu'elles ont subie (jusqu'alors).
20. En ce temps-là, je vous ramènerai,
Au même temps, je vous réunirai ;
Car je ferai de vous un objet de renommée
Et de gloire parmi tous les peuples de la terre ;
Lorsque j'aurai accompli votre restauration
Devant vos yeux mêmes. Yahwé le dit !

COMMENTAIRE

Ce chapitre revient à l'exhortation acerbe dirigée contre Jérusalem, dont la démoralisation profonde est énergiquement dépeinte dans les cinq premiers versets formant un groupe compact. Après une telle introduction véhémente, on s'attend à une répétition en termes encore plus violents du terrible châtiment annoncé précédemment à l'arrivée du jour de Yahwé, qui doit amener un massacre général du peuple et l'occupation définitive du pays par les ennemis destructeurs. Mais, parvenu à cette limite extrême, un poignant remords réagit dans l'esprit de notre prophète comme dans l'esprit de ses prédécesseurs en des situations identiques. Un frémissement intérieur éveille en lui l'idée patriotique que le zèle pour Yahwé et la morale outragée avaient refoulée pendant son discours indigné et menaçant. Israël, sa chair et son sang, Israël, le peuple rallié à Yahwé au moyen d'une alliance éternelle, ne peut et ne doit être anéanti! La Judée, sa patrie sainte, demeure unique de Yahwé sur terre, sera-t-elle transmise à de nouveaux possesseurs qui glorifient d'autres dieux? Non, ce serait blasphémer que d'y croire. L'horreur du résultat direct finit par découvrir un biais conciliant, auquel le prophète s'attache avec toute l'ardeur de son âme déchirée. La crise passera sans conséquence radicale. Un petit reste de justes échappera, et c'est ce petit reste qui refera un peuple nouveau et digne des anciennes prévisions, restaurera les ruines et rendra au sol natal dévasté son antique fertilité. Comment se fera le revirement dans la conduite d'Israël si profondément corrompu? En voyant que Yahwé traite encore plus durement les nations païennes à cause de leurs méfaits. Israël n'a vu, jusqu'à présent, que la destruction sporadique de quelques localités particulières, il n'en a pas tiré l'enseignement nécessaire; la destruction en masse de plusieurs peuples iniques réunis, produira l'effet désirable, et Israël s'amendera à la dernière heure, avant que la catastrophe ne l'ait emporté avec eux.

1. Sophonie s'adresse à Jérusalem en la désignant par trois épithètes ambiguës : הוֹי מוֹרָאָה וְנִגְאָלָה הָעִיר הַיּוֹנָה. Les

Septante les prennent en bonne part : « O ville illustre (= מְרֵאָה?) et délivrée, la colombe » (Ὦ ἡ ἐπιφανὴ καὶ ἀπολελυτρωμένη πόλις, ἡ περιστερά). La Vulgate fait débuter par un blâme et finir par des éloges : *Væ provocatrix et redempta civitas, columba!* Les modernes voient partout un blâme; Luther : « Malheur à la ville horrible, immonde et tyrannique! » (*Wehe der scheusslichen, unfläthigen, tyrannischen Stadt!*). Ce sens général cadre bien avec ce qui suit, mais le détail prête au doute. יוֹנָה, participe actif féminin de יגה, se dit aussi de l'épée (חֶרֶב הַיּוֹנָה, Jérémie, XLVI, 16) et ne semble pas différer du participe *hiph'îl* מוֹנֶה, מוֹנָה (Isaïe, XLIX, 26), « qui trompe par surprise, qui exploite par avidité ». Le sens de « souillée » pour נִגְעָלָה (= נִגְאָלָה) est certain ; mais celui de מוֹרָאָה reste douteux. On incline à « celle qui est l'objet du regard des autres » (מוֹרָאָה = מְרֵאָה). Pour le sens péjoratif, cf. Ézéchiel, XXVIII, 17.

2. לֹא שמעה בקול, à suppléer יהוה.

3. אריות, suppléer לִטְרֹף (Psaumes, CIV, 21).

L'antithèse לַבֹּקֶר appuie la leçon massorétique עֶרֶב ; les Septante ponctuent עֲרָב, « Arabie ». On pourrait invoquer זְאֵב עַרְבוֹת (Jérémie, V, 5) pour corriger ערב en עֲרָבָה, « plaine, désert ».

L'acception de « laisser un reste » pour גָּרַם est avec raison révoquée en doute par Wellhausen ; elle vient des Septante, qui ont probablement tablé sur la leçon גָּמְרוּ pour גָּרְמוּ. Si l'on ponctue גָּרְמוּ (cf. Nombres, XXIV, 8), on obtient le sens : « ils (les loups) n'ont pas cassé les os au matin » avant de se dérober à la vue des hommes, parce qu'ils ont déjà tout dévoré, chair et os; les juges, de même, ont tellement exploité le peuple qu'il ne possède plus rien.

4. Les prophètes sont des extravagants, des rôdeurs, des vagabonds (Juges, IX, 4) ; cf. le même reproche aux prêtres (Osée, VI, 9) et aux prophètes d'Israël (Osée, IV, 9 ; IX, 8). —

Je crois que בִּגְדוֹת est pour בָּגְדוֹת, singulier בָּגְדָה, vocalisation analogue à חָכְמוֹת (Proverbes, IX, 1), de חָכְמָה.

חָמְסוּ תוֹרָה. Les prêtres ont commis des violences (חָמָס) envers la loi, ont violé la loi qu'ils devaient enseigner et profané les choses saintes qu'ils devaient apprendre à respecter (חִלְּלוּ קֹדֶשׁ), double fonction que la Loi leur impose (Lévitique, XI, 10-11).

5. Dans ce verset, la justice de Yahwé est mise en opposition avec l'impudence des impies. Wellhausen y entend la marche immuable de la nature : « Yahwé accomplit ce qui lui incombe, il conduit régulièrement le cours des étoiles et le changement des saisons, donne la lumière du soleil et la pluie, etc. (Genèse, VIII, 22). » Mais la localisation בְּקִרְבָּהּ, « au milieu d'elle (de la ville) » paraît peu favorable à l'application aux phénomènes universels. Puis, au lieu de לֹא יַעֲשֶׂה עַוְלָה, on s'attend à לֹ֣א יַ֭עַשׂ נָקָם, « n'exerce pas de vengeance ». Si je ne m'abuse, il s'agit seulement de la protection journalière que Yahwé accorde à son prophète et proclame ainsi jour par jour son jugement, son droit de prêcher sa doctrine morale. La situation est la même que Michée, VII, 8-10, passage qui a servi de modèle au nôtre et qui est beaucoup plus développé. Remarquer les expressions parallèles : יהוה אור לי, יתן לאור = יוציאני לאור ; משפטו = משפטי ; ארא = בושה = בשת ; צדיק = בצדקתו. Cette interprétation se recommande par sa simplicité et n'exige l'admission d'aucune glose.

La phrase négative finale וְלֹא יוֹדֵעַ עַוְלָה בּוֹשֶׁת, tirée de la phrase positive וְתֵרֶא אֹיַבְתִּי וּתְכַסֶּהָ בוּשָׁה (Michée, VII, 10), dépasse le modèle par un pessimisme très accentué. Michée espérait encore pouvoir assister à la chute et à l'abaissement de son ennemie, c'est-à-dire de la coalition des faux prophètes contre son enseignement ; Sophonie se résigne à la persistance infinie de l'hostilité et se borne à flétrir ses adversaires comme des hommes iniques, qui ne savent pas ce que c'est que la

honte, en d'autres mots, comme des gens sans scrupule ni conscience.

La dépendance certaine de ce verset — contre l'authentique duquel on ne donne aucune raison — à l'égard de Michée, VII, 10, fournit une preuve incontestable non seulement de l'antiquité, mais aussi de l'authenticité de Michée, VII, dont le verset 10 forme partie intégrante et inséparable, ainsi que je l'ai démontré dans mon commentaire. L'emploi des mots גאל, ינה, צדה, חוצות (« rues », non « champs », *Felder*, W.), פקד על, « commander, ordonner » (*befehlen*, W.), ne milite nullement pour une date tardive; on ne peut pas avoir la prétention de connaître exactement l'état du lexique hébreu du temps de Sophonie, comme d'ailleurs de n'importe quelle autre époque de son histoire : le flair personnel est toujours sujet à caution.

6. Yahwé a déjà détruit plusieurs peuples (גוים) dont les citadelles (פִּנּוֹתָם) restent désolées; les rues ou routes (חוצותם) sont démolies (החרבתי), de sorte que personne n'y passe (מבלי עבר); leurs villes ont été tellement ravagées (נִצְדּוּ) qu'elles n'ont plus d'habitants. Le verbe צדה existe avec le même sens en assyrien : *Kussa uṣaddi*, « j'ai démoli le trône » (D. H. W., 563 *b*); en araméen, il signifie « devenir vide ».

Les doublets מבלי איש et מאין יושב sont des variantes.

7. Yahwé pensait que ce fait, montrant que son jugement atteint durement les coupables, inspirerait de la crainte à Israël (תיראי אותי), et que celui-ci accepterait l'avertissement (תקחי מוסר) pour se corriger, afin que sa demeure ne soit pas ruinée (לא יכרת מעונה) conformément à ce (lire כאשר ou כ' כל au lieu de כל אשר) que j'ai établi contre lui, c'est-à-dire conformément à la charge que j'ai confiée aux ennemis amenés à le punir (פקדתי עליה; cf. Jérémie, xv, 3). Or, il n'en a pas été ainsi : au contraire, Israël a déployé encore plus de zèle (השכימו; cf. Jérémie, VII, 3. W.) dans ses œuvres immorales (השחיתו כל עלילותם). La phrase ולא יכרת מעונה כל אשר פקדתי עליה revêt une nuance très différente d'après Wellhausen, qui fait la remarque suivante : « Pour מעונה, il faut naturellement lire avec les Septante מעינה : il ne disparaîtra jamais à ses yeux. לא יכרת a ce sens par

exemple dans la locution fréquente : Il ne manquera jamais un héritier à David sur son trône. פקד על = « commander, ordonner » ; Job, XXXVI, 23 ; II Chroniques, XXXVI, 23 ; Esdras, I, 2. » C'est sur ces citations que s'appuie la date récente du passage, traduit comme il suit : *Ich dachte : nun wird sie mich doch fürchten, wird Zucht annehmen und es wird ihr nie aus den Augen schwinden was ich ihr befohlen habe, aber nur um so eifriger haben sie ihr verderbtes Wesen getrieben.* Mais qui ne voit pas que, s'il s'agissait de commandements religieux, l'expression « disparaître » (*schwinden*, כרת) serait hors de propos, car, dans l'état de rébellion où se trouvait le peuple, les commandements divins étaient depuis longtemps négligés et violés ; la situation aurait plutôt exigé la forme positive disant au contraire : « Je pensais qu'il accomplirait à l'avenir tout ce que je lui avais commandé » (ויעשה כל אשר פקדתי עליה). L'antithèse finale, accentuant l'augmentation de la corruption après l'avertissement donné, corrobore notre manière de voir.

La dernière phrase, peignant l'entêtement des méchants, est parallèle à la fin du verset 5, mais avec une tournure positive, tandis que l'autre indiquait l'impudence de ces êtres par la négative לֹא.

8-20. Cette partie fait connaître comment l'obstination persistante d'Israël prendra fin et quel résultat son repentir aura sur l'extension du yahwéisme parmi les autres peuples du monde. Mais voyons d'abord ce qu'en pensent les maîtres de la critique moderne. Wellhausen écrit : « Le rapport de cette pièce à la précédente est tout pareil au rapport de Michée, VII, 7 et suivants, à VII, 1-6. Le châtiment est annoncé aux païens, au lieu de l'être au Juifs. Au reproche amer, sans que le revirement soit motivé d'une manière quelconque, succèdent subitement consolation et promesse : attendez seulement au temps final messianique (*wartet nur auf die messianische Endzeit*) où les païens, sous lesquels vous êtes actuellement sujets aux souffrances (*unter denen ihr jetzt zu leiden habt*), soient apprivoisés par des coups puissants, et les juifs impies soient séparés de la communauté. Nous avons ici, au lieu de la prophétie historique et d'origine orale, l'eschatologie dogmatique et littéraire, fondée par Ézéchiel, avec des traits fermement dé-

veloppés et valant pour tout temps. Tous les païens seront empilés (devant Jérusalem ?) et sévèrement punis, puis ils se convertiront au culte de Yahwé. En même temps, une crise intérieure se passera au milieu de la communauté théocratique et relèvera au faîte le parti des hommes pieux. La diaspore aussi sera assemblée ; par contre, il n'est nullement parlé du retour de l'exil. Cf. Schwally, l. c., p. 230 et suivantes. »

Ce serait raisonner d'or si la prémisse était exacte. On édicte d'autorité qu'Ézéchiel a fondé une eschatologie dogmatique inconnue de ses prédécesseurs, puis on déclare apocryphe le troisième chapitre de Sophonie, parce qu'il énonce une théorie analogue à celle d'Ézéchiel. Le procédé est très simple et d'autant plus sûr qu'il a déjà été employé avec *succès* dans des pièces analogues et également *interpolées* dans les écrits des prophètes antérieurs. Ceux qui n'ont pas une confiance excessive dans cette panacée chirurgicale, et nous sommes de ceux-là, trouveront, au contraire, que les visions eschatologiques en cause sont communes à tous les prophètes de l'époque du schisme, qui, en les annonçant, les varient toutefois selon leur tempérament et leur imagination personnels. Sur le fond commun, Sophonie sait également tramer à sa manière ; son modèle principal reste Michée, IV, 11-13. Il s'y tient si strictement qu'il croit pouvoir se passer de dire formellement quel endroit sera le théâtre du grand rassemblement des puissances païennes, ni pourquoi ces puissances seront si sévèrement punies. Pour les lecteurs de Michée, rien n'est douteux : la réunion aura lieu devant les murs de Jérusalem et dans la mauvaise intention de la ruiner de fond en comble et d'exterminer tous les habitants. Leur destruction sera alors suffisamment motivée, non par le mérite des Judéens, ceux-ci n'en ont aucun, mais par l'acte détestable que les païens entendent accomplir en guise d'outrage à l'adresse de Yahwé, qu'ils présument être impuissant à sauver son peuple. Cette intervention aussi tangible et aussi grandiose de Yahwé au moment du péril extrême fera réfléchir les plus endurcis et les obligera à revenir vers lui humbles et mortifiés. Les versets 11-13 développent amplement la nature de cette amélioration morale et son effet sur l'état politique du pays. Les versets 9-10 s'oc-

cupent ensuite de l'effet produit sur les peuples en dehors des limites étroites de la Syrie, à propos du culte de Yahwé. Ces deux groupes ont été intervertis par les anciens copistes, et de là naquit l'obscurité qui s'est répandue sur la marche régulière des événements annoncés.

8. Le jugement prévu est très proche, cela ressort de l'expression חַכּוּ לִי, « attendez-moi et vous verrez bientôt ce que je ferai », Habacuc, II, 3 ; חַכֵּה־לוֹ est formellement expliqué par בֹּא יָבֹא לֹא יְאַחֵר, « il viendra sans retard ». Il y a donc lieu de s'étonner qu'un éminent connaisseur comme M. Wellhausen ait pu y trouver une idée messianique d'un avenir lointain. L'influence de l'esprit évangélique a semé des allusions messianiques partout où il n'y a que de l'actualité intéressant le sort des contemporains. L'exégèse a beaucoup souffert de ce mysticisme à demi lucide. Si l'on maintenait au moins la leçon massorétique לְיוֹם קוּמִי לָעַד, l'idée d'un avenir éloigné pourrait se justifier, mais, quand on admet la vocalisation לְעֵד (Septante, Wellhausen), le transfèrement de la prophétie dans le vague des siècles encore invisibles comporte la pensée bizarre d'assurer l'impunité de la génération contemporaine et même de plusieurs générations suivantes, et d'augmenter ainsi l'audace des impies qui se soucient fort peu de ce qui arrivera après eux. Puis, l'idée de « prendre parti » (*Partei ergreifen*) dans la lutte entre Israël et les païens (*in dem Streit zwischen Israel und den Heiden*. W.) apparaît ici d'une manière absolument inattendue, car il n'est nullement question d'une lutte pareille. Malgré le témoignage des Septante, les mots לְיוֹם קוּמִי לְעֵד כִּי מִשְׁפָּטִי לֶאֱסֹף גּוֹיִם וגו׳ ne sont certainement pas primitifs, et il est indispensable de lire לְיוֹם קוּמִי לַעֲרֹךְ מִשְׁפָּטִי, « le jour où je me lèverai pour exposer mon jugement, ma cause »; exposition qui aboutira à la citation des peuples (לֶאֱסֹף גּוֹיִם) et des dynastes (לִקְבֹּץ מַמְלָכוֹת, pour לִקְבְּצִי מ׳), afin de les châtier avec toute la sévérité de la justice indignée (לִשְׁפֹּךְ עֲלֵיהֶם זַעְמִי כֹּל חֲרוֹן אַפִּי). L'exécution sera anéantissante comme le feu dévorant (כִּי בְאֵשׁ קִנְאָתִי תֵּאָכֵל כֹּל הָאָרֶץ)

11. Ce jour-là Israël aura bien (ou finalement) honte (lire לוֹא = לֹא au lieu de לֹא; cf. Genèse, xxx, 34) de tous ces actes de rébellion commis envers son Dieu. Les orgueilleux incorrigibles (עליזי גאותך) seront seuls retirés de la compagnie des repentis (אסיר מקרבך), afin qu'ils ne corrompent pas les autres par leur insolence (ולא תוספי לגבהה עוד).

12. Il n'y restera qu'une population pauvre et humble (עם עני ודל) qui s'appuiera sincèrement sur le nom de Yahwé (וחסו בשם יהוה).

13. Ce reste d'Israël s'abstiendra de tout acte d'iniquité et n'emploiera plus le mensonge et la ruse propres aux ambitieux et à ceux qui sont avides de richesses. Il se contentera d'avoir ce qui est nécessaire pour vivre et pour se loger (כי המה ירעו ורבצו), sans craindre des tribulations éventuelles (ואין מחריד). Les images sont empruntées à la vie pastorale, parce qu'elle paraît plus facile que celle de l'agriculteur, mais cela ne veut pas dire que le prophète désire un retour à la vie pastorale de l'époque antérieure à la conquête du pays.

9. La particule motivante כִּי se rapporte à la phrase précédente ואין מחריד : la sécurité désormais persistante de la terre sainte sera assurée par ce fait que Yahwé, après avoir exercé ses jugements terribles, convertira les païens à son culte, de sorte qu'ils invoqueront tous sans exception (לקרא כלם), et d'une prononciation claire (שפה ברורה), le nom de Yahwé sous sa forme originale hébraïque, et non pas seulement sous forme d'une épithète dans leurs propres langues signifiant : dieu, seigneur, tout-puissant, ou d'autres attributs analogues ; de telle façon il sera impossible de supposer que leurs hommages s'adressent à un autre dieu qu'à celui d'Israël. Tel est le sens de cette prédiction remarquable relative à la conversion finale de toute l'humanité à la religion de Yahwé, dont Israël sera à la fois le prêtre (Exode, xix, 6 ; lxi, 6), l'oint ou messie (Habacuc, iii, 13) et le prophète (Psaumes, cv, 15).

Tous les peuples prendront la même part dans le culte de Yahwé, bien entendu, du temple de Jérusalem, où ils vien-

dront faire leurs dévotions et apprendre la vraie doctrine religieuse (Michée, IV, 2 ; Isaïe, II, 3). Le mot שֵׂכֶם, « part » (Genèse, XLVIII, 22), désigne la contribution matérielle au culte, comme les dons et les offrandes sacrificielles, indispensables pour l'entretien de la classe sacerdotale et la majesté des cérémonies.

10. Le sens général de ce vers ne laisse aucun doute : les gens (עתרי בת פוצי) habitant au delà des fleuves de l'Éthiopie (מעבר לנהרי כוש) apporteront des offrandes en l'honneur de Yahwé (יובלון מנחתי). Mais quelle est la tribu qui porte le nom précité? Wellhausen l'abandonne à son sort en désespoir de cause. Les Septante tablaient sur le même groupe de consonnes qu'ils divisaient en עָתְרִי בְתְפוּצַי, « j'agréerai mes dispersés » (mot à mot : « mon agrément (de עתר, « exaucer, agréer ») sera avec mes dispersés (תפוצי pour תפוצותי), προσδέξομαι ἐν διεσπαρμένοις μου). La Vulgate lit avec l'hébreu עָתְרִי, mais change בת en בני : *inde supplices mei, filii dispersorum meorum, deferunt munus mihi.* Luther : On m'apportera comme cadeau mes adorateurs, savoir les dispersés d'au delà des fleuves de l'Éthiopie (*Man wird mir meine Anbeter, nehmlich die Zerstreueten von Jenseit des Wassers im Mohrenland herbringen zum Geschenk*). Pour le sens, la comparaison avec Zacharie, VIII, 23 ; Isaïe, LXIX, 9 ; LXVI, 20, est des plus séductives; cependant, en raison de la difficulté de donner à עתרי la signification de « mes suppliants », je proposerai provisoirement la leçon פוט (pour פוצי) עַתְּדֵי בת, « les boucs de la fille de Pout », membre de phrase qu'on peut considérer soit comme objet, soit comme sujet du verbe יוּבְלוּן. Dans le premier cas, les boucs seront amenés par les pèlerins de Pout, pays voisin de Kouš, au sud de l'Égypte. Dans le second cas, par עַתְּדִים, « boucs », il faudra comprendre les puissants et les chefs, comme dans Isaïe, XIV, 9 ; XXIV, 6 ; ce sont les grands de Pout qui apporteront les offrandes ordinaires à l'occasion du pèlerinage. Cette dernière interprétation semble convenir mieux à l'esprit de l'époque de Sophonie.

14. Tout est clair dans ce verset : Sion et Jérusalem sont invitées à se réjouir en poussant des clameurs d'allégresse.

15. Yahwé a ôté ton exécuteur, ton bourreau, la puissance païenne chargée de te châtier. Pour ce sens de משפט, cf. Habacuc, I, 12. Vocaliser מִשְׁפָּטֵךְ, parallèlement à אֹיְבֵךְ.

L'attribution à Yahwé du titre de « roi d'Israël » (מלך ישראל) réfléchit un mécontentement général du régime dynastique, une hostilité cachée qui n'ose pas encore se plaindre ouvertement. Les règnes entre Ézéchias et Josias étaient bien faits pour produire un pareil malaise.

16. יֵאָמֵר, le peuple dira à Sion des paroles encourageantes : il n'y a rien à craindre désormais; Yahwé, qui demeure au milieu de toi, est assez puissant pour te sauver de n'importe quel ennemi (גִּבּוֹר יוֹשִׁיעַ); il médite (sous-entendu : הַטּוֹבָה, « le bien »; cf. l'opposé מחריש הרעה, I Samuel, XXIII, 9) par suite de son amour pour toi (באהבתך); il est tellement bien disposé envers toi, qu'il pousse des clameurs joyeuses (יגיל עליך ברנה). Les images empruntées à la vie familiale marquent énergiquement la satisfaction suprême qui se sent heureuse de voir tout le monde heureux autour de soi.

17. Continuation de la même pensée en employant la première personne du singulier.

Mais la plus grande partie du verset a été étrangement méconnue. Les Septante rattachent la première phrase au verset précédent et le traduisent « comme au jour de fête » (ὡς ἐν ἡμέρᾳ ἑορτῆς), donc כְּיוֹם מוֹעֵד au lieu de נוּגֵי מִמּוֹעֵד. Le reste n'est qu'une série de non-sens : « je rassemblerai tes blessés » מֻכַּיִךְ pour מִמֵּךְ?); « hélas, qui a pris la honte sur elle? » (καὶ ἀνάξω τοὺς συντετριμμένους σου· οὐαὶ τις ἔλαβεν ὀνειδισμὸν ἐπ' αὐτήν). Par suite d'une curieuse inadvertance, la Vulgate confond l'hébreu נוּגֵי avec le latin *nugæ* et traduit : « Les plaisanteurs qui se détourneront de la loi je rassemblerai » (נוגי מִמּוֹעֵד אספתי, comme si מועד pouvait signifier « loi »), « parce qu'ils furent de toi » (מִמֵּךְ הָיוּ), « afin que tu n'aies plus honte » (מִשְּׂאֵתֵךְ

pour מַשָּׂאת) à cause d'eux » (עליהם חרפה pour עָלֶיהָ חרפה). Luther a trouvé moyen d'y placer son horreur de l'*opus operandum* : « Ceux qui étaient angoissés par des préceptes, je les retirerai, qu'ils viennent de toi; lesquels préceptes étaient leur charge, dont ils avaient honte » (*Die, so durch Satzungen geängstet waren, will ich wegschaffen, dass sie von dir kommen; welche Satzungen ihre Last waren, davon sie Schmach hatten.*) Enfin, la critique moderne paraît très désireuse d'y trouver l'idée de *communauté* qui marque l'époque postexilique : « Ceux qui ont été dispersés de la communauté, je les ai rassemblés, ils sont à toi, et aucun outrage ne se manifestera contre eux » (*Die von der Gemeinde versprengten habe ich gesammelt, sie gehören zu dir, und keine Schmähung wird laut gegen sie.* W.). Il faut avouer que, malgré la supposition, du reste bien énigmatique, puisque מועד ne signifie jamais « communauté » (*Gemeinde*), le verset n'a rien gagné en limpidité, car, d'une part, on ne sait guère ce qu'y cherchent les mots « ils sont à toi » ; d'autre part, le mot נוגי est accompagné d'un point d'interrogation par le commentateur lui-même. A mon avis, le verset devient intelligible quand on lit עִמֵּךְ au lieu de מִמֵּךְ, et מוּגֵי au lieu de נוּגֵי : « Ceux qui étaient écartés, éloignés (מוּגֵי, *hophal* de הגה = יגה) du lieu de l'assemblée (= du temple; cf. Lamentations, II, 6; Psaumes, LXXIV, 8), je les ai rassemblés, ils se sont joints à toi (עִמֵּךְ הָיוּ pour מִמֵּךְ ה), afin que tu ne supportes pas la honte à cause d'eux. » Il s'agit des exilés éphraïmites qui sont depuis longtemps éloignés du temple de Jérusalem et vivent dans la diaspore au milieu de peuples étrangers, événement qui était une honte perpétuelle pour les Judéens qui proclamaient partout la toute-puissance de Yahwé. La foi que les frères déracinés de l'ancien royaume d'Israël retourneront dans la patrie pour que, unifiés à Juda, ils partagent avec lui les félicités de l'avenir, n'a jamais abandonné les prophètes, et il eût été étrange de ne pas en trouver trace dans les prédictions de Sophonie. Cette intention rend toute la clarté désirable aux expressions, très vagues en apparence, des versets suivants.

19. Explication des termes concis גִּבּוֹר יוֹשִׁיעַ (v. 17) : Je m'occuperai pour châtier (עֹשֶׂה אֶת ; cf. עשה אתך, Ézéchiel, XXII, 14)-tous ceux qui chercheraient à t'opprimer en ce jour-là, à l'opposé de ce qui est souvent arrivé jusqu'à présent, où je t'ai abandonné à leurs mains (Isaïe, XLVI, 6, *passim*). La leçon des Septante : הנני עשה אתך למעניך, « Voici; je m'occuperai de toi à cause de toi » (Ἰδοὺ ἐγὼ ποιῶ ἐν σοῖ ἕνεκά σου) est moins satisfaisante ; le verbe עשה ne fait aucune difficulté (contre W.). L'image de הצלעה והנדחה est empruntée à Michée, IV, 6.

Suppléer תחת avant בָּשְׁתָּם, « au lieu de la honte subie auparavant » ; cf. חֶרְפָּה (v. 18). On trouvera singulière la remarque de Wellhausen : « A la fin du verset se trouve בשתם perdu ; peut-être provient-il de בשובי שבותם ? (*Am Schluss des Verses Steht* בשתם *verloren; ist es vielleicht aus* בשובי שבותם *entstanden?*). Les Septante ont changé בשתם en ויבושו, « et auront honte » (καὶ καταισχυνθήσονται), sous-entendant « les ennemis » et la Vulgate l'a tout à fait négligé.

20. Répétition presque entière du verset précédent, néanmoins avec quelques variantes qui généralisent l'extension de la félicité de la restauration et marquent à la fois la proximité de l'événement prévu : « En ce temps-là, je vous amènerai (אביא אתכם ; sous-entendu « à votre pays », אל ארצכם), et aussitôt (וְכָעֵת pour וּבָעֵת) je vous rassemblerai (קַבְּצִי אתכם, mot à mot : « (sera) mon action de vous rassembler »), car je ferai de vous tous un objet de renommée et de louange (= de célébrité) parmi tous les peuples de la terre, en opérant votre restauration devant vos yeux (= de votre vivant, *ihr sollt es noch erleben*. W.). Pour בָּעֵת, « aussitôt, en même temps » ; cf. Juges, XIII, 23. Sophonie insiste à deux reprises sur le caractère passager de l'exil et l'arrivée presque immédiate de la restauration ; n'est-ce pas la meilleure preuve qu'il ne s'agit pas de l'époque messianique ?

NOTES ADDITIONNELLES

II, 3. M. Wellhausen remarque : « Les expressions et les conceptions sont déjà tout comme dans les Psaumes Je ne peux supprimer un doute sur l'authenticité du verset. » Va encore pour les « expressions », si l'on peut *prouver* que les mots n'ont pas existé auparavant, ce qui appartient cependant à la *prophétie lexicographique*, mais refuser à un prophète judéen du VI[e] siècle la possibilité de *concevoir* l'idée de « justice et d'humilité » comme des vertus appréciées par Yahwé, serait stupéfiant si on ne savait pas dans quelles dispositions de mauvaise humeur la psychologie biblique est traitée par l'*École*. בקשו צדק = צדק צדק תרדף (Deutéronome, XVI, 20); בקשו ענוה répond à הצנע לכת (Michée, VI, 8).

II, 11. Prenons pour un sentiment personnel la supposition que l'emploi du mot איים paraît étrange dans la bouche de Sophonie (W).

II, 12. Nous avons fait remarquer, dans le commentaire, que la place adéquate du verset 11 est après le verset 15. Cela situe la sévérité à l'égard des Kouchites avant la conversion des païens, et fait disparaître la contradiction apparente sur laquelle W. s'appuie pour suspecter le propos contre Moab et Ammon. Par Kouchites, Sophonie entend l'Égypte dominée par un dynaste éthiopien. Voir le commentaire.

II, 13. Le suffixe de יָדוֹ se rapporte à Yahwé et nullement à un ennemi anonyme (les Scythes), qui, après avoir atteint l'Égypte, se retournerait vers le nord pour menacer Ninive (W). וַיֵּט pour וַיִּטֶּה; cf. וַיִּךְ = וַיַּכֵּהוּ (Osée, XIV, 6).

L'idée suggérée par Eichhorn, Hitzig et Ewald, que les ennemis visés par Sophonie sont les Scythes, procède d'une exégèse insuffisante, et le consentement général qu'elle a reçu parmi les critiques n'est dû qu'à la circonstance qu'elle répond parfaitement à l'état d'âme singulièrement déprimé qu'ils attribuent aux prophètes. Sophonie et Jérémie, ayant pris connaissance de l'invasion de ces barbares venus du haut nord, se précipitent avec une fureur de lycanthrope pour annoncer la

destruction de tous les peuples de la terre, sans même se donner la peine de nommer ces envahisseurs ignorés de tous, ni seulement leur assigner la fonction d'agir en « fléau de Yahwé » (Isaïe, x, 5, *passim*)! J'ai discuté la question dans mes *Recherches bibliques*, tome III, pages 834-839, en relevant la source de l'illusion, et je me borne à y renvoyer le lecteur, qui y trouvera également l'appréciation de l'idée de Wellhausen que les prophètes anciens (בימים קדמונים) invoqués par Ézéchiel sur l'arrivée future de Gog du pays de Magog (xxxviii, 17) sont ses presque contemporains, Sophonie et Jérémie. Je suis pourtant obligé de citer son avis sur le premier :

« Sophonie attend, au chapitre i, une dévastation générale du monde entier, sous laquelle Juda souffrira également. Au chapitre ii, il laisse prévoir que Juda serait éventuellement ménagé ; les ennemis se dirigent vers la Philistide et vers l'Égypte. Cela s'adapte au rapport d'Hérodote (I, 105) que les Scythes sont allés vers l'Égypte en passant par le pays des Philistins. Mais il est intéressant que Sophonie attend la destruction de Ninive par les Scythes ; il ne paraît pas savoir qu'ils ont, au contraire, délivré Ninive du siège des Mèdes. »

Voilà, au fond, une nouvelle hypothèse : Sophonie serait mort avant le retour des Scythes en haute Asie, à moins qu'il n'ait ignoré ce que tout le monde savait en Palestine. Mais, en ce cas, il devait aussi ignorer que la Philistide et le reste de la Syrie, et plus encore Moab et Ammon ou le pays des Kouŝites, etc., où les Scythes n'ont jamais mis le pied, s'étaient très bien portés après le départ des envahisseurs, et donnaient ainsi un flagrant démenti à ses prévisions exterminatrices. On voit à quelles énormités aboutit la fameuse introduction de l'invasion scythique dans les prophéties de Jérémie et de Sophonie. Le motif de pareilles visions noires chez les prophètes d'Israël serait, si l'on abonde dans l'esprit des critiques, aussi dépourvu de tout sentiment de pitié et de morale que la fameuse lettre scellée de sept sceaux que l'*agneau* seul est digne d'ouvrir (Apocalypse, v, 2). L'explication en a été donnée plus haut.

Antinomies d'histoire religieuse. — Le Livre récent de M. Stade.

L'importance hors ligne, pour la critique biblique en général, du récent ouvrage de M. B. Stade intitulé *Biblische Theologie des Alten Testaments*, m'a imposé le devoir de justifier de nouveau la position que j'ai prise depuis longtemps dans cette question, et qui, en ce qui concerne la thèse principale, savoir l'origine postexilique du Code sacerdotal, est diamétralement opposée à celle de l'école grafienne. Cette thèse, à elle seule, exige déjà une étude ininterrompue et absorbante, en raison de la haute compétence de ses défenseurs qui ont réussi à lui acquérir les suffrages presque unanimes du monde savant. La publication dont je m'occupe présentement se distingue par des théories encore plus radicales sur la formation de la religion biblique et son évolution finale en judaïsme et en christianisme. Nombre d'anciens problèmes revêtent des aspects nouveaux, et une foule d'énigmes insoupçonnées surgissent à la lumière du jour. Devant cette nouvelle force si considérable, apportée d'une manière imprévue pour moi à la thèse adverse, la première idée qui m'est venue a été de rendre les armes et de brûler ce que j'ai adoré, car de ma nature je suis fort peu porté à faire prévaloir l'amour-propre dans les questions scientifiques. Les lectures réitérées et très soigneuses que je viens de consacrer au livre du savant critique, tout en me retenant dans une atmosphère d'admiration continue, m'ont montré que le dernier mot n'a pas encore été dit sur les points litigieux qui nous divisent. Les remarques qui suivent auront, dans la contradiction, la même sincérité et la même liberté d'allure que mon savant ami a prises dans son exposition. Il ne s'agit pas d'apprécier les religions en elles-mêmes, mais d'en saisir exactement la marche historique et de déterminer les causes de l'évolution accomplie. Le terrain est neutre et ouvert, sans restriction aucune, à tous les amis de l'histoire du progrès humain.

Titre. L'ouvrage de M. Stade formant la XVII[e] division de la vaste publication en cours qui paraît sous la dénomination générale de *Grundriss der theologischen Wissenschaften* (Précis des sciences théologiques), je m'attendais à ce que le titre en fût simplement libellé : *Theologie des Alten Testaments* (Théologie de l'Ancien Testament) ; l'addition initiale de l'adjectif *biblische* (biblique) y ajoute une notion qui paraît bien énigmatique au premier aspect, puisque *Bible* et *Ancien Testament* sont une et même chose. L'explication en est donnée au paragraphe 21 (p. 6). Par suite de la division de travail entrée aussi dans la théologie, on a décomposé la matière en deux disciplines : théologie biblique de l'Ancien Testament et théologie biblique du Nouveau Testament. Mais, outre que, pour plus de clarté, le paragraphe 2 aurait dû occuper la première place de l'introduction, on peut regretter l'absence de tout motif pour justifier l'emploi de deux attributs absolument erronés : celui de « biblique » à l'égard du Nouveau Testament, dont la dénomination officiellement consacrée est « Évangile », jamais « Bible », puis celui de « Testament » à l'égard du recueil sacré des Hébreux, communément appelé « la Bible », c'est-à-dire : livre par excellence. L'épithète « Alliance » (*Bund*), pour ce dernier, est seule historiquement correcte, de même que celle de « Testament » pour le recueil évangélique, qui a sa source dans le « testament » oral dicté par le fondateur du christianisme à ses disciples peu de temps avant sa mort préméditée comme étant une partie intégrante de sa mission (Hébreux, IX, 14-17). Pour un critique aussi émancipé des errements courants que M. Stade, la réfection radicale du langage théologique avait une raison d'être toute particulière.

P. 1-4. Après la définition du titre comme l'histoire de la religion sur l'Ancienne Alliance, l'auteur nous introduit dans le point de vue purement chrétien que l'apparition de Jésus avait pour but d'approfondir ou de corriger la somme d'idées religieuses et éthiques en possession de la communauté juive de son temps. Étant donné que, dans ces limites, faute de création d'un principe nouveau, le christianisme serait au maximum un rabbinisme plus spiritualiste que le rabbinisme ordinaire, on nous affirme har-

diment que « le nouveau principe dans le christianisme est la signification de Jésus comme révélation parfaite du Père et intermédiaire permanent du salut » (*Neu ist im Christentum die Bedeutung Jesu als vollkommener Offenbarung des Vaters und bleibenden Heilsmittlers*). La main sur le cœur, j'avoue humblement ne rien comprendre dans cette phrase. Les mots me trottent dans la tête sans pouvoir se relier en un concept intelligible pour moi qui suis privé du secours de la grâce. En désespoir de cause, qu'il me soit au moins permis de demander ce que ce mystère a à faire dans une histoire de théologie de l'Ancien Testament. Le christianisme est séparé de l'époque biblique par un espace de plusieurs siècles remplis d'une riche littérature apocryphe et pseudo-épigraphique qui, à en juger par le nombre considérable d'écrits parvenus jusqu'à nous, avait préparé et organisé en un ordre constant toutes les conceptions religieuses et eschatologiques qui font la monnaie courante de la doctrine évangélique. D'autre part, il y a plus d'une raison de penser qu'à cette même époque, la diffusion officielle et générale du culte des empereurs et des rois dans le monde païen a dû déborder sur la Palestine et faire naître dans l'esprit des païens judaïsants l'idée de diviniser le Messie juif, idée que Jésus, celui de l'Évangile, car l'histoire n'en connaît pas d'autre, appliqua à lui-même. C'est grâce à son caractère divin, — là-dessus je suis d'accord avec M. Stade, — que Jésus a pu opposer son autorité à celle de la loi qui émane de Dieu (sermon sur la montagne). Ceci sort déjà notablement du cadre pseudo-épigraphique; avec l'ancienne littérature biblique, aucun lien sérieux n'existe plus. La prédication de Jésus, comme celle des rabbins, emprunte ses motifs aux versets bibliques, mais d'une manière purement mécanique et sans se donner la peine d'en commenter le sens réel. Je ne comprends pas non plus ce que font ici les deux autres nouveautés qui suivent immédiatement : « Nouveau est l'art de vivre avec Dieu dont il a donné l'exemple à sa communauté; nouvelle la valeur du service aux frères, auquel il a consacré sa vie. (*Neu ist das Leben mit Gott das er seiner Gemeinde vorgelebt hat, neu die Wertung des Dienstes an den Brüdern, in dem er sein Leben dahinge-*

geben hat) ». Certes, toute conviction sincère mérite plein respect; il faut tout de même me dire comment, étant donné que l'activité de Jésus n'a pas excédé le cours d'une année, remplie en majeure partie en opérations d'exorcisme et de prodiges dans un intérêt de glorification personnelle, il peut être question d'une vie modèle avec Dieu et d'un sacrifice excessif au profit de ses disciples. Ceux-ci, par suite de sa méthode à devinettes, ne l'ont jamais bien compris, Non seulement ils l'ont tous abandonné au moment du supplice, ils ont même eu de la peine à le reconnaître quelques jours après sa résurrection (Matthieu, XXVIII, 17; Marc, XVI, 11; Luc, XXIV, 13-41), et alors même seulement après le repas qu'il prit avec eux et pendant lequel il leur ouvrit l'esprit (*ibidem*, 45). En un mot, ces nouveautés, qui d'après le témoignage unanime des évangélistes, reproduisent les sentiments intimes de Jésus, caractérisent celui-ci comme fondateur d'une nouvelle religion dont la partie *théologique* proprement dite rompt complètement avec celle du Décalogue et se rapproche singulièrement de l'anthropolâtrie césarienne et bouddhiste, surtout de cette dernière, vu la perfection morale du Bodhisatva. Il suffit de constater le fait, mais je doute fort qu'on puisse définir le christianisme par « un plus fort affranchissement du divin et de l'impérissable de ce qui est humain et périssable » (*immer stärkere Befreiung des Göttlichen und Unvergänglichen*). Tout au contraire, le dogme de l'homme-dieu mort pour sauver les croyants, dogme sans lequel le christianisme ne serait qu'un vain mot, a ramené le monde au stade préhistorique, où la victime expiatrice était le totem de la famille ou de la tribu.

P. 2. « Le juif du temps du Nouveau Testament devient chrétien par la reconnaissance de la messianité de Jésus » (*da der Jude durch Anerkennung der Messianität Jesu Christ wird*). Les récits évangéliques me semblent insister uniquement sur la divinité du thaumaturge.

1) Jésus marche pendant la nuit sur l'eau de la mer de Genesaret soulevée par un vent furieux et entraîne Pierre à venir auprès de lui. Pierre allait se noyer, Jésus le prend, rentre avec lui dans la barque et le vent cesse. « Alors ceux qui étaient dans cette barque, s'approchant de lui, l'adorèrent

en lui disant : Vous êtes vraiment Fils de Dieu ». (Matthieu, XIV, 33.)

2) « Les gens n'étaient pas d'accord sur ce qu'était Jésus ; les uns disaient qu'il était Jean-Baptiste, les autres Élie, les autres Jérémie ou quelqu'un des prophètes. Jésus dit à ses disciples : Et vous autres, qui dites-vous que je suis ? Simon Pierre, prenant la parole, lui dit : Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. Jésus lui répondit : Tu es bienheureux, Simon, fils de Jean, parce que ce n'est point la chair ni le sang qui t'ont révélé (ceci), mais mon Père qui est dans les cieux » (*ibidem*, XVI, 13-17). Cf. XXII, 41-45, où Jésus, citant le psaume CIV, 1, appliqué au Messie, demande : « Si donc David l'appelle son Seigneur, comment est-il son fils? »

3) A côté de ces conversions humaines, il faut mentionner les aveux forcés des êtres spirituels qui sont naturellement dans le secret du mystère divin. Satan tente de séduire celui qui se dit Fils de Dieu (IV, 3, 6), le Saint-Esprit lui donne formellement ce titre (*ibid.*, III, 17), et les démons possesseurs ne sont pas moins explicites (VIII, 29) ; enfin, saint Étienne, en expirant, s'écrie : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit! ».

Voilà des données forçant à admettre que, même dans les cas où Jésus reçoit le titre simple de Messie, sa divinité est toujours sous-entendue ; aucun artifice du rationalisme plus ou moins conscient ne prévaudra contre cette pierre fondamentale qui porte tout l'édifice de l'Église chrétienne.

P. 5. « Les idées prophétiques sortent définitivement dans l'Évangile de leur attache avec les coutumes cultuelles et rituelles du peuple juif. L'idée de la loi de Dieu est délivrée de la liaison avec des mœurs nationales et des rudiments de paganisme sémitique. La religion devient purement spirituelle, et, par cela même, apte à entrer aussi en rapport avec le naturel d'autres peuples. A l'opposé de cela, malgré la destruction de l'ancien culte, les choses cultuelles et rituelles ont d'autant plus inondé les choses éthiques et religieuses dans le judaïsme post-chrétien (*Um so stärker überwuchert im Gegensatz hierzu im nachchristlichen Judentum, trotz der Zerstörung des alten Kultes, das Kultische und Rituelle das Ethische und Religiöse*). Les scories du développement sont conservées

comme un précieux résultat des dernières. Le naturel sémitique l'emporte sur l'héritage des prophètes. »

D'après le résultat de nos propres études sur la matière et consigné dans les trois volumes de mes *Recherches bibliques*[1], l'état de choses se présente sous un aspect bien différent :

1) Les prophètes n'ont jamais polémisé contre le culte rituel en général; ils exigeaient seulement qu'on le pratiquât en toute pureté morale. Encore moins ont-ils rompu avec l'idée nationale et imaginé que Dieu retirera jamais à Israël la mission de ramener le reste de l'humanité à son culte centralisé à Jérusalem. Le zélateur le plus exalté s'est senti secoué d'un frisson inexprimable devant la tentation de commettre une trahison sacrilège envers sa nation et sa patrie et s'est toujours consolé avec l'espoir d'un avenir meilleur pour elles.

2) L'Évangile n'abolit pas seulement les lois juives, il fait table rase de l'idée de la famille et de la patrie chez tous les peuples du monde et fixe son idéal dans le règne mystique de la parrhousie du divin Sauveur. Tous les liens terrestres étant brisés et le salut polarisé vers la personne de Jésus seulement, le christianisme a pris un aspect d'universalité qu'il ne doit qu'à la négation de la civilisation mondaine, voire même de l'existence de la société humaine, qu'il émiette en individualités incolores. De profondes divergences théoriques, et même rituélistes, divisent d'ailleurs les Églises chrétiennes. La plus judaïsante parmi elles, l'Église protestante, aboutissant à l'unitarisme, est la plus divisée de toutes et les dissensions tournent souvent autour de rites minutieux auxquels chaque Église attache une importance déniée par les autres.

3) Quant aux éléments du paganisme sémitique, on peut affirmer sans hésitation que la partie la plus grossière est devenue inséparable de la religion nouvelle; la thaumaturgie et la démonologie s'y sont développées dans des formes repoussantes et dans des proportions inconnues des auteurs bibliques; la croyance aux revenants, aux tortures cruelles de l'enfer, aux délices culinaires du paradis, dédaignées par la doctrine prophétique, sont, dans l'Évangile, la plateforme de la foi

1. Chez Ernest Leroux, éditeur. Paris, rue Bonaparte, 28.

théandrique qui émane à son tour du paganisme grec. Le judaïsme talmudique, malgré ses superstitions et son formalisme outré, né sous la pression de circonstances exceptionnellement douloureuses, a su du moins sauver, en même temps que l'existence de la nation juive, le principe de la spiritualité et de la toute-puissance de Yahwé Un qui a fait si complètement naufrage dans l'Évangile que, sans l'entremise du Fils, le Père est censé incapable de créer le monde, voire même de pardonner à un pécheur qui revient sincèrement à lui. L'enseignement le plus extraordinaire, concernant cet effacement du Dieu Père devant le Dieu Fils, se trouve Philippiens, II, 5-11 : « Soyez dans le même sentiment où a été Jésus-Christ qui, ayant la forme de Dieu, n'a point cru que ce fût (pour lui) une usurpation d'être égal à Dieu ; mais il s'est anéanti lui-même en prenant la forme de serviteur, en se rendant semblable aux hommes, et étant reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au dehors, il s'est rabaissé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, à la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a élevé et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers ; et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire du Dieu Père. » Le vieux Yahwé des prophètes, tout en lui dorant la pilule, est bel et bien détrôné au profit de Jésus, homme-dieu qui s'empare, sans commettre de forfaiture, de la toute-puissance du Père ; et dorénavant toutes les créatures célestes, terrestres et infernales, doivent fléchir le genou au nom de Jésus. Eh bien, ces rabbins talmudiques tant dédaignés, qu'ont-ils répondu à cette orgueilleuse sommation ? En relevant la tête, ils ont dit : « Non, vous aurez l'âme de tous les peuples du monde, vous n'aurez pas celle d'Israël : nos mesures défensives sont prises ! » On peut éplucher et critiquer les moyens employés par eux, mais comme ils ont beaucoup aimé leur nation, ils ont le droit à ce qu'il leur soit beaucoup pardonné.

P. 9. « La recherche et l'exposition de la marche du développement (*des Entwickelungsganges*) a été placée devant des problèmes tout nouveaux depuis qu'il s'est montré que la

loi mosaïque, qu'on avait regardée comme point de départ de la religion d'Israël, forme plutôt son point d'arrivée et le point de départ du judaïsme. C'est par cela seulement que la prophétie a pu être comprise dans sa valeur incomparable (*einzigartige Bedeutung*) et dans sa grandeur historique. »

Il s'agit du système de l'école Graf-Wellhausen, si en vogue dans la critique biblique moderne et que je combats depuis un quart de siècle. Si le système s'est montré, splendidement montré, il est loin d'avoir été démontré. En violentant les textes et en retranchant arbitrairement les expressions et les passages qui contrarient les idées préconçues, on obtient tout ce qu'on veut. Je crois, de mon côté, avoir démontré que les prophètes connaissent et souvent même commentent les lois antérieures qui ne sont autres que celles que contient le Pentateuque. Au point de vue historique, la thèse grafienne est d'ailleurs contredite par l'expérience. Les livres sacrés de l'Orient : le Chi-King, le Véda, l'Avesta, le livre des Morts, le Kojiki, marquent le début d'une ère religieuse nouvelle, où les rapports de l'antiquité sont transformés et totalement assimilés. Le Coran et l'Évangile ne font que confirmer la règle : ils procèdent plus ou moins ostensiblement, mais avec une énergie inlassable, à l'abolition de la religion précédente, entendent constituer une nouvelle révélation sur le salut et s'imposent comme telle aux générations futures. De quel droit fait-on exception en ce qui concerne le livre sacré d'Israël? On laisse naître et se développer le système religieux le plus original du monde, le monothéisme mosaïque — le savant auteur admet cette dénomination — dans un état illettré pendant six ou sept cent ans, malgré l'existence indubitable de recueils poétiques antérieurs à la royauté (Sêpher hayyâšâr, Sêpher Milḥâmoth Yahwé, Cantique de Débora) et l'usage très répandu de l'écriture dans la masse du peuple (Josué, XVIII, 4; Juges, V, 14; II Samuel, I, 18; X, 11). Peut-on admettre un seul instant que le yahwéisme ait pu se passer de toute régularisation fixée du culte avant la période des rois, ou qu'il se soit contenté alors de copier simplement le culte des diverses peuplades qui habitaient les contrées conquises, sans jamais penser à se créer une forme cultuelle spéciale, ne fût-ce que dans l'intérêt de son

sacerdoce natif? Rien que pour évincer le sacerdoce chananéen des riches prébendes reçues du peuple, les prêtres israélites ont dû se servir de l'écriture pour régler les rites monothéistes comme d'un moyen sûr et expéditif. Mais la fixation cultuelle par écrit devint tout à fait indispensable lors de la centralisation du culte dans le temple de Jérusalem et l'installation d'un sacerdoce fixe qui devait légitimer ses droits par des documents composés dans l'esprit du Code sacerdotal qui figure dans le Pentateuque. L'institution d'un grand prêtre étant commune à toutes les religions, on ne voit guère pourquoi le premier pontif du nouveau temple n'a pu être le type d'Aaron, le grand prêtre de l'époque mosaïque, tout aussi bien que celui du temple de n'importe quelle autre époque tardive. Le prophète Osée atteste même l'existence d'une masse de lois écrites censées d'origine divine (VIII, 12). En un mot : la thèse grafienne ne se soutient exégétiquement qu'à coups de violences illégitimes et est démentie historiquement par l'expérience universelle ; pour y ajouter foi, il me faut une conviction qui soit au moins à l'unisson de la haute estime que je professe pour ses partisans.

P. 19. « Le mouvement prophétique était bien le facteur principal, mais non le facteur unique qui a effectué la transformation d'Israël dans le sens du judaïsme (*so ist die prophetische Bewegung zwar hauptsächlich aber nicht allein gewesen, welche die Umbildung Israels zum Judentum bewirkt hat*). Dans ses effets, elle a été en partie appuyée, en partie modifiée, par la domination étrangère de l'Assyrie et de la Babylonie et les influences de la culture et du culte assyro-babylonien. »

J'ai, à plusieurs reprises, protesté contre cette affirmation empruntée à certains assyriologues trop enclins aux exagérations. Les écrits de cette époque relatent une recrudescence en Palestine des cultes syro-phéniciens et égyptien (culte des planètes, de Moloch, d'Adonis, de divinités zoomorphes), mais rien de particulièrement assyro-babylonien de fraîche provenance. En Babylonie même, le paganisme juif continuait le culte des divinités syro-phéniciennes Gad et Menî (Isaïe, LXV, 11) et laissait hors cadre celui des divinités proprement

babyloniennes, que les maîtres n'imposaient même pas aux peuples vaincus. C'est dans la nature même du paganisme oriental et la transportation n'a jamais eu pour conséquence l'interruption de l'ancien culte des exilés (II Rois, XVII, 29-31). La persécution religieuse n'est devenue un moyen de gouvernement que par suite de la divinisation des rois grecs à l'exemple d'Alexandre le Grand. Il va sans dire que le Nabuchodonosor du livre de Daniel est modelé sur le type d'Antiochus Épiphane. Il n'est même pas prouvé, à mon avis, que, durant l'exil, les Juifs aient eu des rapports directs avec les Babyloniens proprement dits. Comme prisonniers de guerre, ils formaient des colonies isolées et autonomes, surveillées par des administrateurs parlant la langue de l'ouest, c'est-à-dire l'araméen. Cela explique le très petit nombre des mots babyloniens qui se trouvent dans les écrits exiliques. En retournant en Palestine, les rapatriés, sauf quelques exceptions, savaient aussi peu du culte babylonien que leurs aïeux en y allant.

P. 20. Le rattachement des apocryphes et des pseudo-épigraphes à la Bible me semble fort peu justifié. Le mot « canon » est d'origine chrétienne, M. Stade le signale avec raison, mais le judaïsme situe les trois divisions bibliques Tora, Nebîîm et Ketubîm, quoique de valeur inégale pour la pratique, dans le cadre unique des *kitbê haqqodeš* (écriture sainte) et n'a jamais attribué le caractère d'œuvres inspirées aux écrits postérieurs. La Synagogue les a toujours rejetés comme des produits « extérieurs », ou, tout au plus, comme l'expression d'opinions isolées sans une ombre d'autorité. C'est un fait incontestable. Un chercheur moderne a-t-il le droit d'en charger le judaïsme officiel malgré sa protestation séculaire? Je ne le crois pas. S'il en est ainsi, la seule coupure (*Einschnitt*) dans le développement religieux postexilique coïncide avec le livre de Daniel, en parfaite conformité avec la coupure historique indéniable formée par les persécutions religieuses d'Antiochus Épiphane. Les déchirures historiques de cette nature, où l'existence même du judaïsme risquait de sombrer, produisirent des effets autrement imposants que la prédication éphémère, hors de la capitale, d'un homme inconnu de ses

contemporains et envisagé comme un être mystérieux par une poignée de fidèles. Les terreurs de la persécution d'Antiochus ont naturellement donné naissance à la foi dans la sinistre toute-puissance de Satan et de ses milices démoniaques, que les pseudo-épigraphes, à partir du livre d'Hénoch, enseignent continuellement et dont l'Évangile a hérité et usé à la glorification de son héros. Le judaïsme officiel a toujours désapprouvé ces hallucinations excessives. L'Évangile marque une seconde coupure encore moins compatible avec l'esprit de la loi et des prophètes, coupure où le paganisme gréco-romain s'est installé sur la base mythologique ancienne par une exégèse allégorique détournant entièrement le sens de certains passages à son profit, dans le but, d'abord timidement indiqué, puis ouvertement proclamé, de ne voir dans les écrits précités que l'ombre de la théorie nouvelle.

P. 24. « La prédication de ces prophètes (écrivains dont le plus ancien est Amos) représente une nouvelle conception de la religion d'Israël se développant sur le terrain de la religion israélite (existante), conception par laquelle, conjointement avec les événements politiques qui amenèrent la ruine des états israélites, a conduit lentement (*eingeleitet*) la transformation d'Israël en judaïsme. »

La théorie est belle et séduisante ; est-elle suffisamment justifiée? L'analogie des autres religions nous rend sceptique. Si l'on consulte l'histoire, elle nous apprend que les religions émanées de source juive n'ont progressé d'un seul pas depuis la composition des livres sacrés qui les enseignent. La théorie du christianisme reste identique à toutes les époques et dans toutes les Églises, qui se différencient uniquement sur les détails rituels dont quelques-uns, comme le rejet de la transsubstantiation par les protestants, sont dus à la réaction plus ou moins avouée du judaïsme. Extérieurement, le catholicisme s'est considérablement élargi par le culte des saints et aussi par une sorte de diplomatie qui lui permet, dans un but de prosélytisme, d'être indulgent envers les pratiques juives dans les missions de Jérusalem et d'Abyssinie et pour le culte des ancêtres et les divinités domestiques en Chine et dans l'Inde. L'islamisme orthodoxe, plus sévère sur le dogme monothéiste,

s'est également enrichi du culte des saints, mais est resté stationnaire en fait de théorie. Pour d'autres religions, bien fort sera celui qui pourra prouver à quelle époque les religions chinoise, indienne, égyptienne et babylonienne, étaient en progrès sur la période antérieure. Il est à présumer que la religion d'Israël, une fois fixée à l'époque mosaïque, n'a pas subi d'importante transformation doctrinaire ou rituélique. Le fiasco des modifications recommandées par Ézéchiel, au sujet des rites et de la théorie répressive de la loi, montre clairement que, si les exhortations des prophètes antérieurs ont eu plus de succès, c'est qu'elles étaient conformes à l'esprit de l'ancienne loi connue de la partie instruite de la nation, quoique souvent négligée en pratique. Pour prendre quelques exemples concrets, si l'esprit mosaïque pouvait s'accommoder avec un Yahwé incarné dans un objet matériel, ou s'il avait permis définitivement le culte des hauts lieux, les innovations des prophètes auraient encore plus facilement échoué que, par exemple, la légère réforme tentée par le puissant Aménophis IV en Égypte. Du reste, loin d'apporter une innovation, les prophètes stigmatisent ces cultes par l'attribut flétrissant de « rébellion » (פשע, Amos, III, 14; IV, 4; VII, 9), mot qui exprime l'idée d'une transgression de commandements religieux antérieurs; or, ces commandements se trouvent précisément dans le Pentateuque. Le rôle des prophètes se borne donc à sauvegarder l'ancien legs cultuel et éthique du Décalogue, en plaçant dans un rang très inférieur les observances rituelles instituées au début afin de resserrer l'unité nationale. L'ambition de fonder une nouvelle religion n'a eu aucune prise chez eux. Jésus — celui de l'Évangile, nous n'en connaissons pas d'autre — l'a tenté et a réussi, mais en qualité de Fils de Dieu, à qui le Père avait transmis tous ses droits.

P. 25. « Seulement dans l'exil et par suite de la ruine de l'état, le vie religieuse du peuple se soumet à l'influence des idées prophétiques, où cependant des restes considérables de la religion pré-prophétique se conservent en se sauvant dans la loi sous un nouveau développement (*wobei sich jedoch zahlreiche Ueberbleibsel der vorprophetischen Religion im Gesetze in die neue Entwicklung hinüberretten*). La religion

pré-prophétique s'accommode aux pensées prophétiques, mais elle détériore ce qui en devient propriété spirituelle du judaïsme, à cause de sa fusion avec lui. »

Ces éléments détériorants ne peuvent être ni le polythéisme, ni le culte des images, ni celui des haut lieux, qui disparurent complètement au retour de l'exil; l'auteur semble faire allusion aux rites cérémoniels en général, conservés dans le code sacerdotal confectionné dans l'exil. On connaît nos réserves sur ce point. Cette période du chômage cultuel aurait plutôt favorisé le dédain des anciens prophètes pour les rites sacrificiels; les plus obstinés conservateurs mêmes se seraient contentés d'adopter les projets rituels d'Ézéchiel, qui avait pour lui l'autorité prophétique. En tout cas, on n'aurait pas pensé à forger un nouveau code avec des réminiscences des anciens rites, en grande partie déjà fortement modifiés par le Deutéronome. Du reste, la masse des exilés, témoin Ézéchiel, XXXVII, désespéraient de jamais retourner dans leur patrie et sont, en effet, restés dans la terre d'exil, malgré les splendides prévisions d'Isaïe II. Dans de pareilles circonstances, la préparation d'avance d'un nouveau code rituel paraît au plus haut degré inconcevable : on pouvait bien attendre la construction du nouveau temple s'il y avait urgence de modifier l'ordre des choses établi par le Deutéronome ou proposé par Ézéchiel. Une détérioration des idées prophétiques pendant l'exil, dans le sens admis par l'école moderne, ne me paraît pas répondre à la situation historique.

P. 26. M. Stade admet l'authenticité du cantique de Débora, mais comme document unique de la langue de l'époque entre l'immigration et l'apparition de la royauté. C'est quelque chose, car ce document mentionne la présence de Yahwé sur le Sinaï et le séjour d'Israël au désert, fait qui suppose de son côté la sortie d'Égypte sous la conduite de Yahwé. En ce qui concerne les deux sources admises du Pentateuque, J et E, on lit : « Il ne s'y agit pas des restes de livres de deux auteurs, mais des restes de deux représentations parallèles, transmises d'abord oralement, de la légende nationale relative à l'origine du peuple, de ses sanctuaires et de l'acquisition du pays. La matière et la forme de la représentation se sont formées pen-

dant la transmission orale. La mise par écrit a fixé ce qui en est devenu dans cette période. Deux personnes vivant l'une après l'autre se sont occupées de transcrire ces deux représentations. La matière peut (*mag*) avoir été transmise pendant des siècles par la voix orale et pendant d'autres siècles par l'écriture et s'être accrue dans l'intervalle (*und dabei gewachsen*). Nous ignorons quand s'est effectuée la rédaction de ces deux représentations dont J est la plus ancienne. Le caractère pré-prophétique de la légende ne prouve pas qu'elle a déjà eu lieu avant le VIII^e^ siècle. On a écrit jusqu'au VII^e^ siècle dans la manière de J, car le résultat de la fusion des mythes babyloniens avec les légendes palestiniennes nous y est aussi raconté dans Genèse, II-XI, et rattaché par Genèse, XII, aux anciennes matières. Dans ces péricopes, Israël est mis en rapport avec les autres peuples du monde. Ce mode de considération universelle suppose l'encadrement d'Israël dans l'union d'un empire mondial et de sa culture (*in dem Verband eines Weltreiches und seiner Kultur*). »

Bien des hypothèses s'enchaînent ici l'une à l'autre :

1) Je ne vois pas bien, tout d'abord, comment rendre vraisemblable l'absence de tout reste de document rédigé du temps de Moïse et de Josué et entré dans le Pentateuque, sans ou avec quelques retouches de pure forme. Étant donné que la victoire des Zabulunites sur le roi chananéen de Haṣor produisit immédiatement la rédaction écrite d'un cantique qui en célébrait les péripéties, l'analogie ne favorise-t-elle pas la conclusion *a fortiori* que les victoires, encore plus importantes pour l'existence d'Israël, gagnées après la sortie d'Égypte par les chefs du peuple et des tribus, ont dû avoir été également mises par écrit. Une donnée directe de l'intervention de l'écriture nous est fournie par le sort destiné à la horde spoliatrice d'Amalec (Exode, XVII, 8-16; Deutéronome, XXVI, 17-19). La singulière insistance, certainement authentique, de Samuel auprès de Saül au sujet de l'expédition contre Amalec (I Samuel, XV, 2-3), n'a nullement l'apparence d'avoir pour mobile une invention spontanée ou une légende vieille de plusieurs siècles. Ceci établi, il faut nous démontrer que, en sa qualité de législateur que personne ne lui refuse, Moïse n'a

pas rédigé lui-même la charte principale de la loi monothéiste, le Décalogue, ainsi que certaines sections de lois ou des lois détachées, mises ensuite dans un contexte tardif. Je pense surtout à des lois morales indispensables à maintenir la paix et l'unité des tribus. Et pourquoi veut-on absolument qu'il n'ait pas tenté une ébauche de l'histoire patriarcale pour indiquer l'origine commune des tribus et l'indigénat du culte de Yahwé? Par un entraînement instinctif, on s'est dit sans doute : Jésus n'a rien écrit, donc Moïse a dû de même se contenter de la parole vivante ; mais la situation d'un chef politique et religieux est-elle comparable à celle d'un prétendant au messianisme durant un petit nombre de mois ?

2) Depuis longtemps nous avons fait justice du rôle absolument fantaisiste que l'école critique attribue à la transmission orale d'archéologie historique. Des légendes relatives à l'origine de la nation et de ses sanctuaires ou à l'occupation du pays, n'ont leur racine dans la mentalité d'aucun peuple du monde, mais sont purement l'œuvre d'une élite douée et faisant métier de la profession de conteur ou troubadour. En l'absence de toute notation écrite de l'époque mosaïque pour fixer d'abord quelques notions générales sur les hommes et les événements, la logique sincère oblige à considérer les narrations J et E, si on les place au VII^e^ siècle, non comme répertoires de légendes parallèlement transmises, après diverses modifications, de bouche en bouche par le peuple, mais comme des inventions littéraires toutes spontanées ; alors les allusions à ces événements qu'on trouve chez les prophètes du VIII^e^ siècle doivent, sans excepter la mention de la triade Moïse, Aaron et Miryam, être envisagées comme une interpolation postérieure. En un mot, il faudrait admettre que J et E ont tous les deux, et chacun à sa manière, brodé sur le petit canevas de trois versets du poème de Débora dans lesquels les noms de Yahwé et du Sinaï sont seuls mentionnés. Évidemment, l'admission de l'authenticité du poème et des personnages en cause a été fatale au système préconisé.

3) La légende n'ayant pas d'existence en soi, on ne saurait parler d'une *légende pré-prophétique* (*vorprophetische Sage*). Pour l'histoire religieuse, tout ce qui précède le VIII^e^ siècle serait

nécessairement une page blanche immaculée; mais le superbe Rabsacès vient y opposer son véto. Il nous informe qu'Ézéchias, voulant faire du zèle pour le culte de Yahwé, avait aboli tous les hauts lieux et les autels du pays pour concentrer le culte uniquement devant l'autel du temple de Jérusalem (II Rois, XVIII, 22). Cette réforme typique du règne d'Ézéchias n'est pas une invention de l'orgueilleux généralissime assyrien ; elle est splendidement confirmée par ce fait important, mais inobservé jusqu'à présent, que, contrairement aux prophètes antérieurs, Isaïe ne fait aucune mention du culte des *bamoth* en Judée. Or, une réforme de cette importance, qui lèse gravement les intérêts de la classe sacerdotale et des villes de province, n'a pu avoir été exécutée que sur l'autorité d'une loi ancienne qui défend les cultes séparés. Maintenant, cette loi prohibitive ne peut venir que du Pentateuque, notamment du code deutéronomique ou sacerdotal qui la contient. C'est-à-dire que l'un des deux, sinon tous les deux, est antérieur au VIII^e^ siècle. En dehors de ces deux codes, on ne connaît pas d'autre recueil autorisé en Israël.

P. 27. « En compilant les livres bibliques, on a accueilli de l'ancienne littérature ce qui convenait par suite de l'évolution monothéiste yahwéiste. Ainsi s'explique que des arrangements et des coutumes cessés avec le développement religieux ne sont mentionnés que dans le récit de leur abolition. Cf. II Rois, XXIII. »

Je n'hésite pas à opposer une dénégation formelle à cette manière de charger la religion biblique des coutumes païennes populaires. Les cultes abolis qui sont mentionnés dans II Rois, XXIII, loin de former une étape antérieure du yahwéisme, appartiennent nettement soit à l'ancien paganisme juif, soit au paganisme des peuples voisins adopté par les Israélites. Aucune confusion n'est permise à ce propos. Les cultes rejetés clairement dénommés, savoir ceux de Ba^c^al, de l'Ašera, des astres, de Molok, d'Astarté, de Kemoš et de Milkom, sont de provenance extérieure bien déterminée : Ba^c^al, Ašéra, Astarté, Moloch, corps célestes, viennent des peuples syro-phéniciens; Kemoš, des Moabites; Milcom, des Ammonites. En face de cette masse énorme des cultes importés, le résidu du paganisme indi-

gène prémosaïque se réduit à fort peu de chose, car le culte dit du veau d'or remonte aussi très probablement à un Ba'al phénicien. Il est légitime de relier des fragments historiques en une hypothèse historique continue ; on ne fait pas d'histoire avec des documents dont on n'accepte pas les données. Avec la contradiction seule, on ne produit rien de positif. Pour apporter la conviction, il est urgent de prouver, au préalable, que ces religions populaires ont exercé une influence quelconque sur le cercle restreint des hommes supérieurs au milieu desquels les principes monothéistes sont restés confinés jusqu'au retour de l'exil. Monothéisme légal et religion populaire sont deux concepts disparates, bien que vivant côte à côte pendant des centaines d'années.

P. 29. A mon avis, on s'égare grandement en admettant que Yahwé était le dieu du mont Sinaï. 1° Une épithète « Dieu du Sinaï » ne se constate nulle part dans la Bible ; 2° une divinité de montagne aurait porté le nom de la montagne, à l'instar des noms analogues : Ba'al Lebanon, Ba'al Hermon, Ba'al Ṣephon, etc., tandis que le nom Yahwé n'a rien d'orographique ; 3° l'histoire ne mentionne nulle part l'existence sur le Sinaï d'un sanctuaire ou seulement d'un autel construit soit par les Israélites, soit par les nomades indigènes. Moïse communique avec Yahwé sur le sommet nu du Sinaï ; Élie s'y abrite dans une anfractuosité de rocher et les ermites chrétiens n'y trouvent aucun vestige de pèlerinage païen. Cette absence de pèlerinage périodique au Sinaï est également complète dans toute la période de l'histoire israélite. L'installation du culte à Béthel, à Galgal et à Silo, et ailleurs, est bien autrement permanente. On peut en conclure que les deux théophanies ultérieures sur le Sinaï sont dues à la première apparition de Yahwé à Moïse dans le buisson ardent, apparition déterminée par la présence accidentelle de Moïse en ce lieu et nullement par un rapport intime de la montagne avec Yahwé. Aussi est-il avéré que si, par suite de ces importantes théophanies, le Sinaï peut être appelé « montagne d'Élohîm » et même « montagne de Yahwé », il ne reçoit jamais l'épithète de « montagne sacrée » (הר קדש) ; sa sainteté est limitée à la durée de la théophanie. Exode, XXXIII, ne dit pas que

Yahwé y restait après le départ du peuple (*auf ihm bleibt Yahwe zurück, während Israel ins gelobte Land zieht*). Venant de là (après l'apparition du buisson ardent), Yahwé alla joindre Israël délivré pour le conduire dans le désert au milieu de prodiges extraordinaires; c'est le sens exact de יהוה מסיני בא (Deutéronome, XXXIII, 2) et de יהוה בצאתך מִשֵּׂעִיר (Juges, V, 4), où il ne s'agit aucunement de la Palestine (*von dort her erscheint er im Lande*). Enfin, si Élie l'y cherche, c'est que, d'après lui, Yahwé avait abandonné la Palestine tout entière à cause de l'idolâtrie qu'on y pratiquait, de sorte qu'il n'espérait plus rencontrer Yahwé que sur le Sinaï, selon le précédent de Moïse. Les critiques ont poussé la torture des textes jusqu'à l'excès et il faut revenir à une exégèse plus prudente.

P. 30. Mal fondée et vraiment inconcevable de la part d'un savant si estimable, est l'hypothèse que le nom national d'Israël a pu être emprunté à une peuplade chananéenne après la conquête du pays, ce qui équivaut à prétendre que la nation unifiée par Moïse est restée anonyme pendant plusieurs générations. La tentation de dire toujours le contraire des données pentateutiques n'est retenue par aucun frein. L'exode est certainement antérieur d'un siècle ou deux au règne de Mérenptah, et la définition de « pays de Gošen » par « pays de Ramsês » peut venir du dernier rédacteur. Je suis absolument d'accord que la sortie des nomades israélites était, au point de vue égyptien, un événement insignifiant, mais je m'oppose à la sentence : « Le divin marche partout sur la terre sous forme de serviteur » (*Das Göttliche wandelt auf Erden überall in Knechtsgestalt*). Jamais, au grand jamais, non! Israël n'a joué son rôle incomparable dans l'histoire religieuse du monde qu'à partir de sa libération; sous la tutelle égyptienne, il aurait été bon tout au plus à ajouter quelques parcelles au limon du Nil.

P. 32. Quelle singulière idée que celle qui range les prodiges de Moïse dans la classe de la magie et de la sorcellerie (קסמים et כשפים)! Que dira-t-on alors de ceux de Jésus? N'est magicien que celui qui en fait un métier à son profit. Faire un

miracle sur l'ordre exprès de la Divinité, c'est accomplir un acte d'obéissance inéluctable. J ne se lasse pas de répéter cet ordre formel devant l'opération de chaque miracle; inutile de citer les nombreux passages que tout le monde connaît; la seule omission relative à la guerre d'Amalec vient de l'insignifiance relative du prodige, qui ne demandait pas autant d'apparat que les autres. A cette dernière occasion, le « bâton d'Élohîm » (l'insigne du messager de Dieu, Exode, VII, 1) n'y joue d'ailleurs aucun rôle : la victoire est gagnée aussi longtemps que Moïse tient la main levée en geste d'attaque et de continuation de la bataille; au contraire, Israël est vaincu chaque fois qu'il engage la bataille de lui-même, sans recevoir l'ordre divin. C'est le précédent exact de ce qui est raconté dans Nombres, XIV, 40-45, où l'attaque contre le sud de la Palestine a entièrement échoué parce qu'elle a été exécutée contrairement à l'ordre de Moïse. Le geste de la main levée de la part du commandant en inauguration du combat est d'usage général et ne comporte pas la moindre signification mystique.

P. 33. Sur le prétendu sacerdoce prémosaïque de Qadeš, personnifié par Miryam, nous disons que c'est une combinaison destinée à masquer l'étrangeté de l'affirmation, que le nom et le culte de Yahwé sont empruntés aux Qaïnites qui habitaient dans le voisinage Une pure spéculation, quelque sagace qu'elle soit, ne doit avoir place dans les préliminaires d'une histoire sérieuse, et, par cela même, elle se soustrait à l'examen.

P. 36-37. Si, en maintenant le fait de la législation sinaïtique, on ne comprend pas la marche de l'histoire d'Israël, c'est qu'on a mal défini cette marche, car un fait unanimement constaté par tous les auteurs du Pentateuque mérite incomparablement plus de confiance que n'importe quelle construction spéculative. Le tremblement du Sinaï à la théophanie de l'époque de l'Exode (Juges, V, 2-4) atteste l'antiquité de cette donnée. Le pèlerinage d'Élie au Sinaï n'a certainement pas visé Yahwé montagne, mais Yahwé législateur et vengeur de la rupture de l'alliance y contractée avec Israël; or, Élie est antérieur aux prophètes écrivains. Amos, V, 25, an-

nonçant qu'Israël n'a pas pratiqué le culte sacrificiel pendant les quarante ans du séjour au désert sans que Yahwé en ait pris ombrage, établit fermement qu'une alliance entre Yahwé et Israël avait été conclue; Jérémie et les autres prophètes parlent dans le même sens. Le rejet du verset d'Amos comme interpolation est aussi arbitraire que la réduction de l'obligation, acceptée alors par Israël, à la seule obéissance à la voix de Yahwé (*nur zum Gehorsam gegen Jahwes Stimme hat sich Israël damals verpflichtet*). Cela se trouverait dans Jérémie, VII, 22. Voilà Jérémie baptisé critique d'archéologie religieuse[1]! En réalité, ce verset de Jérémie n'est que l'amplification d'Amos, V, 25 : l'alliance du Sinaï, scellée par le Décalogue, laisse de côté les rites cultuels, parce que ces rites n'avaient pas une valeur d'actualité. Si Jérémie pensait que les rites étaient œuvre postérieure, il les aurait enveloppés d'un blâme sonore et les aurait condamnés comme des pratiques qui contaminent le temple de Yahwé. Pour lui, ce sont des inutilités, mais non des contraventions; et, en effet, le Pentateuque lui-même leur donne le caractère d'une concession forcée après que le culte du veau d'or eut démontré que le yahwéisme, comme toute autre religion, ne pouvait pas se passer de rites matériels reliant la nation en une grande unité. Malgré la haine paulinienne pour l'*opus operandum*, si développée en lui, le protestantisme ne vit pas seulement de principes moraux : il a le baptême, les fêtes juives de la semaine et des saisons (dimanche, Pâque, Pentecôte), le sacrifice sanglant (du Christ) et une foule de coutumes liturgiques empruntées aux juifs. Une religion sans rites est une simple utopie.

P. 37-41. Nous avons toujours repoussé l'hypothèse qui attribue l'œuvre de Moïse à l'influence du système égyptien ou babylonien. Yahwé est toujours regardé comme le Dieu des ancêtres, et l'affirmation d'un assyriologue panbabyloniste te-

1. Disons toutefois qu'un exégète a fait récemment la découverte sensationnelle que Jérémie a protesté contre l'authenticité du code deutéronomique. Cette perle précieuse se cacherait dans Jérémie, VIII, 8. Je ne trouve aucune allusion à cette révélation incomparable dans le livre de M. Stade.

nant le yahwéisme pour une institution davidique n'a pas même reçu l'honneur d'une mention. Notons cependant qu'Exode, III, 6-16, n'annonce nullement que Yahwé n'était connu des ancêtres que comme אֱלֹהִים (*den Vätern aber nur als* אלהים *bekannt gewesen sei*). E donne l'explication *demandée* du terme יהוה que les contemporains de Moïse voulaient connaître : אלהים n'est jamais employé comme un nom propre. Plusieurs autres problèmes : le totémisme des anciens Sémites, le rapprochement avec les cultes des Arabes nomades, etc., ne peuvent être traités ici. Quand on admet l'influence babylonienne sur Israël au VII^e^ siècle, on ne voit guère pourquoi on la dénie au temps de l'Exode où elle dominait en Palestine, comme dans le reste de la Syro-Phénicie. La qualification des religions assyro-babyloniennes comme un mélange avec des éléments non sémitiques (lesquels?) fera plaisir aux suméristes; les antisuméristes savent depuis longtemps que les meilleurs esprits ne se garent pas assez de la routine acceptée de confiance[1]. Nous avons dit plus haut pourquoi Yahwé ne peut être le dieu du Sinaï, mais nous croyons avec M. Stade que l'hypothèse qui en fait un dieu lunaire plane en l'air.

P. 42-43. Je reste excessivement sceptique au sujet du rôle attribué aux Qênites. Moïse épousa la fille de Jéthro, prêtre de Midian, originaire de la tribu de Qaïn, mais le sacerdoce mosaïque ne vient pas de là, autrement ce serait Moïse qui aurait possédé le sacerdoce permanent. Pendant quelques jours, il initia son frère Aaron aux pratiques du culte, mais il déposa aussitôt cette fonction d'instructeur. Les sacrifices dits עולות et זבחים sont communs à tous les Sémites et non particuliers aux Midianites ou aux Qênites seuls. Le prétendu travestissement *in malam partem* en signe du Qaïn adamique (Genèse, IV, 15), de la marque que les Qênites auraient portée au front comme indice de leur appartenance au culte de Yahwé, ferait honneur au Midraš et ne se discute pas. Le

1. J'ai constaté depuis longtemps déjà que l'état d'âme est absolument identique chez les suméristes et les psychologues bibliques modernes : les uns et les autres ont horreur d'une civilisation sémitique. Quand on ne peut plus en nier l'évidence, on invente des initiateurs invisibles.

Bêth Rekab de I Chroniques, II, 55, est un nom de ville[1] comme Bêth Gadêr et Bêth Leḥem, précédemment mentionnés, et n'a rien de commun avec la famille de Jonadab ben Rêkab, qui a vécu au temps de Jéhu.

P. 43-46. Par un pessimisme outré, l'auteur penche à faire du bâton de Moïse le véhicule de Yahwé, et partant un moyen d'oracle. Osée, IV, 12, vise l'oracle au moyen de l'arbre sacré de l'Ašera et non au bâton du prêtre ou du prophète. Jamais la donnée que Yahwé parla avec Moïse bouche à bouche n'a eu l'intention d'écarter Moïse de toute mantique (Exode, XXXIII, 11); la différence entre la vision de Moïse et celle des autres prophètes est bien définie par Nombres, XII, 8, ce qui est d'un ordre d'idées tout différent. Le bâton n'a aucun rôle magique dans l'extraction de l'eau du rocher de Raphidim (Exode, XVII, 5-6), accomplie sur un ordre divin. La conception fétichiste de l'arche convient plutôt à l'époque néolithique ou aux nègres d'Afrique qu'à un milieu sémitique, où toute analogie fait défaut. Yahwé se manifeste dans une colonne de nuée ou de feu marchant devant son peuple; des subtilités archi-midrašiques, appuyées par des excisions d'un art raffiné, sont incapables d'amener la conviction. La donnée que l'arche contenait les deux tables du Décalogue se soustrait à tout soupçon. Avec des sophismes, très bien combinés d'ailleurs, on a pu démontrer que Napoléon et Max Müller étaient des êtres mythiques, c'est-à-dire des fétiches. Sans aucun fondement est aussi l'assertion que, contrairement à Josué, V, 5, Moïse n'a pas été circoncis. Le récit Exode, IV, 24-26, est mal interprété : Ṣippora n'applique pas le prépuce sanglant de son fils au membre génital de Moïse pour opérer une circoncision symbolique — elle aurait plutôt opéré une circoncision réelle — mais aux *pieds* (לרגליו) de Yahwé pour apaiser sa colère contre Moïse, ayant négligé de circoncire son fils, et pour se le rendre favorable par cette alliance de sang. Les paroles solennelles : « Tu es pour moi un gendre (= un allié) de sang! » (חתן דמים אתה לי), sont adressées à Yahwé, lequel s'adoucit aussitôt (וירף ממנו). Le sens de Josué, V, 9, a été également méconnu; le

1. Visiblement בית המרכבת (Josué, XIX, 5).

blâme des Égyptiens disait : « Vous avez maintenu la coutume religieuse de la circoncision aussi longtemps que vous restiez chez nous, mais à peine aviez-vous acquis la liberté, que vous êtes devenus des infidèles. » La mesure prise par Josué de circoncire ceux qui étaient nés dans le désert a fait disparaître cette raillerie bien motivée. Cela suppose naturellement que cette coutume remonte aux patriarches.

J'ai peine à croire que les naziréens se consacraient à la guerre contre les aborigènes; l'exemple de Samson est trop isolé.

P. 46-48. Quelle était l'essence de la religion fondée par Moïse? Le savant auteur la limite à la simple *monolâtrie* : Israël n'aura pour dieu que Yahwé seul, les attributs éthiques de ce dieu ont dû attendre plusieurs siècles pour être déterminés par les prophètes. La considération historique ne me semble point justifier une telle parcimonie Moïse, à défaut même de toute impulsion personnelle, aurait été trop aveugle pour concevoir le dieu de la nouvelle nation dépourvu des qualités de créateur et de gouverneur du monde, que les peuples voisins, les Égyptiens, les Chananéens et les Arabes, attribuaient unanimement à leurs dieux nationaux, surtout à ceux du rang suprême. D'autre part, le danger qu'il courut pour avoir négligé le rite de la circoncision aurait déjà dû lui faire comprendre que Yahwé, loin de se borner à son domaine restreint du Sinaï, est assez puissant pour faire dépendre la vie ou la mort du genre humain d'actes rituels dont l'accomplissement le rend favorable, et dont la négligence soulève son indignation. Or, la peine, surtout la peine de mort attachée à la négligence d'un rite, suppose que ce rite avait été commandé auparavant par le dieu irrité, ce qui veut dire, pour en revenir à notre cas particulier, que la circoncision était considérée par J comme le signe d'une alliance contractée entre Dieu et Abraham, le premier des patriarches nationaux, avec accompagnement de promesses de la part de Yahwé, conformément à Genèse, XVII. Autrement, la disparition totale des divinités particulières des tribus serait un mystère, et d'autant plus impénétrable que, selon la théorie que nous combattons, Yahwé aurait eu son berceau chez un peuple étranger. Nous

connaissons plusieurs exemples historiques d'adoption de divinités étrangères, partout le panthéon antérieur, à part certaines modifications, reste intact; comment donc expliquer le zèle intolérant de Moïse pour un dieu de montagne adoré par les Qénites de Qadeš? L'indigénat de Yahwé demeure inébranlable, ainsi que son droit absolu de législateur unique. Dieu particulier de la famille abrahamide, Yahwé devint dieu national lorsque, par suite d'accroissements de toutes sortes, cette famille s'est développée en nation sans bonds et sans secousses. Le rôle de Moïse consistait à renforcer le monothéisme patriarcal par des mesures législatives et cultuelles qui, malgré la violence des réactions ultérieures, ont réussi à en préserver le principe unitaire et moral.

Une dernière question. Le culte mosaïque permettait-il de représenter Yahwé par une image visible? Nonobstant l'accord de la tradition des auteurs du Pentateuque et des prophètes, M. Stade répond affirmativement, mais les motifs qu'il en donne sont sujets à caution. *In abstracto*, nous sommes d'accord que, quand une religion est sans images, cela signifie dans certaines circonstances (*unter Umständen*) qu'elle est un fétichisme bien bas (*ein tiefstehender Fetischismus*), mais ce qui est vrai, quand il s'agit de tribus vivant à l'écart des centres civilisés, est absolument faux quand on l'applique aux tribus israélites qui ont pour berceau la région euphratique, alors à l'apogée de la civilisation, et qui ont ensuite séjourné dans des contrées également civilisées du Chanaan et de l'Égypte. Dans ces pays, le culte d'images était pratiqué depuis des milliers d'années, et Israël a fait comme les autres. Il ne suffit pas d'affirmer que les Israélites ne possédaient pas assez d'aptitude technique pour fabriquer une statuette pendant leur séjour dans le désert. D'abord, qui les a empêchés d'en emporter avec eux en sortant d'Égypte? Puis la possession de statues divines, même par les nomades du désert intérieur, est attestée par les annales des rois assyriens. Le recouvrement de ces statues, maculées pourtant d'inscriptions assyriennes, leur a coûté l'indépendance. Personne ne croira qu'Israël, ayant vécu au milieu de cultes de divinités anthropomorphes, fût alors à la période presque sauvage où le bâton fétiche, commençant à se couvrir de sculptures,

indiquait le début de la transition du fétichisme en image divine, de sorte que la défense des images eût été une rechute dans le fétichisme grossier, au lieu de constituer un progrès. En bonne logique, avec les préliminaires admis, on doit précisément s'arrêter à cette conséquence et déclarer franchement que la réforme mosaïque marque un recul vers le fétichisme le plus arriéré. Car le culte de plusieurs fétiches est incomparablement plus poétique et plus compréhensible que le culte d'un seul. L'ambition d'avoir beaucoup de jouets et des images variées, donne ordinairement un bon pronostic pour les facultés naissantes de l'enfant.

P. 48-53. Contentons-nous d'énumérer les énoncés pour lesquels nous avons cherché, en vain, une base quelconque.

1) Il n'y a aucune raison pour rapporter Osée, II, 17, et Jérémie, II, 2, au séjour dans l'oasis bien arrosée de Qadeš; l'amour juvénile d'Israël pour Yahwé s'est manifesté en ce qu'il l'a suivi (לכתך אחרי) dans le désert aride du Sinaï pour y célébrer son mariage, c'est-à-dire pour y contracter avec lui une alliance éternelle. Le *sanctuaire yahwéiste prémosaïque* de Qadeš a été inventé pour les besoins de la cause; ce sanctuaire, s'il a jamais existé, était probablement voué au culte de quelque divinité iduméenne, Qadeš ayant été situé sur les confins du pays d'Édom qui, à l'époque mosaïque, était déjà constitué en royaume et possédait une civilisation avancée. Les autres spéculations au sujet de l'antiquité du yahwéisme aux oasis de Beêr-Laḥaïroï et de Beêr-Šeba' n'ont pas plus de réalité.

2) La religion yahwéiste ayant été le legs de la seule famille de Moïse, on n'est pas autorisé à confondre les instincts idolâtriques des masses populaires avec les principes immuables du monothéisme spirituel par son essence. Une contradiction systématique aux données prophétiques les moins suspectes mène à l'arbitraire le plus effréné. L'histoire universelle consigne partout une marche de flux et de reflux dans la religiosité populaire, nulle part un courant en ligne droite. Depuis l'unification de la Babylonie par la dynastie locale, Marduk est le dieu suprême de Babylone, mais sa conception n'a pas subi la

moindre modification par l'affluence des autres divinités topiques ou étrangères. Nous avons déjà protesté plus haut contre cette confusion préméditée.

3) L'avarice avec laquelle on mesure les facultés techniques et spirituelles d'Israël sorti du désert atteint également les Chananéens, au milieu desquels il s'établit. Grâce à une divination dont l'école critique possède le secret, on nous affirme que les Chananéens se trouvaient alors dans le même état religieux embryonnaire que les envahisseurs nomades. Et la raison c'est que, tout sédentaires qu'ils étaient depuis des milliers d'années (en 3800 avant Jésus-Christ, la Syro-Phénicie était déjà peuplée de tribus guerrières que Sargon l'Ancien ne put rendre tributaires qu'après trois ans de luttes), ils avaient jadis leur berceau dans le désert; le désert n'est-il pas la patrie obligée des Sémites? Ce serait blasphémer que de prétendre qu'ils sont venus des vertes oasis. En fait de la civilisation des Sémites de l'est, on a la panacée sumérienne (que la pudeur ne permet pas de nommer) pour sauver le système ; dans l'ouest, la théorie de l'infériorité imaginative des Sémites peut s'épanouir à volonté. Les Chananéens sont cependant dotés de cet avantage sur Israël qu'à côté de leur polydémonisme, on admet qu'ils ont montré des prédispositions au polythéisme (*auch sie stehen auf der Stufe des Geisterglaubens* (*Polydämonismus*), *zeigen aber daneben im Gegensatz zur Entwicklung Israels Ansätze zum Polytheismus*). Après des siècles d'influence combinée des polythéismes babylonien et égyptien, les Chananéens du XIV^e^ siècle en étaient encore aux prédispositions! Croie qui veut!

P. 55. J'oppose une dénégation absolue à l'affirmation qu'après avoir absorbé (lisez « extirpé ») les Ba^c^als locaux, Yahwé devint le *Ba^c^al du pays* (*er wird zum Ba^c^al des Landes, indem er die lokalen Ba^c^ale absorbiert*) : l'épithète בעל הארץ n'existe nulle part, pas même בעל ציון ou בעל ירושלים. Les étrangers mêmes n'emploient que le titre אלהי הארץ (II Rois, XVII, 26-27) en pensant peut-être au dieu particulier des Israélites. L'horreur du בעל vient de ce qu'il implique à côté de lui l'existence d'une בעלת, ce qui est l'antipode du principe monothéiste. Celui-ci applique à la Palestine le titre

de « Pays de Yahwé », ארץ יהוה (Osée, IX, 3; Isaïe, XIV, 25, *passim*), et on va jusqu'à repousser la combinaison, pourtant assez anodine, de ארץ אלהים.

P. 56. On serait curieux de savoir quelles sont les fêtes du désert qui auraient disparu après l'établissement en Palestine, surtout comment on sait que le פסח était primitivement la fête de la tonsure des moutons (*Schafschur*), plutôt que la fête cultuelle des constellations zodiacales, dont les danses célestes ont été pieusement imitées par les fidèles. Cette révélation, faite naguère par certains assyriologues, a le grand avantage d'englober dans une joie commune les gueux et les aristocrates.

P. 58. « Jacob », nous affirme-t-on *instamment*, fait allusion à la luxation de hanche gagnée par le patriarche dans sa lutte contre Élohîm (Genèse, XXXII, 28), tandis que « Israël » est un nom usurpé sur une tribu chananéenne, laquelle serait visée par l'*Y-si-r-'l* de l'inscription de Merenptah. On ne discute pas des visions divinatoires; mais l'identification de l'Élohîm vaincu avec le dieu tutélaire de Chanaan a déjà été faite dans mes *Recherches bibliques*.

P. 61. L'apophtegme « des guerres nationales fortifient la foi » a besoin d'être complété par « si elles ont une issue heureuse », et, en ce cas, même avec beaucoup de restrictions, témoins les règnes des deux Jéroboam et celui d'Omri.

P. 62-63. « Le prophète Osée et l'auteur du Deutéronome ont perdu de vue (*übersehen*) la nécessité de la royauté dans l'intérêt de l'unité nationale et de la religion. » Nous doutons fort de cette nécessité : la Philistide, Carthage et Rome, nous fournissent un ordre de gouvernement contraire. Pour le fait, il nous est impossible d'admettre que, quoi qu'on dise, le récit I Samuel, VIII, soit une invention frauduleuse, malgré la présomption d'authenticité que lui assure l'énoncé d'Osée. En vérité, l'institution de la royauté marque une rupture irrémédiable avec la prophétie, rupture palliée en de rares circonstances dans le royaume éphraïmite. En Judée même, la royauté idéale était toujours reléguée dans l'avenir plus ou moins lointain, et la rivalité des deux ordres n'a entièrement cessé que lorsque la royauté a cessé d'exister. Les restrictions dont la législation deutéronomique entoure le pouvoir royal décou-

lent de cette antipathie, qui remonte sans doute au premier chef de la nation, Moïse, lequel, contrairement à l'usage des peuples congénères, Édom, Midian et Amalec, répudiait la dignité de roi, tant enviée alors en Arabie.

P. 64-66. La sortie d'Égypte, si l'on admet une cause religieuse, ne peut se passer de la croyance aux promesses faites par Yahwé aux patriarches dès leur émigration d'Our de Chaldée. Que ces patriarches ne soient que des héros mythiques personnifiant des divinités locales, cela ne tient pas devant le fait que, d'une part, les sanctuaires israélites de Silo, de Dan, de Galgal et du Carmel n'ont aucun rapport avec la migration des patriarches, et que, d'autre part, plusieurs localités visitées par eux, comme le gué du Jaboc, Penuel, Succoth, Bethlehem, Hébron, et d'autres encore, ne sont jamais devenues des lieux de pèlerinage. Des *décrets* tels que « Abraham appartient à l'Élon Mamré, Sara à la Makpéla, Jacob à la pierre de Béthel », ne sont pas recevables dans la science; que pensera-t-on de celui qui dira que Jésus appartient à la montagne où il s'est transfiguré, saint Pierre à la pierre sur laquelle la première église a été bâtie, Jean-Baptiste au Jourdain, le Saint-Esprit à la colombe, Judas au morceau trempé, et d'autres sornettes pareilles? On va loin quand on laisse l'imagination vaguer à son aise. On soutient aussi que l'histoire des patriarches a pour but de légitimer la conquête du pays sur les Chananéens, auxquels on donne l'apparence d'usurpateurs. C'est de l'aggada rabbinique, repoussée par Genèse, xv, et Lévitique, xx, 23. En tout cas, cette justification serait encore en situation à la dernière élimination de l'indépendance chananéenne pendant le règne de Salomon; plus tard, et surtout après la colonisation du royaume du nord par des étrangers, elle n'a aucune raison d'être. Enfin, si le savant auteur dénie l'existence réelle des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, il voit dans leur légende une vérité intrinsèque qu'on peut employer dans l'éducation religieuse et morale (*wenn es nur innerlich wahr ist und zur religiös —sittlichen Erziehung verwendet werden kann*). Il faut être un Philon d'Alexandrie pour découvrir dans Amraphel, Ariok et Kodorlogomor, des principes sublimes de métaphysique et de morale.

P. 66-69. Nouvelle idée : « Le prophétisme n'est ni plus, ni moins qu'une réaction de la religion du désert (*nach der nationalen wie religiösen Seite, ist die Bewegung reaktionnär. Si markiert auch äusserlich durch die Tracht das Beharren auf der Kulturstufe der Wüste*). Dira-t-on que c'est la renaissance du fétichisme? La logique attendait de droit cette conclusion naturelle. Elle apprend tout autre chose : « Par le fait que les phénomènes physiques sous lesquels les prophètes vaticinent (extases, vêtements bédouins du manteau de crin, ceinture de cuir, etc.) se présentent sous un jour exact (*in die richtige Beleuchtung rückt*), il n'est pas porté préjudice à la signification (*Bedeutung*) de la prophétie, puisqu'on peut montrer (*da zu zeigen ist*) que, dans la prophétie yahwéiste, le caractère particulier de Yahwé et de sa religion se manifesta toujours de plus en plus fort (*immer stärker in die Erscheinung tritt*). Comment cela a pu se passer ici, on ne nous le dit pas. Le morceau attrayant est le suivant : « La dignité et la provenance de leurs révélations sont jugées (*beurteilt sich*), pour le chrétien, selon l'importance qu'elles ont eue comme préparatifs au Christ. On peut considérer comme un miracle du gouvernement divin du monde que même ces circonstances, qui sont fortement avilies chez beaucoup de peuples, ont dû servir au *salut*. » J'ignore le sens mystique du « salut », mais je sais que les autres sectes monothéistes : rabbinisme, caraïsme, mahométisme, en prolongeant, non sans raison, l'ingérence providentielle, l'appliqueront chacune à elle-même; le miracle en est d'autant plus fort. On avoue cependant que le « salut » coûte très cher, car « la royauté est un des facteurs de la civilisation, mais le prophétisme représente le cramponnement à l'ancien ». S'il en est ainsi de l'ancien prophétisme, quel doit être l'état de civilisation du prophétisme réchauffé de l'époque des apocryphes et des pseudo-épigraphes?

P. 69-70. Heureuse critique! Elle a pu *prouver* que la parabole adressée par le prophète Nathan à David, au sujet de Bethsabée, est d'origine postérieure, que l'adultère commis n'a pas indigné Yahwé (contre II Samuel, XI, 27) comme contravention à la défense du Décalogue, mais comme une atteinte portée à la coutume populaire! On oublie que le crime

était resté le secret de son auteur. Qui m'expliquera pourquoi le même prophète devait renoncer à jouer un rôle dans le choix du successeur de David, et pourquoi, à défaut d'une loi écrite du genre d'Exode, xxx, 12-16, le recensement du peuple a été considéré par le prophète Gad comme une offense à Yahwé (II Samuel, xxiv, 10-15)? Évidemment, le mot « Volksitte » devient trop empirique. Je ne m'explique pas non plus pourquoi le temple de Salomon aurait indisposé les prophètes, ni pourquoi le temple rival de Béthel leur aurait mieux convenu. Je parle des prophètes puisqu'on reconnaît un grain de réalité dans le récit concernant Ahia de Silo (II Rois, xi, 29-39). Appeler le temple de Jérusalem une innovation illégitime aux yeux du peuple, c'est oublier le fait maintenant avéré que Jérusalem était déjà un célèbre centre cultuel avant la conquête hébraïque; la construction, vu le penchant chananéisant coutumier, a dû, au contraire, gagner l'approbation générale. Qu'y avait-il dans les symboles du temple salomonien de plus effarouchant que les prétendues sculptures du bâton divin ou l'image du serpent d'airain? J'aurais volontiers ajouté l'image du veau d'or du désert, si je n'étais pas averti par la critique divinatoire que les Qênites savaient très bien fondre l'airain et façonner l'image d'un serpent, mais qu'ils étaient incapables de façonner l'image d'un veau et encore moins de la dorer; et vous savez bien que, pour les nomades de Gosen, un simple serpent de métal mérite la dévotion la plus ardente, tandis qu'un autre symbole métallique les laisse froids, s'il n'est pas couvert de dorure!

P. 70-72. « Il est intéressant que, du royaume du nord, on n'entend rien de la part prise par les prêtres, ni du royaume de Juda de la part prise par les prophètes dans la révolution antidynastique, d'où à conclure qu'ici ce sont les prêtres et que là ce sont les prophètes qui dirigeaient le mouvement » (*dass hier die Priester, dort die Propheten die Leiter der Bewegung waren*). Rien de plus naturel : l'introduction des cultes étrangers dans le temple de Jérusalem ayant lésé les intérêts du sacerdoce yahwéiste légal, c'est le sacerdoce qui s'en est débarrassé en sauvant la dynastie davidique, à laquelle les prophètes avaient beaucoup de reproches à faire. Au royaume

éphraïmite, l'idolâtrie résidait d'une manière permanente dans des sanctuaires dus à l'initiative royale (Amos, VII, 13), lesquels nourrissaient un sacerdoce illégitime que ses intérêts rattachaient indissolublement à la dynastie qui s'en faisait un moyen de gouvernement : les bouleversements dynastiques venaient donc le plus souvent du parti prophétique. Mais cette marche de l'histoire n'est-elle pas la réfutation la plus convaincante des spéculations abstruses de la critique excessive? Celle-ci ne se gêne pas d'affirmer que les coups volontairement reçus par un disciple prophétique, dans le but de symboliser la défaite prédite à Achab pour avoir relâché le roi d'Aram fait prisonnier (I Rois, XX, 35-42), étaient un signe donné à Jéhu par Élisée de frapper jusqu'à l'extermination la dynastie d'Achab! Il est vrai que, grâce à la possession de la formule toute-puissante « Sésame ouvre-toi! », l'école dont nous parlons a découvert que la légende d'Élie (I Rois, XVII-XIX; II Rois, I-II) se trompe lorsqu'elle place le conflit entre la royauté et la prophétie au temps d'Achab, et fait d'Élie le conducteur des prophètes, tandis qu'en réalité c'est son disciple Élisée qui a sa place plus tard dans l'agitation contre la propagation du culte de Baʿal et la persécution des prophètes qu'on a énormément exagérée! Élie doit bien vouer un cierge au génie de la *High Critical School* en reconnaissance de l'avoir déchargé du long et périlleux pèlerinage au mont Sinaï, si tel était le sentiment humanitaire de cette école. En tout cas, cette école charitable lui concède le don d'avoir, à l'instar d'autres grands hommes (s'agit-il de Jésus ou de son ombre Moïse?), fait effet par le poids de sa personnalité (*durch die Wucht seiner Persönlichkeit*). *Wucht* est un terme cabalistique que je ne parviens pas à bien saisir. Enfin, si Osée, I, 4, reproche à Jéhu d'avoir exterminé la maison d'Achab, c'est parce que Jéhu, à peine monté sur le trône, a lui-même rompu avec le système prophétique et retomba dans le culte païen.

P. 72-78. Conjectures aériennes : 1° יהוה, יהוה צבאות, יהוה נִסִּי, שָׁלוֹם, seraient diverses hypostases de Yahwé, saillie qui a pour but de *paganiser* le yahwéisme mosaïque; 2° אֵל serait, au fond, un *numen loci*, et l'hypothèse qu'il y

avait, au temps du paganisme, un dieu suprême *Ilu*, loin d'être fausse, a été depuis longtemps constatée par moi dans les inscriptions sabéennes et hétéennes, aux deux extrémités du domaine sémitique. Les unes offrent El à côté d'Astarté, אל ועתתר (Hal., 144, 3); les autres, une fois entre Hadad et Rešeph : הדד ואל ורשף ורכבאל ושמש (stèle de Hadad, l. 2); trois autres fois entre Hadad et Rakbiel : הדד ואל ורכבאל ושמש ורשף (*ibidem*, l. 2-3, 11, et stèle de Panammu, l. 22). Les plus profondes spéculations ne feront pas qu'Astarté, Hadad, Šamš, Rešeph et Rakbiel soient des *numina loci*. 3° L'hypothèse qui interprète l'absence de la désinence du genre féminin dans les langues sémitiques, dans les noms de divinité, comme indiquant que la différenciation du genre n'a joué aucun rôle chez les anciens Sémites, est du Renan réchauffé, démenti par les textes que j'ai rapportés de l'ancien pays de Saba, et qui emploient le féminin אלת, identique à l'assyrien *iltu*, « déesse ». 4° Vouloir expliquer le rôle que joue le dualisme sexuel dans les cultes assyriens, araméens et phéniciens, par une influence étrangère non sémitique, c'est expliquer le connu par l'inconnu et le purement fantaisiste, puisque aucun assyriologue n'a encore prouvé l'existence de ces pantins anonymes. Dans la science comme dans la banque, on n'augmente pas le capital avec des additions fictives. 5° Sans aucun fondement les noms propres צורישדי et שדיאור sont déclarés fabriqués frauduleusement par P. 6° L'application de אלילים dans Isaïe (II, 8, 18, 20; XXXI, 7) à des images légitimes de Yahwé ne repose sur rien. Pour un Assyrien, une pareille ignorance est possible (Isaïe, X, 11). 7° En assyrien, la racine אלל comporte simultanément les idées opposées de force et de nullité : *alilu*, *allâllu*, « fort, puissant », et *alâlu*, *ullu*, « être nul, caduc », *ulâlu*, « nul, faible, caduc ». Dans aucun cas אליל ne signifie « bon dieu, petit dieu » (*lieber Gott*, *Göttchen*)). 8° אדונים s'applique aussi à Yahwé (Malachias, I, 6); en phénicien, le nom d'Adonis se prononçait *Adonim*, témoin 'Αδονιμαοιδος. 9° Au lieu de דרך באר שבע (Amos, VIII, 14), il faut lire אַדְרֶךְ ב' ש' (lire אלהיך le parallèle אלהֵיךְ).

P. 79-81. Je regrette de devoir de nouveau chicaner le savant auteur à propos du titre, dont je trouve absolument déplacés les derniers mots *und christlichen*, qui l'ont obligé à introduire l'alinéa premier dans un cadre qui ne lui convient pas. Consacré à résumer l'état de l'idée de Dieu de l'époque pré-prophétique comparativement au judaïsme postérieur, le christianisme n'a rien à voir avec le sujet de ce paragraphe (28). Aussi l'alinéa se présente-t-il bien isolé et comme un second dithyrambe à la gloire du *Jésus historique* fraîchement révélé par une demi-douzaine de critiques modernes et inconnu des trois cents ou trois cent cinquante millions des bons chrétiens du monde entier, qui ne rendent hommage qu'au Jésus du Nouveau Testament. Nous croyons inutile de répéter ici ce que nous avons dit à la première occasion dans nos remarques sur § I, 1-6. Notons toutefois que la modestie en harmonie avec l'exigence scientifique ne permet pas de confondre le résultat d'une spéculation déductive avec l'histoire. La méthode déductive, usée avec sobriété et prudence, rend de bons services dans l'examen des documents contemporains de l'événement; elle glisse dans l'arbitraire désordonné quand elle prétend se substituer sans réserve aux témoignages des auteurs de l'époque. Or, le Nouveau Testament renferme plusieurs écrits apostoliques, c'est-à-dire émanant de disciples qui ont été les témoins directs de l'activité de Jésus pendant l'année de sa prédication, et ces témoins directs nous offrent une image psychique du Maître qui est, dans ses grandes lignes, parfaitement en accord avec les données que les trois narrateurs synoptiques ont puisées dans un Évangile qui remontait également à des traditions antérieures du même genre. Le Jésus vraiment *historique* est là, parce que la forme que notre scepticisme appelle *légendaire*, à défaut d'une autre, est la seule *histoire réelle* du personnage : la raison peut expliquer ou nier l'effet de la thaumaturgie, elle ne peut pas nier que celui qui l'exerce ne soit un thaumaturge. D'autre part, l'emploi fréquent et recherché de ces prodiges par Jésus ne peut avoir d'autre but que celui de prouver son caractère de Messie-Dieu venu au monde pour préparer les hommes à sa royauté définitive. Cette logique des choses est celle des bio-

graphes évangéliques, et personne n'a le droit de rien y changer; il faut l'accepter ou la rejeter tout entière, comme une invention en bloc due à la connivence de ceux qui ont voulu passer pour apôtres d'une nouvelle religion. Aucun homme sensé n'admettra cette dernière alternative.

Quant aux traits que l'auteur attribue au mosaïsme prophétique, ils sont le résultat d'une ethnopsychie préjudicielle, combinée avec des erreurs d'interprétation, et basée sur le rejet non motivé de toute l'ancienne littérature cultuelle et législative de l'époque. En voici le détail :

1° « Yahwé, le Dieu d'Israël, est représenté comme intramondial (*innerweltlich*); il n'est extra-mondial qu'en ce qu'il est la puissance supérieure dans son domaine (*in seinem Machtbereich*). » — Erreur inconcevable : le dieu Urezhwa des Hottentots est déjà une divinité extra-mondiale.

2° « Il est dieu du pays, non dieu de l'univers. » — Erreur, un dieu pareil n'a jamais existé dans le panthéon des grands dieux sémitiques.

3° « Il a d'autres dieux à côté de lui. » — Erreur, Yahwé n'est pas un solitaire farouche, il est entouré de génies qui sont ses messagers et ses serviteurs, généralement désignés par *Élohim*.

4° « Tout rapport de Yahwé avec la création et le maintien de l'univers fait défaut; l'idée de l'univers était très étroite; la croyance à une création n'existait pas. » — C'est du pur arbitraire : les dimensions de l'univers le plus primitif englobent en tout cas la terre et les régions célestes visibles. La création existait chez les Babyloniens de longs siècles avant les patriarches juifs, et était répandue chez les Sémites de l'ouest qui étaient leurs vassaux depuis 3800 avant Jésus-Christ.

Les numéros 5 et 6 sont une demande de crédit relativement à des sujets que l'auteur se propose de citer plus bas, dans les paragraphes 33 et 35; nous les examinerons à l'occasion.

P. 81-83. אלהי שֵׁם (Genèse, IX, 26) est difficilement l'équivalent poétique de אלהי ישראל; le narrateur, se conformant à la donnée de Genèse, IV, 26, que le culte de

Yahwé avait été propagé dans le temps d'Énos, le troisième patriarche après la création, conclut naturellement : 1° que Noé pratiquait la religion de Yahwé ; 2° que, parmi les fils de Noé, cette religion, parvenue jusqu'à Abraham, s'est conservée beaucoup plus longtemps chez les peuples sémitiques que chez les peuples issus de Cham et de Japheth. Ayant été témoin oculaire de la dégradante zoolâtrie chamito-égyptienne, l'idolâtrie anthropomorphique des peuples congénères ne lui parut que comme une représentation matérielle de divers attributs de Yahwé, conviction partagée aussi par plusieurs auteurs bibliques (Deutéronome, IV, 19 ; Malachias, I, 11 ; Nombres, XXIII, 3-5). Sur la religion des japhétites, il ne devait guère posséder de notions précises et était près de croire qu'ils vivaient dans un état de fétichisme pur, qu'ils abandonneraient facilement pour revenir à l'ancien yahwéisme lorsque cette religion serait fermement installée chez un peuple sémitique dans un avenir plus ou moins prochain (Genèse, IX, 27 ; XII, 2-3 ; XXII, 18). La croyance que l'idolâtrie est due à l'altération ou à l'oubli du monothéisme primordial est, aujourd'hui encore, officiellement maintenue dans les trois religions « bibliques ».

Pour ce qui concerne le rapport de Yahwé avec les dieux des autres peuples, on lit, non sans étonnement, ce qui suit : « Les deux oppositions « Dieu et faux dieux » (*Gott und Götzen*) et « Dieu et non-dieux » (*Gott und Nichtgötter*), l'ancien Israël ne les connaît pas encore. De même l'opposition : Yahwé et les אלהים אחרים, qui abaisse les dieux restants, est seulement un produit du mouvement prophétique. Les dieux des peuples étrangers ont, pour l'ancien Israélite, une existence réelle. Il est polythéiste en théorie (*ein theoretischer Polytheist*) ; son Yahwé est seulement un des plusieurs Élohim indéterminés qui dominent sur la terre et reçoivent un culte. C'est ainsi seulement que s'explique le fait qu'il porte un nom propre (*nur so erklärt sich dass er einen Eigennamen trägt*). Ce qui nous est raconté du penchant indéracinable d'Israël à s'attacher à d'autres dieux, aussi bien que la défense de servir d'autres dieux à côté de Yahwé (Exode, XX, 3), suppose la croyance à l'existence réelle des autres

dieux. Leur domaine, ce sont les pays des peuples qui les servent. Ils les ont aussi bien reçus de leurs dieux qu'Israël a reçu Chanaan de Yahwé (Juges, XI, 24). Yahwé est le dieu d'Israël comme Kemoš l'est de Moab, Milkom celui d'Ammon (I Rois, XI, 33), Baᶜal-Zebub celui d'Ékron (II Rois, I, 2 et suivants). L'existence d'autres peuples, avec d'autres mœurs et cultes, prouve l'existence d'autres dieux. »

Malgré l'exactitude des faits signalés, l'interprétation qu'on leur donne et qui est calculée, à faire des prophètes antérieurs au VIIIe siècle et de Moïse lui-même, des « polythéistes théoriques », repose d'abord sur le faux point de départ qui voit dans Yahwé un *numen* d'une montagne du désert (le Sinaï), adoré par l'infime tribu des Qênites, puis sur la négation purement arbitraire de l'origine mosaïque du Décalogue, où le terme אלהים אחרים se trouve textuellement. Mais l'argumentation en elle-même n'est pas moins sujette à caution :

L'erreur fondamentale et funeste entre toutes est la confusion constante de la religion fondée par Moïse, et adoptée par un cercle restreint composé d'hommes d'élite ou prophètes, avec la masse populaire que ses instincts portent à toutes les superstitions tant indigènes qu'étrangères, dès le moment qu'elle croit pouvoir en tirer un bénéfice matériel quelconque. Au lieu du terme général « ancien Israélite », qu'on nous prouve que Moïse, Josué, Débora, Samuel, Élie, pour nous borner aux personnages les plus marquants de leurs époques, ont considéré Yahwé comme égal aux dieux des autres peuples, et nous nous inclinerons sans la moindre réticence, mais nous n'admettons pas qu'on puisse se servir d'un terme ambigu qui embrouille les notions au lieu de les tirer au clair. La vraie question a déjà été nettement posée par Josué; en voici le résumé : « Yahwé, dieu d'Israël, dit : Vos ancêtres adoraient les dieux d'Éber-hannahar; Abraham, immigré en Palestine, me voua un culte qu'il vous a transmis. De mon côté, je vous ai assuré la possession de la Palestine. Maintenant, craignez Yahwé et adorez-le en parfaite sincérité; retirez les dieux que vos ancêtres adoraient en Éber-hannahar et en Égypte, et adorez Yahwé. » Josué ajouta : Et s'il ne vous convient pas d'adorer Yahwé, faites choix aujourd'hui qui vous

adorerez, ou les dieux adorés par vos ancêtres en Éber-hannabar, ou les dieux des Amorrhéens dans le pays desquels vous êtes établis, (en tout cas) moi-même et ma famille nous adorerons Yahwé (Josué, XXIV, 12-15). » Plusieurs siècles plus tard, Élie, en luttant contre le culte de Baʿal favorisé par la reine Jésabel, d'origine sidonienne, pose de nouveau la même question avec non moins de netteté : « Jusqu'à quand sauterez-vous sur les deux seuils (= serez-vous indécis)? Si Yahwé est le Dieu (vrai), suivez-le (seul), et si c'est le Baʿal, suivez-le (seul) » (I Rois, XVIII, 21). Le point principal, dans les deux cas, consiste dans l'incompatibilité du culte de Yahwé avec celui des autres dieux. Le débat tourne autour d'une question pratique et ne touche en rien la question théorique relative à l'existence des autres dieux. Un dieu qui a une forme cultuelle déterminée est une individualité religieuse, sans égard à son caractère fictif dans la conviction de ceux qui n'y sont pas affiliés. Dans les relations sociales, on se fait mutuellement cette concession de politesse, sans penser à autre chose, et le langage des personnages bibliques, au sujet des autres dieux, s'arrête également à cette surface de convenance. De nos jours même, on parle d'Osiris, de Jupiter et de Brahma, et d'autres entités divines, sans croire le moins du monde à leur existence. Les explications qui suivent sont aussi exagérées ou entièrement inexactes. Absalom, réfugié à Gesur, fait un vœu à Yahwé s'il le fait retourner à Jérusalem (אם ישיבני יהוה ירושלים, non למען ישיבני וגו׳! II Rois, XV, 7-8); Naʿaman l'Araméen, guéri par Élisée, reconnaît, au scandale de la critique, qu'il n'y a de dieu qu'en Israël seul (כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל), promet de ne sacrifier qu'à Yahwé seul (לא יעשה עבדך עולה וזבח לאלהים אחרים כי אם ליהוה) et demande pardon à Yahwé de s'être prosterné dans le temple de Rimmon en appuyant le roi, son maître, quand celui-ci accomplissait cet acte de dévotion (II Rois, V, 15, 17-18). Naʿaman n'a pas eu besoin de spécifier où il sacrifiera, il savait d'instinct que, pour un non-israélite, un sacrifice extra-palestinien n'a rien d'illégitime. Genèse, IV, 14, 16, ne parle pas d'une sortie de Palestine ; David, peiné de

son éloignement forcé du lieu du culte de Yahwé, se considère comme étant poussé à adorer d'autres dieux sur la terre étrangère (I Samuel, xxvi, 19[1]); Noémie dit à ses brus de retourner à leur peuple et à leurs dieux ; c'est un beau trait de tolérance, mais pas autre chose. Peut-on pétrifier ces tempéraments en poids solides pour peser avec exactitude la conscience religieuse de l'époque antéprophétique d'Israël? J'en doute beaucoup.

A ces *preuves* étonnantes se joignent de brillantes acribies exégétiques : Par désespoir, Mêša^{c}, roi de Moab, sacrifie son fils héritier, et aussitôt une grande colère se manifeste contre l'armée israélite, qui est obligée de s'éloigner et de retourner sans avoir abouti à rien (II Rois, iii, 27). En sous-entendant מאת כמוש après les mots ויהי קצף גדול על ישראל, on nous dit : « Par suite d'un éclat de colère du dieu du pays, Kemoš, l'attaque d'Israël contre Mêša^{c} reçoit un échec (*infolge eines Zornausbruches des Landesgottes Kemosch scheitert Israels Angriff auf Mesa*). Celui qui ne cherche pas midi à quatorze heures trouve que la grande colère vient de la part de Yahwé, qui était gravement fâché avec Israël (*ibid.*, 13-14) à cause de l'introduction du culte du Ba^{c}al sidonien ; l'attachement montré par Mêša^{c} à son dieu Kemoš en lui sacrifiant son fils, a naturellement accru la colère de Yahwé contre son peuple infidèle. Si le narrateur avait pensé comme les critiques le lui imputent, il aurait fait subir à Israël une défaite désastreuse et gratifié Moab d'une splendide victoire, au lieu de laisser partir indemne l'armée israélite. Yahwé a ménagé l'armée israélite pour l'amour de ses auxiliaires judéens conduits par le roi pieux Josaphat (*ibid.*, 14) ; Kemoš n'avait aucun ménagement à garder envers ses adversaires, et il les eût anéantis si, selon l'avis de l'écrivain, il avait le pouvoir de le faire en dépit de la volonté de Yahwé. Enfin, passons l'éponge sur la remarque que « le zélateur de Yahwé, Élie, fréquente en Phénicie d'une manière très candide (*auf das unbefangenste*) avec les adorateurs de Ba^{c}al. On ne peut naturellement pas vivre à l'étranger sans entrer aussi en rapport avec les divinités du pays, le fait

1. Sur le verset 20, voyez plus bas.

d'y manger et d'y boire en forme le moyen (*man kann ja auch im Auslande nicht leben, ohne in Beziehung zu den Landesgöttern zu treten, schon Essen und trinken vermittelt das*). » On a négligé une petite difficulté : L'hôtesse d'Élie en Phénicie avait été prévenue par Yahwé même de l'arrivée prochaine du prophète, ce qui rend assez probable que, suivant l'auteur, cette femme était de religion et de nationalité juives. En tout cas, le prophète Élie ne pouvait avoir le moindre scrupule de manger du pain et de boire de l'eau chez une femme à laquelle Yahwé a daigné se manifester, quand même elle fût païenne. Avec les divinités phéniciennes, Élie n'avait rien à faire; dans sa conviction, elles n'avaient pas d'existence. Purement imaginaire est enfin l'idée midrachique « que Yahwé, en réservant Israël pour lui, a divisé le reste de l'humanité en une quantité de peuples égale au nombre des « Fils de Dieu »[1].

P. 83-86. Curieux marchandage au sujet du monothéisme. L'ancien Israélite, nous dit-on, ne croyait ni que Yahwé seul existe, ni que Yahwé seul est digne d'adoration, mais seulement qu'il est en Israël le seul aide et le Seigneur de toutes choses. En tant, il est dans le pays un monothéiste pratique, il exerce la monolâtrie (*Insofern ist er im Lande praktischer Monotheiste, übt Monolatrie*). Évidemment, la tendance à ne céder que le moins possible au mosaïsme proprement dit, rend les critiques bien ingénieux : avec un art infini, ils vous cou-

1. *Eine Umbildung der alten Vorstellung ist das Theologumenon, das Jahve sich Israël vorbehalten, die übrige Menschheit aber nach der Zahl der Gottessöhne in Völker geteilt hat* Dt 32 8 SF (*l.* 8 B *mit* LXX אֵל *statt* וְיִשְׂרָאֵל). Or, les Septante répercutent seulement l'écho du Midraš qui trouve ici une allusion aux divisions des peuples mentionnés au chapitre x de la Genèse, dont le nombre a été arrondi à soixante-dix (שבעים אומות) et soumis à autant d'anges tutélaires (שבעים שרים). Le nombre de soixante-dix pour ces anges, nommés par Yahwé pour soutenir les droits des peuples non juifs, tandis que Micaël est l'ange tutélaire d'Israël (Daniel, x, 13), est emprunté aux soixante-dix vieillards choisis et investis par Moïse. Je ne comprends pas comment une pareille déduction exégétique peut figurer dans cet ouvrage en *theologumenon* à couleur mythique, et d'autant moins que les Septante écrivent « anges de Dieu » (ἀγγέλων θεοῦ) et non « fils de Dieu » (υἱῶν θεοῦ).

pent un cheveu en quatre? Fi! C'est trop vieux, en quarante, dans le but louable, mais laborieux, après les avoir distribués pendant plusieurs siècles écoulés, de le refaire à la période du prophétisme littéraire. Une réflexion peut cependant ne pas manquer d'utilité. Si la monolâtrie peut éventuellement s'exercer d'une façon mécanique dans le pays natal, elle est forcée de réfléchir en entrant en relation avec des cultes des peuples hostiles au sien. Un tel choc peut avoir deux résultats opposés : ou elle se transforme en polylâtrie ou polythéisme pur, afin de gagner la faveur des divinités étrangères dont il craint le ressentiment (II Chroniques, XXVIII, 23), ou elle brave les divinités en leur refusant tout acte d'adoration, étant convaincue que son dieu, non seulement est plus fort que les autres, mais qu'il serait fâché s'il leur vouait un culte; dans cette dernière alternative, le monolâtre se transformera nécessairement en monothéiste à la fois pratique et théorique. Il n'y a pas de position intermédiaire. Donc, la conception d'une monolâtrie pure chez un peuple aussi international qu'Israël ne peut réclamer la moindre ombre de vraisemblance. L'auteur sent d'ailleurs le besoin de reprendre, en partie, ce qu'il vient d'accorder, en ajoutant « que le Yahwé qu'on adorait dans les divers lieux du culte en Palestine, n'était pas partout le même, par suite de la diversité des figures divines auxquelles il se superposait en apparence, à la façon des Marie et des saints de l'Église catholique! » Les exégèses mystiques connues reprennent vigueur; nous les avons relevées plus haut. אֵל עוֹלָם (Genèse, XXI, 33), « dieu éternel », serait le nom propre du Yahwé de Bersabée! Même la formule de foi unitaire יהוה אֱלֹהֵינוּ יהוה אֶחָד ne contiendrait pas l'idée qu'il n'y a qu'un seul dieu; elle signifierait seulement « Yahwé notre dieu est un Yahwé » (*Jahve, unser Gott ist ein Jahve*); c'est pourquoi, ajoute l'auteur, il exige le dévouement indivisible d'Israël (*eben deshalb fordert er Israels ungeteilte Hingabe*). Dans ce cas même, une comparaison avec la divinité chrétienne aurait encore eu une valeur incontestable. En réalité, יהוה אחד équivaut d'abord à אֵל אֶחָד, « dieu unique » (cf. שְׂפָה אֶחָת, עַם אֶחָד, Genèse, XI, 1-6), mais, par l'emploi de יהוה au lieu de אל, le

législateur vise à y comprendre les qualités éthiques propres au dieu d'Israël et nullement à la conception de dieu (אֵל) en général. M. Stade nous étonne en affirmant que le Nouveau Testament se meut sur la ligne de l'usage de la langue religieuse des prophètes et du judaïsme. Nous le prions de lire plus attentivement Matthieu, I, 18, et passages parallèles, pour se convaincre que, si le רוח du Yahwé biblique reste dans son rôle d'esprit pur, celui du Yahwé évangélique assume un rôle tout différent, celui de paternité charnelle, rôle difficilement compatible avec le כָּבוֹד dont l'ancien Yahwé s'enveloppait pour se dérober à la vue profane des mortels.

P. 86. Je ne m'attendais pas, dans un ouvrage sérieux, à la citation de I Samuel, IV, 7 et VI, 9. Ces présages attestent, l'un que, pour les *Philistins*, l'arche sainte d'Israël *était un Élohîm* (בא אלהים אל המחנה), sans toutefois être Yahwé même, l'autre que les mêmes Philistins reconnaissaient que la Palestine était le pays de Yahwé (ארון יהוה — גבולו). Est-ce correct de substituer Israël aux Philistins et de lui attribuer, d'un côté, la croyance que l'Arche était la demeure de Yahwé, de l'autre celle que les pays étrangers sont soustraits à sa domination? La tendance à favoriser la partialité du système est manifeste; la prétendue restriction de l'omniscience de Yahwé (*dass man ihn, teilweise wohl infolge anthropopatischer Vorstellung, nicht schlechthin allwissend vorgestellt hat*). L'adverbe *schlechthin*, « tout de bon, absolument », peint suffisamment le parti pris de dogmatiser, dans un sens défavorable, la moindre métaphore des narrateurs hébreux. Marc, VIII, 22-25, contient le récit d'une opération miraculeuse de Jésus sur un aveugle qui a dû être répétée pour qu'elle exerçât son plein effet. Après avoir mis de la salive sur les yeux de l'infirme et posé ses mains sur lui, il lui demanda s'il voyait quelque chose, mais le malheureux, regardant, lui répondit qu'il « voyait marcher des hommes qui lui paraissaient comme des arbres. Alors Jésus lui mit encore une fois les mains sur les yeux, et il commença à (mieux) voir, et, enfin, il fut tellement guéri qu'il voyait distinctement toutes les choses ». Or, en lisant ce passage, je fus assez étonné du succès médiocre de la

première tentative, mais il ne m'est pas venu à l'idée de dire : Tiens! Le dieu-Fils demande information, donc il ignore l'état visuel du malade qu'il manipule. J'ai instinctivement fait la part de la forme habituelle dans les narrations, nécessité reconnue déjà par les rabbins sous la forme דברה תורה בלשון בני אדם, « la loi (= la Bible) parle le langage humain ». Il est vraiment extraordinaire qu'on ait besoin de rappeler une notion aussi simple à des savants modernes!

P. 87-88. Curieuse la sentence que voici : « Par la sainteté de Yahwé, Israël ne pense pas à la sublimité morale de Yahwé, mais à son inviolabilité et inaccessibilité, ainsi qu'à sa plénitude de pouvoir qui sait acquérir de force (*sich erzwingen*), en tout temps, le respect de sa volonté, de ses prérogatives, et s'assurer contre des contacts désagréables et des importunités. » La définition cultuelle est exacte, mais l'exclusion de la sainteté morale trouve la contradiction la plus absolue dans le passage cité de Isaïe, VI, 3. A qui veut-on donc faire croire que la sainteté, si solennellement proclamée, de Yahwé est relative à des objets derrière lesquels il se tient et qui deviennent ainsi saints eux-mêmes (*hinter Naturdingen die daher gleichfals heilig sind*). S'il en était ainsi, le monde tout entier ne devait pas contenir d'objets profanes, puisque Dieu se tient toujours derrière eux (מלא כל הארץ כבודו). En face de la sainteté de Yahwé, l'homme le plus juste, le prophète lui-même, se sent impur. Est-ce d'impureté cultuelle? Loin de là, mais d'impureté de lèvres (טמא שפתים), la parole inconvenante mettant en doute la justice et les autres qualités morales de Dieu (Job, II, 10; Malachias, III, 13-15, *passim*). Par suite de son nivellement exagéré, le savant auteur tire des expressions קָדֵשׁ et קְדֻשָּׁה la conclusion que la pensée de la sainteté n'est pas de nature éthique. On peut aller loin avec cette méthode et conclure, entre autres, que נֵבֶל n'a rien d'un instrument musical, parce que נְבֵלָה signifie « charogne » ou que רַחוּם ne marque pas la qualité morale de la pitié, parce que רַחַם רַחֲמָתַיִם a le sens de « concubines ». On ne devrait pas ou-

blier que l'adjectif קָדוֹשׁ ne s'emploie jamais en parlant d'un animal ou d'un objet matériel : on dit אל קדוש (אלהים קדושים) מקום קדוש ,איש קדוש, non קְדֹשִׁים, הָרִים קְדוֹשׁוֹת, אבנים קְדוֹשׁוֹת, בְּשָׂר קָדוֹשׁ, mais exclusivement הַרְרֵי קֹדֶשׁ, אַבְנֵי קֹדֶשׁ, בְּשַׂר קֹדֶשׁ. C'est, à sa façon, une distinction aussi importante que celle de *sanctus* et *sacer*, dont le sens péjoratif de « impie, abominable » se reproduit à peu près dans קְדֵשָׁה, קָדֵשׁ. Du reste, le rappel constant au tabou prétendu universel, amène infailliblement une confusion sans pareille dans l'appréciation des phénomènes religieux propres aux époques historiques. Les œuvres les plus belles, examinées au microscope, montrent des tares insupportables, et Aristote même, envisagé au point de vue embryologique, nous donnerait une bien triste image de l'état intellectuel et psychologique du grand philosophe stagirite.

P. 88-90. Complètement imaginaire est l'interprétation, soi-disant primitive, de צדק par « vaincre » (*siegen*). Les צִדְקוֹת יהוה (ou צִדְקַת) de Juges, v, 11, comme celles de I Samuel, XII, 7 (Septante צְדָקָה), sont bien des actes de justice et de bonté conformes à la plus haute conception de la morale, l'opposé de חטא, « manquer », רשע, « être coupable »; pas le moindre lien avec l'idée de victoire; de même le rapprochement du syriaque זכא, « vaincre », opposé à חב, « être vaincu », dénote une précipitation regrettable. Ces idées se sont développées du sens juridique respectif, souvent usité dans le Talmud, « avoir droit de possession » et perdre le droit de possession. Appliqué au butin, « vaincre », c'est acquérir ce droit, et « être vaincu », le perdre (par sa qualité de prisonnier de guerre). La justice de Yahwé est une idée universelle que le fait d'être le dieu d'Israël ne peut restreindre d'aucune façon.

P. 90-92. Le monothéisme rigoureux attribue naturellement à Yahwé le bien et le mal tant physique que psychique. Yahwé est cependant libre de ne pas entraver le cours capricieux des choses (accident, מִקְרֶה). Ce double procédé ne peut être déterminé (I Samuel, XXVI, 19) dans tous les cas spéciaux.

Pour punir le coupable, il lui retire l'intelligence (סָכַל), le pousse à l'obstination, ou se sert de lui pour châtier les autres coupables (II Samuel, XXIV, 1). Ce sont des formules populaires, qui persistent jusqu'à nos jours sans qu'on y mette la moindre intention dogmatique. Tout à fait exagéré est le lien établi entre la colère de Yahwé contre l'impiété et son caractère de dieu du Sinaï apparu dans l'orage. L'apparition sur le Sinaï (Exode, XIX-XX), quoique grandiose et redoutable, avait, au contraire, un caractère des plus bienveillants pour Israël. Pourquoi אֵל קנא ne serait pas de l'époque antéprophétique, est aussi difficile de savoir que la cause exacte de la colère sempiternelle dont on gratifie Yahwé sans rime ni raison.

P. 92-95. Sur l'idée de l'intervention de Yahwé dans le cours du monde, bien des conclusions demandent à être rectifiées. Nous les résumons dans l'ordre fourni par l'auteur :

1) « Un mot pour « monde » fait défaut, donc la conception de l'univers n'existe pas encore. » — Non, la conception peut exister sans avoir un terme propre pour l'exprimer. Des mots uniques rendant avec précision l'allemand *Sehnsucht*, *Anschauung*. *Eingreifen*, et tant d'autres, manquent en français; par contre, les mots français « génie (*genius*), spécialité, mode, convention », et tant d'autres, sont absents en allemand, et cependant ces diverses conceptions ont existé indubitablement chez les deux peuples, où on a toujours eu la ressource de les exprimer par des périphrases. Pour l'hébreu, שמים וארץ, « ciel et terre », désignait le monde en sa totalité, l'univers; כֹּל(הַ), « le tout », lui suffisait au besoin. De même, en assyrien, *samû u irṣitu* et *kalama* (כל + מה), et pourtant les Assyriens ont eu l'idée de l'univers et des dieux créateurs sans même posséder le verbe ברא de l'hébreu, verbe qu'on dit ne pas être antérieur au VII^e^ siècle et se trouver en second ordre (*secundär*) dans Amos, IV, 13!

2) Le culte du couple divin *Anou* et *Anat*, attesté en Palestine par les noms propres עֲנָה (nom horite; Genèse, XXXVI, 20, 24, 25), עֲנָת (Juges, III, 31) et עֲנָתוֹת (nom de ville),

celui de *Nabou* (נְבוֹ) et de *Ramman* (רִמּוֹן), devenus noms de localités, enfin l'existence d'un temple de Ninip à Jérusalem à l'époque d'El-Amarna, prouvent d'une manière péremptoire que les divinités les plus marquantes du panthéon babylonien faisaient également le fond de la religion chananéenne avant l'immigration d'Israël en Palestine, et comme tous les dieux supérieurs sont conçus comme créateurs du monde, il est hautement probable que l'idée de la création y était également très répandue à cette époque. Nous engageons donc l'auteur à prouver que les Hébreux ont considéré leur dieu national Yahwé comme moins puissant que les dieux des Chananéens vaincus par eux.

3) La prévention contre l'époque antéprophétique est poussée trop ironiquement au noir : « Sur ce degré du développement religieux, on reconnaissait la main de Dieu d'abord (*zunächst*), non à ce que nous appelons le maintien de l'ordre moral de l'univers, mais au miracle, par exemple à ce que l'ânesse de Balaam acquiert la faculté de parler (Nombres, XXII, 28). » Je ne vois pas le rapport entre le gouvernement du monde avec l'histoire de Balaam, puis la leçon donnée par l'ânesse au prophète païen, qui ne voit même pas l'ange qui, l'épée nue, se tient en face de lui, n'est pas un miracle trop mal venu (II Pierre, II, 16); il est, en tout cas, plus instructif que le premier miracle de Jésus, savoir le changement d'eau en vin (Jean, II, 1-11), ou le miracle prémédité de la promenade nocturne sur la surface du lac de Génésaret furieusement battue par une tempête déchaînée (Matthieu, XIV, 22-32), miracle peu glorieux pour Pierre (*ibid.*, 29-31), mais ayant atteint le but ardemment désiré par le promeneur, celui de recevoir l'adoration de la foule et d'entendre proclamer : « Tu es vraiment le Fils de Dieu » (*ibid.*, 33).

4) Parce que Yahwé, en rapport avec le prophète, peut, au lieu d'une intuition intérieure, se manifester à lui extérieurement sous une forme humaine d'essence ignée dont le mortel, si pur soit-il, ne peut contempler que de derrière, jamais de face (Exode, XXXIII, 17-23), on n'est pas autorisé à conclure qu'il est un dieu d'orage et de tonnerre. Il s'enveloppe d'une

nuée et d'une fumée épaisse, afin d'éviter des malheurs aux créatures et surtout aux imprudents qui oseraient le regarder, mais la tranquillité de la nature n'en est pas nécessairement troublée (Exode, XIII, 21-22, *passim*) ; les commotions violentes sont toujours déterminées par des causes particulières (Michée, I, 3-5 ; Nahum, I, 3-6).

5) Les chérubins constituent une classe particulière de génies dont la forme plastique n'est pas encore déterminée. Yahwé monte tantôt sur un chérubin, tantôt sur une nuée épaisse ou sur les ailes du vent, pour inspecter les affaires de la terre, mais il n'en résulte pas que le כְּרוּב soit l'enveloppe nuageuse de Yahwé, comme le pense l'auteur : ni l'étymologie du mot, ni la description d'Ézéchiel, I, 24 ; X, 15, ne rappellent l'idée d'une enveloppe. En guise d'êtres ignés, ils projettent des flammes chargées d'éclairs. Au temps de Salomon, des figures de chérubins ornaient l'intérieur du temple, comme formant les serviteurs de Yahwé, toujours prêts à exécuter ses ordres. Les כְּרוּבִים des Hébreux ne sont pas placés à l'extérieur du sanctuaire, comme c'est le cas des *kirubê* assyriens ; ils semblent être empruntés à l'art syro-phénicien. L'expression יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים = יֹשֵׁב בֵּין הַכְּ (I Samuel, IV, 4 ; II, VI, 2), excisée comme glose par la spéculation divinatoire, prouve l'authenticité de la description de l'Exode, XXV, 17-22 ; nous y reviendrons plus bas. L'affirmation que l'arche primitive n'avait ni כפרת, ni כרבים, vient du système préconçu et ne s'impose pas. Naturellement, ces objets de grand prix n'ornaient l'arche que lorsqu'elle se trouvait dans un sanctuaire ; il n'est donc pas étonnant qu'elle se soit dérobée à la vue de certains critiques modernes.

P. 96-102. M. Stade a bien raison de traduire מַלְאָךְ par « messager, agent d'affaires » (*Bote, Geschäftsträger*) ; cf. מְלֶאכָה. La racine en reste néanmoins לאך, « envoyer », car מלאכה, au sens primitif, désigne un travail ou une affaire de commission donné par le seigneur à son serviteur ou à son homme de confiance. Mais מלאך יהוה ou מ׳ אלהים répond exactement, pour sa fonction, au *sukallu*, « serviteur,

agent », des mythes assyro-babyloniens où les dieux suprêmes ont chacun un *sukallu* particulier, qui est lui-même un grand dieu : ainsi, Nusku est le sukallu de Bêl, Namtar celui de Nergal, Bunene celui de Šamaš, etc. Les מלאכים sont, en partie, les anciens dieux déchus du paganisme hébreu, mais nullement des *numina* topiques de la Palestine chananéenne. Yahwé habite volontairement dans l'ange qui se tient constamment devant lui (מלאך פניו, Isaïe, LXIII, 9) et qui peut être considéré tantôt comme une entité à part, tantôt comme Yahwé même (cf. כי שמי בקרבו, Exode, XXIII, 21). De sa propre volonté, l'ange ne peut faire ni le bien, ni le mal, et quand il est un מלאך משחית, ses coups sont encore dirigés par Yahwé; c'est pourquoi l'ange de l'époque biblique n'a pas de nom (פלאני). L'usage du parler commun représente également, comme des entités séparées, l'esprit (רוח) de Yahwé, sa main, son bras (= sa puissance), son intelligence, etc. ; ce sont des métaphores purement poétiques qui n'ont pris corps que par suite de l'intrusion du paganisme gréco-romain. C'est alors seulement que l'ancien dieu Azazêl revit dans la personne du Satan évangélique, comme source de tout mal tant matériel que spirituel.

Peu de chose à remarquer sur l'exposé relatif aux songes et aux pronostics. Les *anges destructeurs* seuls opèrent pendant la nuit et disparaissent au lever de l'aube, tandis que les autres anges ne craignent pas la lumière du jour. Les רוחות, même les plus nuisibles, jouissent du même avantage. Une explication de ce phénomène et de celui de l'anonymité primitive des anges aurait été désirable. En ce qui concerne l'exercice païen de l'augure au moyen de la coupe (κυλικομαντεία) par Joseph (Genèse, XLIV, 15), le narrateur l'a certainement compris dans le même ordre que le fait d'épouser deux sœurs en même temps (*ibid.*, XXIX, 23-28) qui n'était pas encore défendu par la loi.

P. 103-107. Beaucoup d'interprétations recourbées à redresser : 1) Yahwé habite sur le Sinaï seulement après son apparition à Moïse dans le buisson ardent, non auparavant. 2) Il habite dans le pays de Chanaan depuis qu'il a été occupé par Israël,

et quand Israël en est chassé, il retourne au ciel (Osée, v, 15) ou le suit dans l'exil (Ézéchiel, i, 3 ; iii, 22-23). Il est possesseur de la Palestine (כי לי הארץ, Lévitique, xxv), parce qu'il possède la terre tout entière, ainsi que tous les peuples qui s'y trouvent (כי לי כל הארץ, *ibid.*, xix, 5). Dans les passages cités à l'appui de l'idée que Yahwé a une lubie pour la Palestine en elle-même, il n'y a rien de ce qu'on y met : Israël est éloigné ou chassé de la *face de Yahwé*, parce que la terre étrangère n'ayant pas été consacrée à son culte exclusif, ne constitue pas sa demeure fixe (cf. aussi Jonas, i, 3). En craignant d'être tué par Saül *loin de la face de Yahwé* (מנגד פני יהוה, I Samuel, xxvi, 20), David ne pensa nullement à un pays étranger, — la scène se passe dans un désert de Palestine, — mais à l'éloignement d'un centre cultuel. Purement fantaisiste est la saillie qui, situant l'histoire de Caïn en Palestine, voit dans מִלִּפְנֵי יהוה (Genèse, iv, 16) la confirmation dudit engouement de Yahwé pour ce pays infime. On ne réfléchit pas que, dans les circonstances données par le narrateur, Yahwé avait déjà son domicile dans le lieu où Abel lui apporta les premiers sacrifices de son menu bétail. On fera mieux de ne pas aller chercher si loin les solutions qui se trouvent tout près ! 3) A l'opposé de l'allégation présentée, Yahwé n'habite que dans les lieux où il se manifeste particulièrement, comme à Béthel (Genèse, xxviii, 16-22). Aucun culte n'a été établi à Beêr Laḥaï-roi, parce qu'il n'y eut qu'une théophanie passagère et que la voix venait du ciel (*ibid.*, xxi, 17). Je n'insisterai pas, par conséquent, sur l'impossibilité de rapporter באשר הוא שם à אלהים comme *numen loci*. On abuse trop de l'inconnu et du mythique : ראה (את) פני יהוה est formé sur la phrase courante dans la vie sociale et ne comporte aucun sous-entendu. Curieuse est l'assertion qu'Amos ignorait tellement que Yahwé habite au ciel, qu'il a fait fuir au ciel (comme au Šeol) les pécheurs de devant Yahwé (Amos, ix, 2). Je recommande aux critiques dévoyés d'aller en Hottentotie où ils apprendront que le minuscule Urezhwa a le ciel pour domicile ! Hélas ! on peut présumer qu'alors même, ils ne

se gêneront pas de dire : « Urezhwa, oui ! Yahwé, non![1] ». Si on leur oppose le dire antérieur à Amos מֵאֵת יהוה מִן השמים (Genèse, XIX, 24), ils haussent dédaigneusement les épaules, geste disant : Ne voyez-vous donc pas que מִן השמים a été ajouté après coup ? J'en prends note et je conclus que J faisait venir la pluie (הַמְּטִיר) de soufre et de feu, qui détruisit Sodome et Gomorrhe, d'un petit coin du sous-sol d'Élonê-Mamrê qui est resté inconnu d'Abraham même qui y habitait ! Une chose me tourmente cependant, c'est comment les *numina* des quatre villes assaillies, savoir : Sodome, Gomorrhe, Adma et Seboïm, ne se sont pas confédérés ensemble pour administrer une bonne raclée au *numen* orgueilleux d'Éloné-Mamré, qui se mêlait d'affaires qui ne le regardaient pas !

La hantise du *tabou* donne le jour à une hypothèse ornée d'un « peut-être » (*vielleicht*) prudent, qui déduit d'Exode, XIX, 10, que la אַדְמַת קֹדֶשׁ (*ibid.*, III, 5) était entourée d'une haie, et que quiconque y entrait se rendait passible d'anathème. Pas beaucoup plus fondée est l'assertion commune à la critique divinatoire que l'existence des *bamoth*, sous les rois pieux, en indique le caractère légitime avant la réforme de Josias, nonobstant l'affirmation contraire des historiens. C'est comme si la tolérance du catholicisme par les pieux Hohenzollern était invoquée comme preuve que le protestantisme a toujours trouvé en règle les rites catholiques.

P. 107-116. L'opposé de קֹדֶשׁ, savoir חֹל, « profane », ar. חِلّ, de חלל, « délier, être d'usage libre », péjorativement חִלֵּל, « faire un usage trop libre, profaner », correspond aux termes légaux de l'époque romaine אָסוּר, « attaché, lié, défendu », et מֻתָּר, « délié, permis », et prouve que la signifi-

1. L'analogie des dieux célestes des Assyro-Babyloniens est, en effet, écartée par ces mots topiques : *Dass man dagegen schon in alter. Zeit andere Götter oder Geister als Jahve an und in den Himmel versetzt hat, ist schon möglich.* Le dogme : « Yahwé, dieu du Sinaï » mène à cette inconséquence colossale.

cation matérielle de קדש, comme celle de אסר, est également « être attaché, lié »; de là, aram. קְדָשַׁיָּא, « boucles d'oreilles », et hébréo-phénicien קָדֵשׁ, « attaché à dieu, saint », en bon sens et קָדֵשׁ, קְדֵשָׁה, « hiérodule mâle et femelle », usité dans un mauvais sens chez les Hébreux. Donc, impossible de souscrire à l'opinion du savant critique qui trouve dans קדש l'idée primitive d'être possédé d'un dieu (*Die Vorstellung von der Heiligkeit haftet ursprünglich an den Orten, an denen, und an den Dingen und Menschen, in denen ein Gott wohnt und sich offenbart*). Une conception magique ou mythique y est absolument étrangère; voire même, celle de propriété divine, dans le sens absolu, par exemple d'un pays étranger, d'une montagne, d'une source, d'un arbre ou d'une pierre, n'y a jamais résidé. L'introduction du *tabou* dans le monothéisme antéprophétique émane de rapprochements superficiels. En vertu du principe de la création et de sa conséquence לי כל הארץ (*alias* ליהוה הארץ ומלאה), Yahwé attache de préférence à lui Israël et la Palestine, à titre de עם נחלה et ארץ נחלתו, lesquels deviennent ainsi עם קדוש et גּוֹי קָדֵשׁ, sans posséder la moindre sainteté innée ou seulement inaliénable. Mais le titre de « saint » a toujours des motifs éthiques lorsqu'il s'agit de Dieu et des hommes, et des motifs de consécrations rituelles, lorsqu'il s'agit d'animaux et de choses. Le mosaïsme ignore la sainteté primordiale des montagnes, des sources et des arbres, de l'ašera et des pierres brutes ou travaillées, qui étaient l'objet du culte chananéen, auquel on ne peut même attribuer péremptoirement l'idée baroque de loger le dieu dans le bâton du thaumaturge. Le culte des morts n'est resté que comme une superstition populaire, et fut sévèrement réprimé par la loi comme idolâtrie et magie. A Makpéla, lieu de sépulture de presque tous les patriarches avec leurs épouses, on n'a jamais établi un appareil cultuel.

P. 116-122. Pour les romanciers, il faut que la femme soit un mystère; en vain, on leur objecte que c'est un être tout aussi parfaitement connu que le sexe fort, ils n'en démordront

pas. Cela arrive un peu aux critiques exubérants à propos du coffre de Yahwé dit arche sainte. Suivant l'avis unanime des narrateurs bibliques, le siège de Yahwé, pendant le séjour d'Israël au désert, était sur ce coffre qui contenait les tables du Décalogue. Encore aujourd'hui, le bédouin, s'il ne lui convient pas de s'asseoir par terre, s'asseoit sur la caisse ou le coffre, seul objet relevé qui meuble la tente et dans lequel il serre ses effets. En portant cette arche en voyage ou dans les expéditions guerrières, on avait la divinité avec soi et on paraissait plus assuré de son secours. Comme elle contenait les deux tables de la loi du Sinaï, elle était communément désignée par אֲרוֹן הָעֵדוּת, « arche de l'institution », ou אֲרוֹן בְּרִית יהוה, « arche de l'alliance », en abrégé אֲרוֹן הַבְּרִית ou אֲרוֹן יהוה. En elle-même, l'arche ne subit aucune pénétration de la divinité qui n'en occupe que la surface extérieure du couvercle. Les critiques trouvent cela trop simple ; ils y flairent un fétiche logeant dans son intérieur, savoir Yahwé sous la forme d'une pierre, probablement d'un météorite, à l'exemple des naos ou chapelles portables des religions païennes, qui contiennent une statuette de la divinité. Rien ne coûte d'identifier deux objets de structure dissemblable quand on a pour système de substituer, au témoignage des historiens, des spéculations personnelles. Chez aucun peuple sémitique on ne trouve la trace d'une pierre fétiche cachée dans une caisse ; l'idole, la prétendue image de Yahwé, adorée au désert et dans le royaume éphraïmite, avait la forme d'un veau ; il eût été logique de faire occuper l'arche au moins par une statue boviforme, mais non, le système veut que Yahwé soit un grigri nègre, un fétiche de pierre brute, et que, par surcroît, l'arche faite de bois soit encore un fétiche en elle-même. Nous sommes déjà avisés qu'il s'incarnait également dans le bâton de Moïse. Le trishagion d'Isaïe, VI, 3, avait donc, à l'époque antérieure, une interprétation adéquate : saint Yahwé-pierre, saint Yahwé-coffre, saint Yahwé-bâton ! Quel beau prélude à la trinité chrétienne, si *immatérielle* et si *vivante !* Mais Yahwé s'incorpore partout dans son cher pays de Palestine : il a son domicile, entre autres, dans l'autel fait d'un

simple monceau de terre ou de pierres saintes recélant déjà chacune l'obséquieux Yahwé et qu'on ne devait pas façonner avec la hache, de peur de chasser cette farouche divinité de sa demeure! On le voit, c'est après le VIII^e^ siècle qu'Israël est sorti de l'âge de la pierre — comment dirai-je? — *impolie* ou *non polie*, et que ce sont les progrès de l'art qui ont habitué Yahwé à ne plus prendre la fuite au premier bruit des coups de la hache. Puis, sait-on pourquoi on n'a pas installé un veau d'or dans le temple de Salomon? C'est qu'il n'y avait plus de place pour lui, puisqu'il était remplacé par l'arche (*Im salomonischen Tempel war für ein Jahvebild kein Platz, da die Lade seine stelle vertrat*). Honneur au fétiche! Les fétiches voisinent très bien les uns avec les autres, mais un veau artistiquement moulé, cela est d'une jalousie insupportable; on a bien fait de débarrasser de sa présence l'édifice sacré. Enfin, nous sommes avertis que l'autel *civilisé* du temple était placé sur un *rocher sacré*, près de la grange d'Ornan (*über dem heiligen Fels bei der Tenne Ornans;* II Samuel, 24). Malgré des recherches réitérées dans ce chapitre, je n'ai pu mettre la main sur ce rocher indispensable. J'en suis très peiné.

Maintenant je comprends à merveille le sens transcendant de cette parole de Jésus au chef des apôtres : « Tu es Pierre et sur cette pierre je construirai mon Église » (Matthieu, XVI, 18). Saint Pierre possédé, comme son nom l'indique, de Jésus-pierre (Actes, IV, 11) consubstantiel avec Yahwé-pierre (Jean, X, 38; XIV, 10-11; XVII, 21), l'ancien *numen* du Sinaï, devient naturellement le numen-pierre de la nouvelle Église construite sur les ruines du judaïsme. Cf. Matthieu, VII, 24-27.

P. 122-125. Devant l'insistance qu'on met à répéter que, pour l'ancien Israël, les personnes saintes ne sont pas celles qui mènent une vie pareille à celle de Dieu, résultant d'une perfection morale (*welche ein gottähnliches, weil sittlich vollkommenes, Leben führen*), mais des hommes qui sont venus en contact avec la vie divine (*sondern Menschen die in Berührung mit göttlichem Leben gekommen sind*), nous devons, à notre tour, rappeler le vrai sens du terme קָדוֹשׁ que nous avons déterminé dans les remarques aux pages 87-88. Vivre d'une

vie sainte, comme celle de Yahwé, est une conception idéale mais irréalisable pour le mortel ; le yahwéisme l'a toujours entendu ainsi, c'est pourquoi il n'accorde le titre de « saint » ni aux patriarches, ni aux prophètes, ni à ceux, parmi les prêtres, qui n'ont pas été particulièrement consacrés au service du temple. Dans un sens plus large, cette épithète est attribuée à Israël tout entier, comme le peuple que Dieu a choisi pour faire atteindre au monde le plus haut degré possible de cet idéal éthique (Genèse, XII, 3 ; XVIII, 18-19 ; Exode, XIX, 5-6, *passim*). Le langage populaire et la poésie sont encore plus généreux avec le titre de « saint » et de « prophète » (Psaumes, CV, 15 ; II Rois, IV, 9).

D'autres points de valeur secondaire ont aussi besoin d'être revus :

1. L'expression יד יהוה, employée dans la prophétie, désigne, selon son sens ordinaire, non une vision intérieure, mais une sensation imprévue de la présence de la divinité, pour ainsi dire une mise de la main sur le corps par une personne non remarquée ; une insistance plus forte se dit יד יהוה חזקה עלי (Ézéchiel, III, 14) ; de là l'abstraction חֲזָקַת הַיָּד (Isaïe, VIII, 11). Recevoir l'inspiration a pour terme technique נפל (ou בא בי) עלי רוח (יהוה) ; une possession matérielle, nécessairement exprimée par בא בי יהוה, ne figure nulle part dans la Bible. Le Nouveau Testament emploie, au contraire, des locutions telles que « Satan entra en lui » (Luc, XXII, 3 ; Jean, XIII, 27), « tu as un démon » (Jean, VIII, 48), etc. Du reste, contrairement à la théorie biblique, qui limite les visions prophétiques à des objets d'intérêt national et religieux, les visions de l'Évangile plongent dans le mysticisme pur et n'ont pour but que la glorification du voyant lui-même : Jésus voit Satan tomber du ciel sur la terre (Luc, X, 18), Étienne voit Jésus qui se tient debout à la droite de Dieu (Actes, VII, 55-56).

2. Des naziréens possédés de Yahwé (*von Jahve besessene*, נְזִרִים), il n'y a nul vestige dans la Bible. A propos de Samson, on lit : « L'esprit de Yahwé commença à le frapper à Maḥanê-Dân, entre Sarea et Eštaol (Juges, XIII, 25) ; il s'agit donc du courage guerrier qui se manifesta en lui dans une localité

voisine de son lieu natal, probablement à l'occasion d'une affaire avec les Philistins. Selon le narrateur, c'est sa qualité de nazir de naissance qui lui a valu cette distinction.

3. « On trouve également des traces d'une autre sorte de mantique chez les possédés de Yahwé. Pendant que l'inspiré est accablé de la forme lourde de la possession divine et reste sans conscience, il a le sentiment qu'il est transporté par l'esprit qui le domine dans un lieu étranger et qu'il y contemple des choses mystérieuses » (Ézéchiel, XI, 1 ; XXXVIII, 1 ; XL, 1). »

En laissant de côté la prétendue possession de Yahwé, on a oublié de tracer une ligne de démarcation entre le génie biblique, toujours national et religieux, et le génie évangélique constamment mystique et personnel. Des voyages aériens invisibles d'Ézéchiel, l'un démasque les vilenies secrètes de la classe dominante (XI, 1-12) ; l'autre s'efforce de rendre la vie à une nation mourante (XXXVII, 1-14) ; le troisième tâche de tracer un plan complet du sanctuaire et de la Jérusalem nouvelle, ainsi qu'un projet de législation pour l'État futur du yahwéisme. En face de ces visions, motivées par une piété sincère, ennoblies par un patriotisme ardent, l'Évangile nous fournit deux exemples de ravissement qui corroborent l'esprit de glorification personnelle que j'ai signalé ci-dessus. Jésus, porté par Satan, fait trois pérégrinations aériennes : une dans le désert, où il résiste à la tentation de changer les pierres en pains (Matthieu, IV, 1-4) ; une autre sur le pinacle du temple, où il refuse de se jeter en bas de crainte de tenter le Seigneur ; une troisième, sur le sommet d'une haute montagne, où il refuse tous les royaumes du monde pour garder sa qualité de Fils de Dieu (Matthieu, IV, 1-10). De son côté, l'apôtre Paul raconte, sous une forme altruiste et pleine d'onction, à ses néophytes que, quatorze ans auparavant, il fut ravi jusqu'au troisième ciel, et que, étant au paradis, il entendit des paroles ineffables qu'il n'est permis à un homme de rapporter (*Si gloriari opportet — non expedit quidem —, veniam autem ad visiones et revelationes Domini. Scio hominem*[1] *in Christo*

1. Cet homme est naturel lui-même : Paul de Tarse. Citoyen romain, il a appris des rhéteurs l'avantage du style précieux et l'utilité du *nescio* conciliant; il s'en fait un régal.

ante annos quatuordecim — sive in corpore nescio, Deus scit — raptum hujusmodi usque ad tertium. Et scio hujusmodi hominem — sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit —, quoniam raptus est in Paradisum et audivit arcana verba quæ non licet homini loqui. Corinth., XII, 1-4). Les visionnaires amateurs des apocryphes et des pseudo-épigraphes sont plus loquaces, ce qui les rend instructifs, et, en tout cas, intéressants; l'ambition de garder le secret transcendantal pour eux seuls ne s'observe que chez les mystiques bien délibérés.

4. « En raison du rapport prépondérant de Yahwé avec le sexe masculin, comme dieu de la guerre, il est important d'observer que juste dans les temps plus anciens, nous rencontrons plus de femmes inspirées par Yahwé que plus tard : Miryam (Exode, XV, 20 et suivants; Nombres, XII); Débora (Juges, V, 12) à côté de Hulda (II Rois, 14 et suivants). » Il eût été plus exact de dire qu'après l'exil il n'y a pas de prophétesse du tout; la seule Noᶜadya, contemporaine de Néhémie, était une prophétesse de pacotille (Néhémie, VI, 14). A la naissance de Jésus, il y eut un regain de femmes inspirées comme Élisabeth (Luc, I, 41) et Anne (*ibid.*, II, 46). La prophétie célébrait une magnifique renaissance dans la nouvelle secte[1] et les femmes devaient bien en avoir leur part.

5. A mon avis, il n'est nullement prouvé que Moïse fût prêtre (p. 25). Deutéronome, XXXIII, 8, qui est une bénédiction attribuée à Moïse, à l'adresse de la tribu de Lévi, l'homme fidèle qui porte les *Urîm* et *Thummîm* ou oracles sacerdotaux (תמיך ואוריך לאיש חסידך) est certainement Aaron et non Moïse, lequel n'aurait pas dit non plus de lui-même : « que tu (Yahwé) as éprouvé à Massa, réprimandé sur les eaux de Meriba » (אשר נסיתו במסה על מי מריבה). On sait que la réprimande en cause, trop forte dans ses conséquences et reçue sans murmure de la part de Moïse et d'Aaron (ils furent condamnés à mourir hors de la terre promise), était considérée comme un exemple servant à montrer la sainteté de Yahwé,

1. Actes, II, 2-4, 14-20; IX, 10; X, 44-46; XI, 27-28; XV, 32.

c'est-à-dire le désir que le fidèle n'ait pas un seul moment de faiblesse dans sa confiance (ויקדש בם). D'autre part, Juges, XVIII, 30, même au cas où Jonathan, le prêtre du temple idolâtrique de Dan, eût été le petit-fils de Moïse (Massore et Septante ont Manassé, מנשה, au lieu de משה), ne prouverait rien pour Moïse, car l'initiateur de ce culte se félicitait d'avoir, à défaut d'une aronide, investi du sacerdoce un lévite, au lieu d'en investir un homme d'une autre tribu (כי היה לי הלוי לכהן).

6. Les prophètes, nous affirme-t-on (p. 26), exerçaient leur savoir comme une profession contre paiement (*Sie üben ihr Können als Profession gegen Bezahlung*). J'en doute encore. I Samuel, IX, 6, atteste que celui qui avait besoin de consulter le prophète lui apportait un don ; on agissait de même en se présentant à un supérieur de tout genre, dieu, roi, chef, sans qu'on puisse dire qu'ils exercent une profession à gages. Pour les prophètes en particulier, l'histoire de Geezi (II Rois, v, 20-27) montre qu'ils refusaient même d'accepter les dons les plus considérables et avec quelle rigueur l'avidité du gain de l'entourage a été réprimée. Le même désintéressement constitue un devoir pour les rabbins de l'époque talmudique, et même, à l'époque actuelle, dans toutes les communautés de l'Arabie demeurées sans contact avec l'Europe. Ils exercent tous les métiers qui leur permettent de continuer les études religieuses. A ce propos, le pharisaïsme a une devise qui cherche sa pareille : Celui qui vit du travail de ses mains vaut mieux que celui qui est sévère en religion (גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא שמים). Chez les néo-prophètes ou apôtres, c'est la vente du pouvoir mystique qui était repoussée (Actes, VIII, 18-21), mais il était recommandable de vivre sans gêne aux frais des autres. La devise est : « Celui qui travaille (pour le salut) mérite qu'on le nourrisse (Matthieu, X, 10 ; I Corinth., IX, 7).

P. 127. « Deutéronome, XXXIII, 8-10, connaît, pour la première fois, que tous les prêtres sont issus (*abstammen*) de Lévi, fils de Jacob, mais il connaît encore l'état réel de la chose, qu'ils viennent de tout le peuple, sans toutefois sentir la contradiction (*kennt aber noch den wirklichen Sachverhalt*,

das sie aus altem Volk sind, ohne Jedoch den Widerspruch zu empfinden). »

La sérénité avec laquelle cette déduction est énoncée invite à mettre le lecteur en mesure de juger, en toute connaissance de cause, la teneur de ce passage dont la critique moderne se sert pour prendre en état flagrant d'erreur toute la tradition biblique, qui voit dans les prêtres une section des descendants de la tribu de Lévi aussi patriarcale que les onze autres. Le texte porte :

8. « A Lévi, il dit : Tes Urîm et tes Thummîm, (ô Yahwé !) seront à ton homme fidèle que tu as éprouvé à Massa, réprimandé sur les eaux de Meriba ;

9. Qui a dit, à propos de son père et de sa mère, je ne les ai pas vus, qui ne distingua pas son frère, qui ne connut pas ses enfants, mais observa ta parole et garda ton alliance.

10. (Ses descendants) enseigneront tes jugements à Jacob, ta loi à Israël, ils offriront l'encens devant toi, l'holocauste sur ton autel.

11. Bénis, ô Yahwé, sa force ; agrée l'œuvre de ses mains ; frappe les reins de ses adversaires ; (frappe) ses ennemis au point qu'ils ne puissent se relever. »

Comme on voit, les versets 8 et 10 énumèrent des fonctions purement sacerdotales : délivrer des oracles, enseigner et exécuter la loi, et officier dans les sacrifices.

Le verset 9 mentionne avec satisfaction un acte de fidélité accompli par la tribu de Lévi tout entière, sans distinction entre prêtres et non prêtres, ou lévites. Le poète fait allusion à la scène qui s'est passée près du Sinaï à la célébration du culte du veau d'or. Moïse donna l'ordre à ses partisans lévites de tuer tous les adorateurs de l'idole, quand même ils fussent leurs proches parents ; et l'ordre fut rigoureusement accompli sans hésitation aucune (Exode, xxxii, 26-29). Moïse loua ces fidèles et les établit fonctionnaires du culte yahwéiste à titre de *beraka* (ברכה, « bénédiction = don libéral » (Juges, i, 15 ; I Samuel, xxx, 26), parce que chacun d'eux avait agi contre son fils et son frère (כי איש בבנו ובאחיו). Notre poète élargit l'action en y ajoutant le père et la mère (האמר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר ואת בנו לא ידע). On sait

que le narrateur de l'Exode coupe court à toute réalisation de violence parricide, en déclarant que toute la tribu de Lévi donna suite à l'appel de Moïse (ויאספו אליו כל בני לוי), circonstance qui a doublé le mérite de sa résolution.

Somme toute, l'auteur de la bénédiction mosaïque connaît non seulement la double division de la tribu de Lévi en prêtres et en non prêtres, mais les confond en une unité compacte formant une seule tribu, en parfaite concordance avec les données du narrateur de l'Exode.

Connaît-il aussi une autre donnée selon laquelle les prêtres seraient venus de toutes les tribus indifféremment? Si oui, il doit y faire allusion dans le verset 10, le seul qui reste du groupe consacré apparemment à Lévi. Je ne réussis pas à découvrir cette allusion désirable.

Dans une notice, déjà vieille d'une dizaine d'années, je me souviens d'avoir rendu vraisemblable que cette bénédiction appartient primitivement à (la tribu de) Juda et doit se placer après les mots וזאת ליהודה ויאמר, tandis que le reste de ce dernier verset, où il faut substituer שמעון à יהודה, est une prière en faveur de (la tribu de) Siméon ; ainsi :

וזאת לשמעון ויאמר שמע יהוה קול שמעון ואל עמו תביאנו
ידיו רב לו ועזר מצריו תהיה
וליהודה אמר ברך יהוה חילו ופעל ידיו תרצה מחץ מתנים
קמיו ומשנאיו מן יקומון

« Et ceci à Siméon, il dit : Écoute, ô Yahwé, la voix de Siméon, ramène-le à ses proches, multiplie sa force et sois pour lui un aide contre ses oppresseurs.

A Juda, il dit : Bénis, ô Yahwé, son armée, agrée l'œuvre de ses mains; frappe aux reins ses adversaires et ses ennemis, de manière qu'ils ne puissent se relever. »

Le désir de voir Siméon ramené (après la guerre) à ses proches viserait le fait que la tribu de Siméon a été établie dans une partie du territoire de la tribu de Juda (Josué, XIX, 1-9).

La bénédiction de Juda se passe de commentaire, car elle cadre parfaitement avec la situation réelle : Juda possédait une armée puissante, faisait de nombreuses expéditions et emportait souvent la victoire sur ses ennemis.

Si cette interprétation est exacte, comme je le crois, il faut abandonner l'idée d'en tirer quelque chose au sujet de la tribu de Lévi.

Mais si même on s'arrête au texte reçu et que l'on prenne חילו dans le sens strictement possible de « son effort » pour diriger au mieux l'administration du culte, ce verset contiendrait deux demandes, savoir : la pleine réussite de l'œuvre religieuse et la ruine des ennemis de la tribu de Lévi, mais pas le moindre écho de l'origine éclectique du sacerdoce mosaïque, comme on nous l'affirme avec une assurance qui ne prévoit même pas la possibilité d'une contestation.

Le savant critique, acceptant les autres théories de son école, ajoute des détails :

« Le fait que (*dass*) les membres de la tribu de Moïse qui ne sont pas arrivés à se procurer un territoire pendant la conquête du pays, aient été préférés à la distribution des places sacerdotales (*bei der Besetzung von Priesterstellen*), a eu pour résultat la transformation de la tribu de Lévi, qui était originairement une souche purement mondaine (Genèse, XXXIV, XLIX, 5), en une tribu sacerdotale (*bewirkte die Umbildung des ursprünglich ein weltlichen Stammes Levi, Gn.*, 34, 48, 5, *f. in einem Priesterstamm*). Les fractions privées de possession saisirent volontiers ce moyen de subsistance (*diesen Nahrungszweig*), mais les prêtres qui, en réalité, ne ressortaient pas de Lévi, ont émis la prétention d'avoir cette origine (*pretendierten diese Abstammung*). »

Ne dirait-on pas que la prudente *High Critical School* avait des *reporters* à la distribution du territoire palestinien après la conquête, lesquels, à l'opposé des historiens bibliques, auraient vu, de leurs yeux vu, que les lévites, et surtout les descendants de Moïse, sont revenus les mains vides de leurs expéditions belliqueuses. Serait-il indiscret de demander pourquoi la malchance s'est particulièrement attachée à ceux dont les ancêtres savaient le mieux manier les armes? Phinéas (Nombres, XXV, 7-8), les lévites (Exode, XXXII, 26-29), Moïse (*ibid.*, II, 12), Lévi (Genèse, XXXIV, 25-26), en ont donné des preuves convaincantes. Les lévites ont-ils donc dégénéré depuis leur entrée en Palestine? La belle Rahab qui, avancée en âge, a encore

pu convoler en noces légitimes avec l'aïeul de David (Matthieu, I, 5), a-t-elle eu beaucoup de compagnes aussi séduisantes qu'elle et désastreuses spécialement pour les congénères du grand prophète? Une explication était nécessaire et nous ne l'avons pas.

Puis, nous ne voyons guère l'utilité des renvois à Genèse, XXXIV et XLIX, 5-7, pour prouver que Lévi était primitivement (*ursprünglich*) une tribu mondiale; les affaires dont il s'y agit sont situées à des époques antérieures à la formation des tribus. Que l'historien en pense tout ce qu'il veut, il est évident que les narrateurs ne pouvaient sortir de leur rôle en introduisant des transformations cultuelles étrangères à leur sujet. Pour l'histoire de Sichem, la chose va de soi; quant à l'allocution de Jacob, sa disposition envers les trois frères aînés, Ruben, Siméon et Lévi, est pleine de reproches très sévères pour des crimes récents, et l'on veut qu'il parle de la haute fonction sacerdotale accordée plus tard aux descendants du troisième, par suite d'un zèle religieux momentané? L'habitude de supprimer des sujets qui ne conviennent pas à leur cadre est aussi courante chez les artistes de la parole que chez ceux du ciseau et du pinceau.

Enfin, nous restons sceptique à propos de la distribution des places sacerdotales à des groupes inutiles à la constitution d'une nation. Dans la réalité, de tels groupes disparaissent d'eux-mêmes et se confondent dans les tribus au milieu desquelles ils s'établissent. Il ne viendra à l'idée de personne d'évincer le sacerdoce indigène par des vagabonds étrangers qui n'en ont pas la vocation. Le voudrait-on, qu'on se heurterait à la résistance de la classe privilégiée qui ne se laisserait pas dépouiller au profit de nouveaux venus, et la victoire reste toujours au nombre, d'autant plus facilement dans le cas présent, que rien n'empêchait, au besoin, les prêtres lésés de se créer une généalogie mosaïque pour prévenir la ruse des intrus.

La théorie que nous combattons est donc contraire aux saines notions historiques.

P. 128. Si, dans l'ancien temps, les prétendus prêtres mosaïtes (pas aronides, s'il vous plaît!) accaparent toutes les places encore au règne de David, qui avait pour *son* prêtre

l'élide Ebyathar, au règne de Salomon il fut supplanté par Sadoc, un homme de provenance inconnue, et ses descendants restèrent en fonction dans le temple. « Plus tard, la circonstance que Sadoc était un parvenu a causé de la peine (*hat Schmerzen bereitet*); de là le remaniement survenu au texte massorétique de II Samuel, xv, 24 et suivants. Dans le texte massorétique, viii, 17, Sadoc a été étiqueté élide au moyen du déplacement des noms. »

Personne n'a jamais mis en doute l'habileté des critiques à défendre les remaniements qu'ils supposent; il s'agit ici de la nécessité de remanier; là-dessus, les avis peuvent différer. Sadoc est un inconnu. Accordé. Mais cela signifie, tout au plus, que le narrateur de l'histoire (II Samuel, xv, 24) n'était pas informé sur ce point; cela empêche-t-il de présumer que David qui l'employait, ait connu son origine aronide? Voici un exemple piquant : Melchisedec, prêtre et roi de Salem, surgit comme un *Deus ex machina*, Genèse, xiv, 18; frappé de cette singularité, un aggadiste chrétien raisonna comme il suit : « Melchisedec, (qui est) sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement, ni fin de sa vie (c'est-à-dire dont on ne sait ni quand il est né, ni quand il est mort), est l'image du Fils de Dieu, qui est de la tribu de Juda; Abraham et les lévites, en sa personne, ont donné la dîme à Melchisedec et ont reçu de lui la bénédiction sacerdotale. »

Donc, le sacerdoce de la tribu de Lévi fut destiné à être remplacé par le sacerdoce *judéen* du Fils de Dieu (Hébreux, vii).

Revenant au sujet historique en débat et changeant les noms propres et les épithètes qui les qualifient, le syllogisme des critiques prend la forme que voici :

Sadoc, (qui est) sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement, ni fin de sa vie, partant de race inconnue, est prêtre officiant au temps de David;

David, son fils Salomon et les lévites, ont donné la dîme à Sadoc à titre de grand prêtre;

Donc, le pontificat élide de sa race mosaïte a été remplacé par un pontificat d'origine profane.

Aggadiste et critique argumentent *ab ignoto,* construisent le même syllogisme et obtiennent le même résultat.

Cela nous dispense de nous arrêter à la *fraude pieuse* perpétrée par un scribe pour se faire passer l'*affliction* que lui avait causé l'origine plébéienne du pontife. Dans sa joie étourdie, il a malheureusement oublié de corriger dans la phrase ובני דוד כהנים היו (II, VIII, 18), « les fils de David étaient prêtres », le mot choquant כהנים, « prêtres », en גִּבּוֹרִים, « héros », ou quelque épithète analogue. Par cette négligence, il a perdu le fruit de sa *piété*, car le sacerdoce est tout de même devenu éclectique. Logiquement, la critique devait entrer plus en avant dans l'idée de l'aggadiste et déclarer hardiment que Sadoc était un *judéen*, parent de David, qui voulait avoir le sacerdoce dans sa tribu, afin de pouvoir diriger à son aise le parti religieux de la nation.

Il va sans dire que nos réserves sont encore plus formelles au sujet de l'opinion de la même école, qui considère que l'institution par Moïse du pontificat et de la division de la tribu de Lévi en prêtres et en lévites, affirmée par P, ne repose que sur une *grosse falsification préméditée* qui fit reculer les réformes de Josias à l'époque de la naissance de la religion. Toutes nos recherches sur cette question nous ont donné un résultat contraire, et nous attendons une réfutation en règle.

P. 130. On tient fermement à nous inculquer que, outre l'office de juge, l'enseignement des prêtres dénommé Thora consistait dans l'instruction relative à des questions religieuses, cultuelles, juridiques et morales, d'après l'usage et la coutume qui se superposent bien à la volonté de Dieu. On ajoute que cette Thora est aussi absolument orale (*eine Rechsprechung und Belehrung über religiöse, kultische, rechtliche und sittliche Fragen nach Gewohnheit und Herkommen die sich ja mit Jahves Willen decken. Durchweg ist auch diese Thora eine mündliche*). Le prophète Osée atteste, au contraire, l'existence d'un grand nombre de lois (= articles, commandements), rédigées par écrit (אכתב לו רבי תורתי), et se plaint de ce que, par la négligence des prêtres, ces lois soient ignorées par le peuple כמו זר נחשבו, Osée, VIII, 12). Il me sera permis de faire

crédit à Osée. L'énoncé que je conteste contient, d'ailleurs, deux autres inexactitudes qu'il sera utile de relever : 1° La sentence au moyen de l'oracle porte le titre de משפט (Deutéronome, xxvii, 21), jamais celui de תּוֹרָה; 2° les usages et coutumes du peuple, loin d'être d'accord avec les instructions de Yahwé, en formaient l'opposition diamétrale. Il faudrait faire table rase de tous les écrits prophétiques pour soutenir un propos aussi étrange.

P. 132. Au lieu des anciennes étymologies de נביא, pour la plupart d'ordre mystique, il eût fallu rappeler le verbe courant en assyrien *nabû*, « appeler, nommer, proclamer, annoncer »; participe *nabîu*, *nabû*, « appelant, annonçant ». Chez les Hébreux, נָבִיא (pour נָבֵא) a pris une signification religieuse, « qui parle au nom de la divinité, prophète ».

Ibidem. « Aussi longtemps que la chevelure pousse encore, le naziréen reste sous le vœu et a, étant relié à la *vie* (?) de Yahwé, à observer des abstinences (des défenses tabou), abstinence de tous les produits de la vigne, du deuil rituel qui contamine... Le vœu se termine par le sacrifice des cheveux. C'est pourquoi Samson perd sa force surnaturelle lorsque ses cheveux tombent. Le récit de Samson montre que les naziréens accomplissent leurs actes à l'état de l'extase (*dass die Nasiräer ihre Thaten im Zustande der Ekstase vollbringen*), Juges, xiv, 6, 19; xv, 14. »

Le défaut de cette exposition réside, comme je l'ai souvent remarqué, dans la confusion de l'esprit des récits populaires et l'esprit de la législation mosaïque. Le conteur, connaissant l'organisation des naziréens consignée dans Nombres, vi, a trouvé bon de gratifier ses compatriotes d'un Hercule national, qui fait bonne figure parmi ses collègues chez les autres peuples. La signification du rite est d'une clarté aveuglante. L'homme qui se consacre à Dieu doit mener une vie sacerdotale; il s'abstiendra donc du produit de la vigne qui trouble l'esprit, demeurera rituellement pur et conservera intacte sa couronne de cheveux; *nézer*, נֵזֶר (abrégé de נזר שׂער ראשׁ), symbolise son état de *nazir*, נָזִיר; au terme du naziréat, il

se coupe les cheveux et rentre dans l'état profane. L'art du conteur logea dans les cheveux de Samson le secret de sa force extraordinaire. Tout le drame se développe avec une conséquence remarquable. Amateur de belles femmes, comme son collègue grec, il entre sans souci dans le guêpier philistin, tue un lion, pose une devinette aux invités au festin des noces, perd le pari grâce à sa femme, tue trente Philistins pour acquitter sa dette d'honneur, incendie la moisson de ceux-ci en attachant des brandons aux queues de trois cents renards; ayant été ligotté par les siens et livré malgré eux aux Philistins, il rompt ses liens, fait de grands massacres d'ennemis et devient juge en Israël. Mais son amour pour les Philistines lui devient fatale: pendant sa visite à une femme du monde à Gaza, on ferme les portes de la ville pour s'emparer de lui, mais il arrache tout l'appareil de la porte et le dépose sur une montagne de la Judée. Insouciant comme il est, il tombe amoureux de la traîtreuse Dalila. Par ses cajoleries, elle cherche à lui arracher le secret de sa force. Après quelques propositions évasives, il lui apprend qu'elle réside dans sa chevelure. La traîtresse lui coupe les sept tresses de cheveux et le livre aux Philistins qui lui crèvent les yeux et le chargent de travaux d'esclaves dans la prison. Lorsque ses cheveux recommencèrent à pousser, les Philistins, réunis au théâtre pour célébrer sa prise, l'obligent à faire l'acrobate pour les divertir. Alors il invoque Yahwé et renverse les colonnes moyennes en prononçant le fameux mot : « Que je meure avec les Philistins », et l'édifice, en s'écroulant, devient le tombeau d'un grand nombre d'ennemis. Telle est l'épopée de Samson, héroïque, humaine et patriotique surtout, traits distinctifs de la poésie hébraïque. Qu'on m'excuse de m'être longtemps arrêté sur cette histoire très connue. La responsabilité en est aux mythologues modernes qui se sont entendus à me gâter mon incomparable Samson.

Le mysticisme se fait, d'ailleurs, joliment apprécier par l'extase que le critique attribue à notre héros sur la foi de l'expression anodine ותצלח עליו רוח יהוה, qui signifie simplement « L'esprit de force (toute force vient de Dieu) vint à lui ou le saisit », ce qui est l'opposé de la crainte désignée par le

manque de רוח (Josué, v, 1). On ne saisit pas bien ce que cette acribie mythomane fait des expressions ותהי על יפתח רוח יהוה (Juges, xi, 29) et ותצלח רוח יהוה אל דוד מהיום ההוא ומעלה (I Samuel, xvi, 13); veut-elle dire que Jephté envahit l'Ammonitide en état extatique ou que, depuis son onction, David devint somnambule? Et dans l'histoire de Samson même, fait-elle exécuter en état d'extase la mise en pièces du lionceau (Juges, xiv, 6) et massacrer une fois trente Philistins pour les dépouiller (*ibid.*, 19), une autre fois mille personnes avec une mâchoire d'âne découverte par lui dans son rêve lucide? D'ordinaire, l'extase jette le sujet par terre et lui enlève la force physique (Nombres, xxiv, 4; Ézéchiel, ii, 2; Daniel, x, 15-17); nous ne savons rien d'un effet contraire. Dans le cas de Samson, il s'agit simplement d'un רוּחַ גְּבוּרָה, qui est le compagnon surnaturel de la méditation et de la conscience lucide (Isaïe, xi, 2; Michée, iii, 8).

P. 133. On fait un large abus de l'expression « enlacé de la vie de Dieu » (*von göttlichen Leben umwoben*), à propos de קָדֵשׁ et קְדֵשָׁה; nous nous sommes déjà expliqués plus haut à ce sujet. Deutéronome, xxiii, 18, défend la prostitution professionnelle des deux sexes (Genèse, xxxviii, 21; I Rois, xiv, 24, בארץ; Job, xxxvi, 14), sans égard au temple de Yahwé, où le fruit de ces métiers honteux ne pouvait être accepté comme vœu (Deutéronome, xxxvi, 15). Lévitique, xix, 29, n'a non plus rien à voir avec le temple. Les maisons publiques étaient placées, chez les autres Sémites, sous la surveillance de la police (Hammurabi, Josué, ii); l'hiérodulisme proprement dit semble avoir été restreint au culte d'Astarté.

P. 135. Le rituel concernant le *pur* et l'*impur* est la maison hantée des critiques modernes. Il ressortirait de Romains, xiv, 14, que ces qualités ne résident pas dans les choses elles-mêmes, mais « dans ce que la croyance religieuse leur attribue des rapports à des puissances supérieures ». Cependant la sentence négative, déjà annoncée Genèse, i, 31, sous forme affirmative, est seulement interprétée dans le texte, car l'apôtre veut dire que, selon Jésus, l'impur n'existe que pour celui qui croit à la loi

abolie par lui[1]. La seconde idée, relative aux rapports avec les esprits bons ou mauvais, ne s'y trouve pas du tout, mais chez les gnostiques et les cabalistes qui ont vécu plus tard. La théorie du tabou est peut-être vraie pour l'époque préhistorique des Sémites, mais aux époques bibliques, le système rituel repose sur une base toute différente et qui est celle-ci : L'homme doit offrir à Dieu une partie des objets dont il se sert pour se nourrir. Cette base instinctive du sentiment religieux a produit chez les rituélistes hébreux le syllogisme suivant :

Majeure : Dieu a créé des animaux inoffensifs et des animaux offensifs.

Mineure : La faveur de Dieu ne peut être obtenue par le sacrifice des animaux offensifs que l'homme fuit avec terreur.

Conclusion : Donc, la nourriture ne doit se faire que d'animaux inoffensifs, afin que Dieu puisse en avoir sa part.

Divisions spéciales :

A. Animaux offensifs.
   1) Animaux carnivores ;
   2) Oiseaux carnivores ;
   3) Reptiles et insectes ;
   4) Poissons rapaces ; indice : manque d'écailles et de nageoires ;
   5) Animaux mi-rapaces, ruminants solipèdes ou à sabots non fendus.

B. Animaux inoffensifs :
   1) Herbivores ; indice : ruminants à sabots fendus ;
   2) Oiseaux herbivores ;
   3) Une certaine catégorie de sauterelles ; indice : possession de longues pattes (?) ;
   4) Poissons non rapaces ; indice : possession d'écailles et de nageoires.

1. *Scio et confido in Domino Jesu, quia nihil commune per ipsum, nisi ei, qui existimat quid commune esse, illi commune est.* Du reste, il ne s'agit ici nullement de choses pures ou impures, mais exclusivement d'aliments défendus ou licites. Le scandale causé au frère conservateur par celui qui n'observe pas les distinctions de la loi alimentaire (v. 15) vient de la contravention à cette loi, non du fait de l'impureté contractée pour quelques heures seulement et qui n'exige aucun rite purificateur.

Tel est le schéma de la loi alimentaire mosaïte (Lévitique, XI ; Deutéronome, XIV). Pour le rite sacrificiel, on a été obligé de faire des restrictions dès l'interduction des deux sacrifices quotidiens dits תְּמִידִים. Dans le but de prévenir toute interruption éventuelle de ce sacrifice fondamental, qui rattachait visiblement Israël à Yahwé, et aussi pour assurer les sacrifices pendant les grandes fêtes, on trouva nécessaire de ne prendre les victimes que dans la catégorie des ruminants domestiques, savoir dans les espèces bovine, ovine et caprine, et parmi les oiseaux, la colombe et la tourterelle, qu'on pouvait facilement acquérir. Il y a lieu de présumer que cette restriction est devenue obligatoire lors de la centralisation du culte à Jérusalem. Ézéchiel, XLVI, 13-15, parle de la עולת תמיד comme d'un rite ancien.

Les lois alimentaires et les lois sacrificielles découlent du même principe dont le but est de faire d'Israël un peuple saint rattaché indissolublement à Yahwé ; il n'y a pas la plus légère ombre d'un système tabou, ni de possessions démoniaques qui troublent l'esprit des mystiques modernes. La distinction du pur et de l'impur a aussi existé chez d'autres peuples, mais la marche de son développement chez eux n'a pas encore été assez étudiée.

P. 139. Celui qui touche un cadavre humain est impur pendant sept jours, la durée exacte du deuil ordinaire ; de même, celui qui entre dans la maison du mort, qui coopère à l'enterrement d'un mort, ou prend part au repas du deuil. M. Stade se rallie à l'idée que l'impureté ne vient pas du cadavre, mais de l'esprit du mort (*Totengeist*) qu'on s'imagine rester près du cadavre dans la maison du mort ou dans le tombeau. On se demande d'où l'esprit lui-même a contracté l'impureté qu'il répand autour de soi, lui qui était pur du vivant du corps. Une autre question s'impose également : comment un esprit à qui on rend un culte peut-il être regardé comme impur ? Dès le moment qu'on passe outre aux données bibliques qui affirment le contraire, il eût été plus logique, en reprenant l'idée de la possession, de soutenir qu'aussitôt l'âme sortie, des démons impurs prennent possession du cadavre et propagent ainsi l'impureté. Cette croyance est répandue surtout

en Babylonie. La mort peut seule expliquer l'impureté du cadavre d'un animal, où il ne saurait naturellement être question d'un esprit.

Nous conservons donc des doutes sur les preuves alléguées (p. 139) : 1) נפש אדם, analogue à נפש חיה, désigne le corps, non l'âme; 2) les rites de la tonsure et des blessures à cause du deuil seront discutés plus bas; 3) la restriction concernant le deuil du grand prêtre et l'interruption du naziréat, par suite d'un deuil, ont été expliqués plus haut; 4) l'assertion que les ossements de morts souillent bien l'autel de Yahwé, mais non l'homme sacrifié sur lui, est des plus contestables : les sacrifices d'enfants s'adressaient à Moloch, non à Yahwé; quant au sacrifice de la fille de Jephté, fût-il réel, il est si isolé et le fait d'un chef de brigands, qu'on ne peut le considérer que comme un abus religieux (cf. Deutéronome, xxii, 30-31). Nous restons, en attendant, dans l'ancienne interprétation. Le corps mort est le symbole de la malédiction de Yahwé et contamine la terre (Deutéronome, xxi, 22-23). Pourquoi? Parce que la mort est, dans la théorie monothéiste, toujours le châtiment d'un crime ouvert ou caché. Les démonstrations violentes du deuil sont presque des insultes à l'égard de Yahwé qui est le juge juste par excellence. Pour ce qui concerne le repas funèbre qui fut primitivement un rite du culte des ancêtres commun à tous les peuples anciens, il avait pris de bonne heure, en Israël, la forme d'un banquet de condoléance et de consolation. La coutume fut tolérée et elle s'est conservée jusqu'à nos jours, tout en se modifiant légèrement sur certains détails[1]. Les remarques sur les spéculations tardives de P sont les expressions d'un sentiment personnel.

Comme preuve positive que la source de l'impureté réside dans la matière, on peut alléguer : 1° le cas de la lèpre, dont le nom נגע צרעת ou נגע seul désigne un contact extérieur; 2° la lèpre des maisons et des étoffes, et la supposition qu'elle disparaîtrait après une semaine d'attente ou après un bon net-

1. L'impureté de la bête morte d'elle-même (נְבֵלָה) ou déchirée par une autre bête (טְרֵפָה) ne dure que jusqu'au soir : faible répercussion de l'impureté du cadavre humain.

toyage; 3° l'impureté graduée des matières connexes avec la volupté sexuelle : sperme, menstrues, tandis que les autres déjections ne sont entachées que de saleté.

Concluons : L'impureté procède du corps et la distinction entre pur et impur, comme celle entre saint et profane, a, dans le mosaïsme, un but symbolico-moral.

Encore quelques remarques indispensables.

P. 141. Je trouve le traitement du *totem* bien capricieux : tantôt on les dévore comme dieux, pour s'emparer de leur pouvoir occulte ou sainteté, tantôt on les tient pour indignes comme denrée comestible et très glorieux comme noms de personnes et de tribus; exemple : l'âne (בני חמור) et le chien (כֶּלֶב). La consolation « Ces animaux étaient également sacrés au temps du paganisme (*Solche Thiere waren zur Heidenzeit gleichfals heilig*) » fera peut-être exulter Azor ou Toto qui ne sont pas si mal partagés, mais le malheureux Aliboron, indignement asservi, pousserait un formidable juron s'il pouvait faire autre chose que braire.

P. 142. Le sujet fournit naturellement une occasion favorable à la comparaison : « Ces lois alimentaires intéressent le théologien chrétien aussi à cause que, par elles, se montre l'écart de l'Ancien Testament vis-à-vis de la prédication de Jésus, Matthieu, xv, 11. » (*Den christlichen Theologen interessieren diese Speiseverbote auch um deswillen, weil sich in ihnen der Abstand des A. T. von der Predigt Jesu zeigt Matth*, 15, 11.) Cependant, si le début de la sentence satisfait le palais et l'estomac, je doute que la dignité humaine ait à se louer beaucoup de la fin : « Car c'est du cœur que partent les mauvaises pensées, les meurtres, les adultères, les fornications, les larcins, les faux témoignages, les blasphèmes (*ibid.*, 18-19). La conclusion s'impose : L'homme, étant *essentiellement impur*, ne peut être purifié qu'en se baptisant au nom du prédicateur comme Dieu et Sauveur, car il aura beau se mortifier et demander pardon à Yahwé; celui-ci, ayant abdiqué en faveur de son Fils chéri, le laissera patauger dans sa souillure.

Ibidem. « Le grand nombre d'animaux impurs s'expliquera de ceci qu'à l'unification des familles en peuple, les habitudes ali-

mentaires des unes se transférèrent aux autres. » On a oublié que le nombre des *totems* mangés devait être infiniment plus grand, puisque les sauvages ne sont pas difficiles sur la nourriture. En opposition avec l'auteur, je pense également que l'absence des sauterelles de la liste du Deutéronome, vient de son caractère épitomatique et ne prouve nullement une tradition différente de celle du Lévitique.

Ibidem. Impossible de motiver, par « la crainte d'utilisation magique, la défense de manger le lendemain la viande sacrée qui n'a pas été mangée la nuit précédente »; c'est plutôt par la crainte d'une pollution inconsciente durant le sommeil (קְרֵה לַיְלָה). Il est facile de rejeter le motif donné par l'auteur sacerdotal de la défense de manger le sang et certaines graisses (חֵלֶב) des animaux; il est difficile d'en trouver un autre. La prétendue peur de « s'incorporer une âme étrangère (*dass man sich fürchtete, sich eine fremde Seele zu inkorporieren*) en mangeant le sang » aurait mené à l'abstention complète de la nourriture animale, comme c'est le cas dans les religions de l'Inde. D'autre part, le fait que la coutume de s'abstenir de la veine sciatique (Genèse, XXII, 33) est restée en dehors du système rituel, prouve avec force que le système voulait ne rien devoir aux usages populaires, fortement imprégnés d'idées mystiques ou animistes. Contre l'idée de l'incorporation témoigne également cette prescription de borner l'emploi du sang à une *aspersion* superficielle sur les parois de l'autel (סָבִיב) et de faire écouler le reste dans la cavité des fondements (יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ, Exode, XXIX, 12, *passim*), mais non dans le foyer de l'autel pour être consumé avec les chairs. La nature symbolique du geste est d'une transparence complète : l'esprit (le principe de vie, רוּחַ חַיִּים) résidant dans le sang qui coule dans les veines et maintient la chaleur vitale du corps, est renvoyé à Yahwé qui l'avait, pour ainsi dire, prêté temporairement à la victime animale qui remplace la personne (נֶפֶשׁ) du pécheur (הַדָּם בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר, Lévitique, XVII, 11). Du corps de l'animal, la part de Dieu consiste principalement dans la graisse grillée, tandis que la chair, sauf dans l'holocauste, est mise à la disposition de l'homme. Absorber le sang sous forme de

fumée ou au moyen de la déglutition serait, aussi bien de la part de Yahwé que de la part de l'homme, faire consommation de la *Nephes* avec le corps (הנפש עם הבשר), sorte d'assassinat cruel (Lévitique, XVIII, 4), et d'autant plus féroce de la part de Dieu qu'il n'a pas besoin d'une nourriture matérielle. L'esprit étant parti, le sang, pour le soustraire à l'usage, est versé au pied de l'autel. Pour les animaux qui ne sont pas destinés à l'autel, le geste de l'aspersion devient superflu, mais le sang doit être couvert de terre, afin qu'il ne soit pas offert aux génies champêtres (Lévitique, XVII, 7). La clarté ne laisse rien à désirer. Totems, tabous, possessions, incorporations et autres hantises préhistorico-apocryphes, ne peuvent aboutir qu'à des hallucinations, à des mirages décevants; ils sont impuissants à éclairer la théologie, soit ancienne, soit moderne, de la période biblique.

Ibidem. On faisait disparaître l'impureté par un simple lavage ou frottage, parce qu'on la considérait comme une simple saleté. Point d'incantation, ni prière magique.

P. 142-145. A la graduation de l'impureté religieuse répond un rituel varié donnant les moyens de la faire disparaître. L'expédient le plus simple et accessible à tous est de l'ôter au moyen d'un lavage avec de l'eau, à l'instar de la saleté matérielle. Les mythophiles auraient pu se contenter d'ajouter les croyances païennes aux divinités aquatiques et à la déification des fleuves dans beaucoup de religions. Le savant auteur va plus loin; il remonte à une époque où la sainteté et l'impureté se confondaient ensemble dans la grande unité du tabou :

P. 142-143. « L'impureté cultuelle étant considérée comme une matière salissante, on la retire en baignant le corps et en lavant les vêtements. L'emploi de l'eau ne s'explique pas par la supposition qu'on attribuait à l'eau, fournie et habitée par des puissances mystérieuses, une nature divine et une action sanctifiante (cf. la lustration par le feu de l'autel, Isaïe, VI, 6). On pourrait, il est vrai, faire valoir, à l'appui, l'expression usitée pour ces purifications (התקדש II Samuel, XL, 4), l'emploi de l'eau du Jourdain pour la guérison de la lèpre (II Rois, V, 10), la prescription de prendre de l'eau vive

(l'eau qui jaillit de la terre, parce qu'elle est habitée par des esprits; Lévitique, xv). Cependant, l'emploi de l'eau remonte au temps où l'essence à éloigner était regardée comme essence sacrée. L'emploi de l'eau est resté, pendant que, dans l'idée, le sacré s'est changé en impur. Et même au degré yahwéiste, l'essence sacrée, qu'on ne peut pas rendre inoffensive par le changement de vêtements, doit être ôtée, dans des cas déterminés, au moyen d'un lavage du corps et des vêtements; comparez Ézéchiel, xliv, 19, avec Lévitique, xiv, 23. »

Toujours la tendance à pousser des *raids* dans la préhistoire la plus reculée pour surprendre la religion mosaïque en flagrant délit de *tabouisme*. L'explication mythique est déjà trop inadéquate pour elle, il faut respirer les brumes du cerveau polynésien pour la bien comprendre. Le voyage dans les mers australes est long et fatigant, mais il faut bien se donner de la peine pour pêcher la panacée universelle où elle se trouve, et le *tabou* seul est apte à résoudre toutes les énigmes rituelles. Mais n'y a-t-il pas une dose d'illusion à se servir d'un terme dont la définition exacte n'a jamais été donnée par les voyageurs, et par la bonne raison que les indigènes eux-mêmes ne la connaissent pas. Tabou semble signifier « interdit »; les personnes ou les choses *taboues* sont « intangibles » et ce privilège est chèrement acquis. L'opposé du *tabou* est le *noa*, « accessible, permis », distinction d'autant plus certainement religieuse, que les Polynésiens possèdent une mythologie très développée, quoique zoomorphique, représentée dans les tatouages. Bref, la confusion postulée entre « saint » et « impur » est une abstraction spéculative sans aucune réalité constatable. Dans la religion babylonienne, l'antithèse s'exprime comme en hébreu, par *ellu* = טהור, « pur », et *timmû* = טמא, « impur ». Or, *ellu*, « pur », vient de *alâlu* (aram. חלל), qui signifie, au propre, « laver, baigner, lustrer »; l'eau entrait donc dans la notion primordiale de la pureté. Les Polynésiens ne paraissent même pas posséder de terme pour « saint, sainteté »; en tout cas, l'appel à ceux-ci pour éclaircir l'emploi de l'eau dans les purifications rituelles me paraît à la fois hasardé et superflu.

Peu adéquate me semble aussi être l'affirmation relative à la nature divine et sanctifiante du feu (p. 143) et de l'eau. 1° Le prophète Isaïe reçoit une brûlure aux lèvres, non pour devenir « saint », mais pour obtenir la rémission de ses péchés (וסר עונך וחטאתך תכפר); les eaux du Jourdain ont guéri la lèpre de Naaman, non par leur vertu divine ou magique, — des centaines de lépreux s'y sont baignés sans avoir vu leur mal disparaître, — mais en vertu de l'ordre prophétique reçu de Dieu[1]; 3° l'eau coulante se dit « vive », en opposition avec l'eau dormante ou stagnante des marais, chargée de pourriture; les esprits n'y sont pour rien ; 4° la « matière de sainteté » (*Heiligkeitsstoff*), en soi ni utile, ni nuisible, n'est pas enlevée par le lavage : elle *n'existe pas*. On nomme « vêtements saints », ceux que le grand prêtre porte dans le « saint » (הַקֹּדֶשׁ ou קדש הקדשים, « saint des saints »). Je ne m'explique pas comment on est parvenu à attribuer à ces vêtements une action nuisible qui ne peut être neutralisée que par un lavage ou par un bain. Le passage Ézéchiel, XLIV, 19, dit tout autre chose. Lorsque le prêtre a terminé l'office dans le saint des saints, qui est précédé d'un bain et de la mise de vêtements particuliers, il laisse là ces vêtements, prend un autre bain et revêt ses vêtements ordinaires (בגדים אחרים = בגדיו, Lévitique, XVI, 24) pour officier dans le temple en présence du peuple (ועשה את עלתו ואת עלת העם). Ézéchiel réitère l'abandon de la première mise par les mots ולא יקדשו את העם בבגדיהם, « que (les prêtres) ne sanctifient pas (c'est-

1. II Rois, V, 10. Naᶜaman savait si peu de la sainteté du Jourdain, que l'ordre de se baigner dans ce fleuve l'étonnait énormément, au point qu'il croyait que cet ordre ne reposait que sur la nature thérapeutique du bain, effet qu'il pouvait obtenir en se baignant dans un des fleuves de Damas (v. 12). Point intéressant : La manipulation magique à laquelle il s'attendait de la part du prophète, savoir : invocation de Yahwé (ועמד וקרא בשם יהוה), attouchement avec la main de l'endroit malade (והניף ידו אל המקום), expulsion de la maladie (ואסף המצורע), est précisément celle que Jésus a employée dans la plupart de ses guérisons (Matthieu, VIII, 3; 14; IX, 25; 29; XX, 34). L'invocation de Dieu ne trouve naturellement pas d'emploi dans ces occurrences, Jésus étant lui-même Dieu sous forme humaine.

à-dire n'opèrent pas la sanctification concernant) le peuple étant revêtus de leurs premiers vêtements (avec lesquels ils ont opéré la sanctification — cf. וְקִדְּשׁוֹ, Lévitique, XVI, 19 — du saint ». Flairer sur cette base mal assise une émanation nuisible de la matière sainte, partant des vêtements, m'eût paru inimaginable, si je ne me disais pas que l'impulsion a pu être donnée, bien qu'en sens contraire, par Matthieu, IX, 20-22. L'usage de se laver les mains avant le repas, qui existait déjà au temps de Jésus (*ibid.*, XV, 2), constitue un reflet de l'ablution sacerdotale, car le pain sur lequel on récite une bénédiction a été assimilé à la chair du sacrifice. Par contre, dans le but de soustraire les livres bibliques aux souillures provenant de trop fréquents attouchements des mains, les pharisiens déclarèrent qu'un tel attouchement immédiat rend les mains impures, de sorte qu'on ne pouvait faire usage des livres sans les protéger par une enveloppe ou une couverture.

Ibidem. « La purification par l'eau et la consécration positive sont combinées lorsque l'eau lustrale est mêlée (*versetst wird*) avec des *choses saintes* (*mit heiligen Dingen*) et reçoit ainsi de la force absolvante (*sühnende Kraft*); de là, מֵי חַטָּאת (Nombres, VIII, 7). C'est ainsi que sont préparés les מֵי נִדָּה avec les cendres de la vache rouge (Nombres, XIX, 9 et suivants). De même, — cf. nos médicaments, — agit le sang d'un oiseau égouté dans l'eau, Lévitique, XIV, 5. »

En lisant Nombres, XIX, 6, on apprend, d'une part, que les choses en cause sont du bois de cèdre, de l'hysope et un fil d'écarlate ou cramoisi (עץ ארז ואזוב ושני תולעת); de l'autre, que ces substances étaient jetées dans le foyer allumé pour brûler la vache, mais on n'aperçoit pas le moindre indice d'une notion de sainteté inhérente à ces objets. Ceci étant, je me perds en conjectures pour savoir ce qui a pu autoriser le savant critique à leur attribuer la qualité de « saint », qui est le plus haut degré de la conception de la vénération religieuse. Sainteté implique adoration (pieu d'Astarté, dents de Bouddha, teraphîm, reliques diverses), ce qui est inimaginable dans la doctrine monothéiste. On a oublié, de plus, cette considération que, si on voulait profiter de la vertu propitiatoire innée de

ces substances, on les aurait brûlées sur l'autel du sanctuaire, à l'instar du sacrifice de purification (חטאת) ; or, en réalité, la vache rouge elle-même, qui fournit pourtant la cendre destinée à la purification des plus graves impuretés, est immolée et brûlée hors du camp ou de la ville (מחוץ למחנה). Le seul trait qui relie ce rite aux autres consiste dans l'aspersion du sang sur l'autel. Ce trait indique aussi clairement que possible que, dans cette offrande, le sang seul possède le pouvoir purificatoire, tandis que le corps en est entièrement dépourvu. Alors s'explique très naturellement ce fait étonnant, au premier aspect, que le prêtre qui recueille le sang pour l'aspersion, celui qui brûle la victime avec les substances précitées, ainsi que l'homme pur (איש טהור) qui ramasse les cendres, deviennent impurs et doivent laver leur corps et leurs vêtements avant de rentrer chez eux. La légère impureté vient de ce que l'immolation d'un animal hors du temple est formellement défendue par la loi (Lévitique, XVII, 3-7; Deutéronome, XII, 4-14) et motivée par l'habitude populaire de sacrifier aux génies champêtres. Ceux-ci, en leur qualité de אלהים אחרים, font contracter l'impureté à la victime brûlée, ainsi qu'à ceux qui sont en contact avec elle et même avec ses cendres, et leur imposent un lavage symbolique pour la faire disparaître (XIX, 22). Pour ceux qui connaissent le symbolisme biblique, la signification de ce sacrifice exceptionnel n'a aucun mystère. La vache rouge figure la rébellion (cf. פרה סוררה, Osée, IV, 16) du péché (cf. Isaïe, I, 18); le cèdre représente la haute classe possédant le pouvoir politique (II Rois, XIV, 9), l'hysope la classe soumise, le fil de pourpre leur union dans le péché. La combustion de ces matières symboliques réunies produit la cendre (אפר) ou la poussière (עפר) qui est, à son tour, le symbole de l'affliction et du repentir sincère (Isaïe, LVIII, 5 ; Daniel, IX, 3 ; Josué, VII, 6). Je n'hésite pas à mettre au défi la méthode tabouiste de fournir une explication aussi limpide de ce rite compliqué.

Ibidem. « Primordiale est l'opinion résultant de la conception de la maladie comme possession démoniaque, que l'on peut transférer l'impureté sur un animal. Par cela s'explique le rite du bouc d'Azazel (Lévitique, XVI, 22 et suivants) et l'oi-

seau lâché à l'occasion de la purification de la lèpre, XIV, 7. »

L'habitude d'assigner les maladies à une invasion de démons est sans aucun doute extrêmement ancienne ; le langage populaire et poétique l'a conservée jusqu'à nos jours, tantôt sous forme de métaphores inconscientes, tantôt dans un réalisme grossier qui entraîne l'emploi d'exorcismes matériels. Qu'on me permette une digression amusante. J'ai été acteur moi-même dans une scène d'exorcisme opérée, il y a quarante-cinq ans, à Andrinople, pour chasser le démon d'une femme épileptique. Rabbins et théologiens imbus du mysticisme cabalistique, qui est la plaie du judaïsme arriéré, présidés par un *apostolos* de Jérusalem (שליח ציון), récitèrent d'abord un certain nombre de psaumes et des passages efficaces du Zohar, à l'intention de la malade. Puis l'apostolos prononça des formules conjuratoires pour forcer le démon à décamper. La femme se tordait dans des convulsions atroces, car on lui brûlait du soufre sous le nez, au point qu'elle allait être suffoquée. Indigné de cette opération aussi stupide que cruelle, je me suis levé, et après avoir écarté l'apostolos jérusalémite (dont j'ai conservé le nom), et en me donnant l'air d'un conjurateur plus expert, j'ai affirmé *mordicus* au prétendu revenant que je connaissais toute la lamentable histoire de ses migrations posthumes par le monde, et qu'au lieu de vivre misérablement comme un vagabond malfaisant qu'on chasse de partout, le mieux serait pour lui de quitter cette pauvre femme et de retourner dans sa ville natale, dont la communauté serait tenue, grâce aux instances des *ḥakamîm* (rabbins, érudits) présents, de faire exécuter à son intention une cérémonie expiatoire qui lui procurerait le repos désiré. Ceci fut dit d'une seule haleine et ne dura que quelques minutes, et, ô miracle, la crise cessa aussitôt et la femme se leva comme si elle n'avait plus de mal[1]. Plusieurs

1. Cette aventure a eu une suite non moins grotesque. Quelques temps après, le mari de cette femme fit, sur l'instigation des cabalistes, le pèlerinage de Jérusalem avec la malade, qu'il fit exorciser par de fameux spécialistes, au son du *šophar* qui a la vertu de porter le trouble dans l'armée de Satan. Mon incrédulité y fit scandale et je fus excommunié également au son du šophar et en éteignant les lampes de la Synagogue (בשופר ובכבוי נרות). A mon retour d'Abyssinie, le nouveau grand rabbin

ont vu, de leurs yeux vu, le démon sortir par le pouce du pied de la patiente. L'apostolos et les rabbins quittèrent la salle tête basse, confus des bouffées de quolibets de mes amis et de mes élèves, qui étaient prévenus d'avance de la niche que j'avais l'intention de faire au mystificateur et aux imbéciles qui se sont laissé égarer par une aussi ridicule superstition[1].

Revenons à notre sujet. L'antiquité a bien cru aux possessions de démons morbifères, mais si les maladies ont paru être transférables par des opérations magiques ou par la volonté divine, je ne connais nulle part la notion que l'impureté disparaît par suite d'un transfèrement sur une autre personne ou un autre objet. On la communique par contact, mais elle ne s'expédie pas comme une lettre à la poste. L'impureté du cadavre ne sort par aucun moyen; la lèpre guérit, les écoulements souillants peuvent s'arrêter, le contact avec l'impur peut être interrompu; l'impureté, quelque légère qu'elle soit, ne disparaît que par des lavages rituels. Le bouc d'Azazel emporte symboliquement les péchés dans le désert, loin des lieux habités, mais le peuple n'obtient sa purification intérieure, la rémission de ses péchés, que par des rites propitiatoires, suivis d'un jeûne rigoureux, où on implore la pitié du Dieu offensé, à force de repentir et d'humiliation. J'ajoute que les rites des Arabes d'aujourd'hui conservent bien peu de matière ancienne et ne doivent être mis en ligne de compte que sous réserves formelles; beaucoup d'idées sectaires très diverses s'y sont croisées pour constituer les coutumes actuelles.

de Jérusalem, tout en ayant eu connaissance du *hérem* (interdit) qui pesait sur moi, m'a très bien reçu lorsque j'ai été le voir. Le grand rabbin actuel, ainsi que plusieurs autres rabbins, ont été tout particulièrement aimables à mon égard. L'exorcisme n'y est déjà pas à la mode; la civilisation a marché, même à Jérusalem, et elle ne s'arrêtera plus.

1. De l'emploi officiel de l'exorcisme dans l'Église, je n'ai pris connaissance que depuis une date récente, à l'occasion de la conversion d'un journaliste juif au catholicisme. La formule solennelle que le prêtre adresse au candidat a été donnée par tous les journaux. Au début, le prêtre souffle énergiquement sur la figure du récipiendaire pour chasser les mauvais esprits posés sur l'extérieur du corps. L'épuration intérieure s'opère au moyen des mots : *Exorcizo te Satana*. Enfin le candidat doit assurer, avec insistance, qu'il renonce à la *superstition hébraïque!*

Notons encore ce point : L'ordre de changer de vêtements (Genèse, xxxv, 2) n'est pas un surrogat pour le lavage rituel qui semble déjà compris dans הטהרו (Néhémie, x, 30), mais la façon de se présenter décemment devant un supérieur (Genèse, xli, 14).

P. 145-146. « L'exactitude de notre opinion, qui ramène les défenses alimentaires à des considérations religieuses et cultuelles, est démontrée par la circonstance que certains tatouages et mutilations, qui se rencontrent comme signes de tribu et de culte funèbre chez les peuples étrangers, sont défendus sur la même ligne qu'elles (*Dass wir die Speiseverbote richtig auf religiöse und kultische Rücksichten zurückgeführt haben, zeigt der Umstand, dass völlig auf gleicher Linie mit ihnen gewisse Tätowierungen und Verstümmelungen verboten werden, die uns im Totenkulte und als Stamm- und Kultzeichen fremder Völker begegnen*). »

C'est un nouveau rappel au système qui refuse toute intention moralisante au rituel biblique. Avec une pareille rigueur, on n'échappe pas aux contradictions. J'ai dit ce que j'en pense à propos des lois alimentaires. J'ajouterai une réflexion. Yahwéiste et élohiste admettent, d'un commun accord, comme une institution divine, l'obligation de ne sacrifier que certains animaux purs de la classe de ceux qui font partie de l'alimentation ordinaire. Comment se fait-il donc qu'ils ne mentionnent nulle part la défense de sacrifier des animaux de la classe impure? Évidemment parce qu'ils regardaient l'inaptitude sacrificielle de ces animaux comme faisant partie intégrante du culte de Yahwé, inauguré par Abel qui ne sacrifia que du bétail domestique (מבכרות צאנו, Genèse, iv, 4), et introduite dans la société humaine dès l'époque antédiluvienne d'Énos (Genèse, iv, 26). Et leur conviction à cet égard est si vivante qu'ils y reviennent après la catastrophe du déluge universel, qui est, selon eux, un juste châtiment pour crimes de l'ordre moral, savoir : violences envers les semblables (*ibid.*, vi, 4-13). J fait une distinction tranchée entre les animaux purs et les animaux impurs dès l'entrée dans l'arche (Genèse, vii, 2, 8). A la sortie de l'arche, les sacrifices offerts par Noé consistent en bestiaux et en

oiseaux de la classe *pure* (מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור, *ibid.*, VIII, 20). Et aussitôt s'établit la première alliance officielle entre Élohîm et le genre humain, et elle est conclue sur la seule base du respect de la vie humaine, dont le symbole consiste dans la défense de manger le sang (*ibid.*, IX, 1-17). Peut-on imaginer une intention plus évidemment moralisante? Si on cherche à échapper à cet argument par l'allégation d'une différence radicale entre la conception du chapitre élohiste (Genèse, IX) et le passage yahwéiste (VIII, 20-22), on tombera de Charybde en Sylla, car il en résulterait ce fait paradoxal que l'auteur prophétique J, hostile au système rituel, aurait insisté solennellement sur la haute importance du sacrifice de Noé pour l'avenir de l'humanité, tandis que l'auteur ritualiste P aurait fait commettre à Noé une ingratitude envers l'Élohîm sauveur, et à celui-ci une indifférence insolite à l'égard des sacrifices, ce qui serait l'antipode de tout son système et même de la coutume de tous les peuples anciens, chez lesquels toute alliance est accompagnée d'une cérémonie religieuse et n'a aucune valeur sans elle. En attendant que les critiques trouvent un contingent sauveur, il est permis d'affirmer que les prescriptions rituelles du mosaïsme étaient, dans leur base même, des moyens pédagogiques d'une nature morale, et n'ayant plus aucune attache avec la religiosité grossière des époques primitives.

Ce point de vue ressort également de l'incompatibilité de certaines coutumes avec le culte de Yahwé. La défense de manifester le deuil par des incisions et l'arrachage de cheveux est précédée de la déclaration du principe général : « Vous êtes les enfants de Yahwé votre Dieu » (בנים אתם לי' אלהיכם), et renforcée par l'autre déclaration concernant la sainteté particulière impartie à Israël (עם סגלה, עם קדוש, Deutéronome, XIV, 1-2). C'est dire : « Enfants de Yahwé ! résignez-vous à l'ordre de votre père qui a imposé la mort aux êtres créés; étant favorisés de la préférence de Yahwé qui vous a destinés à être un peuple saint, vous devez être plus réservés dans vos hommages aux morts, qui conduisent aux cultes idolâtriques des mânes et aux superstitions de la magie. La condamnation de ces démonstrations excessives laisse

pourtant libre cours à la douleur et aux condoléances de la part des amis, mais le repas funèbre demeure néanmoins impur par suite de la considération que l'homme mort n'est jamais exempt de péchés.

Le caractère d' « enfant de Yahwé » enjoint aussi à l'Israélite de rester indemne tant corporellement que spirituellement dans les rapports sexuels. Dans le culte : exclusion de l'autel de l'homme et de l'animal infirmes, l'infirmité étant la marque de la colère de Yahwé (Exode, xv, 26 ; Deutéronome, vii, 13-15). Dans l'administration de la justice : abolition de la mutilation comme pénalité répressive ; abolition de la torture ; égalité des droits et des devoirs pour tous les membres de la nation ; sauvegarde de l'honneur du délinquant (Deutéronome, xxv, 3). Dans la vie sociale : l'amour du prochain, le devoir de porter secours même à l'ennemi (Exode, xxiii, 5), etc., etc. Dans la vie privée : condamnation rigoureuse de la prostitution sacrée, des rapports illégitimes, incestueux et contre nature, et, en manière prophylactique : défense de porter les vêtements de l'autre sexe, de croiser des bêtes de diverses espèces, de semer ensemble des grains de cette nature, de porter des vêtements tissés de laine et de lin ensemble, de labourer avec un bœuf et un âne attelés ensemble à la charrue. Dans cette catégorie de défenses, il sera bien difficile de justifier la thèse qui y voit l'intention d'abolir des coutumes idolâtriques magico-fétichistes[1], dont il n'y a pas le moindre vestige dans les religions des peuples sémitiques.

P. 146. La théorie magique a une allure encore plus dégagée dans le domaine des signes extérieurs du yahwéisme. « L'Israélite a des marques (זִכָּרוֹן, אוֹת) cultuelles, c'est-à-dire incisions ou tatouages (*Einschnitte oder Tatowierungen*) qui indiquent son appartenance à la religion et au peuple de Yahwé. Comme ces marques le montrent comme propriété de son Dieu et comme étant sous sa protection, elles ont, en même temps, une signification protectrice et faite pour repousser les démons

1. Cette thèse a été émise avec beaucoup d'insistance par Maïmonide, mais les preuves qu'il a tirées de l'*Agriculture nabatéenne* n'ont aucune valeur, cet ouvrage étant un factum apocryphe.

et les hommes hostiles (*so haben sie zugleich schützende, feindliche dämonen und Menschen abwährende Bedeutung*) et prennent la place des amulettes (*und vertreten die Stelle von Amuletten*). » A cette catégorie sont attribués : 1° le signe de Qaïn cité au paragraphe 17; 2° les incisions ou tatouages coutumiers en Israël sur la main et au coin du front entre le nez et les paupières, d'après Isaïe, XLIV, 5 et XIII, 9-16; Exode, XIV, 9-16; טוטפות. Comme hommes de Yahwé, les prophètes semblent avoir tout particulièrement porté ces signes (I Rois, XX, 35 et suivants). Dans le judaïsme, ils ont perdu leur caractère païen et ils ont été transformés en phylactères de la tête et de la main. »

Examinons la valeur de ces allégations :

1) Exode, XIII, 8-9, on lit : « Tu diras à ton fils en ce jour (de pâque : je célèbre cette fête) pour ce que Yahwé a fait pour moi lorsque je suis sorti d'Égypte. Que (ce rite) soit pour toi un signe sur la main (לאות על ידך) et un fronteau (טוטפות) entre tes yeux, afin que la loi de Yahwé soit dans ta bouche, parce que Yahwé, par la force de sa main, nous a fait sortir d'Égypte. » Au passage qui suit immédiatement, il s'agit de la consécration de tout mâle à Yahwé. L'auteur ajoute : « Si ton fils te demande un jour pourquoi cela ? (מה זאת), tu lui diras : Yahwé, par la force de sa main, nous a fait sortir d'Égypte, de la maison d'esclaves; lorsque Pharaon refusa obstinément à ne pas nous lâcher, Yahwé tua tout premier-né dans le pays d'Égypte, premier-né d'hommes et premier-né d'animaux; c'est pourquoi je sacrifie à Yahwé la première portée mâle de mes bestiaux, et je rachète tout premier-né de mes fils. Que cela soit pour toi un signe sur la main et un fronteau entre tes yeux, car par la force de sa main, Yahwé t'a fait sortir d'Égypte. » L'objet du אות et du זכרון est d'expliquer une fois le rite de la pâque, une autre fois le rite de la consécration des premiers-nés, mais nullement l'appartenance à Yahwé, car, dans ce cas, l'appartenance aurait cessé après le rachat. Du reste, la relation de fils et père entre Israël et Yahwé rend inutile et même absurde tout signe extérieur d'appartenance, lequel n'est même pas souvent usité à propos des esclaves. De plus, il est évident que le législateur, s'il avait eu l'intention

d'ordonner à chaque Israélite de porter deux tatouages sur la main et deux autres au front pour commémorer deux rites différents, aurait eu soin de déterminer la nature de chaque couple de ces marques. L'idée du tatouage est donc absolument fantaisiste et il ne s'agit que de bandeaux inscrits de ces lois, et que l'on pouvait attacher à la main et au front, conformément à l'expression formelle וקשרתם אותם du Deutéronome, XI, 18. Suspecter cet auteur d'avoir transformé tacitement une coutume nationale, acceptée soi-disant par les prophètes, me semble également aussi arbitraire que hasardé.

2) Moins consistante est encore la citation, d'ailleurs assez molle, de I Rois, XX, 35-43, à l'appui des incisions prophétiques. On n'y aperçoit pas la moindre ombre d'incisions ni de tatouages. Le récit anecdotique, d'une limpidité parfaite, reçoit des entorses incroyables. Achab, qui s'était emparé de la personne du roi d'Aram, son ennemi mortel, le relâcha en se fiant à ses promesses de soumission. Un prophète apprend cet acte insensé, et, pour morigéner le roi, invente un petit drame où il consent à recevoir des horions pour l'amour de l'art.

Premier tableau : Le prophète enjoint à un de ses collègues, au nom de Yahwé, de le frapper sous menace d'être dévoré par un lion, s'il refuse de le faire. Le collègue refuse, et, quelque temps après, est dévoré par un lion.

Deuxième tableau : Le prophète invite un autre homme dans le même but; l'homme le frappe et lui fait quelques blessures.

Troisième tableau : Le prophète voilé arrête le roi au passage en lui adressant une plainte ainsi formulée : Un tel me remit un individu à garder avec cette condition que, si je le laissais échapper, je perdrais ma liberté ou je lui donnerais un talent d'argent (3.000 sicles) en guise de rançon. Pendant que je m'occupais par-ci par-là, l'individu disparut; dis à l'homme de ne pas me réduire en esclavage. Le roi répondit : Il fera bien, tu t'es condamné toi-même.

Quatrième tableau : Le prophète retire son voile, se fait connaître au roi et lui dit à brûle-pourpoint ; « Voici ce que

dit Yahwé : Puisque tu as relâché l'homme dont je voulais la perte (איש חרמי), ta personne remplacera sa personne et ton peuple son peuple. »

Après un siècle d'études orientales sérieuses, la *High Critical School* aboutit à appuyer lourdement sur ce piquant petit drame tragi-comique, afin de convaincre le prophétisme d'observances relatives au culte des morts! Son flair n'est vraiment pas heureux.

Nous ne savons ce que vient faire ici Zacharie, XIII, 2-6, décrivant comment disparaîtront les faux prophètes inspirés de pensées idolâtriques (את הנביאים ואת רוח הטמאה) qui faisaient une concurrence dangereuse aux prophètes de Yahwé (שקר דברת בשם יהוה). Ils risqueront d'être transpercés par leurs propres parents et seront durement frappés partout. Quand on demandera à l'un d'eux d'où viennent les blessures qui se voient sur sa poitrine (מה המכות האלה בין ידיך), il répondra : Je les ai reçues chez mes meilleurs amis (אשר הֻכֵּיתִי בית מאהבי). Il faut une confiance bien robuste pour annoncer la possibilité de substituer la leçon בין עיניך ועל ידיך à celle de בין ידיך, et d'acquérir ainsi la preuve que la marque de Yahwé sur le front et sur la main s'est très longtemps conservée (*Falls Sach.* 13, 6 *für* בין ידיך *zu emendieren ist :* בין עיניך ועל ידיך *hat sich die Jahvemarke auf Stirn und Hand sehr lange erhalten.*) La transformation supposée de la Mezuza (מזוזה) juive a tout autant de valeur. Je serais curieux de connaître les sentiments du savant auteur sur la croix chrétienne qui, même dessinée en l'air par un mouvement de la main, chasse infailliblement Pappa Satanas et son innombrable cortège de diables et de diablotins.

P. 146-147. Ainsi que le prouve la parenté des mots חתן, «fiancé», חֹתֵן, «beau-père», avec l'assyrien *ḫutnu*, «couteau», et l'arabe ختن, «circoncire», la circoncision se pratiquait jadis avant le mariage et marquait l'alliance contractée par le jeune homme avec la famille de son épouse, impliquant le devoir de la protéger et même de verser son sang pour elle. C'est pour-

quoi — la coutume existe encore en Arabie — l'opération est pratiquée par le jeune homme lui-même quelque temps avant le mariage. Cet acte viril le marque, en même temps, comme guerrier au service de la tribu. Chez les populations qui ont pour le mariage d'autres signes d'alliance, les enfants sont circoncis en bas âge, à titre de futurs guerriers, et, en tout cas, il est honteux de s'allier matrimonialement à un incirconcis (Genèse, XXXIV, 14). Là-dessus, à de menues nuances près, je suis d'accord avec l'exposé du savant auteur, qui a malheureusement oublié que la qualité de guerrier, impartie à l'enfant opéré, est la clé de l'importance exceptionnelle assignée à la circoncision dans le rituel mosaïque. Par cela chaque enfant est consacré guerrier de Yahwé, destiné à défendre sa cause même au risque de sa propre vie, et à former ainsi partie intégrante de son armée (צבאות יהוה, צבאותי, Exode, VII, 3; XII, 41), qui est collectivement à la fois son peuple et son fils premier-né (*ibidem*, III, 10; IV, 22, *passim*). Sur d'autres points, mes sentiments diffèrent. Dans Ézéchiel, XXVIII, 10; XXXI, 18; XXXII, 18-30, עֲרֵל est celui qui a subi une mort ignominieuse, sans honneur; cf l'assyrien *arallu*, « pays des morts ». La notion que « le עֲרֵל ne vient pas chez ces gens dans le Šéol » (*Daher kommt der* ערל *im Totenreich nicht zu seine Leute*) est l'opposé de ce que disent lesdits passages d'Ézéchiel. Les Sémites du nord étaient incirconcis (Jérémie, IX, 25), et celles parmi les tribus arabes qui pratiquaient la circoncision n'y attribuaient aucune signification religieuse. Pour les Abrahamides, elle se présente comme une institution nouvelle, comme signe d'alliance avec Yahwé, entrant en valeur huit jours après la naissance. Le récit Exode, IV, 24-26, a été expliqué plus haut; il ne prouve aucunement que l'opération a déjà, avant l'exil, été considérée comme un signe *protecteur au sens magique*. On écartait les incirconcis, non du culte de Yahwé, mais de l'entrée du temple; la réprimande d'Ézéchiel vise des abus (cf. Actes, XXXI, 27-31) et non une coutume licite. Sur les rapports de la circoncision avec l'Égypte, le nécessaire a été dit plus haut.

P. 148. On a à s'armer d'une singulière placidité en

présence d'assertions aussi divinatoires que celles-ci : « Le camp מחנה, où Yahwé est présent, est saint ; celui qui est impur de pollution nocturne doit le quitter et la défécation ne doit pas y avoir lieu, parce que des démons peuvent y assister (*da hierbei leicht Dämonen assistiren*). On devait nous dire pourquoi Yahwé ne les chasse pas comme des bêtes malfaisantes, au lieu de renvoyer ses guerriers hors du camp où ils risquent d'être tués par les ennemis aux aguets. S'il n'a pas le pouvoir de le faire, son titre de « Dieu de la guerre » est une ridicule vantardise. Il y a plus ; la loi deutéronomique (xx, 1-8), par un idéal d'humanité et de pitié qu'elle poursuit par ailleurs, exempte du service actif pendant la première année celui qui est en voie de s'installer dans sa maison nouvellement bâtie, de vendanger sa vigne nouvellement plantée, ou d'épouser une femme. La crainte d'affaiblir ainsi les forces nationales est écartée par l'annonce que Yahwé commande en personne l'armée israélite, tandis que le privilège accordé est justifié par le motif très moral, d'une part, que cet homme peut mourir dans la guerre, sans avoir pu jouir de son bien gagné avec peine ; de l'autre, que le nouveau marié doit donner du bonheur complet à sa femme au moins la première année du mariage (*ibidem*, xxiv, 5). Le mysticisme y trouve autre chose : « Des guerriers qui, d'après la croyance antémosaïque, sont placés sous l'influence de certains démons ou leur sont obligés (le marieur avant le mariage, celui qui plante une vigne avant que celle-ci ne devienne profane), ou qui sont ensorcelés (le lâche), sont exclus de l'expédition, puisqu'ils périssent d'ailleurs ou attireraient des influences nuisibles sur leurs camarades (*Krieger die nach vormosaischem Glauben unter dem Einflusse bestimmter Dämonen stehen oder ihnen verpflichtet sind* (*der Hochzeiter vor der Hochzeit ; wer einen Weinberg pflanzt bevor dieser profan wird*) *oder von ihnen bezaubert sind* (*der Feige*) *werden vom Kriegszug ausgeschlossen, da sie sonst umkommem oder schädliche Einflüsse auf ihre Kamaraden herabziehen würden.*) Je répète ce que j'ai dit plus haut, toute cette démonomanie maladive, tendant à *paganiser* le mosaïsme, respire les bas-fonds des possessions évangéliques qui ont infesté les études bibliques mo-

dernes, et il nous faut un Hercule pour nettoyer ces écuries d'Augias!

P. 150-151. « Sur ce degré de la religion, l'invocation du nom (de la divinité) et la prière montrent quelque peu de la violence qu'on exerce dans la magie par des mots et des actes sur les êtres surhumains. Israël pense de la prière suppliante (*vom Bittgebet*) comme les païens. Elle ne se borne pas à un : « Non comme je le veux, mais comme tu le veux »; ce n'est pas, avant tout, l'expression de l'humilité ni le témoignage de la résignation à la volonté de Dieu et de la confiance en sa direction, mais une insistance impétueuse et un désir de satisfaire des souhaits humains. Certaine prière israélite ne pourrait se tenir devant l'exhortation de Matthieu, VI, 7. »

Chant dithyrambique à la gloire de la prière chrétienne. C'est beau; cependant, au point de vue historique, il faudra déchanter :

1) Le record de la brièveté dans les prières est certes la prière de Moïse en faveur de Miryam, frappée de la lèpre : אָנָּא רְפָא נָא לָהּ (pour אֵל־נָא, Nombres, XII, 13), « Je te prie, (ô Dieu,) guéris-la! ». Élie, en présence du corps inanimé du fils de son hôtesse, agite trois fois la tête (וַיִּתְנוֹדֵד pour וַיִּתְמַדֵּד) en signe de profonde affliction, et, invoquant Yahwé, dit : « O Yahwé, mon Dieu, fais revenir (ou fais que revienne, השב ou חשב) la vie (נפש) de cet enfant dans son intérieur! ». Et c'est tout; de plus, il se garde bien de parler de son acte. Jésus se fait d'abord accepter comme Fils de Dieu, puis, tout en versant des larmes et se montrant profondément ému aux lamentations des sœurs de Lazare, ainsi que de tous les assistants, il n'oublie pas de poser de nouveau la même condition; enfin, après avoir levé les yeux au ciel, s'écrie : « Mon Père, je te rends grâce de ce que tu m'as exaucé; je savais que tu m'écoutes toujours, mais je dis ceci pour ce peuple qui m'environne, afin qu'ils croient que c'est toi qui m'as envoyé. » Ayant dit ces mots, il cria d'une voix forte : « Lazare, sors dehors! » (Jean, IX, 1-43). Pour rendre la vie à la fille du chef de la synagogue, Jésus, malgré le scepticisme du père, se passe même de toute prière, prend la main de l'enfant, et lui crie simple-

ment : « Enfant, lève-toi ! » (Luc, VIII, 49-54). Pour un Fils de Dieu, la méthode de *fatigare deos* est hors cadre, et quelques paroles de politesse au Vieux, de temps à autre, suffisent parfaitement à sauver les convenances. Autrement, on est maître chez soi. Si l'on peut voir en cela l'expression de l'humilité, alors ce terme signifie tout autre chose que ce que tout le monde y trouve.

2) Quant à la résignation à la volonté de Dieu, la scène la plus touchante est relatée dans Matthieu, XVI, 36-44. En apparence, Jésus, profondément affligé de devoir mourir si jeune, prie éperdument de l'en exempter, puis il s'y résigne : « Mon Père, s'il est possible, fais que ce calice s'éloigne de moi ; néanmoins, qu'il en soit, non comme je le veux, mais comme tu le veux. » Il répète cette prière *quatre fois* consécutivement, précisément en conformité avec la méthode *fatigare deos*, qui est, du reste, commune à tous les épanchements du cœur humain. Mais l'historien moderne n'y admire que l'art du narrateur, réussissant à nous émouvoir, car, en réalité, Jésus eût été infiniment plus affligé, si la mort n'avait pas scellé sa mission et rendu impossible sa réapparition dans la gloire pour inaugurer son règne universel. Une pareille résignation, stimulée par l'amour-propre, ne coûte et ne vaut pas bien cher.

3) L'habitude de s'enfermer chez soi pour prier est ancienne en Israël (II Rois, IV, 33 ; Daniel, VI, 11) ; l'injonction Matthieu, VI, 6, se dirige contre « les hypocrites qui affectent de prier en se tenant debout dans les synagogues et aux coins des rues pour êtres vus des hommes ». Il y a des hypocrites dans toutes les religions. Donc, que veulent dire les mots énigmatiques : « Mainte prière israélite ne pourrait se soutenir devant l'exhortation Matthieu, VI, 7 ? » (*Manches israelitische Gebet würde vor der Mahnung Matth* , 6, 7, *nicht bestanden haben*).

4) Les qualités précitées semblent même tout à fait absentes dans la prière théosophique Jean, XVII : Au lieu d'être brève, elle occupe vingt-six versets bien remplis ; au lieu d'humilité, un sentiment d'égalité intime avec le saint Père, affirmé à satiété au milieu d'encensements de convention ; au lieu de résignation et de confiance, il est rappelé que, la mission achevée,

l'envoyé tient à retrouver la gloire dont il jouissait avant que le monde fût (4-5). La faveur n'est, d'ailleurs, nullement demandée pour tout le monde, mais uniquement pour les apôtres (à l'exclusion de Judas) et pour ceux qu'ils ramèneront à la foi (9, 12, 20). Jésus veut même que ces fidèles soient près de lui, afin qu'ils puissent voir sa gloire (24). Enfin, les redites s'accumulent au point de fatiguer les dieux les plus patients et les plus débonnaires.

5) Les premiers groupes chrétiens, détachés de tous les liens de la vie familiale et sociale, n'avaient que quatre besoins, dont un seul matériel : le pain quotidien; les trois autres spirituels : assister à la parrhousie du Messie-Dieu (= règne du ciel), obtenir en attendant le pardon des péchés et échapper aux instigations de Satan. L'Oraison dominicale (Matthieu, VI) en fournit l'expression adéquate. Elle n'est et ne peut être longue. L'Israélite, ayant des attaches à la vie réelle, accablé de calamités dans le présent, jetant un regard sur un passé de tonalités changeantes et soupirant après un avenir glorieux dans ce monde, a beaucoup de choses à demander à son Dieu. Exaspéré, il cherche un soulagement dans la description de ses souffrances, s'exalte par les détails navrants, devient impétueux, agité, bondissant, s'accuse de péchés qu'il n'a peut-être pas commis, revient à ses souffrances, et la prière s'allonge. Le martyr chrétien, ne regrettant rien de ce monde, dit en souriant : « Seigneur Jésus, reçois mon âme! »; le martyr juif, regrettant tout, soupire : « Sauve-moi, Élohîm, car je suis à bout! » (הושיעני אלהים כי באו מים עד נפש) et continue.

3) Mentionnons, pour la forme, la saillie que, d'après Osée, VII, 14 (יתגודדו pour יתגוררו, Septante), les incisions n'auraient pas été partout étrangères au culte de Yahwé. C'est possible; on ne peut pas empêcher le monde de se mutiler et même de se couper le cou, mais était-ce un acte licite? Du reste, la leçon correcte doit être יתנודדו, « se lamentent » (cf. Jérémie, XXXI, 18). On soupçonne même que le jeûne de quarante jours observé par Moïse sur le Sinaï, n'avait pas primitivement pour but de renforcer sa prière pour le peuple, en provoquant la compassion de Dieu, selon Deutéronome, IX, 18. Veut-on dire que c'était pour aider Yahwé, le dieu de cette

montagne, à faire fuir une troupe de démons qui lui disputaient le domaine?

P. 153. On croit rêver en entendant que, dans קללת אלהים תלוי (Deutéronome, xxi, 23), la malédiction de Dieu s'est substituée au spectre frappeur du mort. Est-ce que le sang versé ne crie pas vengeance? (Genèse, iv, 10). A quoi donc sert la restriction תלוי? On sait, d'ailleurs, que l'usage de priver éventuellement de sépulture existait dans l'antiquité, et pourtant personne n'eut peur du revenant (I Samuel, xvii, 44; I Rois, xiv, 13; II Rois, ix, 10, *passim*). C'est l'exposition prolongée du supplicié qui éveille la colère divine et partant la malédiction du pays qui produit de si grands criminels, et la terre en est contaminée (Lévitique, xviii, 25-28).

P. 154. L'usage, très ancien, voulant que le délégué mette sa main sous la hanche de celui qui le délègue avant de prêter serment d'accomplir la mission dont il est chargé, constitue une promesse symbolique de consacrer à l'exécution de sa demande autant d'énergie (figurée par la main, יד) qu'y mettraient tous ses enfants; car, selon la conception sémitique, les hanches sont le siège de la virilité (Genèse, xlvi, 26; Exode, i, 5; Juges, viii, 30). Cet usage a disparu de bonne heure. S'il était un rite religieux, comme on le suppose, il aurait laissé des traces aux époques postérieures. L'eau consacrée et spécialement préparée par le prêtre, que doit boire la femme soupçonnée d'adultère par son mari pour affirmer son innocence (Nombres, v, 12-31), remplace les ordalies par l'eau qui étaient légales en Babylonie (Code d'Hammurabi) et subsistaient encore au moyen âge en Europe. C'est l'inverse d'un culte fétichiste voué à la déité des eaux. Sur l'origine de l'importance du nombre sept incarné dans le verbe נשבע, « jurer, faire serment », voir *Recherches bibliques*, III, p. 855; elle ne contient aucune idée religieuse et encore moins une idée ayant rapport avec le culte des astres. Il serait absolument fantaisiste d'y voir une ombre de vestige d'une influence babylonienne.

Ibidem. Les magiciens cachent soigneusement les noms des déités par lesquelles ils opèrent les prodiges, par crainte de la concurrence; les religions expansives recommandent, au con-

traire, de jurer par ces noms, afin de les propager parmi ceux qui ne les connaissent pas. Le mosaïsme fait la même recommandation (Deutéronome, VI, 13; X, 20), mais défend rigoureusement de l'employer pour faire un faux serment ou seulement dans des propos inutiles (Exode, XX, 7, לַשָּׁוְא = לשקר, « faussement », et לָרִיק, « inutilement »); la critique moderne y ajoute l'allusion à l'abus du nom de Yahwé dans les conjurations magiques (*Zauberei*), mais la magie est déjà elle-même défendue sous peine de mort. Dans le christianisme, la marche a été tout autre : le serment est radicalement défendu, mais les adjurations magiques au nom de Jésus, non seulement sont vues avec plaisir (Marc, IX, 38-39), elles constituent même le privilège caractéristique des croyants, privilège qui consiste à chasser les démons, à parler les langues étrangères sans avoir besoin d'un maître, à se laisser mordre par des serpents venimeux et à boire du poison sans en ressentir l'action nuisible, et, finalement, à guérir n'importe quels malades par la seule imposition de la main (XVI, 15-18). Devant de si infaillibles improvisateurs de miracles à jet continu, les fidèles du vieux Yahwé, Moïse en tête, font, il faut l'avouer, une bien triste figure.

P. 156-157. Sur l'origine et la signification des sacrifices de l'ancienne époque, M. Stade pose des préliminaires qui sont annoncés dans les deux premières propositions du paragraphe 79, dont la première moitié seule nous paraît acceptable; la seconde moitié contient, au contraire, selon nous, des éléments assez sujets à caution :

« Le culte sacrificiel de l'ancien Israël est un phénomène très compliqué et produit par diverses idées et coutumes, *mais, en aucune façon, ne peut être tiré d'une pensée fondamentale.* Il réunit du vieux et du neuf, *du yahwéistique et du non yahwéistique* (*Der Opferkult des alten Israels ist eine sehr komplizierte, aus verschiedenen Vorstellungen und Lebensgewohnheiten erwachsene, keineswegs aus einem Grundgedanken ableitbare Erscheinung. Er vereint Altes und Neues. Jahvistisches und Nicht jahvistisches*). »

La partie non soulignée du passage précédent consigne des

faits bien connus et s'applique à toutes les religions du monde : Comparé à l'extrême complication du rituel sacrificiel grec, égyptien, babylonien, chinois ou indien, pour ne parler que de ceux dont nous avons des renseignements suffisants, le rituel d'Israël paraît d'une simplicité étonnante. Il est également vrai que, dans ces rites, des éléments nouveaux se juxtaposent plus ou moins ostensiblement aux anciens, mais la distinction de ces éléments en nationaux et étrangers ne peut scientifiquement être faite que sur l'autorité de preuves historiques. Or, en ce qui concerne les anciens sacrifices des indigènes de la Palestine, nous avons précisément la bonne fortune de posséder un document d'une authenticité absolue dans la fameuse table sacrificielle, dite de Marseille, bien qu'il s'agisse seulement du tarif des sommes et des prébendes dues aux prêtres sacrificateurs. La terminologie relative aux sacrifices diversement cotés est d'une abondance telle qu'elle laisse bien en arrière la série correspondante du Lévitique, et cependant, en dehors des mots sémitiques généraux זבח et שלם, elle diffère complètement de la nomenclature hébraïque, même au sujet des animaux domestiques aptes à monter sur l'autel ; on y voit figurer les cervidés, les antilopes et des oiseaux qui sont exclus du rituel biblique. On y trouve également des libations de lait qui sont inconnues des Hébreux, tandis que les libations de vin et de vin de dattes (héb. שֵׁכָר) en sont absentes. Soyons bref : l'histoire à la main, nous sommes autorisé à penser que l'admission d'emblée d'un rapport, quel qu'il soit, entre les rituels sacrificiels des Chananéo-Phéniciens et celui du monothéisme mosaïque, est injustifiable en l'état actuel de nos connaissances, et qu'elle découle seulement de cette tendance, inconsciente chez la plupart des théologiens chrétiens, à diminuer l'originalité de l'ancien rituel expiatoire, afin de mieux faire ressortir la *nouveauté* de la conception du sacrifice dans le système paulinien. La science n'a rien à voir dans cet entraînement regrettable. Que le passage de la vie nomade à l'agriculture ait apporté de considérables modifications dans le culte d'Israël, cela va sans dire, mais de là à une dépendance réelle du culte monothéiste à l'égard de celui des indi-

gènes, la distance est trop grande pour qu'on puisse la franchir d'un bond.

P. 157. Insistons de nouveau sur l'inexactitude de la pensée que le sang ait été regardé comme faisant partie de l'alimentation de Yahwé (*als Speisung Jahves*). L'aspersion du sang sur les côtés extérieurs de l'autel symbolise la remise à Yahwé de l'esprit de la victime et l'alliance rétablie entre lui et le pécheur, tandis que la bonne odeur de la chair grillée, parfois renforcée par le parfum des épices, représente le repas commun qui consacre ce pacte réciproque. Dans les époques grossières, on a pu imaginer une nutrition réelle de la divinité, sentiment qui s'est inconsciemment conservé dans les désignations du sacrifice par לחם אשה ליהוה (Lévitique, III, 11), en abrégé לחם אלהים, mais le yahwéisme s'est bien gardé de faire emploi de לחם יהוה, qui répugnait à sa haute conception spiritualiste du vrai Dieu. C'est donc bien entendu : on détourne le vrai génie monothéiste en supposant que le culte, et surtout le culte propitiatoire (*der sühnende Kult*), repose sur la croyance que l'immolation de la victime et l'épanchement du sang sur l'autel ou sur la pierre sacrée (!) apaisent le dieu (*den Gott besänftigt*) et amènent le sacrifiant à un contact secret avec la vie de Dieu (*den Opferendem in geheimnisvolle Berührung mit göttlichem Leben bringt*). Involontairement, le savant critique a été entraîné par la conception vraiment mystique de I Corinthiens, III, 16-17 (en opposition directe avec Jérémie, VII, 4; VI, 15), principe digne de tous points du gnosticisme et de la cabale.

P. 157-158. Nous avons déjà discuté la signification de l'imposition de la main par le sacrifiant sur la tête de la victime. M. Stade examine toutes les hypothèses émises à ce sujet. Il admet l'idée que cet attouchement réalise le lien entre l'homme et l'animal, tandis que le versement (*Aufschütten*) du sang sur la pierre (l'autel), considérée comme le corps ou la demeure du dieu, relie l'animal à la déité. Cette interprétation a été écartée plus haut. Reste l'idée de transmission de l'énergie (יד) du sacrifiant, par conséquent celle de remplacement : Un poème assyrien l'énonce expressément : « Le petit agneau a été donné pour l'homme, la tête de l'agneau pour la tête de l'homme,

la poitrine de l'agneau pour la poitrine de l'homme, etc.» Le remplacement de l'homme par l'animal sacrifié est donc une idée sémitique. La restriction de cette faculté entre hommes seuls, attribuée aux Hébreux, ne se justifie guère. L'idée du remplacement vient, d'ailleurs, de l'époque des fables, où les animaux pensent et agissent absolument comme l'homme et parfois même d'une manière supérieure à l'homme. Le dernier doute est dissipé par la variation des victimes, selon l'état social du sacrifiant. Le grand prêtre et la communauté apportent un jeune taureau ; le chef, un bouc ; le simple particulier, une chèvre ou une brebis ; l'homme d'un modeste avoir, נפש, mot du genre féminin, est symboliquement représenté par une bête femelle נְקֵבָה de l'espèce caprine (שְׂעִירַת עִזִּים) ou ovine (כִּבְשָׂה = כבש) ; le pauvre offre deux oiseaux ou un peu de farine sans huile ni encens. La qualité inférieure du sacrifice ne suffit plus dans le cas de transgressions plus graves frappées d'amende (Lévitique, IV-V, 13), אָשָׁם, qui exigent un animal du sexe masculin, un bélier (אַיִל), symbole d'audace et d'agression. Enfin, dans le sacrifice de paix (שלמים), qui n'a pas de but propitiatoire, le sexe de la victime est indifférent (*ibid.*, III). L'intention est symbolique et elle révèle le même caractère dans l'imposition de la main et dans l'aspersion du sang ; les sympathies magiques n'y ont aucun rôle à jouer.

P. 159. « La consumation par le feu des parties du sacrifice consacrées à Yahwé est un raffinement de la coutume sacrificielle, qui n'a été peut-être acceptée qu'après l'immigration en Chanaan, puisque le culte des anciens Arabes ne la connaît pas. Le don est transformé dans un état tel, qu'il peut être assimilé par l'Élohîm qui consiste en רוּחַ. Il est faux d'en trouver le motif dans l'idée qu'on a cherché les dieux dans le ciel (*Es ist falsch dass man die Götter im Himmel gesucht habe*). »

Les investigations historiques semblent nous conduire à d'autres points de vue après avoir écarté l'immixtion indue des mœurs arabes modernes, dont l'éclectisme neutralise le témoignage. Le témoignage le plus formel et, en même temps, le plus instructif sur le sujet qui nous occupe, est la descrip-

tion si concise du sacrifice d'Atrahasîs, le Noé babylonien, après sa sortie de l'arche : « Je fis sortir tout aux quatre vents ; j'offris un sacrifice ; je fis une libation sur le sommet de la montagne ; je plaçai sept et sept *adagaru;* au-dessous, j'accumulai des cannes, du bois de cèdre et de cyprès. Les dieux respirèrent l'odeur. Les dieux respirèrent la bonne odeur. Les dieux, tels que des mouches, s'assemblèrent sur le maître du sacrifice. » Ce passage, rédigé au moins pendant le troisième millénaire avant Jésus-Christ, contient ce triple renseignement : 1° les offrandes étaient consumées par le feu et non bouillies; 2° les dieux agréent la bonne odeur (רֵיחַ נִיחוֹחַ) émanant des chairs grillées, désignée spécialement קְטֹרֶת, קַטֶּר = as. *qaṭâru, qutrinnu*; 3° les dieux accourent comme des mouches et se posent *au-dessus du sacrifiant;* ils viennent d'en haut, du ciel, par cette raison inéluctable que toutes les grandes divinités du panthéon babylonien ont leur domicile fixe au ciel. D'une pierre trois coups dans le marais des spéculations arbitraires.

Ibidem. Le sujet est trop tentant de faire un *raid* vigoureux dans le domaine de la comparaison religieuse, et naturellement c'est le judaïsme qui reçoit une dure semonce :

« Les conceptions israélites (du sacrifice) ne surpassent pas le niveau des conceptions païennes (cf. Genèse, VIII, 21 et suivants). Israël entend (*meint*) pratiquer un usage humain, commun, pratiqué depuis longtemps. Son sacrifice ne se distingue de celui des autres peuples que par l'objet auquel il s'adresse, non relativement à l'origine, l'intention, le caractère et le matériel. Les autres peuples offrent à d'autres dieux ; Israël offre à Yahwé. La conception que les dons dirigent la volonté des dieux est répandue partout dans l'ancien monde et est encore conservée rudimentairement dans le christianisme. Le sacrifice d'Israël s'adresse à un être puissant incalculable et redoutable dans sa colère, dont on fait bien d'acquérir la faveur par des dons (*Israels Opfer gilt einem unberechenbaren, in seinem Zorne schrecklichen Machtwesen, dessen Huld man wohltut, sich durch Gaben zu erwerben*), et non à un dieu qui fait lever son soleil sur les justes et les injustes (*nicht einem*

Gotte, der seine Sonne über Gerechte und Ungerechte scheinen lässt). »

Voyons ce que valent ces assertions, d'autant plus graves qu'elles sont énoncées avec la sérénité d'un théorème.

1° Je prends d'abord note d'un lapsus matériel qui a entraîné d'autres inexactitudes. L'offrande de Noé (Genèse, VIII, 21 et suivants), loin d'être un sacrifice païen, a été faite en l'honneur de Yahwé. Aussi est-ce Yahwé qui, en ayant respiré la suavité, en tient compte, non seulement au genre humain tout entier, mais aussi à tous les autres êtres vivants, en promettant solennellement qu'il ne les fera plus jamais périr par les eaux du déluge. Et si le narrateur eût eu connaissance du sacrifice analogue d'Atrahasis, il l'eût infailliblement regardé comme une altération due au génie païen, car, selon lui, le culte sacrificiel yahwéiste remonte au début de la culture humaine (IV, 3-4). Bref, pour le mosaïste, le rite du sacrifice n'est pas une révélation, mais un besoin religieux instinctif et primordial, auquel la loi et les prophètes sont chargés d'assigner d'étroites limites pour prévenir les excès (Deutéronome, XII, 29-31). Là se trouve l'innovation.

2° Le besoin du don étant indéracinable, le sacrifice matériel n'a pu être aboli que par un petit cercle d'exaltés pauvres qui n'avaient rien à donner. Tel était le groupe environnant Jésus qui vivait d'aumônes, allait pieds nus et était à peine vêtu. Dans l'impossibilité d'apporter au temple le sacrifice de péché prescrit par la loi, l'idée, selon l'Évangile, vint à Jésus de se sacrifier lui-même une fois pour toutes, afin de sauver les *siens* des peines éternelles qui les attendent dans l'autre monde. Daniel, IX, 26, prédit que le Messie doit mourir d'une mort violente (יִכָּרֵת מָשִׁיחַ), il sera le Messie ; Isaïe, LIII, annonce que le Messie torturé, mort et enterré, revivra pour être glorifié dans l'univers entier, il sera à la peine et ressuscitera pour obtenir la gloire suprême. Enfin, étant donné que le Messie est appelé « mon fils » dans le psaume II, il sera Fils de Dieu, au sens propre du mot, et réalisera, par sa mort, le salut de tous les croyants, au moyen de la foi seule. On voit qu'au fond, ni le sacrifice mosaïque, ni le sacrifice chrétien, ne sont des révélations ad-

ventices. Le premier, d'ordre psychique, est, sauf variations circonstancielles, commun au genre humain. Le second, dû à un mépris du monde et appuyé sur une exégèse matérialiste qui dépasse celle des rabbins, aboutit inconsciemment à un totétisme anthropomorphique.

3) Pour le mosaïsme de toutes les époques, Yahwé est un juge juste, réprimant partout l'iniquité persistante. Particuliers et nations éprouvent également l'effet des châtiments qu'il leur inflige lorsqu'il est irrité contre eux, à cause de leurs méfaits. C'est sa ligne de conduite dans la direction des événements historiques des peuples qui produisent la perte ou l'abaissement des uns, l'élévation et la glorification des autres. Le genre humain étant plus facilement séduit par le mal que par le bien (Genèse, VIII, 21), Yahwé a plus souvent l'occasion de sévir que de récompenser. Sa bonté essentielle le rend patient, indulgent même et magnanime dans l'atténuation des peines autant que possible, mais le principe de la justice suit son cours en cas de rébellion permanente (Exode, XX, 5-6). Naturellement ces actes de bienveillance innée restent cachés aux yeux des profanes qui ne voient que les effets terrifiants de sa colère. Le christianisme a toujours été frappé de myopie à cet égard. Fermant les yeux sur l'histoire du monde et reléguant l'action justicière de la colère divine, réduite d'ailleurs contre le seul crime d'incrédulité, aux peines de l'autre monde, il ne reconnaît au Yahwé biblique que des traits de colère et de violence, à l'opposé du dieu soi-disant chrétien qui « fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants et fait pleuvoir sur les justes et les injustes » (Matthieu, V, 35). Certes, sans être originale (Genèse, I, 11-18; Psaumes, CIV, *passim*), l'image est d'une grande beauté; mais l'historien a le devoir de pousser l'enquête plus au fond, et alors on trouvera :

1° Que les actes des hommes, fussent-ils hommes-dieux, concordent rarement avec les beaux principes qu'ils énoncent. Cette sentence si douce n'empêche pas Jésus de se montrer sans pitié à l'égard des malheureux Galiléens torturés par Pilate, ainsi que pour les dix-huit hommes écrasés sous les décombres de la tour de Siloé, hommes qui n'étaient pas

plus coupables que les autres; il ajoute même : « (Je vous déclare que,) si vous ne faites pas pénitence (= « si vous ne croyez pas en moi »), vous périrez de la même sorte » (Luc, XIII, 1-5). Donc Jésus, ni plus ni moins que les hommes ordinaires, a conclu de l'effet à la cause : ces gens ont péri de mauvaise mort, donc ils étaient coupables. C'est précisément le défaut que le savant critique blâme chez l'Israélite;

2° Il est regrettable qu'on ne puisse pas s'entendre sur un point accessible aux intelligences les moins douées. Je veux parler des peines répressives des péchés. La théorie israélite et la théorie chrétienne ne suivent pas la même voie, c'est certain, mais il sera difficile de décerner la palme de la douceur à la seconde, comme elle s'en vante depuis son origine (Matthieu, XI, 28-30). On oublie le proverbe allemand : *Aufgeschoben ist nicht aufgehoben* (chose différée n'est pas perdue). Par suite de l'abolition du droit de juger les autres (Matthieu, VII, 1-5), les malfaiteurs mêmes ne sont guère inquiétés dans ce monde, puisqu'il faut qu'on leur cède en tout (sermon sur la montagne); en revanche, les châtiments qui attendent les non baptisés dans les flammes de la géhenne sont effroyables et durent éternellement. Singulière douceur du *Père céleste* et de son *Fils chéri!* Le mosaïsme, à l'imitation de Yahwé, quelle que soit la sévérité qu'il déploie dans la punition des coupables sur la terre, ne la fait durer que le court espace de la vie humaine, qui forme un point imperceptible de la vie divine, et leur assure, au moins, le repos après la mort dans le monde souterrain des mânes (רְפָאִים). Pesons les choses. On verra aussitôt que le principe de la cruauté et de la vengeance implacable domine du côté de la théorie des peines eschatologiques créées par la littérature pseudo-épigraphique, à l'encontre de l'esprit biblique, théorie acceptée par Jésus dans toute sa rudesse barbare. Choqués de cette disproportion entre les péchés et leur répression enseignée dans certains apocryphes, les pharisiens ont eu soin de l'atténuer en en astreignant la durée à douze mois (משפט רשעים בגהינם יב חדש). Plusieurs ont même maintenu le principe vraiment biblique et humanitaire que la mort fait

expier les péchés (מיהה ממרקה עון). De cette façon, salut et sauveur mystiques s'évanouissent comme un mirage du désert.

4) Ce qui vient d'être dit surprendra peut-être notre savant ami, qui déclare décidément : « L'Israélite ne sait rien, ni d'une satisfaction, ni de ce que la mort est la punition du péché. » La négation de la *satisfactio vicaria* découle de son idée préjudicielle, admettant — contre l'affirmation contraire de tous les auteurs bibliques — l'imperfection de la justice de Yahwé. Le caractère propitiatoire de la mort, étant moins apparent, demande quelques remarques additionnelles. Il y a un point important à signaler : En elle-même, la mort est un événement naturel et inéluctable pour tout homme, malgré sa possession du souffle divin, mais l'ingérence justicière de Yahwé dirige la durée de la vie en raison des mérites de l'individu. Le pécheur voit ses jours abrégés (נכרת ; cf. Proverbes, x, 26 ; Job, viii, 23 ; Ézéchiel, iii, 8, *passim*), dans certains cas, avec des circonstances aggravantes : maladie douloureuse (II Chroniques, xxi, 15), privation de postérité (Jérémie, xxii, 30 ; Lévitique, xx, 20-21, *passim*). La responsabilité du criminel est exprimée par דָּמָיו בוֹ, au pluriel דְּמֵיהֶם בָּם (Ézéchiel, xviii, 13 ; Lévitique, xx, 9, *passim*), expression qui implique la nature intime du péché. De là la faculté d'attribuer la mort naturelle à un péché imperceptible (cf. אבינו בחטאו מת, Nombres, xxvii, 3 ; Job, i, 5 ; viii, 4). L'expression הוא בעונו נלקח וג' (Ézéchiel, xxxiii, 6) « il (l'homme tué par surprise) a été enlevé par son péché (mais la sentinelle est responsable de sa mort) » montre que telle était la croyance générale des prophètes. Les historiens des origines sont tellement pénétrés de ce principe, qu'ils accordent une longévité énorme aux patriarches antédiluviens et vont en la diminuant successivement jusqu'à l'époque de la conquête (Josué vit cent dix ans). On peut même dire, sans hésitation, que c'est une théorie sémitique générale, puisque la longévité extraordinaire, atteignant des périodes colossales, distingue également les âges patriarcaux chez les Babyloniens. Dans les deux narrations, le patriarche du déluge est particulièrement favorisé parmi ses successeurs, dont la vie s'abrège de presque la moitié pour Sem, de plus de

la moitié pour les trois suivants, et d'environ deux tiers pour les autres. Noé vit neuf cent cinquante ans, seulement dix-neuf ans de moins que Méthusalem (Metušalaḥ) et Atraḥasis devient immortel. L'enseignement qui résulte de tous ces phénomènes a donc la double portée que voici : 1° la mort, en tant qu'elle affecte la durée de l'existence, est toujours la suite d'un péché ; 2° le péché est une tare intime de la nature humaine qui soulève la colère de Dieu ; 3° par le sacrifice agréable, Dieu cache ou couvre cette tare qui perd l'effet nuisible dont elle menaçait immédiatement le pécheur. La théorie babylonienne va même jusqu'à espérer que le péché se changera en action méritoire : en image « que l'impureté se transformera en pureté ». Cette conception s'explique par le caractère magique du sacrifice babylonien.

P. 172-176. Sur la Pâque ancienne, mes recherches sont loin de concorder avec les résultats de la critique moderne. Je présenterai brièvement la série des divergences :

P. 174. Le verbe פָּסַח ne signifie pas « passer avec ménagement » (*schonend vorübergehen*), mais, au contraire, « s'arrêter » (Exode, XII, 13, 23, 27). Yahwé s'arrête à la porte de l'Israélite pour ne pas y laisser entrer l'ange destructeur (ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם). Élie reproche à Israël de s'arrêter sur les deux seuils des sanctuaires opposés : celui de Yahwé et celui de Baᶜal. Les prêtres de Baᶜal, en invoquant ce dieu, s'arrêtèrent plusieurs fois près de l'autel pour l'inviter à y envoyer le feu (*ibid.*, 26). Le boiteux, פִּסֵּחַ, ne passe pas avec ménagement, mais s'arrête à chaque pas, et s'il est « boiteux des deux pieds » (פִּסֵּחַ שְׁתֵּי רַגְלָיו), il s'arrête pour tout de bon, ne pouvant pas marcher.

Ibidem. Exode, XXXIV, 18, offre tout le cycle festival ; seulement, verset 21 (célébration du sabbat) doit être placé au début après verset 19. La mention de la Pâque engage l'auteur à parler de la loi du rachat des premiers-nés, instituée en souvenir de la mort des premiers-nés d'Égypte (*ibid.*, XIII, 14-15). La Pâque n'est nullement séparée des autres fêtes (*I zählt das Passah Ex.*, 34 *noch als besonderes, in den Festzyklus nicht*

eingegliedertes, Fest auf), comme elle en a l'air au premier aspect. Ainsi, on n'a pas besoin d'attribuer au hasard la coïncidence de deux fêtes à la même date, à la sortie d'Égypte : « La fête qu'Israël prend pour prétexte pour sortir d'Égypte est probablement la Pâque (*Passaḥ*). Il peut s'y cacher le souvenir que cet événement a coïncidé avec un *Passaḥ;* » ni d'admettre, sans le moindre motif, que « le pain azyme était le trait caractéristique des deux fêtes unifiées plus tard » (*Ungesäuertes Brod ist eben für beide characteristich. Diese und die annäherende Gleichzeitigkeit legte später die Verschmelzung beider nahe.*) Souvenir pour souvenir, on aurait mieux fait de rester dans la donnée biblique. Pour justifier l'interprétation superficielle d'Exode, XXXIV, on recourt à d'autres hypothèses non moins aériennes : « 1° Puisque Deutéronome, XVI, 1-8, dans sa forme actuelle, est postérieur (?) au temps de Josias, Ézéchiel, XLV, 21, est le plus ancien témoignage certain pour la juxtaposition de Passaḥ (Pâque) et de maṣṣoth (azymes); 2° Deutéronome, XVI, 9, prouve que le deutéronomiste, aussi bien que I et E, a traité l'ancien cycle festival : Pâque, Pentecôte et Fête d'automne, sans mélange avec Passaḥ », et comme dans ce cas le Passaḥ manquerait tout à fait dans le Deutéronome, on procède à cette affirmation que 3° le Passaḥ aurait été traité *avant* ce cycle dans le Deutéronome de Josias (*Passah wird im Dt. Josias vor diesem Zyklus abgehandelt gewesen sein*). Avec des moyens aussi élastiques, on fait tout de tout. Par malheur, la prétendue preuve tirée de Deutéronome, XVI, 9 (2°) est des plus fallacieuses : le point de départ « depuis le jour où on commence à mettre la faucille dans le blé, מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה, étant, par sa nature, soumis aux fluctuations du climat et aux qualités des terrains, ne peut servir de date fixe qu'à la condition que la première gerbe coupée, sur toute l'étendue du pays, soit offerte au sanctuaire central. Or, cette loi ne se trouve que dans Lévitique, XXIII, faisant corps de l'énumération des fêtes cycliques, dont la première, ordonnant l'immolation de l'agneau pascal, appelle cette fête « fête des azymes, חַג הַמַּצּוֹת (v. 5-6). Il y a donc *certitude* que ce chapitre XXIII (pour ne pas généraliser) est antérieur, non seule-

ment à Ézéchiel, mais aussi au deutéronomiste qui en a parlé immédiatement auparavant (Deutéronome, XVI, 1-8).

P. 176. La néoménie (חֹדֶשׁ) et le sabbat (שַׁבָּת) sont mentionnés ensemble ; la néoménie a la première place à cause de son indispensabilité pour la fixation de l'année agraire, et les sacrifices qu'on y offre sont plus importants que ceux du sabbat (Nombres, XXVIII, 9-15), lequel porte, en revanche, le titre de מִקְרָא קֹדֶשׁ, « convocation sainte », que n'ont pas les néoménies, sauf la septième (Exode, XXIII, 24 ; Nombres, XXIX, 1), la seule où le travail soit défendu. Le Deutéronome, supposant la connaissance des livres précédents, s'abstient d'en parler. Les jours de la néoménie et du sabbat, le peuple désœuvré, par coutume ou par rite religieux, s'adonnait à la joie et se désintéressait des affaires de commerce (Amos, VIII, 5). Le זֶבַח הַיָּמִים, auquel David feignit d'avoir assisté (I Samuel, XX, 6), n'était aucunement célébré en l'honneur de la néoménie ; en ce cas, on aurait dit זֶבַח הַיּוֹם, mais un banquet que les fils de Jessée se donnaient mutuellement, un זבח משפחה, à l'instar des fils de Job (Job, I, 6). On apprend de I Samuel, XX, 24, que Saül aimait à avoir près de lui, à table, les gens de son entourage, mais il n'est pas question de sacrifice. Enfin, Osée, II, 15, condamne, comme jadis Élie, le culte mixte de yahwéisme et d'idolâtrie qui dominait dans le royaume éphraïmite, et parle de toutes les fêtes populaires (חגה חדשה וכל מועדיה ושבתה) comme des jours de liesse qui vont disparaître (והשבתי כל משושה) ; il ne lui est jamais venu à l'idée de considérer la fête de la néoménie et le sabbat comme des institutions païennes. Le principe : *Quicunque ex operibus legis sunt sub maledicto sunt* (Galates, III, 10), qui repose d'ailleurs sur une fausse exégèse de Deutéronome, XXVII, 26, n'était pas encore né.

Chose curieuse, malgré le zèle démolisseur de Paul, le maintien des fêtes juives du Sabbat, de la Pâque et de la Pentecôte avec la gaieté ancienne parut urgent au christianisme, et, pour ne retirer la malédiction, il a suffi d'en détourner le sens dans un nouveau courant : le sabbat recule au dimanche, qui devient

le jour du Seigneur; la Pâque commémore la résurrection du Fils de Dieu; la Pentecôte, de fête de la transmission de la loi, selon le judaïsme pharisien, est devenue fête de la transmission du Saint-Esprit aux croyants. Le paganisme a contribué de son côté à l'augmentation des jours fériés : les fêtes de la Naissance (Noël), du Vendredi-Saint, du Saint-Sacrement (Fête-Dieu), de la Sainte-Vierge (Assomption), sans compter les centaines de saints locaux. Devant une telle profusion de joie *pure* du christianisme, la joie *licencieuse* (*die ausgelassene Freulichkeit*) des *trois* fêtes du mosaïsme devient hautement inconvenante.

P. 176-178. Que l'institution du sabbat présume celle de la semaine, sans égard à la néoménie, cela va sans dire, mais ces deux institutions remontent-elles aux indigènes agriculteurs de la Palestine, qui les auraient transmises aux Israélites, ainsi qu'on nous l'affirme d'emblée ? (*Der Sabbat hängt untrennber mit der Eintelung des Jahres in Wochen* (שָׁבוּעַ) *zusammen. Er ist erst im Lande mit dem Ackerbau von den Ureinwohnern angenommen worden*). On ne se demande pas comment il se fait que nulle trace ne s'en soit conservée chez les autres peuples sémitiques, pas même chez les Phéniciens, dont les Chananéens de la Palestine ne se distinguaient que par la situation géographique. Ce silence obstiné emprunte une valeur particulière par l'absence incontestable de la semaine dans le calendrier babylonien, qui nous est parfaitement connu. Irréfutable, nous dit-on, paraît être le motif allégué pour l'opinion en cause, savoir « que la coutume (*die Sitte*) de s'abstenir de tout travail chaque septième jour ne pouvait pas se produire chez des nomades qui n'ont pas de travaux pénibles (*die schwere Arbeit nicht haben*), mais qui sont bien obligés de paître et d'abreuver chaque jour les troupeaux ». En réalité, il se base sur une prémisse fortement contestable, savoir la négation arbitraire de la législation du Sinaï. Quand on l'admet, conformément à l'unanimité des anciens auteurs, toute obscurité disparaît. Depuis le 15 du premier mois jusqu'au 15 du deuxième mois, où Israël atteignit la station de Sin (Exode, XVI, 1), aucun repos religieux n'est mentionné. Mais, peu après, eut lieu une

grave révolte du peuple regrettant l'abondance de viande et de pain dont il se nourrissait en Égypte. Yahwé leur envoya la manne le matin et les cailles le soir, mais en les prévenant que, le sixième jour, ils trouveront, dans ce qu'ils auront ramassé, la quantité nécessaire pour se nourrir le lendemain, qui doit être un jour de repos consacré à Yahwé (שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת קֹדֶשׁ לַיהוה) et pendant lequel la manne fera défaut. On ne peut motiver cette sainteté du septième jour qu'en rapprochant le récit de la création (Genèse, II, 1-3) où la sanctification du sabbat est bien motivée. Moïse introduisit donc dans la pratique générale, comme jour férié, un jour célébré par les instituteurs accrédités (voyants ou prophètes) de son peuple. Quoi qu'on pense de l'histoire de la manne, l'institution du sabbat est la base de celle de la semaine et sert d'introduction préparatoire à la consécration d'Israël à Yahwé six semaines plus tard devant le Sinaï. L'indépendance de la semaine à l'égard de la néoménie vient de ce qu'elle a été inaugurée plus de quinze jours après cette phase lunaire. Je ne vois guère pourquoi שָׁבוּעַ et שַׁבָּת feraient l'impression de mots étrangers (*den Eindruck eines Fremdwortes macht*) : שָׁבוּעַ est un nombre collectif, « composé de sept (jours), » aussi bien que רָבוּעַ, « composé de quatre côtés, carré; » d'autre part, la contraction שַׁבָּת pour שַׁבָּתַת est des plus naturelles, et la racine שבת, encore introuvable en assyrien, est en pleine exploitation en hébreu.

P. 178-191. Nous voyons, non sans regret, se répéter, avec une ampleur excessive, l'opinion qui met sur le compte de la religion mosaïque les superstitions populaires, même celles qu'elle ne cesse de combattre. Cette confusion serait légitime dans un travail sur les superstitions juives en général, elle étonne et détonne à la fois dans une étude consacrée à l'ancienne époque où le yahwéisme se bornait à un petit cercle d'adeptes. Les coutumes et les croyances qu'un peuple conserve avec ténacité disparaissent facilement chez un petit nombre d'hommes d'élite, devant l'esprit nouveau qui souffle dans la direction contraire. Il est peu équitable de les assimiler aux conservateurs postérieurs et de leur attribuer de graves transactions avec leur

conscience. Au point de vue scientifique, nous ne savons d'eux que ce que leur code officiel recommande comme une loi de Yahwé. Les théories et les pratiques qu'ils condamnent, ils n'en peuvent être rendus responsables. Nous avons déjà soulevé cette objection plus haut et nous la renouvelons forcément à cette occasion. La facilité avec laquelle Israël s'est assimilé les coutumes étrangères forme le reproche ordinaire des auteurs bibliques ; le préjugé des critiques croit cependant les flairer partout. Ainsi, par exemple, la défense de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère ne me paraît viser aucun rite de la magie agraire (Maïmonide et les modernes), mais a sa racine dans la tâche de faire vibrer dans le cœur d'Israël une sorte de sympathie envers les êtres vivants. Toute une série d'ordonnances concourent à ce but : jeter aux chiens la bête déchirée (Exode, XXII, 30), ne pas tuer le même jour le petit et sa mère (Lévitique, XXII, 28), prendre les petits oiseaux, mais relâcher la mère (Deutéronome, XXII, 6-7), etc. Exode, XXII, 28-29, il s'agit des premiers-nés du gros et du menu bétail consacré à Yahwé, et, partant, mangé par le propriétaire dans le sanctuaire (Deutéronome, XIV, 23). Pour faire le sacrifice de la jeune bête le huitième jour de sa naissance, on était forcé de l'amener avec sa mère qui la nourrissait de son lait (Exode, XXII, 29) ; c'est à ce propos que prit naissance la défense d'employer le lait de la mère pour faire cuire le petit, représenté par גדי, qui désigne, en général, le petit du menu bétail. L'immolation du petit en même temps que sa mère ayant pu se présenter à la même occasion, le législateur (Lévitique, XXII, 28) prévoit le cas et défend d'agir ainsi par respect de la maternité, et nullement pour abolir un rite magique inventé par le mysticisme imaginatif.

P. 183. Sur la croyance à la vie du Šeol, le nécessaire a été dit plus haut. Ajoutons cependant quelques remarques.

Les croyances populaires, toujours teintes de paganisme, se représentent le double du mort venir, de temps en temps, visiter son tombeau, tout en ayant son domicile fixe au Šeol ; c'est pourquoi les magiciens passaient la nuit aux cimetières pour obtenir des oracles au moyen de certains rites (Isaïe, LXV, 4). Mais le passage Jérémie, XXXI, 15, n'y a aucun rapport. J'ai démon-

tré, depuis plusieurs années, qu'il n'y avait qu'une seule tradition sur le lieu où Rachel fut enterrée, savoir celle qui le place dans le voisinage de Bethléhem (Genèse, xxxv, 19), et nullement trois traditions différentes, comme on l'admet dans le camp des chimistes exégétiques. Dans son imagination poétique, Jérémie voit la bonne aïeule Rachel pleurant et se lamentant à Rama, montagne du territoire de Benjamin où il habitait, sur la captivité de ses enfants issus de Joseph et de Benjamin (Genèse, xxx, 24; xxxv, 18); il n'est pas question de sépulture[1]. Il y a inconvénient à prendre la moindre expression imagée et de pure impulsion momentanée pour des articles de foi. Tout en sachant qu'il a plu à un poète de représenter la voix des mânes comme un gazouillement ou pépiement d'oiseau (Isaïe, viii, 19; xxix, 4), un narrateur autrement disposé ne se gênera pas pour mettre, dans la bouche de l'ombre de Samuel, d'abord une plainte pour l'avoir délibérément dérangé, puis une prédication acerbe dans laquelle il lui est reproché d'avoir jadis enfreint l'ordre de l'orateur au nom de Yahwé, qui lui prédit sa mort imminente (I Samuel, xxviii, 15-19). Par contre, Qohelet affirme que les hôtes du Šeol sont dépourvus de tout savoir (ix, 10). De ces contradictions, il résulte que, sur ce chapitre, chacun raisonnait à sa manière, à défaut de tout dogme religieux, et que toute tâche de le fixer doit infailliblement échouer.

P. 184. Posons un point d'interrogation. L'espérance de base religieuse dans une vie éternelle qu'on attribue au christianisme (*religiös begründete, christliche Hoffnung auf ein ewiges Leben*) n'est-elle pas purement et simplement empruntée au pharisaïsme? Je ne pense pas que beaucoup d'hommes sérieux aient applaudi à un certain éditeur qui, pour augmenter, par un temps d'antisémitisme, la vente du Psautier réimprimé par lui, a trouvé bon de changer le titre « Psaumes de David » en « Hymnes chrétiennes ».

P. 187. Un nouvel exemple d'acribie dogmatique est fourni par le renvoi à Jérémie, xvi, 7, où l'on croit découvrir la notion qu'on boit avec le mort la coupe de consolation et qu'on brise avec lui

1. *Recherches bibliques*, tome II, p. 69-71.

le pain de deuil qui contamine par cette raison (*Bei ihm trinkt man nach Jer.*, 16, 7, *mit dem Toten den Trostbecher und bricht mit ihm das Trauerbrod, welches daher verunreinigt*). C'est bien exact en ce qui concerne les croyances païennes, mais le verset précité de Jérémie ne fait pas la moindre allusion à la participation du mort au repas. D'abord, la leçon וְלֹא יִפְרְסוּ לָהֶם עַל אֵבֶל לְנַחֲמוֹ עַל מֵת doit être corrigée en וְלֹא יִפְרְסוּ לֶחֶם עַל אָבֵל לְנַחֲמוֹ עַל מֵת, « On ne brisera pas de pain chez un homme en deuil pour le consoler du mort; » dans la phrase suivante, אוֹתָם se rapporte à אָבֵל, en idée אֲבֵלִים, ou bien on doit le corriger en אותו, parallèle à לנחמו. En aucun cas, il n'a jamais existé, ni dans ce verset, ni dans le reste de la Bible, une allusion quelconque à la croyance mystique précitée.

Ce passage nous enseigne également que le vin qu'on donnait à boire à l'homme en deuil est formellement qualifié de coupe de consolation pour son père ou pour sa mère (ולא ישקו אותם כוס תנחומים על אביו ועל אמו), c'est-à-dire pour la mort de son père ou de sa mère, ce qui exclut toute intention d'y associer le mort. On ne doit donc pas considérer ce repas funèbre, que les amis apportent (ישקו, יפרסו) à l'affligé en guise de condoléance et de sympathie, comme un *repas de sacrifice* terminant les solennités de l'enterrement (*Ein Opfermahl ist der Schmaus, mit dem die Bestattungsfeierlichten enden*). L'impureté de ces aliments de condoléance vient de ce qu'ils entrent dans la maison contaminée par le corps du mort et non par son âme. Dans les vues mystiques que nous combattons, l'intervention des amis ne trouve aucune explication, le savant critique l'avoue lui-même (*Was die Uebersendung von Speisen in das Trauerhaus II Sam.*, III, 25, *bedeutet ist nicht klar*). Elle est, au contraire, d'une clarté parfaite dès qu'on y voit la tendance à éviter toute tentation de la part des parents de faire une offrande au mort. Cette coutume s'est conservée jusqu'à nos jours chez les Israélites d'Orient. Sur les incisions et l'arrachage des cheveux et de la barbe en signe de deuil, le nécessaire a été dit plus

haut. Le déchirage des vêtements et la mise de sac (= étoffe grossière) et de cendre avait lieu à tout événement douloureux : défaite (Josué, VII, 6), révolution (II Rois, 11, 14), grave soupçon (Genèse, XLIV, 13), blasphème (Matthieu, XXVI, 65), et tant d'autres cas analogues. En signe de repentir et de soumission, le roi de Ninive se revêt de sac et de poussière (Jonas, III, 6; cf. Job, II, 12); a-t-il cherché la poussière de tombeau (*Grabesstaub*), que l'École serait bien aise de *trouver dans les cérémonies funèbres israélites?*

Enfin, les chefs d'Aram se revêtent de sacs et mettent des cordes sur leur tête pour obtenir la liberté de leur roi enfermé dans la forteresse d'Aphec (I Rois, II, 31-32) : les cordes signifient clairement que les porteurs désirent être prisonniers à la place de leur roi. Voilà le principe du *vicariat* dans toute sa simplicité populaire et l'impossibilité de penser à un transfert du rite funèbre aux autres cas de malheur (*Unglücksfälle*), comme on nous l'affirme si lestement.

M. Stade admet avec raison, contre Lennan et Smith, que la famille israélite repose sur le patriarcat, mais j'ignore comment il peut mettre en connexion la loi du lévirat avec le culte des ancêtres (*Ahnenkult*) ; le frère, éventuellement cadet, est-il un ancêtre? Les sources historiques ne parlent que de la perpétuation du nom du défunt sur son domaine (Genèse, XXXVIII, 8-9; Nombres, XXVII, 4, 7; Ruth, IV, 10).

P. 188. Les habitants actuels de la Palestine n'ajoutent rien de particulier au sujet de la croyance aux esprits du paganisme israélite qui a trouvé, malgré le monothéisme, ses derniers pendants dans les pseudo-épigraphes et le Talmud. Dans le christianisme, elle est même devenue la base unique des miracles qui sont destinés à prouver la théorie mystique de la rédemption, au moyen d'une victime théandrique. La croyance aux esprits, commune à tout le genre humain, a été classée dans l'idolâtrie par le mosaïsme et défendue sous peine de mort; mais, jusqu'à l'exil de Babylone, le culte des esprits ou démons, profondément enraciné dans la superstition populaire, a été ouvertement pratiqué à Jérusalem. Des génies champêtres, que l'on imaginait sous forme de boucs, d'où leur

nom שְׂעִירִים, jouissaient d'une grande faveur auprès des habitants de la campagne (Lévitique, xvii, 7), mais nous n'avons pas de trace certaine de leur culte dans les villes, car la correction de בָּמוֹת הַשְּׂעָרִים (II Rois, xxiii, 8) en בָּמוֹת הַשְּׂעִירִים, tout en semblant appuyée par la phrase annonçant que « Jéroboam a installé des prêtres pour les bamoth, les se'irîm et les veaux qu'il a fait faire » (ויעמד לו כֹּהֲנִים לַבָּמוֹת וְלַשְּׂעִירִים ולעגלים אשר עשה, II Chroniques, xi, 14), ne saurait être admise. Dans ce dernier passage, la mention des שְׂעִירִים entre בָּמוֹת et עֲגָלִים, qui sont des objets faits par la main d'homme (II Rois, xxiii, 15), présente une difficulté irrécusable. Une seule solution s'impose : c'est de lire וְלָאֲשֵׁרִים, « aux *ašêrîm*, ou simulacres d'Astarté » (cf. ויעשו אשרה, II Rois, xvii, 16 ; xxi, 3 ; ויעש אשרות, II Chroniques, xxxiii, 3, *passim*). Toutes les vraisemblances témoignent de même en faveur de la lecture במות האשרים pour במות השערים ; l'histoire ne doit tenir compte que des éléments qui sont d'une certitude absolue.

P. 188-189. Laissons de côté la conjecture selon laquelle Azazel serait le démon de l'ardeur estivale (*der Dämon der Sommerhitze*). Pas beaucoup plus fondée est la supposition que « le bouc qu'on lui envoie dans le désert (le jour du grand pardon) aurait été primitivement imaginé comme la personnification du démon » (*Der Bock den man ihm in die Wüste schickt, scheint ursprünglich als Personnification des Dämons gedacht gewesen zu sein*). En logique impartiale, l'autre bouc, celui qui est offert à Yahwé, doit aussi avoir été la personnification de ce dernier dieu. Nous connaissons déjà Yahwé-veau, Yahwé-serpent, Yahwé-Sinaï, Yahwé-bâton, Yahwé-pierre, Yahwé-coffre, Yahwé-homme, avec transfiguration en eucharistie. Si on y ajoute le Yahwé-bouc découvert, malgré elle, par le critique mythophile, on arrive à un premier fonds d'entités yahwéiques que les collectionneurs s'arracheront entre eux avec d'autant plus d'avidité, que la collection promet d'être aussi abondante que variée. Je ne puis déjà pas résister à la

tentation d'y contribuer instantanément par deux spécimens inédits : Yahwé-lion (כאריה ישאנ, Osée, xi, 10) et Yahwé-ours (דֹּב אֹרֵב הוּא לִי, Lamentations, iii, 10; cf. Osée, xiii, 8); d'autres suivront à l'occasion.

Ibidem. A la différence de דָּרַשׁ אֶל הַמֵּתִים, qui indique visiblement la consultation des morts dans les rêves produits par suite de dormition dans le cimetière (Isaïe, lxv, 4), la combinaison אֹב(וֹת) וְיִדְּעֹנִי(ם) se rapporte à la nécromancie conjuratoire systématique. L'ordre des mots est immuable et comporte l'abréviation en אוֹב ou אֹבוֹת (אובוֹת), mais יִדְּעֹנִי ou יִדְּעֹנִים ne figure jamais seul. A en juger par l'expression קסמי לי באוב (I Samuel, xxviii, 8), « Fais pour moi une opération magique avec le אוֹב et fais-moi remonter (du Šeol) celui que je te désignerai, » et étant donné de plus que אוֹב a le sens matériel de « outre » (Job, xxxii, 19), il ressort assez clairement que, comme terme magique, אוֹב désigne primitivement un instrument dont les nécromanciens se servaient dans leurs opérations. Par métonymie, ce mot désigne également l'opération (I Rois, xxi, 6, ועשה אוב וידעני; cf. II Chroniques, xxxiii, 6), l'opérateur (I Samuel, xxviii, 3, 9; I Rois, xxiii, 24) et l'esprit consulté (Isaïe, xxix, 4; Lévitique, xx, 27). Cet exposé semble donc conduire à la présomption que יִדְּעֹנִי était de même, au sens propre, le nom d'un instrument connexe au אוֹב, mais d'un ordre secondaire et inefficace sans l'autre. La tentative d'y voir, sur la foi de l'étymologie seule (ידע), un antique esprit chthonique, est, en tout cas, prématurée.

P. 189-191. Exposé détaillé des cultes étrangers, sorcellerie, amulettes et talismans discutés plus haut. Nos remarques précédentes suffisent à éclaircir la situation. Nous regrettons de rencontrer ici de nouveau la confusion de miracles attribués à Moïse avec les opérations magiques des thaumaturges égyptiens, en passant sous silence les miracles évangéliques. Inutile également de revenir sur les inexactitudes ou exagérations en ce qui concerne les bâtons de Moïse et d'Aaron, les ציצית, etc.

P. 191-204. Cette section, consacrée à l'idée du rapport

entre Israël et Yahwé et celle relative au péché et à l'absolution, contient naturellement bien des redites d'opinions et d'affirmations qu'il serait superflu de remettre sur le tapis après ce qui en a été dit dans diverses remarques au cours de cet examen. Dans les observations ci-après, nous nous bornerons aux choses essentielles, en indiquant les passages principaux dans lesquels elles ont été traitées.

P. 191-192. Une des plus grandes découvertes faites par la critique moderne, dans l'ancienne religion d'Israël, consiste dans les affirmations que l'auteur résume dans la proposition suivante :

« Dans la religion d'Israël, il ne s'agit pas d'un rapport de l'israélite individuel, et encore moins de l'homme à dieu, mais d'un rapport du peuple d'Israël à Yahwé. « Yahwé, dieu d'Israël, » a pour verso « Israël, peuple de Yahwé ». L'entité religieuse est le peuple, non l'individu, qui se joint par la naissance au peuple et par là dans la communauté religieuse. (*Religiöse Grösse ist das Volk und nicht der einzelne, der in das Volk und damit in die Kultusgemeinschaft hineingeboren wird*), seulement par cela, et parce qu'il habite dans le pays (*und durch sein Wohnen im Lande*), il acquiert une relation avec Yahwé (*ein Verhältniss zu Jahve gewinnt*). L'idée de l'élection d'Israël dans la haute antiquité (*in der Urzeit*) appartient déjà au temps antéprophétique, comme le prouve la polémique d'Amos (III, 2; IX, 7). C'est un théologuménon qui s'est formé dans les cercles des prêtres lors de la fusion des légendes locales en légendes nationales. »

Quelques considérations suffiront à démontrer le pur arbitraire de cette accumulation d'assertions insoutenables. Commençons par le seul fait reconnu comme pré-prophétique : l'élection d'Israël. J'en suis doublement étonné. A sa place, en suivant strictement la méthode chirurgicale de l'École, j'aurais déclaré, avec une belle sérénité, qu'Amos, III, 2, forme une interpolation postérieure, et bien fort serait celui qui pourrait prouver le contraire, d'autant moins que la phrase העליתי מארץ מצרים (את ישראל) revient IX, 7, dans une série de peuples exotiques d'où l'idée d'élection est entièrement exclue : Yahwé a retiré les Araméens de Qir et les Philistins de

Caphtor, mais il ne les a pas élus pour cela. Donc, aurais-je conclu, l'élection d'Israël est un théologuménon sacerdotal né quelque temps après Amos. La logique exige de la conséquence et de la fermeté dans le procédé, et n'aime pas les concessions calculées.

Mon second étonnement est d'ordre historique. Moab est, selon les écrivains bibliques, le peuple de Kemoš (עם כמוש; Nombres, xxi, 29, *passim*), le roi Mêša' appelle la Moabitide « pays de Kemoš » (יחאנף כמש בארצה), et l'analogie rend très vraisemblable que Milkom, Qos, Dagon et Hadad, étaient aussi respectivement considérés comme les dieux des peuples et des pays d'Ammon, Édom, Philistide, Aram, Tyr, Sidon. Yahwé d'Israël cadre parfaitement dans la compagnie des divinités voisines qui doivent avoir le même naturel que lui. De Kemoš, on sait pertinemment qu'il est coléreux et très vindicatif, puisque, à la prise de la ville de Nebo, Mêša' lui voua les habitants israélites qui furent immolés en son honneur, au nombre de sept mille hommes, femmes et enfants. Si on a le même poids et la même mesure pour tous, il en résulterait cette conséquence absurde et démentie par l'histoire que tous ces peuples étaient de parfaits monolâtres dans leurs pays respectifs. Pour Moab en particulier, rien que la composition עשתר כמש suffit à la démentir. Mais il y a un exemple encore plus tangible : Assur est le dieu du peuple et du pays qui incorporent son nom, et cependant les Assyriens professaient un polythéisme des plus riches et pratiquaient des rites tout à fait indépendants du sol natif, aussi bien chez eux que dans les pays étrangers. Ainsi, l'histoire confirme : 1° que l'idée de l'élection, loin de former un théologuménon inspiré par la fusion des cultes locaux en culte national, est, au contraire, un concept coéval avec la formation même de la nation, et vivant à côté de cultes séparés et individuels, lesquels remontent naturellement à l'état rudimentaire de l'animisme; 2° qu'une monolâtrie nationale est de pure fantaisie, sans la moindre base historique. Après ces préliminaires, il paraîtra superflu d'apprécier le système hypercritique qui voit, dans le monothéisme d'Israël, une religion qui n'intéresse les individus que comme membres de la nation. Dans la logique commune, les

arbres font la forêt; la logique superfine trouve que c'est la forêt qui fait les arbres. C'est peut-être vrai dans la planète de Candide.

Ibidem. « Elle (la relation entre Yahwé et Israël) n'a joué aucune espèce de rôle dans le temps ancien. On la croit plutôt conditionnée par la possession du pays, qui, selon J, a été promise aux patriarches, pendant que, selon E, Israël y a été conduit du Sinaï, à titre de châtiment (*Sie hat in der alten Zeit keinerlei Rolle gespielt. Vielmehr denkt man es sich bedingt durch den Besitz des Landes, das nach J den Vätern verheissen war, während nach E Israel vielmehr dorthin zur Strafe vom Sinai geführt wurde*). »

Répétition d'inexactitudes appréciées plus haut; en ce lieu, j'y ajoute deux points d'interrogation :

1° Comment peut-on affirmer que ladite relation n'a pas joué de rôle dans l'ancien temps, quand on est d'opinion qu'il n'existe aucun monument littéraire en dehors du chant de Débora?

2° Au temps de Débora, non seulement la vie séparée des tribus battait son plein, mais la possession du pays était bien loin de s'accomplir. Depuis vingt ans, Israël subissait une oppression effrayante sous la férule d'un roi chananéen (Juges, IV, 2-3), et, cependant, la synthèse « peuple de Yahwé, » pour la totalité d'Israël, apparaît déjà complètement fixée comme un trait national (Juges, V, 3, 5, 11); n'est-ce pas l'antipode du système prôné?

3° Pense-t-on sérieusement que l'auteur E a été assez insensé pour imaginer qu'Israël quitta l'Égypte pour s'installer définitivement dans le désert aride du Sinaï, seulement pour les beaux yeux du génie de cette montagne? Un peuple, si petit qu'il soit, cherche d'abord à s'emparer de campagnes fertiles; les génies aux beaux yeux se présentent d'eux-mêmes et n'attendent pas qu'on les cherche.

4° Le passage d'où il résulterait que, selon E, la possession de la Palestine était plutôt un châtiment qu'un don gracieux de la part d'Élohîm, n'a pas été indiqué; voudrait-on avoir la complaisance de combler cette lacune?

Si je ne me trompe, ce dernier énoncé fait partie de la

classe des divinations comme celles-ci : « Même la relation avec Yahwé, fondée sur la sortie d'Égypte, n'a pas été vivement sentie (*lebhaft bewust*) par l'ancien Israël » et « La piété naïve suppose que Yahwé a été de tout temps le dieu des ancêtres » (*Naive Frömmigkeit setzt voraus des Yahwé von ieher der Gott der Vorfahren gewesen sei.*) Ces choses-là, ne peuvent les savoir que ceux qui ont été gratifiés de la révélation que Yahwé était primitivement le *numen* du mont Sinaï. Entre autres contradictions aux données générales de la tradition biblique, on nous apprend que, « tout en étant le conducteur et le protecteur d'Israël qui le sert, il ne s'ensuit pas que ce doit être toujours ainsi; Israël ne pouvait avoir une telle prétention, car l'agissement du puissant et saint Yahwé ne se règle pas d'après des principes humains. La croyance à une concordance exacte entre la conduite d'Israël et son sort n'était pas encore possible. C'est plutôt l'affaire de Yahwé à quel point il s'intéresse à Israël » (*Doch fliesst daraus für Israel nicht der Anspruch dass das immer geschehen müsse. Nicht nur ist Vorbedingung dafür ein rechtes Verhalten Israels, sondern es ist nicht einmal notwendig die Folge davon Denn das Walten des mächtigen und heiligen Jahve regelt sich nicht nach menschlichen Grundzätzen* (§§ 35, 36). *Der Glaube an eine genaue Konkordanz zwischen Israels Verhalten zu Jahve und seinen Schicksalen war nach* §§ 33-37 *noch nicht möglich. Es ist vielmehr Jahves Sache, inwieweit er sich Israels annimmt.*) Ces superbes révélations, qui vont à l'encontre de toutes les expériences historiques, sont capables de soulever un tolle général en haut et en bas. Du ciel, Yahwé tonnera furieusement : Qui a donc pénétré dans mon cabinet de travail pour surprendre mes secrets (מי עמד בסוד יהוה, Jérémie, XXIII, 18). Sur terre, Israël se battra la poitrine d'avoir fait une *affaire* aussi mauvaise et surtout d'avoir été la dupe d'un numen désertique aussi rusé que capricieux, qu'il a tiré de l'oubli et doté du plus haut titre de souveraineté. Le génie de l'histoire seul, attiré par le vacarme, rira comme un fou, en disant à son confrère le génie de la psychologie ethnique : « Voilà à quoi vous aboutissez, si vous voulez faire de la science sans me consulter ! »

P. 193. L'antithèse « Israël et les païens, » nous dit-on, manquait tout à fait à l'ancien temps, malgré l'idée de l'élection à laquelle s'attachèrent plus tard les prophètes Amos et Osée. On a perdu de vue que, selon l'esprit du monothéisme de tous les temps, le polythéisme des non-israélites n'est pas un acte blâmable, et qu'il vaut infiniment plus que les fluctuations religieuses d'Israël (Osée, IX, 1; Jérémie, II, 10-11; Ézéchiel, V, 5-7). Pour exprimer la différence ethnique, on disait ישראל והעמים ou הגויים, « Israël et les autres peuples ou nations, d'où l'expression moderne « גוי », qui ne contient en soi aucune pensée de mépris. La qualité païenne est encore indiquée de très bonne heure au moyen du mot עָרֵל (pl. עֲרֵלִים), « incirconcis » (Exode, XII, 48; I Samuel, XVII, 26, 36; Juges, XIV, 3; XV, 18; I Samuel, XIV, 6; XXXI, 4; II Samuel, I, 20), mot qui suppose par antithèse, non seulement l'idée d'élection, mais aussi celle de l'alliance avec Yahwé. Dans la bouche des parents de Samson, qui trouvent répréhensible qu'il épouse une Philistine, les mots בְּנוֹת הָעֲרֵלִים ne peuvent pas signifier « filles de lâches ou de méprisés, » mais « filles d'idolâtres; » c'est aussi le cas de II Samuel, I, 20, et des autres passages précités. Avant la constitution des lois alimentaires (sous le règne de Salomon), l'Israélite usait de la même cuisine que les autres; on vient de voir que, pour le mariage, on était plus scrupuleux. En pays étranger, l'abandon du culte paternel n'était jamais imposé par le vainqueur, et si la nourriture sur la terre impure (non consacrée à Yahwé) était entachée d'impureté (Amos, VII, 17; Osée, IX, 3-4), cela ne constituait aucun péché en soi, lequel n'est commis que lorsqu'on entre en cet état dans le temple de Yahwé. J'ai donc peine à comprendre comment le savant critique en a pu tirer la conclusion suivante : « Israël ne se tient donc pas pour un peuple qui se distinguerait spécifiquement d'autrui par la possession d'une révélation historique et par une loi donnée par Dieu, ou il a l'avantage sur lui, par suite du prix propre de sa connaissance de dieu ou à cause de l'espèce de son culte » (*Israel hält sich also nicht für ein Volk, das von andern durch den Besitz einer geschichtlichen Offenbarung und einer von*

Gott gegebenen Gesetzes spezifisch verschieden wäre oder infolge des eigentümlichen Wertes seiner Gotteserkenntniss und wegen der Art seiner Gottesverehrung vor diesen etwas voraus hätte.) La relation de Yahwé avec les autres dieux a déjà été traitée; c'est le rapport du réel au zéro.

Ibidem. Au sujet de la disposition religieuse (*die religiöse Stimmung*), nous avons la suite de la série négative, car, pour peu qu'on soit mal disposé envers quelqu'un, il est infiniment plus facile de lui dénier des qualités que de lui en attribuer. Donc, « dans l'ancien Israël, la disposition des individus singuliers n'est pas essentiellement différente l'un de l'autre et se rattache indissolublement au sentiment national. Il n'y a pas encore de sentiment individuel développé. Le bonheur ou le malheur d'Israël domine la disposition, les sorts individuels viennent après. Israël est-il dans le bonheur, la disposition religieuse du particulier n'est pas troublée, alors même que son sort individuel laisse à désirer. La prospérité de la nation aide à supporter » (*Das Gedeihen des Volkes hilft das tragen*).

Rien n'est plus vrai que ce tracé du caractère israélite, mais, au lieu d'y voir la manifestation d'un profond et ardent patriotisme qui ferme les yeux sur son propre état précaire pour se réjouir du bonheur de la nation, sentiment noble au premier chef et sans parallèle dans l'histoire de l'antiquité, le savant critique n'en envisage que le petit côté du manque de développement de l'individualité. N'est-ce pas la répercussion de cette idée saugrenue, aujourd'hui aplatie après un lustre de célébrité, qui regardait le monothéisme, prétendu sémitique général, comme ayant sa source dans l'incapacité des Sémites de concevoir les nuances religieuses du polythéisme? A présent, c'est le patriotisme biblique qui est vilipendé, sous prétexte qu'il vient d'une immaturité de sentiments individuels! Si le particulier israélite se montrait intéressé au point de placer en seconde ligne l'intérêt national, on l'aurait dépeint comme une âme vile, sordidement égoïste et tout à fait incapable de concevoir l'abnégation de son propre intérêt pour le bien général. Or, il faut le dire sans ambages, autrement l'histoire ne serait qu'un roman à ficelles. La prévention moderne contre tout ce qui touche l'Ancien Testament découle unique-

ment du désir de forger une médaille dont le recto porterait : Mettre l'Évangile au niveau de la critique moderne, et le verso : Mettre la critique moderne au niveau de l'Évangile. Suivant la tendance du recto, on élimine audacieusement tous les éléments mystiques qui forment la substance et l'unique raison de son triomphe incomparable sur le paganisme gréco-romain, et on n'en laisse subsister qu'un petit nombre de logia, dont on cache la provenance juive. Conformément au verso, on élève jusqu'aux nues l'abolition, d'ailleurs fictive, des *opera operanda* de l'Ancien Testament, et la non moins fictive plus grande liberté individuelle qui en fut le résultat, comparativement à la conception biblique.

Ibidem. « La disposition religieuse atteint son apogée dans la guerre (*Die religiöse Stimmung erreicht ihren Höhepunkt im Kriege.*) Lisez « dans la victoire » (*im Siege*). Juges et Deutéronome, XXXIII, 29 (où il faut lire וְאֵזֹר, au lieu de ואשר), ont pour objet la victoire gagnée avec le secours de Yahwé, non de la guerre en elle-même : le Djihâd et la croisade religieuse sont inconnus de l'Ancien Testament.

Ibidem. Quoi qu'on dise, la conception du « hasard » (*des Zufalles*) existe dans le mosaïsme (I Samuel, VI, 9 ; Ecclésiaste, III, 19, *passim* ; Ruth, II, 3), bien que la piété l'attribue souvent à Yahwé ; dans l'Évangile, même le nombre des cheveux de la tête est prédestiné (Matthieu, X, 29).

P. 195. I Rois, XVII, 20, attesterait que la proximité d'un homme affecté de la colère de Dieu porte malheur (*Dass die Nähe eines von Gottes Zorn betroffenen Unglück bringt*). Élie, envoyé par Yahwé auprès de la veuve pour ne pas mourir de faim, était, au contraire, dans les meilleurs termes avec Yahwé. L'erreur repose sur les mots הֲגַם ... הרעות qui signifient : « Veux-tu aussi apporter le malheur sur cette veuve qui me nourrit malgré son extrême pauvreté? » Le langage énergique du prophète vient précisément de ce qu'un tel acte lui paraît illégal ; c'est l'inverse de ce que les critiques supposent au sujet de la justice divine, laquelle aurait été conçu comme le produit d'un simple caprice.

Ibidem. « Dans le fait que l'homme subordonne sa volonté

à une volonté supérieure se montre le grand écart (*der weite Abstand*) de la conception chrétienne : ce n'est pas l'amour du bon Dieu qui détermine à faire le bien, mais la crainte du puissant (*nicht die Liebe zum guten Gott treibt dazu, das Gute zu tun, sondern die Furcht vor dem mächtigen*). »

Sans le préjugé séculaire qui empêche toute réflexion, aucun cerveau humain ne trouvera incompatible la réunion dans la pensée d'un croyant quelconque de la puissance et de la bonté divine qu'il adore, qualité qui se répercute dans son propre cœur sous la double forme de respect (= « crainte » dans la terminologie hébraïque) et de vive gratitude (= « amour » dans la même terminologie). Pour le sens de « être reconnaissant », propre au verbe אהב, qui signifie ordinairement « aimer, » voir Psaumes, CXVI, 1; Proverbes, IX, 8. Abraham est devenu un « aimant Yahwé » (אברהם אֹהֲבִי; Isaïe, XLI, 8), non par un coup de foudre comme il arrive souvent dans l'amour matériel, mais par suite d'un vif sentiment de gratitude pour les bienfaits reçus ou promis. D'autre part, si Yahwé finit par aimer les ancêtres d'Israël et par s'attacher à eux avec une intensité telle que toute leur postérité en profite, c'est parce qu'il a trouvé en eux le plus grand empressement à obéir à ses ordres (Genèse, XVIII, 19; XXVI, 5). Le dernier passage jette un jour éclatant sur tout le procédé du narrateur yahwéiste ou J, qui est profondément réfléchi et strictement exécuté. J'ai relevé plus haut la circonstance remarquable que l'alliance conclue par Élohîm avec le genre humain, après le déluge, s'est constituée sur deux commandements : l'un, d'ordre juridique, ordonne de mettre à mort le meurtrier de son semblable; l'autre, d'ordre cultuel, de ne pas manger le sang de l'animal égorgé. Si l'on y ajoute le sacrifice de Noé que cet auteur (P) n'a pu ignorer, nous avons là un premier groupe d'institutions religieuses qui sont exprimées en hébreu par מִצְוֹת, תּוֹרוֹת, חֻקִּים et מִשְׁפָּטִים. Or, l'histoire d'Abraham, qui, sauf le chapitre XX, découle d'une source yahwéiste, ne fait mention que de constructions d'autels (Genèse, XII, 8-9; XIII, 18); P (?), de son côté, ne mentionne que le commandement de la circoncision comme condition

d'alliance, et un seul sacrifice (*ibid.*, XXII, 13); et cependant J affirme, non seulement qu'Abraham avait accompli à la perfection les observances, les commandements, les statuts et les lois de Yahwé (עקב אשר שמע אברהם בקולי וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרֹתָי), mais aussi que sa piété avait soin de recommander à ses enfants et à toute sa famille l'observance de la voie (= la religion) de Yahwé, se résumant dans l'exercice de la justice et du droit (למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ יהוה לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט). Les deux auteurs s'accordent donc à admettre que l'amitié intime et réciproque ayant produit l'alliance entre Abraham et Yahwé repose sur une base de faits qui ont leur précédent dans la haute antiquité et n'ont rien de fortuit, ni de capricieux.

P. 196. « Et, en effet, le dieu du peuple est aussi devenu le protecteur de toutes les ordonnances et coutumes (Deutéronome, XX, 1 et suivants; XXIV, 19 et suivants), qui auraient été auparavant sous la protection spéciale de certains démons, dieux de clans et de familles. Le sentiment de la dépendance, à l'égard du dieu du peuple, maintient aussi ce qui s'était formé au temps antéyahwéiste sous l'influence de pensées religieuses plus anciennes (*Und zwar ist der Volksgott Schützer auch der Ordnungen und Sitten geworden* Dt. 20, 1 ff. 24, 19 ff., *die früher unter dem speziellen Schutze bestimmter Dämonen, Geschlechts- und Familiengötter gestanden haben werden. Das Gefühl der Abhängigkeit vom Volksgott hält auch denjenigen Teil der Sitte aufrecht, der sich in der vorjahvistischen Zeit unter dem Einflusse älterer religiöser Gedanken gebildet hatte*). »

Deux propositions qui nous lancent subitement, non pas seulement dans l'époque antéprophétique, mais dans l'époque bleue de l'anté-yahwéisme. L'une et l'autre se résument dans cette formule : « Yahwé a pris sous sa protection les coutumes qui *auraient été* (*gestanden haben werde*) protégées par des démons populaires. La teinte légèrement hésitante de la première forme se résout en un positivisme décidé dans la

seconde. Par sa teneur, la formule a, si je ne me trompe, l'air d'un jalon jeté en passant pour marquer d'avance la thèse qu'on se propose de démontrer plus tard. Car, autant que je vois, les prescriptions deutéronomiques citées ne sentent nullement le soufre démoniaque de l'époque crépusculaire, mais rentrent dans le cadre particulier de ce code yahwéique :

1) Deutéronome, XXI, 1-9, si l'on fait abstraction des opérations chirurgicales qui font l'orgueil de l'École, est le complément naturel du principe posé Nombres, XXXV, 33 : « La terre n'obtient le pardon du sang répandu que par le sang de celui qui a versé le sang de son semblable » (וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ), car, ajoute l'auteur, « le meurtre contamine la terre » (וְלֹא תְחַנֵּף אֶת הָאָרֶץ). Partant de ce principe, le deutéronomiste offre le moyen d'opérer la propitiation de la terre (= du terrain où on vient de trouver un homme assassiné, חָלָל). Les chefs de la ville la plus proche du cadavre égorgent par la nuque une génisse sur une nappe d'eau permanente, puis les prêtres et les chefs se lavent les mains en affirmant leur ignorance du crime commis et en demandant le pardon de Yahwé, vengeur de l'innocent. Il faut avoir un parti pris bien robuste et un don de divination surhumain pour y trouver un reste de démonisme antiquissisme et d'origine indéterminable.

2) Je m'explique encore moins ce que vient faire ici le passage Deutéronome, XXIV, 19-22, qui ordonne d'abandonner à l'affilié étranger (גֵּר), à l'orphelin et à la veuve, la gerbe oubliée dans le champ, ainsi que les fruits restés par hasard sur les ceps de vigne après la vendange, et sur les oliviers après la cueillette. Nous sommes bien loin du démonisme hanteur, mais sur la voie de cette charité incomparable qui caractérise, d'une manière si éminente, la législation du Pentateuque et tout particulièrement du Deutéronome pour tout ce qui concerne l'intérêt des pauvres. Les huit versets précédents poursuivent le même but : Ne pas aller chercher le gage d'un emprunteur, mais attendre qu'il l'apporte lui-même (*ibid.*, 10-11); rendre au pauvre la couverture engagée avant la tombée de la nuit

(v. 12-13); payer quotidiennement le journalier indigène ou étranger, afin qu'il puisse faire un repas avant de se coucher (v. 14-15); irresponsabilité des membres de la famille du crime d'un des leurs (principe encore admis dans le Code Hammurabi; v. 16); rendre justice à l'étranger et défense de prendre comme gage le vêtement d'une veuve (v. 17). En conclusion est donné le motif : « Souviens-toi que tu as été esclave en Égypte et que Yahwé t'en a délivré! » Ce sont des procédés auxquels la morale évangélique, uniquement préoccupée de glorifier son héros, au détriment de la vie mondiale qui n'existe pas pour elle, n'a pensé un seul instant. L'École semble ne pouvoir s'en consoler; de là la nécessité de les attribuer à je ne sais quelle origine extra-hébraïque. Ce n'est plus la science, mais le plus pur arbitraire. Veut-on voir clair dans l'état de choses que l'École a embrouillé d'une manière si inconsidérée? qu'on lise avec attention le passage suivant de l'Évangile (II Jean, 9-11) : « Si quelqu'un vient vers vous et ne fait pas profession de cette doctrine (de la divinité du Christ), ne le recevez pas dans votre maison et ne le saluez point, car celui qui le salue participe à ses mauvaises actions. » Le non-chrétien, fût-il aussi juste et aussi pauvre que Job, est identifié avec un malfaiteur de la pire espèce qu'on ne doit pas recevoir chez soi, ni même saluer dans la rue. Je ne sache pas que, depuis les deux millénaires que le christianisme existe, il soit venu à l'idée d'un israélite de fermer sa porte à un homme d'une autre religion, ou de ne le saluer cordialement dans la rue qu'après avoir obtenu sa profession de foi monothéiste.

3) Dernier pendant du démonisme :

Ibidem, 2. « Les impulsions à l'agissement moral (*Die Antriebe zum sittlichen Handeln*) ne sont pas inessentiellement arrêtées (*werden nicht unwesentlich gehemmt*) par des rudiments des anciens états religieux. Une fois qu'on est habitué à ramener les passions violentes, les impulsions à des actes bizarres (*zu auffalenden Taten*), bons ou mauvais, à l'incorporation d'un esprit (רוּחַ), conçu indépendamment ou combiné avec Yahwé, ou à une incitation de Yahwé, un sentiment

élevé (*ein gesteigertes Gefühl*) de responsabilité morale ne peut se développer. L'homme se sent alors trop comme une balle de jeu (*als Spielball*) de puissances élohimiques (*elohimischer Gewalten*). »

Il y aura, je crois, peu de lecteurs qui ne seront pas frappés de la commodité du système que nous examinons. Quand les coutumes d'Israël décèlent un idéal de charité et d'humanité d'une élévation telle que l'antiquité n'en a jamais conçu de pareil, on fait venir ces coutumes des Chananéens pré-Israélites, en langage abstrait, des états religieux antérieurs au yahwéisme. Par contre, en cas de besoin, ces mêmes rudiments des religions antérieures sont représentés comme des entraves au développement de la responsabilité morale de l'Israélite. La partialité est criante et tout aussi criante est la futilité de l'argument des רוּחוֹת qu'on allègue pour l'appuyer. A ce compte, si l'on met de côté l'emploi irrésistible de deux poids et de deux mesures, le christianisme qui, en dehors des anciennes *ruḫoth* élohimiques, admet encore toute une armée de démons sataniques instigateurs et fauteurs du mal, aussi bien matériel que moral, ne devrait plus posséder que dans une dose minime la faculté de s'élever à une conception morale qui dépasse l'état rudimentaire. Jouet constant de puissances sinistres, dont la méchanceté naturelle va jusqu'à se déguiser en moine, pour employer la pittoresque image populaire, le chrétien serait, d'après le raisonnement des critiques, tout à fait incapable, déprimé qu'il est déjà par la terreur des peines éternelles dans l'autre monde, d'avoir la moindre liberté d'action. L'arme qu'on dirige contre le judaïsme se tourne donc, en réalité, contre le christianisme ; l'abus du parti pris a de ces surprises désagréables.

Ibidem (§ 100, p. 196-197). Exposé circonstanciel de l'idéal éthique et des devoirs envers Dieu et le prochain. Il débute par la divination négative si souvent mise en scène : « L'ancien Israël ne sait pas encore qu'une loi divine règle la conduite morale de l'homme. La coutume dit ce que Yahwé ordonne. C'est pourquoi tout ce qui est coutume, c'est-à-dire tradition, est regardé comme moral et bon. » A cette dernière sentence, on peut opposer les coutumes patriarcales de dissimuler le mariage (Genèse, XII, 10-

20; XX; XXVI, 7) et le mariage de deux sœurs (*ibid.*, XXIX, 22-30), qui ne se répètent plus aux époques du mosaïsme, et Dieu sait combien d'autres coutumes immorales ont disparu par l'influence de cette religion. Nous ne voulons non plus revenir à tous les détails que nous avons réfutés au cours de nos observations antérieures. Signalons cependant quelques points au hasard. Le savant auteur trouve que la conduite d'Abraham et de Sara, à l'égard de leur serve Hagar (Genèse, XVI, 6; XIX, 8), blesse notre sentiment moral (*verletzt unser sittliches Empfinden*). Je m'empresse d'y souscrire, mais il ne faut pas faire de grands efforts pour apprendre comment les esclaves ont été traités par des chrétiens pieux pendant des siècles, et le sont encore après leur affranchissement. Comme preuve que « celui qui suit la coutume héritée des pères vit de la vie morale (*Sittlich lebt, wer die von den Vätern ererbte Sitte befolgt*), » on cite II Samuel, XX, 18 et suivants, qui parlent de la fidélité de la ville d'Abel à David! De même, la sentence contraire : « Immoral est tout ce *qu'on ne fait pas en Israël* (*Unsittlich ist alles was man in Israel « nicht tut »*), est appuyé par Genèse, XX, 9, où les mots מעשים אשר לא יֵעָשׂוּ sont prononcés par Abimelec, roi de Gerar, en Philistide, et par Genèse, XXIX, 26, où Laban l'araméen, étant parvenu par une ruse à se défaire de sa fille aînée passablement laide, invoque, à son excuse, l'usage local de ne pas marier la fille cadette avant sa sœur aînée! On est tenté de croire que la confusion de la coutume avec la morale attribuée aux Hébreux a été inspirée au savant critique par l'allemand *sittlich*, « moral, » qui vient de *Sitte*, « coutume » (même cas en grec, en latin et en français); mais la philologie européenne n'a rien à faire dans l'histoire religieuse de l'Ancien Testament. Jamais un auteur biblique ne fait appel aux coutumes populaires comme à des institutions divines quand il s'agit de principes religieux ou moraux. Les termes חֻקֵּי יִשְׂרָאֵל, דַּרְכֵי יְשׁ (ou דרך), תורת יְשׁ, etc., sont inouïs en hébreu. On dit exclusivement חקי יהוה, דרכי יהוה, תורת יהוה, tandis que le דרך העם, « la coutume populaire » (*Volksitte*), comporte toujours l'idée de quelque chose de méprisable, d'abject (Isaïe, VIII, 11; Osée, IV, 9; Jérémie,

VI, 26 ; VII, 3 ; XXIII, 12 ; Ézéchiel, XX, 43, *passim*). C'est le contraire de la théorie amalgamante que les pieux critiques cherchent à nous inculquer pour les besoins de leur cause.

P. 197-198. La pièce substantielle de ce paragraphe consiste dans le soi-disant « Décalogue plus âgé ou aîné » (*Der ältere Dekalog*). Le lecteur français, peu initié à la critique superfine, demandera, étonné, dans quelles fouilles ce document précieux à été découvert. Je suis donc obligé de lui donner le renseignement qui l'éclairera tout à fait. Le Décalogue, connu de tout le monde (Exode, XX ; Deutéronome, V), composé en grande partie de prescriptions morales, formait le plus gros écueil menaçant de faire chavirer le léger esquif de la critique piétiste qui tient absolument à réduire le mosaïsme à un système de pures coutumes cultuelles, sans le moindre élément de moralité. Pour arriver à cette fin, et étant donné que le prophète Osée (VIII^e^ siècle av. J.-C., IV, 2) fait déjà allusion à des lois éthiques qui viennent directement du Décalogue connu (d'après les critiques « d'un Décalogue contenant des préceptes moraux »), on s'était mis en tête de découvrir dans le Pentateuque une série de dix lois cultuelles qu'on proclama être antérieures. Les fouilles, dans cette matière peu cohérente, ont été faites par trois pionniers que nous désignerons par les initiales W, M et S, et les découvertes n'ont pas tardé à récompenser leurs peines, car chacun d'eux a retiré de l'oubli millénaire un décalogue particulier entièrement indépendant des autres. Nous avons donc maintenant la bonne fortune de posséder trois nouveaux décalogues antiques et un décalogue relativement jeune, qui peut venir de celui que le prophète Osée avait sous les yeux. Je ne saurais dire pourquoi M. Stade accorde si peu de place aux documents M et S, mais, puisqu'il en est ainsi, je dirai quelques mots sur le document W, qui a ses préférences. Ce document consiste dans Exode, XXXIV, 14-26, ainsi résumé : 1) N'adore pas d'autre dieu (v. 14) ; 2) Ne te fais pas des images de métal fondu (v. 17) ; 3) Tu observeras la fête des massoth (v. 18) ; 4) Tout premier-né est à moi (v. 19) ; 5) Six jours tu travailleras et au septième tu te reposeras (v. 21) ; 6) La fête des semaines tu célébreras (v. 22 *a*) ; 7) Tu célébreras la fête de la récolte à la fin de l'an-

née (v. 22 *b*); 8) Trois fois l'année tes mâles paraîtront devant la face de Yahwé (v. 23; les critiques : « verront la face de Yahwé»); 9) Tu n'égorgeras pas, ayant du pain levé, l'agneau (שֶׂה pour דָּם) de mon offrande (pascale; v. 25 *a*); 10) L'offrande de la pâque ne doit pas rester jusqu'au matin (v. 25 *b*); 11) Tu apporteras à la maison de ton Dieu les prémisses des fruits précoces de la terre (v. 26 *a*); 12) Tu ne cuiras pas l'agneau dans le lait de sa mère (v. 26 *b*). » Voilà *douze* paroles (דְּבָרִים) d'un fond purement cultuel; le mal est qu'il y en a *deux* de trop. On se débarrasse de cette pléthore en retranchant soit les numéros 5 et 8 (Wellhausen), soit les numéros 4 et 8 (Stade). Mais, pour se former une opinion raisonnée, il faut attendre d'abord que ces deux savants arrivent à s'entendre, ensuite que leurs efforts réunis réussissent à prouver la non-valeur des décalogues M et S, car vraiment quatre décalogues à la fois, sans compter celui que nous connaissons, sont capables de donner une forte indigestion à l'estomac le plus valeureux.

P. 198-200. Ces pages (3) sont consacrées à la conception des devoirs envers le prochain. L'amour de la famille et du peuple, la politesse et l'hospitalité à l'égard de l'étranger, les ménagements à observer même envers l'ennemi, les soins recommandés en faveur des pauvres et des abandonnés sont dûment relevés, bien que les aumônes agraires soient, sans la moindre ombre de raison, attribuées aux Chananéens. Mais si la loi, je me trompe, la coutume est, en somme, sortie indemne de l'enquête, l'Israélite, par contre, n'a pas échappé à des écorchures saignantes : « L'Israélite étant, selon la manière bédouine, dur envers soi comme envers les autres et cupide par-dessus le marché, cela (le commandement) était nécessaire » (*Da der Israelit nach Beduinenart, wie gegen sich, so gegen andere hart und dazu habgierig ist, so war das nöthig*)! C'est, depuis deux mille ans, le fruit ordinaire de la charité chrétienne, selon laquelle tout Juif est un Judas qui vend son Dieu et maître pour trente deniers. N'insistons pas; mais, au nom de la science, nous demandons si les créateurs de ces lois ou coutumes charitables n'étaient pas des Israélites.

Sont-elles tombées du ciel, par un hasard inexplicable, juste au milieu d'une horde hébraïque anthropophobe, dans une chute d'aérolithes préhistorique qui n'a pas affecté les campements des autres bédouins?

Le revers de la médaille est naturellement tracé en noir foncé. Partant d'une fausse prémisse qui confond l'acte individuel avec la coutume générale, et considérant la moindre anecdote ou hyperbole poétique comme un dogme aussi immuable qu'une parole d'évangile, les faiblesses et les erreurs de certains personnages bibliques sont enflées sous la plume des critiques et transformées en mœurs israélites générales, sous prétexte que le narrateur ne les désapprouve pas. On oublie qu'il n'écrit pas une vie de moines, mais un récit épique de grands chefs, rempli d'alternatives tantôt piquantes et anecdotiques, tantôt pieuses et miraculeuses. Jamais un auteur juif n'a considéré les ancêtres d'Israël comme des types de vertu parfaite. Moïse et les prophètes sont eux-mêmes compris dans la catégorie des faillibles. Yahwé, seul, est infaillible, parce qu'il exerce la justice suprême, souvent incompréhensible pour l'intelligence humaine. La conception de la vertu incarnée livrant un type moral qu'on doit imiter en tout, est purement chrétienne. Jésus constitue ce type ou modèle suprême dont les apôtres et les ermites sont les reproductions plus ou moins ressemblantes; le judaïsme ignore cette anthropolâtrie; il n'y a qu'à constater le fait. On s'apitoie sur l'humiliation d'Abimelec, on s'indigne de l'ordre reçu de Yahwé d'enlever aux Égyptiens des vêtements et des vases d'or et d'argent, mais on trouve très comme il faut qu'Abimelec (et avant lui Pharaon) ait enlevé la sœur d'un étranger pour en faire sa concubine, ou que les Égyptiens aient réduit à un dur esclavage une nation qui était venue chez eux sur l'invitation d'un de leurs rois. Il me semble que le troubadour qui a tourné les rapts royaux au profit d'Abraham et de sa belle compagne et que l'habile conteur qui, grâce aux effets précieux des Égyptiens, a princièrement habillé les esclaves des deux sexes pour qu'ils puissent se présenter magnifiquement devant leur Dieu à la scène grandiose du Sinaï, il me semble qu'ils ont fait preuve de plus d'équité et de goût que les critiques piétistes.

Je les entends dire : Dans l'Évangile, ces choses-là ne seraient pas possibles. J'y souscris des deux mains, puisque l'idée de la beauté et celle de la mise décente lui font absolument défaut. On y cherchera en vain les mots « beau, belle, » si fréquents dans la Bible, et, d'autre part, les vêtements recommandés aux fidèles parfaits (Matthieu, x, 9-11) restent bien en arrière de l'accoutrement des bédouins. Mais y a-t-il au moins la pensée de l'humanité (*der Gedanke der Humanität*) qu'on refuse à l'ancien Israël? Ma myopie ne l'y découvre pas : ni Jésus, ni les apôtres n'ont jamais donné une obole aux pauvres, ni exercé une hospitalité désintéressée, et le récit relatif au miracle d'avoir nourri plusieurs milliers d'hommes avec quelques pains et quelques poissons, se borne à ceux qui l'avaient accompagné depuis plusieurs jours sans manger (*ibid.*, xv, 32-38), et le sentiment de l'humanité désintéressée n'y est pour rien. Et tandis qu'Abraham intervient par pure humanité en faveur de Sodome (Genèse, xviii, 23-33), Jésus demande le salut pour ses croyants seulement et en exclut formellement tout le reste du genre humain (Jean, xvii, 9) : « C'est pour eux (les apôtres et les croyants) que je prie, *je ne prie point pour tout le monde*, mais pour ceux que tu m'as donnés, parce qu'ils sont à toi. Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à *toi* est à *moi*... Je ne prie pas pour eux seulement, mais encore pour ceux qui doivent croire en *moi* par leur parole (Jean, xvii, 9-10, 20). » La prière de Moïse a d'autres vibrations. Yahwé lui ayant offert de remplacer par sa postérité la nation indigne retombée en idolâtrie après l'alliance contractée au Sinaï, Moïse sollicite la clémence de Dieu pour *tous les pécheurs*, en rappelant, d'une part, la satisfaction que leur destruction donnerait à leurs anciens oppresseurs, de l'autre, les promesses faites jadis à leurs ancêtres Abraham, Isaac et Jacob (Exode, xxxii, 9-14). Le lecteur trouvera sans peine de quel côté on sent les battements d'un cœur compatissant et humanitaire. Quand on a de tels égards pour les criminels mêmes, la compassion pour les bêtes[1]

1. Un reflet puissant de cette compassion s'étend même aux arbres fruitiers dans les environs d'une ville assiégée. Quelle que soit la durée du siège, l'armée peut se nourrir de leurs fruits, mais ne peut pas les

vient de soi et ne forme pas une singularité qui étonne l'École (*Doch ist der alte Israelit tierfreundlich*; Exode, xx, 10; xxiii, 5, 11 et suivants; Deutéronome, xiv, 21; xxii, 4 et suivants; xxv, 4). C'est déjà heureux qu'on n'attribue pas ce bon naturel à l'influence chananéenne, comme on le fait d'ordinaire; mais, par cette concession, l'École fait inconsciemment un tort immense au vrai fondateur du christianisme. En effet, saint Paul, pensant que le bien-être des animaux est au-dessous de la dignité de Dieu, découvre, dans Deutéronome, xxv, 4, le privilège octroyé aux apôtres de vivre aux dépens de leurs affiliés : « Car il est écrit dans la loi de Moïse : Vous ne tiendrez pas la bouche liée au bœuf qui foule les grains. Dieu se met-il en peine de ce qui regarde les bœufs? Et n'est-ce pas plutôt pour nous-mêmes qu'il a fait cette ordonnance?... Celui qui laboure doit labourer avec espérance (de participer aux fruits de la terre); et aussi celui qui bat le grain doit le faire avec espérance d'y avoir part. Si donc nous avons semé parmi vous des (biens) spirituels, est-ce une grande chose que nous recueillions (un peu) de vos (biens) temporels?... Ainsi le Seigneur a aussi ordonné à ceux qui annoncent l'évangile de vivre de l'évangile » (I Corinthiens, ix, 9-11, 14). C'est la justification de ce privilège accordé par Jésus aux prédicateurs de la Bonne-Nouvelle (Matthieu, x, 10-15). L'idéal des pharisiens se conforme au contraire au logion d'Hillel : « Ne faites pas de (l'enseignement de) la loi un moyen de gagner votre vie » (ולא תעשנה קרדם לחתך בה)[1].

Enfin, avec une parfaite méconnaissance des coutumes martiales universelles à l'ancienne époque, on caractérise l'Israélite comme vindicatif, brutal, cruel et sans pitié (*rachgierig*, *roh*, *grausam*, *erbarmungslos*). Les flots de sang innocent versé par

couper, sous prétexte de nuire à l'ennemi : « L'arbre des champs, ajoute le législateur, est-il (dans l'état d') un homme qui peut se réfugier devant toi dans la ville assiégée? » (כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור, Deutéronome, xx, 19). Aucun peuple moderne n'a encore enregistré cette loi dans son code martial.

1. Mot à mot : « N'en faites pas une hache à couper; » la figure est empruntée au métier du bûcheron. Sur le désintéressement absolu des rabbins, voyez plus haut.

le christianisme persécuteur depuis qu'il a cessé d'être persécuté, ces exterminations religieuses commises contre les juifs encore de nos jours, avec une sauvagerie de cannibales qui trouvent un plaisir extrême à prolonger l'agonie de leurs victimes, viennent, selon les pieux critiques, du fond *tolérant, doux, charitable et miséricordieux* de ses dispositions. L'arbre se reconnaît par ses fruits (Matthieu, VII, 15-20; Luc, VI, 44) et l'histoire jugera.

Mais voilà une énumération incisive concernant les relations sexuelles et les jouissances de la vie. J'en ai relevé plus haut les nombreuses inexactitudes; il sera cependant utile d'y attacher quelques remarques, en séparant les détails de la philippique :

1) « Un mot pour pudicité ou chasteté (*Keuschheit*) manque, donc aussi la conception. »

Remarque. En prenant à la lettre cette identification arbitraire, on arriverait à la conclusion absurde que les Allemands et les Français ignorent la chasteté, puisque les mots *Keusch*, chaste, et même le latin *castus*, signifient au propre « pur »[1].

2) « La relation des sexes est appréciée selon qu'elle est permise par le droit privé ou est sans suites fâcheuses au point de vue du culte. »

Remarque : Le droit privé n'a pas empêché, chez plusieurs peuples, l'institution de la polyandrie, et les unions incestueuses n'ont jamais eu de suites fâcheuses au point de vue cultuel, non seulement chez les Égyptiens, les Perses et les Grecs, mais aussi chez les Hébreux de l'époque patriarcale.

3) « Adultère et prostitution contaminent la terre, parce qu'ils se produisent dans les cultes chananéens comme actes cultuels. »

Remarque. En bonne logique, il faudrait conclure qu'avant la conquête de la Palestine sur les Chananéens, l'adultère et la prostitution étaient choses permises en Israël. Est-ce sérieux? Sur l'expression méconnue « contaminer la terre, » voyez plus haut.

1. Dans le Talmud, « chasteté » se dit צְנִיעוּת; le mot peut être très ancien.

4) « Le commerce extra-nuptial de l'homme avec des femmes non mariées et non fiancées n'est pas choquant (*ist unanstössig*). »

Remarque. Généralisation peu justifiée de deux anecdotes uniques dans la Bible, et toutes deux se sont produites en rupture de ban dans des milieux non israélites. Samson entrant à Gaza pour taquiner les Philistins, ennemis de son peuple, se loge dans une auberge tenue par une femme de mœurs légères (par suite d'ordres policiers, les hôtels étaient confiés à des demi-mondaines. Code d'Hammurabi; Juges, XVI, 1; cf. Josué, II, 1). Dans Genèse, XXXVIII, c'est la bru chananéenne, admise dans la famille contre la défense expresse d'Abraham (XXIV, 3) qui joue ce tour à son beau-père Juda, pour se venger de ce qu'il avait tardé à la marier avec son troisième fils, après la mort des deux aînés qui l'avaient successivement épousée. Cette anecdote a naturellement pour but de justifier la défense d'Abraham, décelant une modique estime pour la vertu des femmes chananéennes. Le plus joli, c'est que les Chananéens de l'endroit ne la connaissaient pas et se défendaient même d'avoir parmi eux une femme vivant de la prostitution (לֹא הָיְתָה בָּזֹה קְדֵשָׁה). N'est-il pas permis de s'étonner que des savants éminents aient pu s'égarer au point de dogmatiser ces anecdotes humoristiques pour en tirer une théorie sur les mœurs nationales d'Israël avant la prédication des prophètes canoniques?

5) « La séduction d'une fille de maison (*einer Haustochter*) non mariée est un délit contre la propriété (*ein Eigentumsvergehen*). »

Remarque. Étrangement inexact : la loi oblige le séducteur à réhabiliter sa dupe par un mariage indissoluble; ce n'est qu'au cas où le père de la jeune fille ne voudrait pas consentir à ce mariage que la réhabilitation se fait au moyen d'une indemnité payée au père par le séducteur[1]. Le cas d'un enlèvement n'est pas prévu; aujourd'hui même il arrive rarement.

6) « Le sentiment moral de la femme reste peu développé par suite de la polygamie. »

1. Exode, XXII, 15-16; Deutéronome, XXIII, 29.

Remarque. C'est exact, mais la défense de la polygamie dans le christianisme est d'un ordre purement religieux et nullement moral (Matthieu, v, 31-32; xix, 1-12). Cela est si vrai, que le mariage en soi est représenté comme une concession forcée : l'idéal est le célibat, car alors l'homme et la femme peuvent se consacrer entièrement au Seigneur (Jésus-Christ. I Corinthiens, vii, 25-40)[1].

7) « L'ébriété n'est pas honteuse (*Die Trunkenheit ist nicht schimplich.* Genèse, ix, 21 et suivants; xliii, 34; I Samuel, i, 13; II Samuel, xi, 13.) »

Remarque. Retirons d'abord II Samuel, xi, 13, où David enivre de propos délibéré le fidèle Urias, dans le but de l'empêcher d'aller voir sa femme, et Genèse, xliii, 34, où Joseph, travesti en Égyptien, boit jusqu'à l'ébriété avec ses frères qui ne le reconnaissent point. Que Joseph, enchanté de revoir son frère cadet Benjamin et de recevoir de bonnes nouvelles de son vieux père, ait absorbé plus que la mesure ordinaire de la boisson chère à Bacchus et en ait fait absorber à ses frères dans la même quantité, qui peut lui en faire un sujet de blâme sérieux? Un pareil cas est si rare, que personne, sauf les blâmeurs de bonne volonté, n'y fera attention; on ne conclura même pas que les Égyptiens fêtaient trop souvent la dive bouteille. Les deux autres exemples prouvent le contraire de ce qu'on veut en tirer. Noé, ivre, se découvre d'une façon indécente (Genèse, ix, 21 et suivants) et l'on sait combien la nudité est outrageuse en Orient, et tout particulièrement chez les Hébreux. Quant à Anne (I Samuel, i, 13), qui a été seulement soupçonnée d'avoir trop bu, sa réponse au grand prêtre Héli : « Ne considère pas ta servante comme une fille de Belia'al (mauvaise et débauchée), » montre clairement que l'ivresse était mal vue et qu'elle mettait son auteur au rang de la lie du peuple.

8) « Par contre, le fait que le suicide d'un héros qui succombe est tenu pour louable, s'explique selon § 91, A. 2. »

Remarque. J'y trouve trois citations à l'appui de la pensée

1. La polygamie est extrêmement rare chez les Juifs d'Orient et se borne au cas de stérilité du mariage; les Falachas d'Abyssinie sont strictement monogames, tandis que les chrétiens ne le sont pas.

que le motif de l'action réside dans la croyance selon laquelle l'homme descend au Šeol dans l'état du corps et dans le vêtement où il se trouvait au moment de la mort. Par malheur, ce motif mystique est subrepticement introduit à la place du motif fourni par les narrateurs eux-mêmes et qui est d'un caractère purement humain. Juges, IX, 54, peut servir de type adéquat. Le guerrier Abimelec, ayant eu la tête écrasée par une meule jetée par une femme, dit à son porte-arme : « Dégaine ton épée et achève-moi, afin qu'on ne dise pas de moi : Une femme l'a tué ; » et cette sentence fut littéralement exécutée par le garçon. Nettement, le mobile de la mort est ici la fierté du guerrier et aucunement le désir de rentrer intact au Šeol, puisqu'il est déjà irrémédiablement mutilé. I Samuel, XXXI, de même, Saül, défaillant sous les traits des archers, dit à son porte-arme : « Dégaine ton épée et transperce-moi, afin que ces incirconcis ne me tuent pas après s'être moqués de moi ; » et voyant que le serviteur refusait de mettre la main sur lui, il se jeta sur son épée et mourut. Enfin, II Samuel, XVII, 23, Achitophel se suicide de dépit, parce qu'on n'a pas suivi son conseil. Qu'est-ce que tout cela a à voir avec la croyance relative au Šeol? Cette explication a évidemment pour but de refuser au guerrier israélite le sentiment de fierté et de stoïcisme devant la mort qu'on accorde aux guerriers des autres peuples. Avilir l'Israélite dans toutes ses manifestations semble être le mot d'ordre de l'École.

P. 200-204. Ces pages se composent de quatre paragraphes : 101-104 ayant pour titres respectifs : 1° Le péché ; 2° La faute (*die Schuld*) ; 3° Les peines des péchés (*die Sündenstrafen*) ; 4° La rémission de la faute. Le pardon. L'expiation. L'ensemble constitue l'amplification des hypothèses soutenues dans les parties antérieures de l'ouvrage et contestées, avec preuves à l'appui, au courant de ces antinomies. Il serait oiseux de prolonger le débat par des redites point par point. Je crois plus utile de terminer cette partie en résumant les principaux défauts de méthode qui entraînent, selon moi, la caducité de la plupart des résultats proclamés.

1) La prétention d'édifier un système d'histoire religieuse sur des conjectures exégétiques impliquant des transforma-

tions et des mutilations de texte, dont les unes sont certainement fausses, les autres trop contestables pour qu'on puisse y insister.

2) La prétention, non moins exorbitante, de se fier au *sentiment personnel* au point de se croire en état de deviner ce que l'ancien Israélite possédait en fait de culte et de croyance, et surtout ce qu'il *ne pouvait pas posséder* en ces matières, tout en admettant qu'il ne subsiste pas de document religieux de cette époque dans les écrits bibliques dont nous disposons.

3) L'affirmation, purement arbitraire, que le récit de la Genèse, II-III, relatif à l'origine de l'homme et du péché, tout aussi bien que la prière d'Abraham pour les Sodomites, sont d'une provenance étrangère qu'on ne se donne même pas la peine de déterminer et de constater ailleurs par un commencement de preuve.

4) La généralisation effrénée qui pétrifie l'action ou la parole la plus insignifiante de n'importe quel particulier mentionné dans la Bible, en dogme cultuel ou théologique courant d'Israël tout entier.

5) La hantise d'une démonomanie maladive qui flaire dans les constitutions nationales d'Israël, dont le caractère rationaliste frappe les yeux les plus myopes, des arrière-pensées mystiques des plus vieilles époques de l'animisme.

6) Le contre-sens de comparer directement l'israélitisme anté-prophétique, créé d'instincts et de besoins nationaux qui nous resteront cachés à tout jamais, avec le christianisme, produit de l'anthropolâtrie gréco-romaine, introduite par une exégèse mystique et pseudo-épigraphique dans le judaïsme de cette époque tardive. Le yahwéisme des prophètes et encore moins le yahwéisme anté-prophétique n'y ont rien à voir. Entre un végétal naturel, poussé et épanoui par la sève du sol natal, et un végétal fabriqué en faïence ou en une autre matière inorganique, quelque minutieux que soient l'imitation et l'éclat du coloris qui surpasse parfois celui de la plante modèle, aucune comparaison scientifique ne saurait être établie. Il faut en laisser le choix au goût des preneurs. Pour le fond, et même pour certains détails cultuels qui lui sont propres, le christianisme ne peut, à ce que je pense, être raisonnablement mis en

parallélisme qu'avec le système bouddhiste, dans lequel les conceptions de l'Homme-Dieu, et celle de la négation du monde réel, la renonciation à tout droit individuel, l'attente d'une transfiguration mystique proportionnée au degré de la foi dans le fondateur de la religion, sont les seules conditions du salut. Ces deux systèmes ont pour suprême idéal commun la vie isolée des anachorètes dirigée vers la contemplation mystique; leur comparaison est très légitime, et les nuances qui les différencient sont d'un haut intérêt pour l'histoire des religions.

Le Livre de Jonas.

Ce petit livre n'a pas la physionomie des autres écrits prophétiques au milieu desquels il a été encadré. Il ne contient aucune prédication, ni discours à l'adresse des contemporains; il consiste en un récit concernant un épisode de la vie d'un prophète du nom de Jonas, fils d'Amittaï (יונה בן אמתי), et qui n'a ostensiblement rien de commun avec le prophète de même nom et de même filiation qui a vécu et prêché dans le royaume d'Israël au temps de Jéroboam II (II Rois, XIV, 25). Cependant, outre cette homonymie si parfaite et, à ce que je vois, unique dans l'onomastique des anciens Hébreux, il y a, entre ces deux personnages, un trait commun dans l'antithèse même. Jonas I[er] prêche, de bonne volonté, en Éphraïm, et échoue dans sa mission parce que le peuple refuse de l'écouter, résultat négatif qui devait lui causer un grand chagrin. Jonas II prêche, dans un pays étranger, à Ninive, la capitale de l'Assyrie, absolument malgré lui, et réussit parfaitement dans sa mission; les Ninivites, depuis le roi jusqu'au dernier des citoyens, l'écoutent avec le plus religieux recueillement, montrant le plus grand empressement à s'amender et à s'humilier devant Dieu, et pourtant c'est lui qui se consume d'un dépit profond qui lui attire la réprobation de la divinité. A bien peser les circonstances, une parenté de conception ne peut être méconnue entre les deux phénomènes littéraires. Il semble

permis d'en conclure que l'auteur de notre livre a transformé l'ancien type dans un sens partiellement opposé, mais concordant au fond, afin de créer un personnage incorporant les défauts les plus nuisibles du caractère prophétique, le fanatisme et l'amour-propre. Le chambardement radical du monde, tel que le prophète Sophonie l'avait annoncé, n'était certainement pas du goût de toute la corporation. Plusieurs étaient probablement d'avis qu'il n'est pas juste de traiter si rigoureusement les nations étrangères sans exhortation préalable, et, de plus, que le prophète n'a pas le droit de dépasser son rôle de moniteur pour désirer l'accomplissement littéral de ses menaces, de crainte qu'on ne le tienne pour un faux prophète. L'auteur de notre récit a donné un corps à ces sentiments. Son héros porte le nom de son modèle et agit de façon que les vices susindiqués éclatent d'eux-mêmes, aussi bien par des actions insensées que par la répression divine qui suit immédiatement. L'histoire est magistralement racontée. Quoi que disent les démolisseurs spécialistes, tout le récit forme une unité de pensée et de langage; il ne donne même pas lieu à la plus légère transposition, et le texte ne laisse presque rien à désirer. Voici les divisions de ce drame humoristique :

Premier tableau. Le prophète Jona ben Amittaï, mécontent de voir que ses menaces ne reçoivent jamais l'accomplissement annoncé, projette d'abandonner son métier qu'il a pris en dégoût. Mais, juste au moment décisif, il reçoit de Yahwé la mission d'aller annoncer à Ninive que Dieu s'occupe de ses péchés, dans le but de lui infliger bientôt le châtiment qu'elle mérite. Extrêmement contrarié, il conçoit l'idée folle de se sauver à l'autre bout du monde, descend à Jaffa et s'embarque dans un navire en partance pour Tarsis, pays situé à l'extrême ouest de la Méditerranée. Sur mer, Yahwé lui prépare des calamités bien autrement graves. Par son ordre, un ouragan agite furieusement la mer, au point de mettre en morceaux le navire. Les marins tremblants invoquent leurs dieux particuliers, tandis que Jonas descend au fond de la cale, s'y blottit et finit par s'endormir. Cet acte, dicté par le dépit, était aussi déraisonnable que le premier, car, ce qu'il avait de mieux à faire, c'était d'imiter les autres en adressant des prières à

Yahwé qui, seul, pouvait les sauver de la situation dangereuse où ils se trouvaient. Son assoupissement ne dura pas longtemps. Il fut rudement réveillé par le capitaine du navire qui l'invita à prier, lui aussi, son dieu pour le salut de tous. Confus, mais encore dépité, le prophète, aussitôt le capitaine parti, n'a garde de s'humilier par une prière imposée par un étranger ; le silence que le narrateur observe là-dessus atteste que c'était bien son idée. L'apostrophe du capitaine à l'adresse de Jonas fut une première alerte, mais peu après ce dernier est obligé de reparaître malgré lui sur la scène par suite d'un fait nouveau. Les marins, ayant jeté le sort pour savoir lequel, parmi les embarqués, était la cause de la tempête, le sort indiqua Jonas. Le voilà entouré de l'équipage qui lui demande rudement quel métier il faisait, — sous-entendu s'il n'est pas un criminel de droit commun, un voleur, un assassin ou un traître transfuge, — d'où il venait et quel était son pays natal. Alors Jonas fut bien obligé d'avouer sa nationalité, sa religion et sa fuite, d'autant plus insensée que Yahwé, son dieu, est l'auteur de la mer comme du continent, de manière qu'il ne pouvait lui échapper nulle part. Cet aveu fit une grande impression sur les marins qui étaient désormais sûrs de périr si le rebelle restait dans le navire. Foncièrement religieux et humanitaires à la fois, les marins, loin de le lapider comme un sinistre impie, — aujourd'hui même la populace l'aurait lynché sans hésitation aucune, — lui demandent conseil pour savoir comment il faut agir avec lui pour faire cesser la tempête qui continuait à faire rage. Jonas répond encore malgré lui : « Eh bien, jetez-moi à la mer et le calme reviendra, car je reconnais que je suis seul la cause du péril » ; le malheureux égaré espérait trouver le repos dans une mort instantanée et presque sans souffrances. De leur côté, les marins hésitent à accomplir immédiatement la triste sentence, et ce n'est qu'après avoir fait leur possible pour aborder la terre sans réussir et après avoir demandé pardon à Yahwé du meurtre auquel il les amène par sa volonté souveraine, qu'ils jetèrent Jonas à la mer qui se calma aussitôt. Ils sont maintenant si convaincus de la toute-puissance de Yahwé qu'ils lui offrent des sacrifices et lui font des vœux pour l'avenir.

Cette scène ne dure que quelques heures tout au plus, le navire est encore près de Jaffa.

Deuxième tableau. Jonas, tombé au fond de la mer, est happé par un gros poisson, si gros, qu'au lieu d'étouffer, il trouve dans les entrailles de la bête de l'espace suffisant pour se mouvoir et respirer avec toute l'aisance imaginable. Jonas sait maintenant qu'une mort lente et terrible commencerait pour lui avec la première action de la puissance digestive de l'estomac bestial, que son corps se fondrait graduellement en une matière gélatineuse et sordide qui serait repoussée sous forme d'immondice. A un tel moment de détressse suprême, l'orgueil humain est anéanti, et il s'accroche à la seule planche de salut qui lui reste, l'invocation du Dieu national qu'il avait tant irrité par sa conduite insensée et boudeuse. Mais, d'autre part, une réflexion lui dit que Yahwé agit envers lui avec la même bonté et la même magnanimité qu'envers les autres coupables, puisque, loin de le faire périr comme il le méritait, il lui a encore conservé la vie d'une façon miraculeuse. Alors les écailles lui tombèrent des yeux. Il comprit que Yahwé avait amené le gros poisson dans lequel il était si commodément logé, dans l'intention expresse de lui ouvrir la porte de salut qu'il préparait pour lui. Aussitôt il fut si convaincu de la proximité de sa délivrance que la substance de sa prière porte tout le caractère d'un hymne d'action de grâces pour le secours obtenu et le salut déjà accompli. Il y a même la promesse d'apporter diverses offrandes au temple (de Jérusalem). Yahwé accueillit avec plaisir cette action de grâces du prophète repenti et confiant, mais, pour faire un exemple, il ne le délivra qu'après trois jours et trois nuits d'emprisonnement. Ce délai écoulé, il ordonna au poisson de le rejeter sur le littoral de Jaffa, près duquel il se trouvait. Revenu sain et sauf sur la terre ferme, Jonas n'a certainement pas manqué de faire des dévotions au temple de Jérusalem et d'y apporter les offrandes promises. Une mention spéciale de cet acte n'était pas nécessaire.

Troisième tableau. Yahwé tient toutefois à être obéi ; il redonne, par conséquent, à Jonas l'ordre d'aller prêcher à Ninive les mêmes paroles qu'il venait de lui communiquer il y a quelques jours. Le prophète obéit cette fois, se rend à Ninive, ville

si énorme qu'on mettait trois jours pour la parcourir d'un bout à l'autre. Jonas en parcourut un tiers en proclamant partout que Ninive n'avait qu'un délai de quarante jours pour faire pénitence ; ce délai passé, la ville serait détruite de fond en comble ; cela leur fut annoncé au nom d'Élohîm. Contrairement à ce que Jonas s'imaginait, les Ninivites du quartier parcouru ajoutèrent foi à l'Élohîm du prophète étranger, sans même s'informer d'abord de quel pays ils étaient et comment ils se nommaient. Conscients de leur culpabilité, ils proclamèrent un jeûne public et se vêtirent de sacs qui sont les vêtements de deuil. Le roi de Ninive, ayant eu connaissance de l'événement, descendit de son trône, se couvrit d'un sac et s'assit par terre sur la cendre. Puis, il publia un ordre officiel qui enjoignit à tous les habitants de Ninive de jeûner rigoureusement, hommes et bêtes domestiques couverts de sacs, de faire des prières ferventes et de changer leur mauvaise conduite, afin qu'Élohîm, en raison de leur repentir sincère, ait pitié d'eux et ne les détruise pas. Voyant cela, Élohîm eut en effet pitié d'eux et ne les détruisit point après que les quarante jours se furent écoulés, mais il n'en dit rien au prophète.

Quatrième tableau. Jonas, mal guéri de ses défauts, est de nouveau très mécontent. Les quarante jours passèrent et Ninive resta debout. Son égoïsme en reçut une blessure cuisante. Que dira le monde, que diront les Ninivites quelques années plus tard, lorsque leur repentir momentané sera oublié ? On dira que le célèbre prophète, Jona ben Amittaï, venu exprès de Judée pour annoncer la destruction imminente de la capitale assyrienne, s'est couvert de ridicule, puisque sa prédiction ne s'est pas réalisée. Furieux de se voir traité en faux prophète, il adresse une prière à Yahwé dans laquelle, après avoir motivé sa fuite de tantôt par la présomption que Dieu est trop bon pour accomplir ses menaces à la lettre et que son dérangement était, par conséquent, inutile, il demande la grâce de pouvoir mourir, sans ajouter formellement que c'est afin d'échapper à la honte. Yahwé lui laissa impassiblement exhaler sa rage égoïste et ne fit pas de réponse. Jonas, pensant que Yahwé, pour préserver son prophète, se déciderait finalement à faire périr les anciens coupables dont le repentir momen-

tané ne saurait entrer en ligne de compte, quitta la ville et se construisit une hutte à quelque distance de là pour attendre l'arrivée de la catastrophe. La hutte (סֻכָּה) se compose de quatre perches enfoncées dans le sol, reliées par des cordes l'une à l'autre et couvertes de branchages sous lesquels on trouve un peu d'ombre. Ce n'était pas une demeure, mais un léger abri qui n'empêchait pas entièrement les rayons du soleil d'entrer par les interstices des branches. L'égoïsme dominait tellement le prophète, qu'il se lança dans cette vie misérable dans l'espoir de voir s'accomplir ses vœux inhumains. Jonas méritait une leçon et Yahwé la lui a donnée. Il fit pousser, près de la cabane, une plante grimpante, feuillue (ricin, *qiqayon*), qui monta au-dessus de la tête de Jonas, lui fournissant une vue agréable et une ombre fraîche, ce dont Jonas fut extrêmement content. Hélas ! le lendemain matin, Yahwé fit piquer le qiqayon par un ver et la plante se sécha. Pour comble de malheur, Dieu fit souffler un vent très chaud qui disloqua le branchage de la cabane, de sorte que Jonas, frappé directement par les rayons du soleil, se trouva si mal qu'il souhaitait être mort. Yahwé lui dit : Tu regrettes donc bien la disparition du qiqayon ? Jonas répondit : Oui, je le regrette jusqu'à désirer la mort. Alors Yahwé répliqua : Tu as pitié du qiqayon éphémère que tu n'as même pas planté et tu trouves juste que je sois sans pitié envers la grande ville de Ninive, qui contient plus de douze myriades de petits êtres humains qui ne savent pas encore distinguer entre la main droite et la main gauche, et, par surcroît, un nombre incalculable d'animaux domestiques qui ne sont pas responsables des péchés des hommes? Ici finit le petit drame. Il faut présumer que Jonas s'est assagi après cette leçon magistrale.

CHAPITRE PREMIER

1. La parole de Yahwé vint à Jonas, fils d'Amittaï, disant :
2. Lève-toi, va à Ninive, la grande ville, et proclame contre elle, car ses méfaits sont montés vers moi.
3. (Mais) Jonas se leva pour fuir à Tarsis devant Yahwé, descendit à Jaffa, trouva un navire partant pour Tarsis, paya

le passage et s'embarqua pour arriver avec (les marins) à Tarsis devant Yahwé.

4. Mais Yahwé envoya un fort vent sur la mer, la mer devint très agitée et le navire allait être brisé.

5. Remplis de crainte, les marins supplièrent chacun son dieu et jetèrent à la mer les effets qui se trouvaient dans le navire, afin d'en alléger la manœuvre, tandis que Jonas descendit à la cale du vaisseau, se coucha et s'endormit profondément.

6. Le capitaine, s'approchant de lui, lui dit : Qu'as-tu, dormeur? Lève-toi et invoque ton dieu, peut-être (ce) dieu pensera à nous, de sorte que nous ne périrons pas.

7. (Les marins) dirent l'un à l'autre : Allons, jetons des sorts pour que nous sachions à cause de qui ce malheur nous est arrivé. Il jetèrent les sorts et le sort tomba sur Jonas.

8. Ils lui dirent : O toi, à cause de qui ce malheur nous est arrivé, annonce-nous quelle est ton occupation, d'où tu viens, quel est ton pays et de quel peuple tu es.

9. Il leur dit : Je suis un Hébreu et j'adore Yahwé, Dieu du ciel, qui a (aussi) fait la mer et le sec.

10. Les hommes furent saisis d'une grande crainte, et lui dirent : Qu'as-tu fait! Car ils apprirent qu'il s'était enfui devant Yahwé ; lui-même le leur avait raconté.

11. Ils lui dirent : Comment devons-nous agir avec toi pour que la mer se calme dans notre intérêt, car la mer continue à être démontée.

12. Il leur dit : Prenez-moi et jetez-moi à la mer, car je sais que c'est à cause de moi que cette grande tempête s'est déchaînée contre vous.

13. Les hommes s'efforcèrent de faire revenir le bateau vers la rive, mais ils ne purent y parvenir, car la mer continuait à faire rage contre eux.

14. (Alors les marins) invoquèrent Yahwé et dirent : O Yahwé, fais que nous ne périssions pas pour la personne de cet homme et ne nous rends pas responsables du sang innocent, car toi, Yahwé, tu fais comme tu veux.

15. (Puis,) ils prirent Jonas et le jetèrent à la mer, et la mer cessa de faire rage.

16. Les hommes conçurent une immense crainte à l'égard de Yahwé : ils offrirent un sacrifice à Yahwé et firent des vœux en son honneur.

COMMENTAIRE

1. La formule וַיְהִי est propre au style historique ; Ézéchiel, I, 1, ne forme pas exception, car c'est Ézéchiel lui-même qui fournit la date de ces premières visions ; ici, au contraire, l'introduction vient du codificateur des petits prophètes. Il semble donc que, par cette formule, il a eu l'intention de désigner ce petit livre comme un extrait d'une collection renfermant la biographie des prophètes, ou, du moins, des contes et des légendes les concernant, du genre des « qiṣṣat el-Anbiyâ » des auteurs musulmans. Tout nous fait croire que la littérature prophétique était déjà, avant la captivité babylonienne, d'une richesse considérable. Les histoires d'Élie et d'Élisée semblent également tirées d'un recueil de cette espèce.

2. « Ninive la grande ville, » d'après Genèse, X, 12, car du temps où notre conte fut rédigé, Ninive était une ruine difforme. L'objet de la prédiction est donné III, 4, savoir l'annonce que la ville serait détruite après quarante jours, si les habitants persistent dans leurs forfaits. La particule motivante כִּי se rattache à cette annonce sous-entendue. Leurs méfaits sont montés devant moi, עלתה רעתם לפני = באה ר׳ל (Lamentations, I, 22), pour les accuser et pour demander vengeance (cf. Genèse, IV, 10 ; XVIII, 21, *passim*).

3. Jonas pouvait fuir en Égypte, en Phénicie, et encore plus aisément en Philistide, qui était tout près, s'il avait cru un seul instant que le pouvoir de Yahwé s'arrête aux limites de la Palestine (*Er flieht « von Jahve weg, » dass heisst aus dem heiligen Lande*, W.) ; sa prédiction elle-même, à l'accomplissement de laquelle il tient si obstinément, démontre absolument le contraire. La profession de foi II, 9, fait disparaître la dernière ombre de doute. En réalité, מלפני יהוה, de même que מפני ׳י, marque l'idée d'un éloignement d'un lieu où Yahwé lui apparut (Genèse, IV, 16 ; I Chroniques, XIX, 18) et n'a aucun rapport particulier avec la Palestine. Jonas tient à se

dérober à sa mission dont il n'augure rien d'avantageux pour lui, il fuit comme un fou sous l'empire de sa mauvaise humeur, et le conteur à beau jeu de le faire embarquer pour un pays lointain et dans une direction opposée à celle où il devait se rendre. Le thème nouveau de son petit drame consiste précisément dans le voyage sur mer et les péripéties qui s'en sont suivies : jamais un prophète d'Israël n'a été l'objet de semblables aventures, si instructives au point de vue moral et religieux.

Tout alla à souhait : à peine descendu à Jaffa, il trouva un bateau en partance pour Tarsis, paya le prix de voyage et s'embarqua. Le conteur suppose que Jonas possédait la somme nécessaire, bien qu'on ne sache pas comment il se l'était procurée ; les conteurs ne se soucient pas de ces sortes de détails pratiques. Le suffixe de עִמָּהֶם se rapporte aux marins dont il sera question bientôt. La reprise de מִלִּפְנֵי יְהוָה renforce la décision de Jonas à aller même au bout du monde, pourvu qu'il échappe à l'ennui de s'attirer les quolibets d'une grande ville.

4. הֵטִיל, « lança, jeta avec force » (5, 12, 15). — חִשְּׁבָה répond à « penser, » verbe qui s'emploie en français également dans le sens de « aller, être sur le point de ». — לְהִשָּׁבֵר, « être brisé » par les coups des vagues qui le frappaient.

5. Les marins eurent peur, craignirent pour leur vie et poussèrent des cris d'angoisse en invoquant chacun ses dieux (אֱלֹהָיו), les dieux de la patrie aussi bien que les dieux particuliers à chaque individu. Ils firent en même temps tout ce qui était humainement possible pour sauver le navire en jetant les effets lourds, y compris la cargaison, afin de pouvoir le maintenir sur l'eau et le diriger (לְהָקֵל מֵעֲלֵיהֶם) avec leurs rames. Jonas, continuant sa bouderie, n'est pas disposé à prier comme les autres ; il descend donc au fond de la cale (אֶל יַרְכְּתֵי הַסְּפִינָה), se couche et s'endort profondément (וַיִּרְדָּם).

6. Jonas est durement apostrophé par le capitaine du navire, qui l'appelle נִרְדָּם et l'invite à invoquer son dieu, dans l'espoir que ce dieu pensera à eux pour qu'ils ne périssent pas. הִתְעַשֵּׁת,

verbe dénominatif de עַשְׁתּוֹת ou עַשְׁתּוֹן (Job, XII, 5; en araméen, on a le *qal* עֲשַׁת (Daniel, VI, 4); il vient du substantif עֶשֶׁת, « masse compacte, pièce de métal » (cf. עֶשְׁוֹת, Ézéchiel, XXVII, 19, non « poli »), qui servait d'unité monétaire. De là, as. *ištû*, *ištênu*, héb. עַשְׁתֵּי-עָשָׂר (pour עַשְׂתֵּי-עָשָׂר), « onze » = as. *išten-ešrit*. Le capitaine admet d'emblée que le dieu de l'étranger est aussi capable de leur sauver la vie; c'est une croyance commune au paganisme.

7. Pendant que Jonas, après le départ du capitaine, resta dans un coin sans prier et se mit probablement de nouveau à dormir, les marins jetèrent des billets ou, plus exactement, des cailloux (גורלות, cf. ar. جرل), pour savoir qui d'entre eux a déchaîné la tempête par quelque péché inconnu des autres; cette idée est commune à toutes les religions (cf. Josué, VII, 10-18; I Samuel, 41-42); le sort annonça que Jonas était seul responsable du péril. — בְּשֶׁלְמִי, contracté pour באשר לְמִי du verset suivant.

8. Jonas est rudement abordé par les marins, qui le qualifient d'homme néfaste et le forcent à leur dire quel est son métier (מה מלאכתך), car ils pensent d'abord qu'il pouvait exercer le même métier qu'eux, le métier de marin (cf. עשי מלאכה במים רבים, Psaumes, CVIII, 23), puis, qu'il pouvait venir d'un port phénicien dans le dessein de s'engager comme matelot (מאין תבוא). Enfin, ils prévoient le cas qu'il soit originaire d'ailleurs (מה ארצך) et qu'il soit d'une autre race (ואי מזה עם אתה), deux traits qui impliquent une différence de religion.

9. La réponse de Jonas à ces diverses questions est résumée par le conteur dans la déclaration nationale et religieuse : « Je suis un Hébreu (עברי אנכי) et j'adore Yahwé, le Dieu du ciel (ואת יהוה אלהי השמים אני ירא), » et, afin de le distinguer du dieu céleste phénicien Baʿal Šamêm (בעל שמם), il ajoute immédiatement la phrase explicative : « qui a fait (aussi) la mer et le continent sec » (אשר עשה את הים ואת היבשה), tandis que, chez les Phéniciens, la mer et la terre étaient respectivement divinisées sous leurs noms matériels *Yâm* (ים) et *Arṣ-Rašp* (ארץ-רשף). Voyez *Recherches bibliques*, III, p. 869-

871. Mais, en vérité, sa réponse était plus circonstancielle (cf. v. 9); il a tout avoué, son ennui d'aller prêcher à Ninive, étant sûr qu'il y subira des humiliations, sa fuite et sa mauvaise humeur persistante. Nous savons déjà la manière du conteur à borner le dialogue à l'objet principal et à rappeler ensuite, par une donnée générale, les détails qu'il a sous-entendus.

10. Ayant pris connaissance de toute la vérité qui mettait Jonas dans le cas d'une rébellion préméditée à l'égard de Yahwé, les marins furent très épouvantés des conséquences que la présence d'un homme pareil pouvait leur attirer et ils exprimèrent leur frayeur par l'exclamation : « Qu'as-tu fait! » Le reste du verset rappelle ce qui a été omis dans le verset précédent : ils ont appris qu'il fuyait devant Yahwé, ce qui aurait paru incroyable s'ils ne l'avaient entendu raconter par le coupable lui-même (כי הגיד להם). On voit l'importance de cette dernière phrase pour relever l'énormité de l'acte insensé et à la fois criminel du prophète. On ne peut donc ne pas être étonné de cette sentence non motivée de Wellhausen : « Effacez כי הגיד להם; Jonas n'a pas dit à ces gens qu'il fuyait devant Yahwé, mais ils le reconnaissent parce qu'il s'en va du pays de Yahwé et se rend sur la mer » (*Streich* כי הגיד להם, *Jona hat den Leuten nicht gesagt, dass er vor Jahve fliehe, sondern sie erkennen es, daran dass er aus dem Lande Jahves geht und sich auf See begibt*). C'est parler comme si on était soi-même témoin oculaire au moment de la dernière rédaction et qu'on ait surpris le rédacteur en flagrant délit d'interpolation frauduleuse, et cette infaillibilité divinatoire est due à une autre *certitude historique*, puisée je ne sais où, que l'adorateur de Yahwé ne pouvait ni quitter la Palestine, ni voyager sur mer. Conséquente, cette thèse oblige à conclure que, d'une part, les prophètes Élie et Élisée, qui ont séjourné respectivement en Phénicie et à Damas, n'étaient pas des yahwéistes; d'autre part, que David et Salomon, promoteur et constructeur du temple de Yahwé à Jérusalem, qui ont fait des conquêtes dans les pays voisins de la Palestine, Philistide, Édom, Moab, Damas, Aram Ṣoba, Hamath, ont agi en pleine opposition au système religieux des prophètes de Yahwé, lesquels les encourageaient malgré cela dans toutes

ces entreprises. Il y a plus; Deutéronome, xx, 10-15, édicte des lois concernant la mise en siège et la prise des villes situées hors de la Palestine. Veut-on affirmer que ce législateur a rompu avec la tradition yahwéiste qui défendait aux fidèles de quitter la terre sainte? Quant aux voyages maritimes, à propos desquels le silence de la Bible ne saurait rien préjuger, il est évident qu'un tableau géographique, tel que le x[e] chapitre de la Genèse, englobant diverses îles et péninsules de la mer Méditerranée, ne s'est pas façonné sans entendre les récits de voyageurs israélites dans ces îles lointaines, car la demande de renseignements géographiques à des étrangers, dans un but scientifique, n'existait pas dans l'antiquité. Ensuite, il ne faut pas oublier le commerce maritime avec le sud de l'Arabie, au moyen de flottes établies à Aïlath aux temps de Salomon et de Josaphat (I Rois, ix, 26-28; II Rois, xxii, 49; II Chroniques, xx, 36-37). D'après la *critique*, l'occupation du port non palestinien d'Aïlath aurait déjà été une contravention à la coutume yahwéiste! Qu'on nous excuse de nous être si longtemps arrêté sur ce point, car l'*encagement* des yahwéistes dans les étroites limites de la Palestine fait partie d'un profond système de psychologie ethnique dont le mosaïsme paye tous les frais, et qui est poussé à l'extrême dans l'ouvrage récent de M. B. Stade. Voyez plus haut.

11. Mus par un sentiment confus de respect et d'humanité, les marins consultent le prophète égaré, comment il veut expier, par leurs mains, le crime commis (מה נעשה לך), en d'autres mots, de quelle mort il veut mourir, puisque la tempête continue de rager avec la même furie qu'auparavant, preuve que la vengeance divine demande sa victime.

12. Jonas n'hésite plus à se condamner à la mort par immersion dans la mer, laquelle se calmerait aussitôt qu'elle aurait sa proie. Il ajoute qu'il sait parfaitement que la tempête a sa cause unique dans son acte criminel. — בְּשֶׁלִּי pour באשר לי (cf. בִּשְׁלֻמִי, v. 7), forme populaire pour le classique למעני.

13. Mais les marins hésitent encore à mettre la main sur un prophète de Yahwé : ils font un effort avec leurs rames pour ramener le navire à la rive voisine, mais la mer démontée les

empêche d'aborder. חתר, « creuser, » signifie ici « fendre les vagues à coups de rames ».

14. Tous les moyens humains épuisés, les marins invoquent Yahwé et le supplient qu'il ne les fasse pas périr pour la mort du prophète, comme s'ils se fussent rendus coupables d'un meurtre volontaire (דם נקי). — בנפש, « pour la personne, » c'est-à-dire « pour la mort de cette personne, » et non « à cause de cette personne, » sens incompatible avec דם נקי qui suit.

15. La mer se calma aussitôt que Jonas fut jeté par-dessus bord.

16. Pendant que Jonas se débat contre la mort, les marins conçoivent une crainte immense de Yahwé, au point de lui offrir des sacrifices et de lui faire des vœux de reconnaissance.

CHAPITRE II

1. Yahwé chargea un gros poisson d'avaler Jonas, et Jonas resta dans les intestins du poisson trois jours et trois nuits.

2. (Puis) Jonas adressa cette prière à Yahwé, son Dieu, des intestins du poisson.

3. Il dit : J'ai invoqué Yahwé dans ma détresse, et (Yahwé) m'a exaucé; du ventre du Šeol j'ai poussé ma clameur (et) tu as entendu ma voix.

4. Tu m'as jeté dans la profondeur, au milieu de la mer, le courant m'entoura; toutes ses ondes et ses vagues passèrent sur moi.

5. Je me disais que j'étais chassé de devant tes yeux, mais (je sens que) je pourrai encore contempler ton temple saint.

6. Les eaux m'entourèrent jusqu'à la mort, l'abîme m'environna, l'algue ceignit ma tête.

7. Je descendis jusqu'aux extrémités des montagnes, les barres de la terre (se fermèrent) derrière moi à tout jamais, mais tu as retiré ma vie de la fosse, Yahwé, mon Dieu.

8. Lorsque mon âme se mit à faillir, j'ai pensé à Yahwé, et ma prière arriva jusqu'à toi, à ton temple saint.

9. Ceux qui observent les fausses vanités abandonnent leurs abominations.

11. Mais moi je t'apporterai des sacrifices au son d'actions de grâces, j'accomplirai mes vœux. — Le salut appartient à Yahwé.

11. (Alors) Yahwé ordonna au poisson, et (celui-ci) rejeta Jonas sur le sec.

COMMENTAIRE

1. Jonas, tombé comme une masse au fond de l'océan, lutta naturellement contre la mort pendant quelques instants de consciente lucidité où il put penser au Dieu qu'il avait offensé; or, par un bonheur inespéré, au moment où il allait perdre connaissance par la suffocation, il fut avalé par un gros poisson dans les intestins duquel, par un miracle inouï, il pouvait respirer et conserver toutes ses facultés. C'est Yahwé qui, ne voulant pas la mort de son prophète égaré, avait chargé ce poisson gigantesque de le loger dans ses intestins, afin de le sauver de la mort imminente. Durant trois jours et trois nuits, Jonas resta enfermé dans sa singulière prison, espace de temps suffisant pour décider du sort des prisonniers pour le bien ou pour le mal (Genèse, XL, 12-13, 19-20; XLII, 17). — וַיְמַן, de מָנָה, « charger quelqu'un d'une affaire » (Daniel, I, 11; I Chroniques, IX, 29).

2. Ce miracle inespéré fit réfléchir le prophète : il y reconnut aussitôt l'effet de la pitié divine; évidemment, Dieu veut le sauver et ne lui garde pas rancune de son acte de folie. Non seulement il commença à espérer le salut, mais il en était déjà sûr. Alors sa profonde reconnaissance éclata en une prière d'action de grâces, dans laquelle il donna une expression adéquate à la fermeté de sa foi et à la conviction qu'il lui sera encore donné de revoir le temple de Yahwé et d'y apporter les offrandes coutumières.

3. « J'ai invoqué Yahwé pendant que je me suis trouvé dans l'angoisse (מִצָּרָה לִי = מִצָּרָתִי, בְּצָרָתִי), savoir en tombant dans l'océan, et Yahwé, oubliant sa juste colère, m'a instantanément exaucé! Ma clameur sortit de l'intérieur du domaine de la mort (מבטן שאול) et tu l'a entendue (שָׁמַעְתָּ; la deuxième personne prévaut à partir d'ici). »

4. ותשליכני, « tu m'as jeté (dans l'intérieur de la mer), car les marins n'ont agi que sous ta direction invisible ». — נהר, synonyme de ים, s'applique à toute grande nappe d'eau. — מִשְׁבָּרִים, « flots impétueux » (Psaumes, XCIII, 4).

5. Je croyais être chassé de vis-à-vis tes yeux (מנגד עיניך), loin de tes soins et de ta bienveillance, dans le monde des morts, mais je sens que j'aurai encore le bonheur de diriger mes regards vers ton temple saint d'où tu gouvernes les affaires du monde. — אַךְ est très correct et ne doit pas être changé en אֵיךְ (contre W.).

6. Les eaux m'entourèrent jusqu'à l'âme (מים עד נפש; cf. Psaumes, LXIX, 20), jusqu'à perdre la respiration ou la vie. Les eaux, l'abîme (תהום) et l'algue qui enlace la tête (סוף חבוש לראשי) ne sont pas des figures poétiques du danger, de la détresse, mais sont prises ici au sens réel, faisant allusion à sa présence au fond de l'océan, abondant en algues et en joncs. Cette circonstance a échappé à W., qui écrit ironiquement, sans broncher : « La peinture de l'image (eau = détresse et malheur) est quelque peu poussée au large, mais n'excuse cependant pas l'allusion au prophète dans la baleine, car, dans le ventre du poisson, il ne pousse même pas de l'herbe marine » (*Die Ausmalung des Bildes* (*Wasser = Not und Unglück*) *ist etwas weit getrieben entschuldigt aber doch nicht die Beziehung auf den Propheten im Wallfisch; denn im Bauch des Fisches wächst auch kein Seegras.*) Sans blesser le savant éminent, on peut dire de lui ce que les docteurs talmudistes ont dit de Moïse : בא לכלל כעס בא לכלל טעות. Le séjour commode dans le poisson ayant été le prélude du salut, Jonas ne pouvait pas s'en plaindre et il préfère, comme de juste, rendre grâce d'avance au Dieu sauveur.

7. קַצְוֵי = קְצֵה (W.). — הארץ ברחיה בעדי pour בְּרִחֵי הָאָרֶץ בְּעַדִי (cf. נהר פלגיו = פלגי נהר, Psaumes, XLVI, 5); toutefois, la leçon בְּרִחָה (cf. לִבְרֹחַ, Exode, XXXVI, 33) הָאָרֶץ ב' doit être regardée comme possible. — יהוה אלהי, allusion à la profession de foi II, 9.

8. J'ai mentionné (sous-entendu « le nom de ») Yahwé, au

moment où mon âme allait faillir (mot à mot « allait s'envelopper, » à compléter « de ténèbres ») en moi ; cf. Lamentations, II, 12). — אל היכל קדשך comme verset 5.

9. Les païens qui observent des rites de vanité (שֹׁמְרִים ; cf. Michée, VI, 16), הבלי שוא sont les idoles, Septante הבל ושוא (*μάταια καὶ ψευδῆ*) abandonnent leur abomination (le faux dieu qu'ils ont vainement invoqué à l'heure de leur détresse). On peut entendre ici חֶסֶד dans le sens de תּוֹעֲבָה, « abomination » (cf. Lévitique, XX, 17), car je ne crois pas que le vœu qu'on fait à une divinité puisse être désigné par le sens ordinaire de חֶסֶד, « grâce, bienveillance ». De plus, le verbe עזבו suppose un objet de culte et non une promesse, un vœu. Le doute n'est cependant pas entièrement dissipé.

10. Si l'on suit l'interprétation que je viens de proposer, l'antithèse appuiera sur לִי. — ישועתה ליהוה est une exclamation laudative ; les Septante ont lu נדרי אשלמה ישועתי ליהוה.

11. Jonas ayant maintenant expié son égarement, Yahwé ordonna au poisson de le rejeter sur la rive, ce qui fut fait à la joie du naufragé.

CHAPITRE III

1. La parole de Yahwé vint pour la deuxième fois à Jonas, disant :

2. Lève-toi, va à Ninive, la grande ville, et proclame là (la prédiction) dont je te fais part.

3. Jonas se leva, alla à Ninive, selon la parole de Yahwé. Or, Ninive était une ville immense, d'une étendue de trois jours de marche.

4. Jonas commença à y parcourir une journée de marche et proclama en disant : D'ici quarante jours, Ninive sera détruite.

5. Les hommes de Ninive crurent en Dieu ; ils proclamèrent un jeûne, se vêtirent de sacs, depuis les grands jusqu'aux petits.

6. La nouvelle parvint au roi de Ninive ; celui-ci se leva de

son trône, se dépouilla de son manteau, se couvrit d'un sac et s'assit sur la cendre.

7. Il fit proclamer (une ordonnance) qui portait : « Par l'ordre du roi et de ses grands, les hommes et les bêtes ne doivent point goûter de nourriture; le gros bétail et le menu bétail ne doivent pas paître, ni boire de l'eau ;

8. Les hommes et les bêtes doivent se couvrir de sacs, crier vers Dieu avec ferveur, et que chacun des (habitants) revienne de sa mauvaise conduite et cesse de pratiquer l'iniquité commune ;

9. Peut-être Dieu reviendra-t-il (de sa décision) en renonçant à la catastrophe; (peut-être) reviendra-t-il de sa forte colère, en sorte que nous ne périrons pas. »

10. Dieu, voyant par leurs œuvres qu'ils sont revenus de leur mauvaise voie, renonça au mal qu'il avait annoncé de leur faire; il ne le fit point.

COMMENTAIRE

1.-2. En mettant pied à terre, Jonas devait se sentir heureux de revoir sa patrie, sa famille et ses amis. Il va sans dire qu'il a célébré son salut par des actes de grâces et qu'il a accompli ses vœux ; mais, si le prophète est rentré dans la faveur de Yahwé, celui-ci tient absolument à être obéi, autrement d'autres prophètes pourraient être tentés de se soustraire, eux aussi, à leur mission quand ils la trouveraient quelque peu onéreuse. Yahwé renouvela donc à Jonas l'ordre d'aller prêcher les Ninivites et de leur communiquer sa décision sur leur sort. Le conteur, selon son habitude, réserve l'objet de cette décision pour la mettre dans la bouche de Jonas au moment où il livrera son sermon (v. 4).

3. Cette fois Jonas se résigne à obéir, mais son amour-propre n'est pas dompté pour cela; il n'ose pas refuser, mais il va à contre-cœur, prévoyant des désagréments et des difficultés qu'il aurait avec les Ninivites; il les exagère dans son imagination, en les jugeant d'après les souffrances que les prophètes ont à subir pour améliorer l'état moral de leur propre peuple. La suite a démontré que, sous ce rapport, il s'était éga-

lement trompé et que, de plus, le désagrément qu'il appréhendait ne venait pas de l'extérieur, mais avait ses racines dans son propre naturel, trop emporté pour voir les choses sous leur véritable aspect. Il eut besoin de recevoir encore une leçon pour apprendre à ne pas être trop susceptible quand on veut manier les hommes ; et cette leçon, il la reçut, non plus par un acte miraculeux, mais par une parole juste, pointue et pénétrante de Yahwé, qui révèle toute la bassesse de son égoïsme aveugle et sans entrailles.

Les dimensions de Ninive, estimées à trois jours de marche, sont naturellement une exagération ayant pour but d'appuyer d'avance le nombre, non moins excessif, attribué aux enfants qui devaient tous périr si Yahwé avait imité l'implacabilité du prophète.

4. Jonas se met immédiatement à la besogne en arrivant à destination ; en marchant une journée, il parcourut le tiers de la ville en proclamant partout la prédiction invraisemblable que, dans quarante jours, Ninive sera ruinée de fond en comble (עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת). C'est la substance de l'épilogue de son discours qui devait comprendre, entre autres, l'exhortation de faire pénitence, parce que la patience de Dieu a atteint la dernière limite ; cf. Genèse, VII, 4, où la destruction totale des êtres terrestres s'achève dans l'espace de quarante jours. Malgré cette différence, le passage de la Genèse a certainement déteint sur le nôtre. Le verset suivant prouve que l'admonestation du prophète a fait impression.

5. Les Ninivites, tout comme les marins phéniciens de l'épisode précédent, sont essentiellement réceptifs en matière religieuse ; ils croient, sans la moindre réticence, à la divinité qui inspire le prophète étranger. Le narrateur emploie le nom « Élohîm », c'est supposer que le nom propre Yahwé n'entrait pas dans la proclamation de Jonas. On devine aisément le motif ; le terme vague « Dieu » enlevait, au sacerdoce ninivite, tout prétexte à opposition. C'est supposer encore que la mission de Jonas ne visait point la propagation du yahwéisme, mais se bornait à changer l'iniquité contre l'ordre social.

Comme moyen de fléchir le courroux de la divinité, les habitants recourent au procédé de contrition commun à l'huma-

nité, le jeûne et la prise de deuil (vêtement de sac) : privation et humiliation.

6. Le roi de Ninive, ayant appris ce qui se passait dans la ville, fit comme les autres et les dépassa encore par une foi plus ardente : il descendit du trône, se couvrit d'un sac et s'assit sur la cendre (cf. Job, II).

7. L'allure populaire du verset saute lestement sur deux incohérences de construction : le verbe יטעמו convient aux hommes, non aux animaux; par contre, le verbe ירעו s'applique aux animaux et non aux hommes. Par בהמה, le narrateur désigne les bêtes de somme, comme les chevaux, les ânes et les mulets, qui sont nourris en ville, tandis que les בקר et צאן sont journellement menés à paître dans les champs (וירעו). L'ordre étend la proclamation du jeûne aux animaux domestiques.

8. Les animaux doivent participer au deuil général et être couverts de sacs, au lieu de leurs couvertures, souvent très luxueuses (Ézéchiel, XXVII, 20). Naturellement, le sujet de ויקראו est האדם seul, bien que, dans le langage poétique, le verbe קרא soit aussi appliqué aux bêtes. L'authenticité de האדם והבהמה (contre W.) est confirmée par ובהמה רבה (IV, 11). Avec un bon sens religieux, le roi insiste surtout que la contrition des habitants ait une influence pratique sur le changement de leur mauvaise conduite, consistant dans des actes iniques de rapacité et de violence (cf. Isaïe, LVIII, 5-7).

9. Même en accomplissant tous ces ordres à la lettre, dit en terminant la proclamation royale : « Dieu aura *peut-être* pitié de nous et arrêtera le cours de son courroux par trop justifié, de sorte que notre perte n'aura pas lieu. » Le roi craint que le repentir après la sentence promulguée n'ait plus aucune efficacité; c'est un sentiment délicat qui, tout en désirant le salut, ne l'impose pas à la divinité comme un échange de services réciproques. מי יודע = אולי (cf. Amos, V, 15) exprime en même temps le désir que le résultat soit atteint.

10. Ce que le roi espéra arriva : Dieu se laissa fléchir et la sentence fut rapportée. Mais le narrateur avertit formellement que le revirement de la disposition divine envers les Ninivites

vient, non de l'apparat extérieur du repentir, de la mortification et la prière, mais du changement complet des actes, l'abandon des crimes de lèse-humanité. Leur idolâtrie ne subit aucun blâme; ce faux culte n'est imputé comme péché qu'à Israël seul.

CHAPITRE IV

1. (Ce résultat) déplut beaucoup à Jonas et le mit dans une grande colère.

2. Il adressa une prière à Yahwé et dit : O Yahwé, n'est-ce pas ce que je me suis dit lorsque j'étais encore sur mon sol natal? C'est pour cela que j'ai naguère voulu fuir à Tarsis, car je savais que tu es un Dieu clément et miséricordieux, patient, magnanime et se repentant d'accomplir le mal (annoncé).

3. Maintenant, ô Yahwé, je te supplie, prends mon âme, car j'aime mieux la mort que la vie.

4. Yahwé dit : Tu es donc bien en colère!

5. Jonas était sorti de la ville et s'était installé du côté de l'est. Il s'y construisit une hutte (et décida de) séjourner dessous, à l'ombre, jusqu'à ce qu'il voie ce qui arriverait dans la ville.

6. Yahwé Élohîm commanda à un qiqayon (une plante grimpante, ricin), et celui-ci s'éleva au-dessus de Jonas pour lui donner de l'ombre sur la tête, afin de diminuer sa mauvaise humeur. Et Jonas se réjouit extrêmement de la présence du qiqayon.

7. Le lendemain, au point de l'aube, Dieu commanda à un ver, et celui-ci piqua le qiqayon qui se sécha.

8. Lorsque le soleil brilla, Dieu commanda à un vent brûlant de l'est, et le soleil donna sur la tête de Jonas, qui tomba en défaillance au point qu'il désira mourir, en disant : La mort est pour moi préférable à la vie.

9. Dieu dit (alors) à Jonas : Tu es donc bien en colère à cause du qiqayon! (Jonas) répondit : Je suis bien en colère au point (de souhaiter) la mort.

10. Yahwé répliqua : Tu regrettes la perte du qiqayon qui ne t'a coûté aucun travail et que tu n'as pas élevé, qui se produisit dans une nuit et disparut dans une nuit.

11. Et moi je ne regretterais pas Ninive, la ville immense, qui renferme plus de douze myriades d'êtres humains (= d'enfants) qui ne savent pas distinguer entre la main droite et la main gauche, ainsi qu'une multitude d'animaux (innocents) !

COMMENTAIRE

1. Le démenti éprouvé par sa prédiction déplut fortement à Jonas, qui se fâcha tout rouge à la pensée que tout le monde le prendrait pour un faux prophète.

2-3. Dans sa prière, Jonas exprime d'abord le regret d'avoir été chargé d'une mission qui, malgré sa forme précise annonçant la ruine de la ville après quarante jours, était d'avance destinée à un échec certain par suite de la miséricorde infinie de Dieu ; ensuite il demande la grâce d'échapper par la mort à l'humiliation devant les hommes et à ses propres yeux. L'égoïsme blessé va souvent à cet extrême.

4. A cette exalté d'amour-propre, Yahwé oppose une interrogation ironique : « Tu es donc bien en colère ? », puis le laisse en plan sans attendre sa réponse.

5-6. Ces versets fournissent un nouvel exemple de la manière particulière à notre narrateur de réserver pour plus tard un détail qui avait lieu plus tôt (I, 10). Après avoir traversé la ville en trois jours, Jonas n'avait pas autre chose à faire qu'à s'installer aux environs, afin d'attendre que le délai de quarante jours soit écoulé et que la catastrophe s'accomplisse. La révocation de l'arrêt par Yahwé n'a pu non plus lui devenir manifeste qu'après l'écoulement des quarante jours de délai sans que le cataclysme ait eu lieu. En un mot, le récit relatif à la construction de la hutte par Jonas en dehors de la ville avait sa place adéquate entre les versets 9 et 10 du chapitre précédent, mais le conteur a préféré le joindre au détail important du qiqayon, dans lequel la captation de l'ombre constitue le grand souci du prophète, ce qui ne manque pas d'être un trait piquant dans une histoire où il s'agit de la vie de milliers d'hommes. Tous les verbes de ce verset doivent donc être pris dans le sens plus-que-parfait : « était sorti, avait quitté » (וַיֵּצֵא), « s'était établi » (וַיֵּשֶׁב), « s'était cons-

truit » (וַיַּעַשׂ לוֹ), « jusqu'à ce qu'il eût vu ». Il va de soi que, dans la pensée du narrateur, Jonas avait quitté la ville le dernier jour du délai. Jusque-là, il resta dans le quartier opposé à celui par lequel il avait fait son entrée; venu de l'ouest, son parcours se fit de l'ouest à l'est, et, en sortant de là, il se trouva à l'est de la ville (מִקֶּדֶם לָעִיר), car il ne pouvait retourner sur ses pas de crainte d'être atteint par la catastrophe.

La nature de la סֻכָּה et l'expression וַיֵּשֶׁב תַּחְתֶּיהָ ont été expliquées plus haut. C'est à la maigre ombre (בְּצֵל manque dans les Septante) de la hutte que Jonas passa la première journée d'attente, d'autant plus satisfait qu'il se vit subitement ombragé par un qiqayon vert et touffu qui penchait son feuillage juste au-dessus de l'endroit où se trouvait sa tête. Cela arriva par l'ordre de Yahwé, qui voulut le garantir (de la chaleur) qui commençait à l'incommoder (לְהַצִּיל לוֹ מֵרָעָתוֹ). Au lieu de לְהַצִּיל לוֹ, on inclinerait à lire לְהַצִּילוֹ. Ce membre de phrase convient très bien dans ce contexte, où il ne s'agit nullement de la mauvaise humeur dont il a été question au verset 1, qui rapporte un fait en réalité postérieur (contre W.).

7. Le conteur reprend le fil du récit interrompu par la parenthèse précédente. La colère indue de Jonas a déterminé Yahwé à lui donner une bonne leçon en faisant périr le qiqayon par un ver; le lendemain matin, il n'en resta plus qu'un amas de brins secs. Le verbe הִכָּה, « frapper, » signifie aussi « tuer, faire périr » (Exode, II, 11-12).

8. Lorsque le soleil se leva, Dieu fit souffler un vent brûlant (lire חֲרִירִית au lieu de חֲרִישִׁית; cf. חֲרֵרִים, « lieux arides, brûlés par le soleil, » Jérémie, XVII, 6), pendant que les rayons du soleil donnèrent tellement sur la tête de Jonas qu'il s'en est senti gravement incommodé (וַיִּתְעַלָּף) et souhaita la mort pour lui-même (וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ לָמוּת; cf. I Rois, XIX, 4). — טוֹב מוֹתִי מֵחַיָּי, comme au verset 3.

9. A cette réitération de la formule de l'extrême exaspération, Dieu répète son interrogation ironique du verset 4, mais cette fois il attend la réponse de Jonas, et celle-ci est affirmative

et même renforcée par l'adverbe עַד מָוֶת, qui résume la substance de sa prière (verset 3).

10. C'est alors que Yahwé lui donne la leçon qu'il a méritée et dans laquelle la vilenie et la petitesse de l'égoïsme humain — car Jonas représente au fond la meilleure partie du genre humain — rendent d'autant plus éclatante la magnanimité divine. Si la perte du qiqayon, plante sauvage et éphémère, te cause tant de chagrin, comment veux-tu que la perte d'une ville immense, qui renferme des myriades d'enfants innocents et d'animaux paisibles, ne me cause pas de regrets? ce qui s'ajoute de soi : « Au lieu de faire périr les innocents dans le cataclysme général, ne vaut-il pas mieux pardonner aux coupables qui se convertissent à la dernière heure? »

LA CRITIQUE LITTÉRAIRE DU LIVRE DE JONAS

En écrivant le commentaire, j'avais envisagé uniquement les remarques de M. Wellhausen sur ce livre dans son ouvrage sur les petits prophètes, pensant comme toujours que les travaux publiés dans l'intervalle sur ce livre se tiennnent étroitement dans la voie suivie par l'éminent critique. Le travail de M. Hans Schmidt, intitulé *Die Komposition des Buches Jona*, paru récemment dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (1905, fünfundzwanzigster Jahrgang, Heft II, p. 285-310), présente, outre une bonne revue de la littérature précédente, une thèse absolument nouvelle que l'impartialité scientifique ne permet pas d'écarter sans un examen consciencieux. Cette thèse dépasse de beaucoup la critique de M. Wellhausen en ce qui concerne le nombre des interpolations présumées, et forme ainsi l'antipode du résultat de mon étude, qui n'y en trouve pas une seule. Les deux méthodes doivent être mises nettement l'une en face de l'autre, afin d'éclairer entièrement le lecteur studieux, qui sera toujours le juge définitif. Je prendrai en considération tous les arguments de M. Schmidt, avec cette différence toutefois que j'envisagerai les anciens essais de critique avant les modernes, en suivant un ordre historique, tandis que M. Schmidt a suivi l'ordre inverse. La succession chronologique aura l'avantage de faire

mieux saisir sur quelles bases vacillantes a été graduellement échafaudé le système arbitraire des interpolations en masse, qu'on nous présente aujourd'hui comme le dernier résultat de la science biblique.

TENTATIVES ANTÉRIEURES

Nachtigall est le premier qui ait entrepris de démontrer l'incohérence de certaines parties du livre de Jonas. Il distingue comme sources très anciennes :

1. La prière que le prophète composa lui-même après avoir passé le péril.

2. L'apologue poétique d'un sage judéen vivant dans l'exil, qui se dirige contre les zélateurs particularistes de son peuple.

3. L'introduction prosaïque (I et II, 1-2, 11) qu'un rédacteur, afin de relier les deux pièces précédentes, absolument indépendantes l'une de l'autre, a inventée, en tramant de la mention de Tarsis dans IV, 2, le voyage à Tarsis, et de מִבֶּטֶן שְׁאוֹל (II, 3), l'épisode avec le poisson.

M. Schmidt fait la remarque suivante :

« Cette séparation procède d'une fausse appréciation de la coupure entre la première mission et la deuxième, et a pour but principal d'écarter « les difficultés qui mettent au désespoir l'exégète qui s'efforce de défendre la vérité historique de chaque point ». De là, la défaveur de l'auteur contre le chapitre I. Les difficultés qu'il éprouve, savoir que les marins font une prière à Yahwé avant la cessation de la tempête, que ces étrangers savent que Jonas fuit devant Yahwé et lui demandent tout de même qui il est et d'où il est venu, ces difficultés, sa séparation des sources ne peut les écarter. »

Sur ce point, je suis complètement d'accord avec M. Schmidt. Notons seulement que le dépècement du livre de Jonas remonte presque à la naissance de la critique biblique.

Dans une brève remarque, un peu plus tard, Kleinert émit sans démonstration, pour la première fois, l'hypothèse que, dans les chapitres III et IV, nous avons manifestement devant nous deux récits qui, l'un en traits courts, l'autre avec des

détails plus précis, racontent essentiellement la même chose, voire partiellement concordants par des paroles et fondus intimement ensemble (premier récit : chapitre III, 1-5, 10; IV, 1-5; deuxième récit : III, 1-4, 6-10; IV, 1-3, 6-11).

Le même avis (que, dans le livre de Jonas, des narrations parallèles ont été fondues ensemble), nous le trouvons aussi chez W. Böhme. Cet auteur distingue « le narrateur principal A, l'élaborateur d'une partie de la même matière B, le compléteur C et le rédacteur R. Je passe la distribution détaillée.

M. Schmidt fait justice de cette hypothèse compliquée, mais admet avec elle le caractère interpolé de III, 6-9, et de I, 5 *b* et suivants, et arrive à la conclusion que Böhme a, en partie, exactement désigné les passages que la critique littéraire doit méditer, mais qu'il s'est barré la voie qui mène à la solution du problème littéraire par l'admission de récits parallèles enchevêtrés ensemble.

Kohler a suivi une piste différente dans son travail : « The original form of the Book of Jonah ». Il admet de nombreuses excisions et d'autres remaniements. Outre le psaume II, 2-10, il condamne comme interpolations : III, 6-8 *a*; I, 5 *b* et 6; I, 13-14, et dans IV, 5, la préparation de la hutte. Schmidt souscrit à ces mutilations; il soutient seulement que ces additions n'ont pas remplacé des passages originaux; ainsi, au passage de l'enclave du chapitre III, il aurait été dit que Jonas a aussi prêché à Ninive le deuxième et le troisième jour de son entrée, bien que cela aille sans dire et que la présence du prophète à l'est de la ville l'implique déjà.

D'autres gloses sont, selon Kohler : I, 5 *b* et 6, placé par le rédacteur au lieu du verset 13; I, 10, a de même remplacé verset 16. De plus, III, 9 et 10 *a*, et, d'accord avec Böhme, IV, 1-4. Au chapitre II, il ne laisse (à cause de דגה, II, 2) que les versets 1 et 11, et complète après I, 2, la teneur de la prédication de Jonas : « Encore trois (d'après les Septante) jours et Ninive sera détruite, » et, de même, après III, 2. Enfin, Kohler attribue le mot חולעת (IV, 7) à un scribe qui a changé le mot suivant בַּעֲלוֹת en חוֹלַעַת et lit : 6. « And Jonah greatly rejoiced because of the plant. 8. But at the dawn

of the morning Jahveh ordered a hot wind and it smote the castoral-plant and it withered. »

Le nouvel essai de critique littéraire de Hugo Winckler ressemble, sous plusieurs points de vues, à celle de Kohler :

« Le verset 13 du chapitre I se trouvait primitivement derrière verset 4.

« Encore plus insensé est verset 10 derrière 9. On a trouvé (*ermittelt*) Jonas au moyen du sort, et sur la question qui il était, il déclare : Je suis un Hébreu et un adorateur de Yahwé, etc.; alors ils furent saisis de crainte et dirent : Qu'as-tu fait, etc. Pourquoi maintenant seulement la crainte? Ici également il y a un déplacement, qui a eu pour conséquence toutes sortes de lacunes qui ont été comblées par des « ils disent ». Verset 10 se trouvait originalement derrière 7.

« Il est clair qu'un « puis il sortit devant la ville pour attendre » (IV, 5) n'a pu se trouver que là où il pouvait encore attendre quelque chose, et c'est après qu'il eut prononcé sa prophétie; donc, après III, 4. Ces déplacements affectent les versets sautés d'abord par les scribes, puis ajoutés sur la marge.

« Un pareil oubli sans complément se constate dans IV, 8, qui portait primitivement : Alors Yahwé ordonna à un vent de l'est (et il démolit la hutte), de sorte que le soleil donna fortement sur la tête de Jonas » (*Da beordnete Jahve einen Ostwind (und der Riss die Hütte um), so dass die Sonne Jona aufs haupt stach*). »

Les objections de M. Schmidt sont très incisives :

« D'après cette vue, le scribe aurait sauté quatre fois un verset au chapitre IV et trois fois le vers aurait été inséré dans une fausse place. Winckler a donc besoin de *sept* fautes pour motiver son opinion. Une telle supposition n'est certainement pas facile à admettre. Quant à la démolition de la hutte, Jonas s'en serait plaint, si elle avait eut lieu, et Dieu n'aurait pu dire, comme au sujet du qiqayon, que c'était un objet acquis sans travail. »

Je pense cependant avec Winckler que la grande joie de Jonas, au sujet du qiqayon, a été causée aussi bien par l'augmentation de l'ombre que par l'agréable apparence de sa ver-

deur; un sentiment pour la beauté des plantes n'a jamais manqué à l'homme (Genèse, II, 6; III, 6)

LES VUES DE M. SCHMIDT

Schmidt emboîte le pas de ses prédécesseurs, et partant de la nature complexe du livre de Jonas, il borne sa tâche à « rechercher de nouveau le procédé littéraire (*den literarischen Prozess*) qui aboutit à la forme présente du livre ». Suivons-le attentivement :

Première interpolation :

« Il est inutile de partir du chapitre II, car ici la critique littéraire est arrivée à un résultat presque généralement reconnu. Depuis de Wette et Knobel, la reconnaissance s'est partout fait valoir que le « psaume de Jonas » est étranger au récit et qu'il en doit être séparé comme un poème primitivement indépendant. Des motifs pour cette séparation, on doit tout particulièrement mentionner ceux-ci :

1. « Le psaume est une action de grâces (*ein Dankgebet*). Que l'on imagine le prophète dans le ventre du gros poisson très reconnaissant pour avoir été sauvé de la mort par immersion, il devait néanmoins songer à la continuité du secours de Dieu, à la fin de la prière. Mais là aussi il ne parle que d'hymnes et de sacrifices de grâces (*nur von Tempelliedern und Dankopfern*). »

Malheureusement pour la critique démolissante, ce premier coup de hache tombe à faux. On n'a pas réfléchi qu'on étouffe aussi sûrement dans l'intérieur d'un poisson qu'en séjournant dans l'eau. On peut même dire que la suffocation est double dans le premier cas, d'abord par l'eau qui entre avec le corps avalé, ensuite par l'étranglement effectué par l'étroitesse ordinairement trop considérable du larynx et des intestins d'un poisson, quelque gros qu'il soit, pour laisser passer amplement un homme, sans exercer une forte pression sur ses organes respiratoires; il ne faut que peu de minutes pour que l'homme passe ainsi de la vie au trépas. Donc, quand Jonas se vit en pleine santé et commodément logé dans les intestins du poisson, il a

dû tout de suite se douter que Dieu avait fait ce miracle pour lui sauver la vie, après lui avoir fait expier son péché par le dangereux arrêt de trois jours. Étant sûr du salut dans un délai fixé par la bonté divine, il en exprime sa gratitude dans sa prière, comme d'un fait accompli (II, 7), mentionne seulement l'invocation adressée à Yahwé lorsqu'il fut jeté à la mer (3 et 8) et fait des promesses d'accomplir ses vœux par des offrandes au temple (9-10). Les Septante qui, comme tous les anciens, croyaient à la réalité de l'événement, ont cherché à atténuer le miracle en traduisant דָּג par « cétacée » (κήτης), d'où la fameuse « baleine de Jonas ». L'auteur du récit, fidèle de son côté au fond rationaliste des miracles bibliques, en a déjà donné l'exemple en qualifiant le poisson de « grand » (גָּדוֹל); quelques siècles plus tard, la mode tendait à majorer les prodiges. Naturellement, le conteur lui-même n'a jamais entendu écrire une histoire réelle; il lui est cependant arrivé d'être méconnu aussi bien du côté « des adorateurs de la lettre, » qui y voient un événement historique, que du côté des fins critiques modernes, qui sont fort étonnés de ce que la prière ne contient pas le désir d'être délivré des intestins du poisson. Quoi qu'il en soit, dans la situation donnée, la prière ne devait pas en parler : la moindre impatience aurait provoqué la colère, encore à peine calmée, de Yahwé, et Jonas a agi prudemment en se confiant gaiement à la miséricorde divine pour la date de sa délivrance.

2. « Après tout ce qui précède et qui suit la prière dans le récit, cette prière, si elle était authentique, devait contenir l'humble décision (*den reumüthigen Entschluss*) du prophète d'accomplir la mission qu'il a voulu éviter par la fuite. »

Bien faible argumentation de la part de savants qui parlent tant de psychologie. Précisément à cause de sa fuite, Jonas devait se considérer comme indigne de reprendre sa mission. La simple décence lui conseillait le silence à ce sujet, et d'autant plus que, dans l'intervalle, Yahwé a pu la rapporter ou la confier à un autre prophète plus obéissant. Il était dans le plan de Yahwé de se servir, pour la deuxième fois, d'un prophète récalcitrant, afin de lui administrer une bonne leçon;

l'objet de la correction n'a qu'à attendre la réception d'un nouvel ordre qu'il exécutera même malgré son déplaisir.

3. « Les expressions qui font allusion au péril passé de l'immersion, sont entendues dans un sens figuré dans les autres psaumes, par conséquent ici de même. »

L'argument ne tient pas debout : le caractère figuré de la description poétique n'exclut nullement le fait réel ou censé comme tel, auquel elle fait allusion. Les descriptions prodigieuses du passage de la mer Rouge et du séjour au désert, et d'autres événements de ce genre chez les conteurs et les poètes, n'empêchent pas que les faits mêmes du passage et du séjour soient des points marquants dans l'histoire d'Israël. Dans les histoires fictives du conte, les mêmes images sont nécessairement employées par cette bonne raison que la poésie humaine n'en a pas d'autres.

Schmidt poursuit :

« Devant le lecteur qui a ajouté le psaume, le texte présentait la forme suivante : « Et Jonas resta dans le corps du poisson trois jours et trois nuits. Alors (finalement) Jonas adressa une prière à Yahwé, son Dieu, du corps du poison. Alors Yahwé ordonna au poisson et il rejeta Jonas sur le sec. »

« Qu'est-ce qui a pu déterminer le lecteur à interpoler le psaume dans cette pièce narrative (*in die Erzählungstück*) ? Outre le manque de la prière, il lui aurait paru trop abrupt le changement rapide dans la façon d'agir de Dieu (de la colère contre Jonas à la grâce). De là s'explique également pourquoi il n'a pas inséré le poème dans la place plus convenable pour lui, après le verset 11, mais avant que Yahwé eût donné ordre au poisson de rejeter Jonas sur le littoral. »

Simples affirmations sans un commencement de preuve. Le manque de détails sur la prière du souffrant se trouve aussi II Chroniques, XXXIII, 13, et cependant aucun lecteur n'y a interpolé la prière apocryphe de Manassès. Inutile de s'appuyer sur les prières d'Anne (I Samuel, II) et d'Ézéchias (Isaïe, XXXVIII), qui ne sont interpolées que pour ceux qui veulent qu'elles le soient. Ces deux personnages ont d'ailleurs souvent prié auparavant, sans que leurs prières aient été consignées. Dans le cas présent, l'information relative à la forme exacte de

la supplique laisse intacte la prétendue précipitation dans l'agissement de Dieu; Yahwé n'a-t-il pas agi de même envers David, Achab et Manassès? N'était-il pas prêt à pardonner aux villes coupables de la Pentapole, sans même attendre leur conversion, sur la seule intervention d'Abraham, s'il avait seulement trouvé dix justes à Sodome? Enfin, que penser de ces poèmes « venus d'ailleurs » (*die dem Erzähler anderweit vorlagen*), que les critiques mettent si généreusement à la disposition du lecteur choqué? La plaisanterie populaire a découvert qu'il y a un dieu pour les ivrognes, faut-il donc croire que les interpolateurs raffinés avaient leur *Deus ex machina*, fournisnisseur de poèmes dérobés à un recueil inconnu de tout le monde?

Conclusion : Jusqu'à nouvel ordre, l'authenticité de la prière de Jonas demeure inébranlable.

Deuxième interpolation :

« Une atteinte (*Eingriff*) toute pareille relativement à ses motifs, à la marche primitive du récit, je crois devoir la trouver dans la section III, 6-9. Dans verset 5, les hommes de Ninive proclament un jeûne et mettent des vêtements de deuil. Verset 7, le roi fait proclamer de nouveau un jeûne et ordonne, selon verset 8, de se vêtir de deuil à ses sujets qui l'étaient déjà. Cela est peu intelligible dans une narration d'une seule pièce. Même si on voulait dire avec Kuenen que, « pour écarter la contradiction entre ces versets, il ne faut qu'un peu de bonne volonté, » il y a tout de même à peser pour la séparation que, dans verset 5, la mise des vêtements de deuil est rendue par לבש שקים, et, dans verset 8, par כסה שקים, et que « proclamer » se dit, verset 5, קרא, et, verset 6, זעק (*Böhme*).

« La situation me paraît ici analogue à celle déduite au chapitre II. Ici, le texte aurait primitivement sonné, verset 5 : « Les hommes de Ninive crurent en Dieu et mirent des vêtements de deuil, grands et petits. Verset 10 : Lorsque Dieu vit leurs œuvres, qu'ils se retournèrent de leur mauvaise voie, il se repentit du mal dont il les avait menacés et ne le fit pas. » Un lecteur ultérieur sentit aussi le besoin d'amplifier. Il est re-

marquable que le remplissage (*die Ausfüllung*) s'est effectué ici également dans un passage où le conteur original a décrit très brièvement un changement dans l'attitude de Yahwé (de la colère contre Ninive à la grâce). Donc, ici de même, le Dieu de l'original parut également au remanieur être trop facilement conciliant (*Dem Bearbeiter schien also auch hier der Gott des Originals zu leicht versöhnlich sein*). Et cette interpolation ressemble encore, en cela, à celle du chapitre II, qu'elle amplifie un petit trait de son archétype : dans chapitre II, c'est la brève mention de la prière qui fournit l'occasion au remplissage; ici, c'est la courte notice que, « depuis les *grands* jusqu'aux petits » ont jeûné; le jeûner des *grands* est la situation séduisante qui retient le lecteur et le décide à parler encore, d'abord du plus *grand*, — du roi, — puis encore une fois de lui et de ses dignitaires (verset 7).

« Il y a donc ici la *répétition insistante* (*die nachdrückliche Wiederholung*) d'un seul moment de son modèle, dont notre remanieur se sert pour enrichir et amplifier la narration primitive. Pour cela, nous avons aussi de nombreuses analogies dans la littérature hébraïque. »

Respectant toutes les opinions, j'ai traduit textuellement tout le passage, bien que la réfutation de l'argumentation précédente s'applique en même temps à celle-ci. Le cas du revirement soudain de la disposition miséricordieuse de Yahwé envers le pécheur repenti est si fréquent dans la Bible et est si souvent enseigné, qu'aucun lecteur hébreu, ancien ou moderne, n'y a trouvé et n'y trouvera jamais quelque chose d'anormal, et encore moins sera-t-il porté à l'atténuer par d'audacieuses amplifications et des remplissages insérés dans le texte. Il n'y a qu'un seul lecteur qui puisse être choqué d'une telle magnanimité de Yahwé : c'est le commentateur chrétien. Il a si souvent entendu parler du courroux implacable du dieu du mosaïsme et de la douceur infinie du Dieu-homme évangélique, qu'en lisant le livre de Jonas, il n'en croit pas ses yeux et il en est instinctivement choqué. Sans se rendre bien compte, il attribue à un lecteur ses propres sentiments et raisonne ensuite comme le chirurgien infatué à qui aucune guérison n'est possible sans excision ou ablation. Sans une par-

celle de « bonne volonté », on doit savoir que l'emploi d'expressions synonymes, si développé dans la poésie hébraïque dans le même distique, ne peut étonner dans deux versets en prose. Si l'auteur avait employé uniformément לבש ou כסה dans les deux, il aurait fait preuve d'un mauvais goût littéraire, et tant pis pour le critique qui ne le sent pas. Quant à קרא et זעק, on peut, à bon droit, s'étonner de l'étonnement de M. Schmidt. « Faire proclamer » exige, en hébreu, une forme factitive, dite *hifʿîl*; or, la forme הַקְרִא n'étant pas usitée, force est faite de dire וַיַּזְעֵק. Quand on s'engage dans la critique littéraire, on doit, tout d'abord, se munir de connaissances grammaticales suffisantes.

Mais y a-t-il au moins, dans le verset 7, une répétition inutile du verset 6? On nous l'affirme à satiété, mais il faut faire des réserves, car il y a d'abord un renforcement important, savoir le jeûne et les couvertures de sacs imposées par surcroît aux animaux domestiques, tandis que, jusque-là, les mortifications n'affectaient que les hommes seuls. Si la précipitation inaugurée par Böhme n'était pas suivie aveuglément par l'École pour assigner ces versets à deux sources différentes, on se serait facilement aperçu de la surenchère visée par l'ordre du roi, ainsi que de l'impossibilité de l'emploi de לבש, imprudemment demandé par Schmidt, sans réfléchir que ce verbe est hors d'usage en parlant d'animaux. Les trois difficultés signalées par la dernière critique n'ont donc d'existence que pour ceux qui veulent se laisser tromper par l'apparence.

Troisième interpolation :

« Un *troisième remplissage* se trahit, à mon avis, par les difficultés suivantes :

1. « Au verset I, 11, les marins demandent à Jonas : « Que devons-nous faire avec toi? » Il a donc été indubitable pour eux, par la décision du sort, qu'il faut faire quelque chose *avec Jonas*, s'ils veulent être sauvés. Naturellement quelque chose de mauvais. Nous attendons ainsi qu'ils exécutent aussitôt l'injonction du prophète de le jeter à la mer. Au lieu de

cela, en contradiction avec la volonté divine révélée par le sort, ils s'efforcent d'aborder la terre avec le prophète.

2. « Ils savent que *Yahwé* veut briser leur vaisseau à cause de Jonas; nous devons donc nous étonner de ce qu'ils *demandent justement pardon à Yahwé*, lorsqu'ils veulent livrer à sa colère celui qu'il persécute, voire même qu'ils le représentent comme *innocent*.

3. « Verset 16 veut distinctement raconter la *conversion* des marins, par suite de tout ce qu'ils ont vu, c'est-à-dire le commencement d'adoration de Yahwé (observation déjà faite par Nachtigall). A cela ne convient pas qu'ils prient Yahwé déjà auparavant.

« Si nous retirons les versets 13-14, nous obtenons un beau contexte sans lacune, tandis qu'à présent le verset 13 après verset 12 produit un effet aussi subit et aussi surprenant que 15 après 14.

« Ainsi, le texte primitif, en ce lieu, aurait sonné :

« Que devons-nous faire avec toi pour que la mer nous laisse tranquilles, car la mer fait rage de plus en plus. » Il leur répondit : « Prenez-moi et jetez-moi à la mer ; alors la mer vous laissera en repos, car je sais que cette grosse tempête vous est venue à cause de moi. » Alors ils prirent Jonas et le jetèrent à la mer. Et aussitôt la mer se calma et ne fit plus rage. Les hommes furent saisis de crainte à l'égard de Yahwé, lui offrirent des sacrifices et lui firent des vœux. »

La joie de conserver *un beau contexte sans lacune*, après avoir retranché les versets 13 et 14, semblera à plusieurs un peu enfantine. Retranchons, par exemple, après 1, 4, les versets 5-6, et le verset 7 s'y rattachera on ne peut mieux; de son côté, si l'on retire les versets 8 à 14, le vers 7 se joindra, sans *lacune apparente*, au verset 15, car le sort suffit strictement à indiquer la culpabilité de Jonas et le droit des marins de le sacrifier pour sauver leur vie. Mais alors ce ne serait plus qu'un squelette de récit, privé de tous ses atours poétiques et religieux, qui fait du conte une œuvre d'art agréable et intructive à la fois. La description comme quoi le roi descendit de son trône, se couvrit d'un sac et s'assit sur la cendre, n'est pas banale, et le fait de couvrir de sacs les animaux do-

mestiques privés de nourriture et mêlant leurs mugissements aux suppliques des hommes et aux vagissements des enfants, est un spectacle si artistiquement impressionnant, qu'il est absolument sûr que c'est le génie de l'admirable conteur qui a inventé la grandiose scène religieuse des marins et aussi l'autre scène plus tranquille, mais non moins splendide et profondément morale, du vert et éphémère qiqayon, ayant pour suite l'incomparable leçon d'humanité que l'on sait.

Passons aux trois prétendues difficultés de détail :

La première repose sur une fausse prémisse : la décision du sort indiquait la culpabilité générale de Jonas, nullement le détail affreux de la fuite qu'ils n'ont appris que par son propre aveu. Il est donc impossible de rayer les mots כי הגיד להם, comme le veut l'École de l'arbitraire. L'authenticité de cette phrase motivante, non seulement s'étend étroitement aux phrases précédentes du verset 10, mais implique avec certitude l'annonce qu'il était un Hébreu adorateur de Yahwé, contenue dans verset 9; et comme cette profession de foi ne peut être que la réponse à une question de la part des marins, elle démontre aussi l'authenticité du verset 8.

La deuxième perd de vue le caractère de l'ancienne religiosité. Sachant que Jonas mérite la mort pour avoir offensé son dieu Yahwé, ils implorent ce dieu (ils auraient agi de même s'il s'appelait Moloch, Kemoš ou autrement) de ne les faire périr à leur tour pour le crime qu'ils vont commettre en exécutant cette sentence. C'est bien le cas de Judas Iscariote : celui-ci exécute une sentence fixée par la divine Providence et annoncée depuis longtemps, et cependant le crime de Judas est de ceux qui ne se pardonnent jamais. Assur, Babel et tous les mauvais voisins forment souvent le fléau de Yahwé pour châtier Israël coupable, et cependant cet acte leur est néanmoins compté pour un grave péché. Un adage rabbinique résume bien cette pensée : מוֹסֵר חַיָּב בְּיַד חַיָּב, « Dieu livre le coupable aux mains d'un coupable ». La mort de Jonas par leurs mains portait en même temps atteinte au droit de l'hospitalité qui le protégeait, malgré sa conduite blâmable envers Yahwé qui ne les regardait pas. Pour eux, Jonas était un « innocent, »

et ils devaient craindre que son « sang » ne leur soit imputé tôt ou tard. Ces appréhensions ont trouvé dans la prière du verset 14 leur expression adéquate.

La troisième, enfin, est purement de façade : Les marins prient Yahwé, dans ce cas exceptionnel, comme ils auraient prié tout autre dieu dans une situation pareille. La conviction de la puissance suprême de Yahwé a été acquise par eux par le calme de la mer qui a suivi l'immersion de Jonas; à ce moment, c'est par des sacrifices et des vœux qu'ils lui ont témoigné leur reconnaissance. Il n'est dit nulle part qu'ils aient persisté dans le culte de Yahwé ; II, 9, semble même supposer le contraire.

Veut-on connaître le motif des interpolations précitées, qu'on lise l'alinéa suivant :

« Ici le lecteur ultérieur a trouvé étrange, au plus haut degré (*Hier befremdete es dem spätern Leser aufs Höchste*), que des marins païens aient pu jeter impunément à la mer le *prophète de Yahwé*. La solution de ce problème, il la trouva dans ce point (*fand er darin*) : 1° que cela a été fait sur l'ordre exprès de Yahwé; 2° seulement après avoir consulté Jonas lui-même. Ce dernier trait, l'hésitation des marins, il le trouva indiqué trop faiblement (*zu leise zum Ausdruck gebracht*) et il écrivit, en conséquence (*so schrieb er*), les versets 13 et 14, pour relever avec insistance que les marins se seraient donné la plus grande peine d'éviter un meurtre de prophète. En même temps, les laisse-t-il constater eux-mêmes avec insistance qu'ils ne font qu'accomplir l'ordre de Yahwé et ne méritent aucune peine. »

Enfin, le résumé comparatif :

« Ici de même, l'intercalation (*der Einsatz*) forme aussi le relèvement renforcé (*die nachdrückliche Unterstreichung*) d'un trait du récit original. Et, en cela, se révèle peut-être la même provenance que les passages retranchés plus haut, que l'auteur s'efforce de délivrer l'agissement de Dieu d'un heurt que le texte original présentait au lecteur ultérieur. Pour les deux premières intercalations, le motif était le rapide et trop abrupt changement d'avis de la part de Dieu; ici c'est l'apparence étrange de son affabilité à l'égard des marins païens qui a amené l'em-

plissage » (*so ist es hier das Befremden über seine Freundlichkeit gegen die heidnischen Schiffer, was die Ausfüllung herbeiführt*).

Singulière incohérence psychologique : Le lecteur, étonné de voir que Dieu ait permis que des païens missent la main sur le prophète, fabrique frauduleusement deux versets dans lesquels ils consultent d'abord l'avis de Jonas, comme si un tel avis de la part de la victime diminue l'énormité du crime. Nous avons déjà dit que, pour les païens, la décision du sort n'est pas un ordre de Yahwé. Enfin, le lecteur qui croit les païens indignes de l'affabilité de Dieu n'avait qu'à lire III, 11, pour apprendre avec quelle affabilité Yahwé traite même les *païens criminels*, lorsqu'ils font pénitence, tandis que les marins étaient des gens parfaitement honnêtes, qui n'avaient aucun péché à se faire pardonner. Cela suffit.

Maintenant c'est le chapitre premier qui a à bien se tenir. Nous abrégeons les longueurs inutiles.

« Les versets I, 1-10, ont également, à mon avis, subi une amplification; on y est amené par les observations suivantes :

« 1. On doit trouver extrêmement étrange que l'auteur passe sous silence ce que Jonas fit après avoir été rudement invité par le capitaine à prier son dieu pour le salut du navire, et comme il est vraisemblable qu'il n'y a pas donné suite, il fallait le dire explicitement. »

A cela nous répondons : Notre récit n'a pas pour but de célébrer les actes bons ou mauvais de Jonas, mais la tendance des païens à reconnaître la toute-puissance de Yahwé et l'affabilité de Yahwé envers les païens. Le prophète Jonas est un intermédiaire malgré lui et n'intéresse le récit que par ses étourderies qui aboutissent au but proposé. Son abstention de prier lorsqu'il y fut invité ne tire aucunement à conséquence et ne méritait pas d'être mentionnée. Si le sort ne l'avait pas désigné, il serait resté dans son coin broyant du noir et personne n'aurait fait attention à lui.

« 2. Après que le sort eut déclaré Jonas coupable, on s'attend à ce que les marins lui demandent aussitôt : Qu'as-tu fait? Par quoi as-tu mérité ce courroux de Dieu? Et au cas où, selon qu'il paraît au verset 10, ils étaient déjà renseignés sur le

genre de son méfait, il est encore plus étrange de les voir s'informer seulement maintenant sur ses affaires, son peuple et son pays d'origine, toutes choses secondaires et personnelles, et ne parlent point de son crime. »

Difficulté fictive. Il y a coupable et coupable : N'ayant pas vu Jonas prier comme eux, les marins prirent d'abord cette négligence, qu'ils croyaient coutumière, pour la cause de la violence extraordinaire de la tempête. Puis, ils se dirent qu'un homme qui ne prie jamais Dieu doit être un criminel de la pire espèce; ils voulurent donc savoir quelles affaires il faisait pour vivre, s'il était marin, commerçant ou ouvrier d'autre genre; ils ajoutèrent les autres questions pour établir son état civil. Ils attendirent sa réponse avant de parler de son crime.

3. « Il est encore plus surprenant que Jonas, le prophète *fugitif*, qui a devant les yeux la mort certaine comme punition de sa désobéissance envers Yahwé, se fait connaître précisément ici avec des paroles fières comme *serviteur de Yahwé*. Comment peut-on s'expliquer, en outre, qu'il nomme Yahwé le Seigneur de la mer et du continent, comme si sa puissance embrassant l'univers était quelque chose qui s'entend de soi, tandis qu'immédiatement avant, il s'est montré par sa fuite plongé dans la croyance du temps ancien, que le pouvoir de Yahwé s'étendait seulement jusqu'aux frontières de la Palestine. »

Deux points de départ, dont l'un est superficiel, l'autre absolument inexact. Jonas se savait passible de mort, mais il savait aussi que Yahwé était miséricordieux envers le pécheur repenti, et ce sont précisément les paroles prononcées d'un ton décidé : « J'adore Yahwé, le dieu du ciel, qui a fait la mer et le continent, » qui marquent son sincère repentir. La fausse prémisse du second point réside dans l'assertion empruntée aux critiques de l'École que l'ancien mosaïsme limitait le pouvoir de Yahwé à l'étendue de la Palestine seulement, préjugé qui découle d'une fausse interprétation de quelques passages bibliques méconnus, dont j'ai souvent fait justice. Voir particulièrement *Revue sémitique*, 1905, p. 232-237. La fuite de Jonas est un acte inconsidéré, causé par l'amour-propre qui craignait de subir des humiliations lorsque sa lugubre prédiction serait contrecarrée par la miséricorde divine; il voulut se

soustraire à la corvée comme un enfant qui, tout en sachant que son père le grondera, fait l'école buissonnière, sous prétexte que ses camarades se moqueraient de lui parce que ses prévisions du temps qu'il ferait aujourd'hui ne se sont pas réalisées.

Selon Schmidt, il faut retirer 5 *c* et 6 (le dormir du prophète) et 8-10 a *a* (les interrogation et réponse, ainsi que l'impression faite par cette réponse); on a alors (pardieu!) un contexte sans lacune et bien lisible : « Ils jetèrent à la mer les effets qui se trouvaient dans le vaisseau, afin de l'alléger. Puis ils dirent l'un à l'autre : Jetons le sort pour savoir par la faute de qui ce malheur nous arrive. Ayant jeté le sort, celui-ci tomba sur Jonas; alors ils lui dirent : « Qu'as-tu fait? »

Une réflexion aurait suffi pour arrêter le branle-bas chirurgical : la scène du sommeil du prophète et son abstention de prier ont seules pu inspirer aux marins l'idée de chercher un coupable par le moyen du sort. Jonas, certes, a paru suspect, mais ne se pouvait-il pas qu'il y eût un ou plusieurs passagers plus coupables encore que lui dans le vaisseau? Il fallait la décision du sort pour découvrir la vérité. Si leur pressentiment d'une cause morale n'avait pas été éveillée par l'acte de Jonas, ils n'auraient pas cherché un coupable, car ce n'est certainement pas la première fois qu'ils ont essuyé de fortes tempêtes dans leur longue navigation entre Tarsis et la Palestine et ils auraient eu une belle besogne à jeter chaque fois un homme à la mer. Nous avons déjà relevé plus haut le fait que, sans l'aveu de Jonas, personne ne se serait douté qu'il fuyait devant un dieu quelconque et encore moins devant le dieu juif Yahwé. Une pareille aventure n'arrive pas souvent.

Au temps jadis, dit la légende des origines, Yahwé retira une côte du corps d'Adam endormi et en confectionna une jolie petite femme qui charma le protoplaste à son réveil. C'était la première — peut-être même la dernière — opération chirurgicale qui ait complètement réussi. M. Schmidt, ayant fait l'excision, veut également construire quelque chose d'imprévu, de pimpant. Prudent, il eut soin de retirer, au lieu d'une, quatre côtes entières — sauf menues brisures — (v. 5, 6, 7, 9) et deux fragments (4 *a* et 10 *a*). Il en aurait volontiers retiré une cinquième, s'il n'avait pas

trouvé la place vide, car elle avait été retirée par le rédacteur du texte actuel. Ne l'ayant pas trouvée, il la refait. Muni de ce matériel, il confectionne un mignon petit récit parallèle B, qui, sauf le nom de Jonas, poursuit une tendance très différente. Pour légitimer cette ablation, il fait remarquer que B emploie ספינה et רוח, au lieu de אניה et סער du récit original. Pour les synonymes ספינה et אניה, nous renvoyons le critique à n'importe quelle description de voyage sur mer où il trouvera les mots vaisseau, bateau, navire, s'interchanger à peu de distance. Son étonnement vient de ce que la langue allemande ne dispose que du seul mot *schiff*. Pour רוח et סער, il y a malheureusement une lacune d'hébréologie, car la prétendue synonymie n'existe pas. סער, en parlant de la mer, est l'agitation furieuse des vagues fouettées par un fort vent, רוח גדולה, et l'idée de distribuer les phrases ויהוה הטיל רוח גדולה אל הים ויהי סער גדול בים (v. 4 *ab*) à deux documents indépendants ne viendra pas à un hébraïsant sérieux. Un סער sans רוח est un non-sens, et cela est si vrai que, dans le récit analogue de la tempête sur le lac de Génésaret (Marc, IV, 37), on lit : Καὶ γίνεται λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον = « et facta est procella magna venti et fluctus mittebat in navim ». C'est l'ouragan qui agite les vagues et les jette dans la barque. Dans notre verset même, les Septante rendent סער גדול par κλύδων μέγας, « une grande agitation (dans la mer) ». Avant de combiner des thèses spéculatives, on doit au moins comprendre son texte.

Le document B est reconstruit comme il suit :

(4 *a*) « Yahwé lança un fort vent sur la mer. (5 *abd*) Les marins eurent peur et chacun d'eux cria vers son dieu; mais Jonas descendit à la cale du bateau, se coucha et s'endormit profondément. (6) Le capitaine s'approcha de lui et dit : Qu'as-tu donc à dormir! Sus, invoque ton dieu, si le dieu nous aide pour que nous ne périssions pas. [(6, 11). Jonas invoqua son dieu et la mer se calma]. (8) Puis ils lui dirent : Raconte-nous donc quel est ton métier et d'où tu viens ; comment s'appelle ton pays et de quel peuple tu es. (9). Il leur répondit : Je suis un Hébreu et je vénère Yahwé, Dieu du ciel, qui a fait la mer

et le continent. (16 *a*). Alors les hommes eurent une grande peur. »

Déjà, au premier aspect, l'édifice élevé à la hâte fait voir des fissures. Un gros vent qui ne soulève pas les vagues est un *rara avis*, et, au lieu de faire peur, est utile à la marche du bateau qui file comme une flèche sur la surface lisse de l'eau. La mer calme, malgré la tempête, se calme de nouveau à la prière de Jonas. Il faut donc « et le vent se calma » dans la phrase hébraïque ajoutée, וַתִּשְׁתֹּק הָרוּחַ au lieu de וַיִּשְׁתֹּק הַיָּם. Sauvés par la prière de Jonas, on s'attend à ce que les marins demandent avant tout à connaître le nom de la divinité à qui ils doivent la vie. Au lieu de cela, ils demandent à connaître le métier, le pays et le peuple de Jonas et ne disent pas un mot de son Dieu. Et quand Jonas leur eut dit que son Dieu, seigneur de la mer et du continent, s'appelle Yahwé, les marins sont saisis d'une nouvelle peur, au lieu de lui prouver leur reconnaissance d'une façon quelconque.

B n'aurait donc parlé ni d'une fuite, ni d'une désobéissance de Jonas; celui-ci s'est embarqué comme un simple voyageur. « Cela serait annoncé dans la dernière phrase du verset 3, qui appartient à la version B et où les mots מלפני יהוה sont une glose postérieure, par la double raison que בא מלפני יהוה ne se présente nulle part, et que les marins ne fuient pas Yahwé comme la phrase לבוא עמהם תרשישה מלפני יהוה semble l'indiquer. » L'argument est emprunté à Böhmer. Or, ces fins critiques n'ont pas vu que מלפני יהוה ne se rapporte ni à לָבוֹא, ni à עִמָּהֶם, mais immédiatement à תרשישה : Jonas se rend au pays lointain de Tarsis, parce qu'il veut fuir devant (מִלִּפְנֵי) Yahwé. Cette partie du verset 3 est donc indissolublement liée aux phrases précédentes, et les audacieux émietteurs n'ont fait preuve que de leur légèreté interprétative. Quant à la teneur primitive de la version B, Schmidt présente une hypothèse sous *toutes réserves* (*mit allem Vorbehalt*). Arguant de la dureté des paroles du capitaine, suivies de la crainte des marins et de leurs interrogations respectueuses (!) après l'éta-

blissement du calme (!), il admet que la narration primitive de B aurait raconté ceci :

« Les marins ont traité hostilement leur compagnon de voyage, le prophète de Yahwé; peut-être l'emmènent-ils avec eux malgré lui ou l'ont-ils dépouillé de son bien. Pour les punir, Yahwé lance un ouragan sur la mer. En vain les brigands invoquent-ils leurs dieux; dans la plus grande détresse, le capitaine enjoint aussi à son prisonnier qui, sûr de la protection puissante de son Dieu, s'est tranquillement endormi, de prendre part à la prière. Le prisonnier suit l'injonction, et aussitôt la tempête se tait. Par l'effet de ses paroles, les marins reconnaissent avec frayeur à quel homme puissant ils ont témoigné de l'hostilité, et à cause de cela ils eurent peur. »

Voilà un tissu aussi bien tramé qu'une toile d'araignée; il est regrettable qu'il soit emporté par le moindre souffle. Aucun nom propre ne figure dans ce récit, et l'habile auteur néglige de nous renseigner si c'était Jonas ou un autre prophète. Il ne nous dit pas davantage ce que ce prophète anonyme avait à faire à Tarsis. Si c'était dans l'intérêt du prosélytisme, il aurait mieux fait d'aller convertir les peuples voisins de la Palestine et aurait ainsi rendu un grand service à son pays, si souvent dévasté par eux. La présence même d'un prophète est superflue : le premier Hébreu croyant aurait fait l'affaire dans la circonstance (cf. Psaumes, CV, 1), puisque l'invocation de Yahwé est la véritable cause du salut obtenu. Il n'y a pas le moindre indice d'une action de grâces envers Yahwé, qui est placé à l'arrière-plan, et tout le drame tourne exclusivement à la glorification du prophète. Ici, je crois opportun de rapporter un mot profond de mon savant ami, Bernard Stade, qui caractérise admirablement les différentes dispositions de la critique de l'École et la mienne, qui emploient pourtant les mêmes moyens scientifiques : « Nous partons de l'Évangile et vous partez du Talmud. » Inconsciemment fasciné par le récit Marc, IV, 36 et suivants, du voyage accidenté de Jésus sur le lac de Galilée, qui tourne entièrement à la glorification de Jésus, Schmidt a fait des efforts extraordinaires pour faire graviter toute l'importance de son récit B autour de la personne du prophète. Ne soyons donc pas étonné qu'en face du héros humain, Yahwé,

bien qu'il soit l'auteur du salut, ait été complètement aissé de côté, fatalité psychologique dont on ne se débarrasse qu'avec beaucoup de difficulté.

BUT, DATE ET INFLUENCE DU LIVRE DE JONAS

Le but de ce récit épique a déjà été rapidement indiqué dans l'introduction. Le véritable héros du délicieux petit drame qui se joue à la fois sur mer et sur terre est Yahwé, le Dieu héréditaire d'Israël, seul maître de l'univers, devant qui les divinités adorées par les païens s'évanouissent comme les ombres devant la lumière, qui dirige invisiblement les affaires humaines, non seulement avec une justice sévère et immuable, mais aussi avec une bonté et une magnanimité extraordinaires. L'observateur superficiel, pour si peu que son intérêt s'en mêle, trouve cette méthode incompatible avec la conception de la responsabilité des actions humaines, parce qu'elle laisse la porte ouverte au désordre moral le plus criant. Depuis longtemps, les répressions annoncées par les prophètes ne s'accomplissent point, à telle enseigne que ceux-ci baissent dans l'estime publique et que leurs admonestations sont rarement écoutées. Les prophètes en sont scandalisés et se dégoûtent de plus en plus d'un métier qui ne leur rapporte que des humiliations et des déboires. Notre conteur a trouvé opportun d'incarner ce mécontentement prophétique dans le personnage de Jona ben Amittaï, qu'il a doué d'un caractère dévoré par l'égoïsme et aussi étourdi que boudeur et misanthrope. Par un coup de tête insensé, Jonas s'imagine esquiver l'ordre de Yahwé en fuyant au delà de la mer, mais Yahwé arrête sa fuite sur l'immensité de l'océan et l'oblige à accomplir sa mission quand même. Les dures épreuves par lesquelles il le fait passer sont combinées de façon que tous ses défauts éclatent à la lumière du jour si manifestement, que lui-même est obligé de les avouer (dialogue avec les marins); lui, qui voulait la mort des coupables, est bien content d'être sauvé de la mort par la miséricorde du Dieu du salut (hymne d'action de grâces durant sa captivité dans le ventre du poisson), puis il se couvre de ridicule par son dépit à la suite de la disparition du qiqayon; enfin,

sa mauvaise opinion du genre humain est durement démentie par la conduite humanitaire à son égard par les marins, et par la promptitude avec laquelle les Ninivites, depuis le roi jusqu'aux plus petits bourgeois, ont accueilli sa prédiction et cherché à enrayer la catastrophe prédite par lui. Le plus haut enseignement, celui qui explique pourquoi la justice de Dieu reçoit si souvent des accrocs par sa miséricorde, est donné à la fin de l'admirable conte didactique : les coupables bénéficient de la vertu des innocents auxquels ils sont mêlés. Pourvu qu'ils fassent pénitence, que ce soit même à la dernière heure, la fatale sentence est rapportée, afin de ne point envelopper les innocents dans le même cataclysme. Vis-à-vis de cette immense bonté divine, combien petite est la répression humaine qui, tout en croyant agir conformément au principe de la pure justice, subit, en réalité, les instigations de son amour-propre et de son aveugle fanatisme.

Pour déterminer la date à laquelle notre conte a pu être composé, il me paraît certain qu'elle est antérieure à l'époque grecque. Ben Sira, qui a écrit ses proverbes vers 280 avant l'ère vulgaire, mentionne les livres des *douze* petits prophètes comme formant partie d'un recueil particulier dans l'ensemble des livres saints. La période grecque a d'ailleurs tellement bouleversé les anciens noms géographiques que les Septante ignoraient quel pays était Tarsis, car ils traduisent ce mot tantôt par « Carthage » (Καρχηδών), tantôt par le terme général « mer » (θάλασσα), ou bien ils le transcrivent simplement (Θαρσεις). Point à noter : les marins invoquent chacun son dieu personnel (איש אל אלהיו), ce qui est un trait manifestement phénicien, antérieur à l'influence hellénique qui possédait un panthéon d'un caractère national. La Phénicie, divisée en petits royaumes indépendants l'un de l'autre, n'a, semble-t-il, jamais réussi à se créer un cercle définitif de grandes déités nationales, comme les Grecs ou les Babyloniens. A l'époque perse, ces inconvénients disparaissent, il est vrai, mais comment placer les sentiments si favorables envers les païens dans une période qui a été dominée par l'orthodoxie sévère et séparatiste de chefs comme Zorobabel, Esdras et Néhémie? La considération suivante me paraît avoir

encore plus de poids : l'essence même du récit porte un caractère qui s'éloigne de tout ce que nous savons sur les tendances de la restauration. Les prophètes d'alors s'occupent exclusivement du sort d'Israël, et, s'ils viennent à parler des autres peuples, ce n'est certainement pas pour les exhorter à la pénitence. La tâche de les gagner au yahwéisme par une propagande active ayant son centre à Jérusalem n'était jamais beaucoup en faveur, et, de plus, le repentir des Ninivites est théologiquement neutre et ne rapporte rien au yahwéisme. Je sais que l'histoire de Jonas est rangée par les critiques dans la classe des légendes populaires qui peuvent être fixées dans n'importe quel temps et même recevoir un nombre considérable de modifications, mais cette supposition ne tient pas devant l'interprétation dégagée plus haut. Il a été démontré qu'il s'agit, non d'une légende vagabonde et exposée à des variations éventuelles, mais d'un petit drame harmonieusement combiné et ne laissant rien au caprice du génie populaire. Œuvre très méditée d'un seul auteur, le conte réfléchit l'esprit du temps et châtie les défauts du prophétisme contemporain qu'il met en scène dans la personne de Jona ben Amittaï. On conclura donc, sans trop se hasarder, que les prophètes existaient alors comme une corporation encore très influente, mais divisée intérieurement en deux sections de tempéraments contraires : le parti rigide et le parti libéral, se combattant l'un l'autre en paroles et par écrit, et que le conte de Jonas est la production d'un membre de ce dernier parti ayant voulu démontrer l'inconvénient de la rigidité excessive par la peinture des actes de Jonas. Maintenant, étant donné que les dissensions de cette nature dans la corporation avaient atteint le maximum de violence sous le règne de Sédécias (Jérémie, XXIII, 9-40 ; XXVI, 7-16 ; XXVIII, 1-17 ; XXIX, 8-32 ; XXXVII, 19), il y a bien des chances que notre petit drame soit l'œuvre de cette époque agitée et d'un auteur à tendances libérales. Le langage du récit n'y contredit point : שֶׁ pour אשר vient de la langue populaire et est d'un usage ancien (Juges, V, 7 ; VI, 17) ; הֵסִיר se trouve Jérémie, XVI, 13 et XXII, 28, et מְנָה, Job, VII, 3 ; il est bien

loin du style du Midraš, dont on l'a rapproché à tort dans les derniers temps. L'usage du *waw* conversif, si constant dans le livre de Jonas, est entièrement absent des récits midrašiques. Je crois utile de faire remarquer à propos que, dans le livre de Qoheleth, la conversion du passé en futur au moyen de la conjonction ne s'est conservée que dans le verbe וְאֶרְאֶה (IV, 1-7), tandis qu'elle apparaît très fréquemment dans l'Ecclésiastique.

LE LIVRE DE JONAS, L'ODYSSÉE ET L'ÉVANGILE

Un récit pareil à celui relatif aux aventures de Jonas sur mer ne se trouve nulle part dans l'antiquité, mais il importe toutefois de signaler les remarquables analogies qu'il présente avec certains épisodes de l'Odyssée. Quand on ne retient que les traits caractéristiques du récit, voici les coïncidences sur lesquelles j'appelle l'attention des folkloristes :

1. Jonas voyage sur mer dans un état de contrariété extraordinaire et sous les coups d'une tempête furieuse, qui menace de mettre le navire en pièces. Ulysse, de même, est chassé malgré lui loin de son but, passe par de continuelles angoisses et fait plusieurs fois naufrage.

2. Dans les deux cas, la tempête a pour cause la colère d'un dieu offensé par le héros; dans l'un, le dieu s'appelle Yahwé; dans l'autre, Neptune.

3. Dans les deux récits, le tirage au sort joue un rôle considérable : le sort désigne Jonas, qui cherche à se cacher au fond du navire pendant que les flots menacent de tout engloutir; le sort désigne de même les personnes cachées avec Ulysse dans la sombre grotte du Cyclope, pour coopérer à combattre le monstre qui se propose de les dévorer tous.

4. Un monstre marin engloutit Jonas; le monstrueux Cyclope dévore plusieurs compagnons d'Ulysse.

5. Dans les deux, les héros sont obligés de déclarer leur origine, leur pays et la cause de leur infortune : Jonas avoue qu'il est un Hébreu fugitif devant Yahwé; Ulysse raconte qu'il est roi d'Ithaque et qu'il joue de malheur par sa faute.

6. La façon d'implorer la pitié est identique dans les deux

récits : Le roi de Ninive, observant un jeûne rigoureux, descend de son trône et s'assied sur la cendre pour implorer la miséricorde divine; Ulysse, dans le foyer près du feu, et avant de prendre toute nourriture, s'assied sur la cendre pour implorer la pitié de la reine des Phéaciens afin qu'elle l'aide à retourner dans son pays natal.

7. L'accord est également complet au sujet du caractère foncièrement bon et honnête des marins phéniciens. Une fois qu'ils ont reçu le prix du passage, ils entourent Jonas de tous les soins possibles. A part la brusque parole du capitaine l'invitant à invoquer son dieu au lieu de dormir, et l'apostrophe des marins lorsque le sort le déclare coupable, ils le traitent avec un respect et une humanité des plus rares, et font des efforts extraordinaires pour le ramener sain et sauf sur le rivage. Les marins du même peuple n'agissent pas moins noblement à l'égard du héros grec. Laissons Ulysse raconter lui-même ses souvenirs en débarquant dans son île :

« Des Phéniciens étaient dans le port (de Crète), prêts à mettre à la voile; je les conjurai de me recevoir, et je leur donnai une partie de ma fortune. Je leur demandai de me conduire à Pylos ou en Élide, où commandent les Épéens. Mais des vents impétueux les ont, malgré eux, écartés de ces parages. Ils n'ont point voulu me tromper. Après avoir erré longtemps, ils ont abordé en ces lieux; nous avons, avec bien de la peine, pénétré dans ce port; épuisés de fatigue et mourant de faim, nous nous sommes jetés au hasard sur ce rivage. J'étais accablé de lassitude, le sommeil me prit. Les Phéniciens ont débarqué ce qui m'appartenait, et l'ont déposé sur le rivage où j'étais couché; sans doute ils sont repartis pour la Phénicie. »

La similitude des détails va à peu près jusqu'à l'identité des événements, si l'on fait abstraction de l'ordre qu'ils suivent :

a) Ulysse, d'après son dire, fuit la Crète après avoir irrité les dieux (par un assassinat); Jonas s'enfuit de Palestine en irritant Yahwé par un acte de désobéissance.

b) Les deux héros trouvent par hasard dans le port des Phéniciens prêts à mettre à la voile, dans la direction de la Phénicie dans un cas, de Tarsis dans l'autre.

c) Tous deux paient d'avance le prix du voyage; Ulysse est obligé de prier les marins pour être reçu et paie un prix considérable pour qu'ils le conduisent dans un pays hors de leur route; Jonas paie le prix ordinaire (שכרו) parce qu'il va dans leur direction (עמהם).

d) Battu par la tempête, le navire qui porte Ulysse a bien de la peine pour pénétrer dans le port; celui qui porte Jonas ne peut aborder le rivage par suite de la tempête.

e) Ulysse et Jonas, accablés de lassitude, sont surpris par le sommeil, et à leur réveil, naturel chez l'un et brusque chez l'autre, ils sont en proie à la douleur.

Que conclure de tant de similitudes indéniables? D'abord que, au point de vue technique, le récit du livre de Jonas, tout comme le récit précité de l'Odyssée, forme une pièce entière et indissoluble, ce qui constitue l'écroulement complet des spéculations hypercritiques dont nous avons démontré le mal fondé plus haut, par des arguments d'un ordre tout différent. C'est surtout la pièce B, avec ses sornettes de marins phéniciens maltraitant leur hôte Jonas et le dépouillant de ce qu'il possédait, qui tombe platement en poussière devant le témoignage du héros grec, qui s'épuise en éloges au sujet de leur urbanité et de leur noble désintéressement à débarquer intégralement les richesses d'Ulysse pendant qu'il dormait, au lieu de partir avec elles comme ils pouvaient le faire en toute sécurité.

Puis, au point de vue du fond, si la priorité de l'épopée grecque est indubitable, il est tout aussi certain que le récit de Jonas ne peut en dériver directement. Même en fixant la composition de l'Ecclésiastique à 180 avant Jésus-Christ, au lieu de 280 comme je le pense, l'incorporation officielle du livre de Jonas dans le recueil prophétique et la rédaction de l'opuscule même doivent remonter, au minimum, au commencement du III^e^ siècle avant l'ère vulgaire; or, à cette date, une connaissance littéraire ou seulement orale de l'Odyssée à Jérusalem est totalement inimaginable; littéraire, cela va sans dire; orale, la forme grecque n'a pu présenter le moindre intérêt pour un écrivain hébreu; par l'intermédiaire des Phéniciens, il est tout aussi difficile à croire que ce peuple, qui venait d'être écrasé et privé de son indépendance par Alexandre, ait

importé un récit épique grec chez les nations voisines et jusque dans la ville sainte de la Judée, pour pénétrer dans le cercle si religieux des prophètes. Il n'y a que deux moyens d'aplanir cette difficulté énorme : admettre l'existence d'un archétype phénicien antique, qui serait la source commune du récit grec et du récit hébreu, ou bien reconnaître que, sous certaines circonstances et en raison de l'état similaire de la civilisation générale, des peuples de races différentes peuvent produire, de leur propre fonds, des contes qui coïncident dans un grand nombre de détails. Pour l'instant, cette dernière hypothèse fournit la solution la plus vraisemblable de l'énigme.

L'histoire de Jonas n'a reçu aucun développement dans la littérature rabbinique. Tout au plus figure-t-elle dans une litanie synagogale : « Celui qui a exaucé Jonas des intestins du poisson nous exaucera » (מי שענה ליונה ממעי הדגה הוא יענינו). Elle a été plus favorisée auprès de la secte naissante des chrétiens. La tempête sur la Méditerranée, suivie de la terreur des marins qui aboutit à la glorification de Yahwé, a été rapetissée en une tempête sur le lac de Galilée, et tournée à la gloire de Jésus, encore stagiaire en divinité à ce moment (Matthieu, VIII) :

« 23. Il entra ensuite dans la barque, accompagné de ses disciples ;

24. et aussitôt il s'éleva sur la mer une si grande tempête, que la barque était couverte de flots, et celui-ci cependant dormait.

25. Alors ses disciples s'approchèrent de lui et l'éveillèrent en lui disant : Seigneur, sauvez-nous, nous périssons.

26. Jésus leur répondit : Pourquoi êtes-vous timides, hommes de peu de foi ? Et se levant en même temps, il commanda aux vents et à la mer, et il se fit un grand calme.

27. Alors ceux qui étaient présents furent dans l'admiration, et ils disaient : Quel est celui-ci à qui les vents et la mer obéissent ? »

Jonas, comme Ulysse, épuisé de lassitude et de déboires, recourt au sommeil réparateur ; Jésus, après avoir pratiqué des guérisons miraculeuses pour lesquelles il n'avait qu'à lever le bras ou à prononcer quelques paroles, est saisi du sommeil

des justes précisément lorsque la tempête commence à se déchaîner, évidemment dans le but ordinaire de réprouver la timidité des hommes sans foi en lui, lesquels se privent ainsi du privilège départi aux croyants de commander à la nature comme il le fait lui-même (Matthieu, XVII, 19). D'ailleurs, la scène de la tempête se dédouble, et, à la seconde occasion, Jésus marche sur les flots en fureur et communique cette faculté à Pierre, qui la perd à l'instant où sa foi faiblit (*ibidem*, XIV, 23-31).

D'autre part, l'épisode de Jonas, jeté à la mer et délivré après avoir séjourné trois jours et trois nuits dans les intestins du poisson, devint le type de la fin terrestre du Fils de Dieu : Jésus séjourne trois jours et trois nuits dans le cœur de la terre et ressuscite ensuite (*ibidem*, XII, 39-40)[1]. Plus tard, la légende lui fait occuper ses loisirs souterrains à visiter le royaume des morts, pour placer dans les limbes les âmes des hommes vertueux qui ont vécu avant son incarnation, surtout les patriarches et les prophètes de l'ancienne Alliance. Enfin, à l'instar des artistes païens, qui identifient symboliquement le dieu avec l'objet qu'il porte ou qui l'accompagne, les artistes chrétiens ont représenté Jésus sous la forme d'un poisson, transfiguration produisant l'anagramme connu : ΙΧΘΥΣ = Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, « Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur ».

1. Jésus mourut vendredi à 3 heures après midi et ressuscita le dimanche matin; il n'est donc resté dans le cœur de la terre que deux nuits et un jour; la contradiction est flagrante. La critique moderne recourt probablement (je ne connais pas la littérature afférente) à son hypothèse coutumière de deux traditions différentes. Plus originale est celle de la vieille *Didascalie*, qui divise le jour de vendredi en trois sections, savoir : le matin jusqu'à midi et le soir de 3 heures à 6, interrompues par trois heures de ténèbres qui comptent pour une nuit. Cet énorme embarras fait ressortir la grande importance qu'avait l'histoire de Jonas pour le christianisme naissant.

Antinomies d'histoire religieuse. — Le Livre récent de M. Stade.

DEUXIÈME SECTION

P. 204. Nous sommes maintenant arrivé à la deuxième section de l'ouvrage qui nous occupe. Le savant auteur envisage la transformation de la religion d'Israël à l'époque de la prophétie (*Die Umbildung der Religion Israels im Zeitalter der Prophetie*). Le 1er chapitre est consacré à l'exposition de l'activité des prophètes des VIIIe et VIIe siècles avant l'ère vulgaire, pendant lesquels eut lieu l'intervention de deux nouveaux facteurs du progrès religieux, savoir la prédication prophétique et les influences assyro-babyloniennes. Il ne viendra à l'idée de personne de contester ces faits confirmés par l'histoire; ce qui dépend de l'appréciation individuelle se borne à la détermination de la nature exacte de ces influences, et l'on sait combien les avis peuvent différer lorsqu'il s'agit d'une matière aussi délicate. Les antinomies ont donc leur raison d'être, et nous tâcherons de les présenter avec toute la netteté commandée par l'importance du sujet.

I. Aperçu sur la marche du développement (§ 105, 1).

P. 204-205. « L'histoire de la vie spirituelle de l'humanité est l'histoire de l'appropriation des idées trouvées par des hommes particuliers, et maintenues très souvent (*zumeist*) en contradiction avec l'opinion des contemporains, parmi les peuples et les communautés religieuses, et par l'appropriation du capital spirituel (*des geistigen Besitzes*) de peuples particuliers par d'autres peuples. Cette règle de développement ressort spécialement claire dans l'histoire des religions, qui sont la base de toute la vie spirituelle de l'humanité. Les deux procédés (*beide Vorgänge*) se laissent observer dans le développement religieux d'Israël aux VIIIe et VIIe siècles, le temps le plus mouvementé de l'ancien Israël. Dans ce temps, de nouvelles idées affluèrent dans le peuple d'Israël et firent sortir sa vie spirituelle des sentiers depuis longtemps habituels : par la

prédication des prophètes et par la propagande de la culture et du culte assyro-babyloniens. »

Sous la forme dont elle est annoncée, cette règle de développement spirituel de l'humanité peut bien, ce me semble, ne pas atteindre l'absolu. En dehors du progrès moral effectué par les hommes d'élite de la même nation et sur un fonds national latent, parfois en conflit avec les intérêts extérieurs, l'histoire nous montre constamment que les principaux peuples de l'antiquité, les Chinois, les Égyptiens, les Babyloniens et les Grecs, ne doivent à aucun peuple étranger leur développement moral. Les peuples voisins ont pu faire accepter quelques-unes de leurs divinités avec leurs rites matériels, mais on ne saurait leur attribuer le moindre pouvoir moralisateur. Ce pouvoir ne devient prépondérant que dans le cas de changement de religion, comme cela se constate dans le christianisme et l'islamisme, lesquels, malgré la réticence des zélateurs respectifs, ne vivent que de la morale juive. Si je ne me trompe, le savant auteur a déduit la règle en cause de ce cas particulier, où la rupture avec les instincts natifs s'est produite d'une manière radicale et consciente. Ici, comme partout ailleurs, la généralisation hâtive est mauvaise conseillère, car ce pilier chancelant soutiendra assez faiblement l'échafaudage qui va bientôt s'y accumuler.

P. 205 (2). « Parmi les prophètes s'élèvent, au VIII^e^ siècle et dans la seconde moitié du VII^e^, nombre d'hommes au relief aigu (*scharf ausgeprägt*) dépassant de beaucoup le niveau de la prophétie jusqu'alors, avec la revendication d'être envoyés par Yahwé à son peuple pour lui annoncer la destruction imminente (*den bevorstehenden Untergang*) de son État. Ils pensent aux Assyriens... Yahwé même les conduit. Au cas où Israël ne se désisterait pas de sa conduite corrompue et ne satisferait pas les exigences de son Dieu, les Assyriens accompliront sur lui les châtiments de Yahwé. A côté de l'annonciation de la ruine se place ensuite l'appel au repentir et au retour à Yahwé, et les prophètes élèvent de nouveau d'une manière très forte la revendication de guider la vie privée et publique d'Israël. »

Comme on le voit, la nouvelle prophétie aurait pour mission

principale d'annoncer la destruction de l'État, tandis que l'appel à l'amélioration morale viendrait en seconde ligne et consisterait dans la subordination à la direction prophétique. Une petite difficulté nous arrête. Le texte authentique de Panammou nous apprend que Tiglatpileser non seulement laissait en place les dynastes étrangers qui se soumettaient à sa souveraineté, mais encore qu'il leur accordait de hautes distinctions pour les services rendus. Le remplacement de la dynastie par un gouverneur assyrien, ce qui équivalait à l'annexion du pays à l'empire assyrien, ne se pratiquait qu'en cas de rébellion. Cette ligne politique était également poursuivie par les conquérants babyloniens. Les vassaux, sauf le tribut annuel et le contingent qu'ils avaient à fournir en cas de guerre, jouissaient d'une complète autonomie et portaient le titre de rois. Ces circonstances étant données, l'annonce brutale de la disparition de l'État n'est compréhensible qu'en admettant de la part du prophète la croyance que Yahwé agira sur l'esprit de l'envahisseur, pour qu'il refuse exceptionnellement toute promesse de soumission de la part des gouvernants d'Israël, et ne donnera aucun quartier. Or, une pareille instigation de Yahwé n'est à son tour imaginable qu'à la condition que le peuple persiste dans sa désobéissance aux ordres divins. On voit aussitôt que la prédication morale des prophètes occupe le premier plan, tandis que la menace de destruction ne constitue qu'un moyen d'intimidation disciplinaire. Dans un certain raisonnement, quand un père dit à son bambin : Apprends ta leçon, sinon, j'appellerai le ramoneur qui t'emportera dans son sac; son but principal serait l'appel du ramoneur, et la leçon un pendant bien secondaire. A défaut d'Assyriens et en général d'ennemis extérieurs, les prophètes attachent leurs prédications aux maux physiques : la famine, les sauterelles, la mortalité, etc., sans que la nature essentielle de ces fléaux ait la moindre importance en elle-même. En un mot, l'idée que l'annonce de la fin de la nationalité d'Israël est le but principal des prophéties des VIII^e^ et VII^e^ siècles pré-chrétiens est d'autant plus étrange que ces prophètes ne disent pas ce qui arriverait aux Assyriens au cas où l'amélioration morale demandée serait accomplie. Sous le règne de Sédécias, où la dépravation attei-

gnit la dernière limite, Jérémie conseillait encore la soumission aux Chaldéens, afin de préserver l'État.

Mais quelles sont les idées nouvelles que ces prophètes auraient propagées ? Naturellement une grande partie de celles qu'Israël ignorait auparavant, d'après les affirmations que nous avons repoussées dans les discussions de la section précédente. Toutefois, il nous paraît bon d'en présenter le sommaire qui suit :

« Leur prédication amena à la religion des idées nouvelles, car elle part :

« 1) D'un jugement tout nouveau de circonstances politiques, sociales, religieuses et morales : elle voit corruption et péché là où, selon la conception populaire (*volkstümliche Auffassung*), les choses étaient légitimes (*rechtsbeschaffen waren*). »

Remarque. Confusion regrettable des coutumes populaires avec la légalité ; les dérèglements trop répandus sont souvent tolérés faute de possibilité de les supprimer, mais ne peuvent jamais être regardés comme sanctionnés par les hommes religieux.

2) « Des idées nouvelles sur les exigences de Yahwé : elles sont d'espèce morale et ne s'épuisent pas dans le culte qui allie le peuple et Dieu. »

Remarque. Aucune religion au monde n'épuise les exigences des divinités nationales dans les rites cultuels seuls ; les idées morales ne manquent même pas totalement aux peuples les plus sauvages. Israël, même à l'époque des patriarches, avait depuis longtemps dépassé le stage du culte purement matérialiste. Ce caractère est d'ailleurs également constaté dans les textes les plus anciens de la Babylonie.

3) « De l'idée inouïe que Yahwé peut, dans sa colère, annuler (*aufheben*) la relation qui existe entre lui et Israël. Selon l'intelligence populaire, cela signifiait la fin du peuple et de la religion ; c'était mécréant, blasphématoire, antipatriotique. »

Remarque. La possibilité d'attribuer ces idées biscornues aux prophètes des VIII^e^ et VII^e^ siècles avant notre ère vient du vandalisme exégétique de l'École assez audacieuse pour retrancher des écrits prophétiques tous les passages, et ils sont légion,

qui, après les menaces de destruction totale, contiennent des paroles de consolation au petit reste sauvé de la catastrophe, et destiné à recommencer une vie nationale plus morale et plus glorieuse que la première. Un tel abaissement de la prophétie, qui se serait vautrée avec plaisir dans le sang de ses compatriotes, parce qu'ils conservent les pratiques cultuelles qu'ils croient légitimes, ou parce qu'ils ignorent les raffinements moraux que le prophète a tirés de son cerveau surchauffé par l'extase, une telle cruauté de fauve envers ses congénères, dont le bon instinct se manifeste déjà par la liberté qu'ils lui accordent d'exprimer ouvertement ses dures admonestations, je me refuse à l'admettre sur la seule assertion de partisans d'un système qui a pour but avoué de justifier certaines théories du Nouveau Testament. Que l'Évangile fasse fi de l'idée de la patrie et du peuple, voire même de celle de la famille, c'est un phénomène qui s'explique par les tendances dissolvantes de l'époque romaine, où les juifs de la diaspore cherchaient à obtenir l'indigénat de l'empire. Mais violenter abominablement les textes pour transformer les prophètes en précurseurs du nihilisme évangélique, c'est une opération illégitime qu'on ne doit pas laisser passer sans protestation.

4) « De la conviction que Yahwé interprète à Israël par les prophètes les événements du temps (*Dass Jahve Israël durch die Propheten die Zeitereignisse deutet*) »

Remarque. Je n'ai pas réussi à comprendre la portée de cette proposition; l'explication en sera peut-être donnée plus loin[1].

5) « Que Yahwé dirige l'histoire dans le but de faire un accommodement avec Israël (*zum Zwecke einer Auseindersetzung mit Israël*) et se sert à ce sujet des puissances du monde. »

Remarque. On ne voit guère la nouveauté de cette idée. Elle était déjà rudement mise en pratique par le prophète Élie

1. Après réflexion, je crois en saisir la portée. La nouveauté attribuée à la conviction que Yahwé révèle aux prophètes les événements futurs (Amos, III, 7) a pour but de soutenir l'origine postérieure de l'histoire patriarcale et spécialement de Genèse, XVIII, 17-32, qui renverse tout le système de l'École.

(I Rois, XIX, 15) et par son disciple Élisée (II Rois, VIII, 7-13), et probablement aussi par des prophètes antérieurs qui prétendaient à diriger les relations politiques avec les peuples étrangers. Déjà avant Amos, les prophètes furent obligés de renoncer à la vie politique et s'estimaient heureux de pouvoir intervenir comme conseillers auprès des rois. C'est le seul trait nouveau que je trouve dans l'œuvre des prophètes « écrivains ». J'ignore pourquoi ce fait, bien historique, a été omis dans cette série, dont les numéros 4 et 5 appartiennent à la discipline de la corporation prophétique, mais n'ont aucun rapport avec l'enseignement moral. Le savant théologien semble avoir senti lui-même la modicité extrême de ces innovations, c est pourquoi il revient avec une forte insistance sur le numéro 3, qu'il représente comme la clé de voûte de toute cette époque prophétique. Mais, sur ce point même, la contradiction produite par un doute instinctif se fait valoir dans l'esprit de l'auteur, et effectue tacitement l'effondrement de toute la combinaison. Après avoir exposé que, par l'annonce de la destruction, l'idée de Yahwé se sépare de celle de la nationalité pour entrer dans la voie de transformation en religion universelle, et qu'Israël devait perdre toute confiance en sa propre justice (*Rechtschaffenheit*) et voir dans la ruine de son État un juste châtiment pour être acquis à la conception prophétique et à son avenir, il ajoute (p. 206) :

« Il est toutefois caractéristique pour ces prophètes qu'ils ne se doutent pas combien leurs idées sont nouvelles et inouïes. Ils les annoncent comme si elles étaient entendues d'elles-mêmes pour leurs auditeurs, et comme si elles étaient depuis longtemps (*von jeher her*) le contenu de la religion de Yahwé. Ils ne reconnaissent aucune autre conception (*kennen keine andere Auffassung an*) que la leur, qui leur afflue de la révélation divine. Le fait qu'ils en rencontrent une autre chez le peuple repose, d'après leur opinion, sur l'ignorance d'Israël relativement à Yahwé et sur son apostasie (*und seinem Abfall von ihm*). La conviction inébranlable avec laquelle ils annoncent leurs idées, malgré la contradiction de leurs contemporains, est le fait psychologiquement le plus remarquable et le plus instructif au sujet de leur prédication. »

Envisageons le problème sous ses deux aspects différents, en donnant le pas au sentiment du peuple. Pour la masse du peuple, foncièrement païenne alors, la destruction de leur indépendance, voire même la disparition de leur nation, étaient toujours possibles lorsque le dieu suprême se trouvait dans un état d'irritation. Transportés dans un pays étranger, leur culte continuait comme auparavant, et aussi longtemps qu'ils tenaient à conserver leur nationalité. Aussi est-il vrai que les menaces terribles des prophètes n'ont jamais soulevé un tumulte populaire. C'est même grâce à la tolérance du peuple que les prophètes ont pu prêcher en toute liberté à l'occasion des grandes assemblées. L'opposition venait toujours de la classe dominante, qui se croyait ou feignait d'être injustement diffamée dans les discours prophétiques. Ce parti, composé en majorité d'éclecticiens en fait de religion, avaient pour eux nombre de prophètes yahwéistes accommodants, qui trouvaient que tout était comme dans les meilleurs des mondes, à telle enseigne que les voyants des deux côtés s'accusaient mutuellement d'être de faux prophètes. Le peuple se désintéressait de la lutte et écoutait les partis rivaux en se laissant aller au gré des circonstances ou de la disposition individuelle. Pour aucun de ces auditeurs la destruction et l'éradication éventuelle de leur natio-nationalité ne restaient dans le domaine de l'impossibilité, et il ne s'agissait que de la question de savoir lesquelles des prédictions optimistes ou pessimistes sont vraies ou fausses. Quant aux prophètes de l'époque que nous étudions, et même de toutes les époques du judaïsme, l'extermination totale d'Israël ne se présentait à l'idée d'aucun d'eux ; cela eût équivalu non seulement à une trahison antipatriotique abominable, mais à un blasphème impardonnable contre Yahwé, car la disparition d'un culte qu'on ne peut même pas continuer sur la terre d'exil, équivaut à la déchéance et à l'oubli de son dieu tutélaire. Pour éviter le suicide, le dieu n'a qu'un seul moyen, savoir de transmettre son culte et sa protection à un autre peuple ou à un groupe d'individus singuliers qui peuvent se transformer en collectivités religieuses. Le premier procédé est d'une exécution difficile et sans exemple jusqu'à présent. Le second est, au contraire, très commode et a été pratiqué pendant la for-

mation de toutes les religions, et avec un grand éclat dans la fondation du christianisme. Cependant, pour peu qu'il y ait un nouveau venu à côté du dieu transmetteur, celui-ci est réduit à être l'ombre du plus jeune. Selon Matthieu, XXII, 43, le royaume de Dieu a été ôté aux Juifs et donné à un autre peuple (religieux = chrétiens); que s'est-il passé? Le *Père céleste*, Yahwé, n'a pas tardé à abdiquer, *volontairement* à ce qu'on nous dit, et à remettre le gouvernement du monde aux mains du *Fils chéri* qui reçoit tout l'encens du culte Par un pressentiment qui fait honneur à leur intelligence et à leur piété, les prophètes repoussaient avec acharnement l'hybridisation du monothéisme, qui menaçait de réduire Yahwé au rôle d'un Bouddha contemplant son nombril, et se sont bien gardés d'annoncer le remplacement d'Israël par un autre peuple; et cette absence de successeur est la meilleure preuve qu'ils ont gardé l'espoir de le voir finalement réconcilié avec son Dieu national.

P. 206-207. Excellent exposé des visions prophétiques, qui n'étaient pas de nature à troubler l'intelligence et le sain jugement du voyant, lequel avait souvent à supporter les épreuves les plus dures de la part de la police, comme par exemple le prophète Jérémie, qui fut battu, incarcéré et enchaîné sans que cela ait nui à son autorité Cette dernière circonstance corrobore notre remarque ci-devant sur la tolérance essentielle du peuple. La note suivante semble incomplète: « Aux hommes modernes (lisez : « aux chrétiens ») qui ne connaissent pas d'habitude l'histoire des religions, y compris celle du christianisme, il paraît comme un miracle que Dieu se soit servi de pareils extatiques pour conduire la religion d'Israël vers le développement du christianisme. Mais, dans la vie de Jésus, les visions sont décisives (Baptême, Tentation); de même dans celle de saint Paul (Damas), qui a été un extatique prononcé (II Cor., XII, 2 sq.). » Il faut y joindre la vision qui révèle la conception divine de Marie (Matthieu, I, 18-20), celle où Jésus voit Satan tomber du ciel sur la terre (Luc, X, 18), celle de Marie-Madeleine, le premier témoin de la résurrection du Christ (Marc, XVI, 9). Toutes ces visions profitent à Jésus ou

à ceux qui les rapportent, tandis que les visions des prophètes profitent au peuple et à la morale religieuse.

P. 208. Que le mot תורה désigne exclusivement l'enseignement oral, c'est une affirmation qui s'évanouit devant le témoignage contraire d'Osée, VIII, 12 (אכתב לו רבי תורתי). Dans les temps postérieurs, on distingue תורה שבכתב et תורה שבעל פה. Le mysticisme refleurit dans la supposition suivante : « Que l'inspiration de Yahwé n'est pas une inspiration à écrire, cela a peut-être encore comme raison secondaire, que l'écrire (*das Schreiben*) appartient d'origine (*von Haus aus*) à la sphère d'un autre dieu ou génie. » N'insistons pas. L'Élohîm hébreu sait écrire (Exode, XXXII, 16) ; il est vrai que dans la logique de l'École le *numen* du Sinaï devait être illettré.

P. 209 (4). Répétition de l'affirmation absolument imaginaire que « l'accommodement (*die Auseinandersetzung*) des idées prophétiques sur la religion avec les idées populaires (*mit den volkstümlichen Gedanken*) s'accomplit dans l'exil ». On nous donne cela comme acompte pour nous préparer au développement qu'on a l'intention de nous présenter plus loin de cette proposition, qui sert de base à des conjectures relatives au code sacerdotal. Nous en parlerons à l'occasion.

P. 209-210 (5). Admission d'emblée d'une énorme influence de la religion assyrienne sur le yahwéisme depuis le règne d'Ézéchias jusqu'à la destruction de Jérusalem. Nous avons déjà montré plus haut que le paganisme prédominant à cette époque n'avait rien de directement assyro-babylonien et venait de la Syrie-Phénicie ou de l'Égypte. Les rois de Juda s'appuyaient continuellement sur l'Égypte et furent châtiés cruellement par les Assyro-Babyloniens. Josias paraît être resté entièrement indépendant à la faveur des troubles qui ont mis fin au royaume ninivite, et fut finalement vaincu et tué par Pharaon Necho. Les dévastations exercées si fréquemment en Palestine par les armées assyriennes ne pouvaient, en aucun cas, favoriser le moindre rapprochement spirituel entre les deux peuples. Les riches s'habillaient suivant la mode étrangère, mais le lieu de provenance n'est nulle part indiqué comme étant l'Assyrie; les fines étoffes venaient de Phénicie ou d'Égypte.

P. 210-211 (6). La prétendue influence assyrienne retirée, on ne peut plus parler d'une lutte des prophètes contre la nouvelle idolâtrie, ni les comparer à des réformateurs des temps modernes. Les cultes et les coutumes que combattaient les prophètes de cette période étaient tantôt indigènes, tantôt empruntés aux peuples voisins, lesquels n'étaient certainement pas en état de déterminer les prophètes à mieux approfondir la conception de Yahwé, et à introduire, dans la religion, la notion de la justice de Yahwé, son horreur des fautes morales, son amour fidèle pour son peuple élu. Le mosaïsme savait depuis longtemps que Yahwé punit son peuple en sa qualité de juge tout-puissant, dont le bras se sert des puissances du monde pour ses buts; qu'aucun dieu ne révèle comme lui ses intentions aux prophètes; qu'il n'est pas comparable aux *autres* dieux, qui n'ont même pas de réelle existence. Il n'est donc pas permis de dire qu'ils ont transformé l'ancienne monolâtrie en monothéisme. Ils ont mieux fait comprendre la valeur secondaire du culte matériel à l'égard de la conduite morale, et, s'ils ont bien approfondi les idées du péché, ils n'ont jamais imaginé un mode de rédemption (*Erlösung*) comme on semble l'insinuer.

P. 211-212 (7). La prédication des prophètes, notamment d'Isaïe, détermina Ézéchias à ordonner l'abolition du culte décentralisant des bamoth, réforme qui a duré jusqu'à la mort de ce roi, environ onze ans au bas mot. Mais, comme cette réforme portait de grands préjudices, aussi bien à la corporation de nombreux prêtres provinciaux privés de leur gagne-pain, qu'à l'intérêt des villes qui profitaient de l'affluence continue des pèlerins qui venaient régulièrement y faire leurs dévotions, elle fut révoquée par Manassès, fils et successeur d'Ézéchias. Le clergé de province, soutenu par le parti populaire de leur région respective, une fois qu'il s'était assuré du suffrage du roi, emporta facilement cette victoire sur le clergé de Jérusalem, qui était numériquement inférieur. Dans la capitale, une sourde inimitié, et probablement même des dissensions ouvertes, éloignèrent le roi des partisans du yahwéisme orthodoxe, et il s'ensuivit une rupture formelle entre eux, à tel point que les cultes étrangers reprirent leur expansion de jadis. Manassé rétablit, outre les *bamoth*, le culte phénicien du Baᶜal

et de l'Ašêra, celui des corps célestes, le sacrifice des enfants, les rites magiques, et les introduisit même dans le temple de Yahwé. Toutes les résistances furent brisées et étouffées dans le sang (II Rois, XXI, 1-16). Cette recrudescence du paganisme dura pendant tout le règne de Manassé et celui de son fils Amon, et ne prit fin que la dix-huitième année du règne de son petit-fils Josias, enfant de huit ans favorable au parti prophétique, mais n'osant changer plus tôt l'état d'éclectisme religieux qui jouissait de la faveur populaire. Après soixante-treize années de prédominance, le paganisme dut s'éclipser momentanément par suite de la réforme introduite par Josias à l'occasion de la découverte du livre de la Loi, faite par le grand prêtre Helcias dans le temple, pendant une réparation. Je parlerai plus bas de cette découverte; ici il suffit de dire que la réforme de Josias, quoique très radicale, fut à son tour abolie, douze ans plus tard, sous le règne de ses successeurs, et le paganisme resta prédominant jusqu'à l'exil.

Cette marche en zigzag de l'état religieux de la dernière période de l'État judéen, rapportée dans II Rois, XVIII-XXIV, j'ai cru nécessaire de la résumer ici pour mieux faire voir la façon dont les critiques envisagent ces événements, dans l'intérêt de leur classification des documents du Pentateuque. Contrairement à toutes les notions historiques, ils représentent la réforme antipaïenne de Josias comme un mouvement né des instincts du peuple : « Sous Manassé, l'influence étrangère atteint son maximum. Là où des éléments étrangers influent dans une nationalité non encore affaissée, il se produit une réaction nationale robuste. Israël se tourne, lui aussi, avec un nouvel amour vers les biens nationaux » (*Unter Manasse erreicht der fremde Einfluss den Höhepunkt. Wo Fremdes in ein noch nicht entkräftetes Volkstum einströmt und es umzugestalten beginnt, entsteht eine kräftige nationale Reaktion. So wendet sich auch Israel den bedrohten nationalen Gütern mit neuer Liebe zu*). Et l'exposition de cet accord presque parfait des idées prophétiques avec les idées nationales occupe le reste de l'alinéa, et se présente sous divers aspects comme le mobile de la composition des parties les plus anciennes du Pentateuque. On se demande avec stupéfaction comment, malgré

les influences païennes de toutes parts, les innovations religieuses de prédications qui n'ont duré que douze ans ont pu transformer à ce point la conscience d'Israël ; puis comment ces « biens nationaux » (*nationale Güter*) ont pu être si promptement abandonnés durant le long règne de Manassé, pour être, après un regain éphémère d'autres douze ans, perdus définitivement nonobstant les inlassables prédications de Jérémie. Tout au contraire, la corruption morale n'a fait que s'accroître jusqu'à la crise finale ; chaque ligne des écrits contemporains en parle avec indignation, et c'est dans cette génération perverse, destinée à l'anéantissement, que les critiques placent le changement des idées populaires ! Ils ne veulent pas voir que les spéculations religieuses étaient exclusivement une affaire des classes élevées, à laquelle la masse du peuple n'a collaboré en rien, sauf au cas où ses intérêts matériels en étaient affectés.

Non moins étonnante est la prétention que des livres fabriqués clandestinement et frauduleusement au moment des luttes mêmes, auraient été acceptés par les adversaires comme œuvres de Moïse et comme des inspirations de Yahwé, sans la moindre protestation de la part des prophètes, à cause de la grande importance qui y est attribuée aux rites cultuels. Enfin, comment expliquer que, si cette conciliation de toutes les classes de la nation dans la voie prophétique était vraie, les prophètes Jérémie d'Anathoth, Urie de Qiryath-Yéarim et la prophétesse Hulda ont pu persister à annoncer la destruction totale de la nation, sans seulement exprimer leur satisfaction du progrès religieux accompli ? Pourquoi ne prêchent-ils pas la nécessité de séparer du yahwéisme courant les scories païennes qui s'y étaient amalgamées ? Non, ils condamnent tout en bloc, et, à l'instar de leurs prédécesseurs, ils ne voient d'autre moyen d'amélioration que l'exil. D'autre part, croit-on sérieusement que le contact avec les Babyloniens constituait un facteur de moralité ? L'exil n'a eu à son avoir que l'avantage d'éloigner Israël, pendant quelques générations, des cultes et des coutumes dissolues des Syro-Phéniciens qui alimentaient la corruption ; ce divorce accompli, l'état moral du peuple, grâce à la prédication prophétique, ne tarda pas à s'améliorer, et pour un certain temps

le noyau des rapatriés méritait réellement le titre de « peuple saint ». Au lieu d'hypothèses de parti pris, on fera mieux de consulter l'enseignement de l'histoire.

P. 212-214 (§ 106, 1-3). Nous avons traité plus haut le thème des espérances messianiques. Le savant auteur y revient avec plus de détail, mais aussi avec la reprise de l'erreur qui fait du יום יהוה d'Amos, v, 18-19, un objet d'espérance d'Israël, tandis que le souhait de voir arriver ce jour est manifesté ironiquement par les impies qui ne croient pas aux menaces du prophète Dans Isaïe II, il s'agit également, non pas d'un secours apporté à Israël contre ses ennemis, mais d'un jour de vengeance contre les Israélites infidèles et adonnés aux cultes idolâtriques. M. Stade ne croit pas que les passages cités dans l'Évangile commes preuves de la messianité de l'Homme-Dieu soient réellement messianiques; on lui aurait été encore plus reconnaissant s'il avait complété tout haut sa pensée en ajoutant que la pieuse institution des missions chrétiennes ne fait que répandre des erreurs exégétiques qui ont déjà coûté trop cher au monde et spécialement aux congénères de Jésus, qui se sont toujours refusé à les accepter.

P. 214-215. L'erreur de regarder les prophètes seulement comme des prédiseurs d avenir est répandue dans l'Église; le savant auteur remarque avec raison que, selon la conception même des prophètes, la prédiction est toujours annoncée à une condition qui dépend de circonstances éthiques dont Yahwé seul est juge. A défaut de ces circonstances, si la prédiction ne s'accomplit pas, elle n'est pas de Yahwé.

P. 215-216 (§ 108). Le rapport de la prophétie avec le christianisme et le judaïsme. Tout en admettant que le prophétisme a préparé la voie à ces deux développements, M. Stade repousse la comparaison directe du christianisme avec le prophétisme : « Le christianisme signifie la fin d'un développement suggéré par les prophètes, dont les intermédiaires (= les éléments du judaïsme contemporain) ne doivent pas être mis de côté. » Nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer que cette règle n'a pas été très sévèrement observée par l'auteur. Quant à la littérature apocryphe et pseudo-épigraphique qui forme l'essence de l'Évangile, elle a été passée sous silence.

P. 216-217. Exposé de l'état des livres prophétiques que la critique moderne considère comme authentique, refait ou ajouté plus tard. Naturellement tout ce qui ne convient pas au cadre tracé d'avance est impitoyablement rejeté comme une interpolation sans valeur. Nous avons constamment révoqué en doute la légitimité de ce procédé et nous maintenons ce sentiment.

Notons cependant qu'il est inexact de trouver, dans les prétendues additions, les espérances messianiques qui manquaient dans l'original; on y trouve exclusivement des idées sur le règne de Yahwé dans le monde, règne indissoluble de l'existence d'Israël; le messianisme personnel n'a pu naître avant la disparition du dernier rejeton authentique de la famille de David.

P. 217 (§ 110, 1-6). Amos ne prophétisa pas dans le temple de Béthel (*im Tempel zu Bethel*), mais à Béthel contre le temple païen construit par Jéroboam I^er^. Si Yahwé y entra une fois par exception, c'était pour le démolir (Amos, IX, 1). Élie annonça formellement la destruction totale d'Israël, sauf le nombre infime de sept mille yahwéistes (II Rois, XIX, 18), tandis qu'Amos admettait un nombre de sauvés beaucoup plus considérable (Amos, IX, 8-9), n'en déplaise aux critiques qui retranchent arbitrairement ces versets. Enfin, Amos rappelle l'histoire du début de la nationalité d'Israël, non d'après la légende *orale* (*Vätersage*), mais d'après le récit écrit du Pentateuque. Au sujet des *innovations* attribuées à ce prophète, l'essentiel a été discuté plus haut. Des espérances messianiques, il n'y a aucune trace; les critiques le reconnaissent bien malgré eux; ils se consolent en tâchant de capter pour le moins le יום יהוה, mais c'est le résultat d'une précipitation regrettable.

P. 220-221 (1). Osée. Le point caractéristique de ce prophète consisterait dans la description qu'il fait des accidents fâcheux qui ont assombri temporairement sa vie familiale sur l'ordre formel de Yahwé, ordre jusqu'alors inouï et psychologiquement impossible, même dans les religions des sauvages les plus abrutis. Yahwé ordonne au prophète, nous dit-on, d'épouser une femme prédestinée à lui être infidèle et à le rendre père d'enfants qui ne sont pas à lui, puis de leur donner successivement

des noms symbolisant la rupture de Yahwé avec Israël. Après la naissance du troisième enfant, le prophète en a toutefois assez de continuer un ménage aussi déshonorant et il se sépare de sa femme infidèle. Mal lui en prend ; un nouvel ordre de Yahwé lui enjoint d'aimer de nouveau l'infidèle et de changer les noms flétrissants des enfants en noms sympathiques et glorieux. Depuis dix-huit siècles, juifs et chrétiens admettent unanimement la réalité du mariage et débitent des horreurs sur la conduite de la pécheresse qui porte le nom de Gomer, fille de Diblaïm, sans se formaliser trop de l'ordre peu moral de Yahwé. L'effet du symbolisme vaut bien un scandale de famille, surtout lorsque les intéressés s'arrangent à l'amiable. L'honneur d'Osée restait intact, puisqu'il n'a fait qu'exécuter un ordre divin. Les critiques de haute envolée ont trouvé le moyen de le salir. Osée aurait purement et simplement inventé l'ordre de Yahwé après la naissance du troisième bâtard quand il s'aperçut de la vérité, et ce mensonge sacrilège n'avait, après une courte séparation, que le but de reprendre l'infidèle qu'il aimait malgré tout. Voici l'exposé euphémique de cette malpropre affaire :

« Gomer est vierge, puisqu'elle est l'emblème d'Israël aimé par Yahwé dans le temps primitif; elle ne se montre comme prostituée que par sa conduite dans le mariage, et c'est aussi dans le mariage qu'Osée arrive à avoir des enfants de prostitution... Et comme tous les sorts, surtout ceux qui sont extraordinaires, sont fixés par Yahwé, le prophète explique ce mariage par un dessein plus élevé de Yahwé qui, au moyen de sa triste vie de famille, lui a fait parvenir une révélation par rapport au pays et au peuple d'Israël. »

Qu'en beaux termes ces choses-là sont dites !

L'exclamation « Gomer est vierge ! » est d'un bon élan; on peut cependant douter que le prophète ait pu deviner que son malheur n'a pas précédé son entrée dans la chambre nuptiale. C'est donc Yahwé qui lui a révélé ce secret consolant pour mettre du baume sur ses blessures ! Quel dommage qu'Osée, au lieu de signaler l'innocence initiale de Gomer, l'appelle tout de suite « femme de prostitution » (אשת זנונים); cela n'in-

dique-t-il pas qu'à ses yeux elle symbolise uniquement l'Israël contemporain ?

J'admire aussi « le plus élevé dessein » (*die höhere Absicht*) de Yahwé, » qui, dans l'intérêt d'un symbole que des centaines de mariages mal venus pouvaient représenter (Jérémie, III, 20, *passim*), incite une femme honnête à des actes d'immoralité qui ne sont tolérés dans aucune religion du monde. Mais mon admiration devient frénétique devant la crânerie — d'autres diront la ruse effrontée — du prophète de travestir son déshonneur domestique en ordre divin, afin de pouvoir, après une brève colère simulée, reprendre l'épouse indigne, et, ce qui dépasse l'imagination, de changer des enfants nés d'adultère en enfants légitimes dont Yahwé se glorifie dans le monde. Le trompé a dû rire dans sa barbe en voyant la foule de ses congénères et de ses successeurs accepter béatement ses gasconnades comme paroles de Dieu. Il a cependant négligé de compléter son vaudeville par un dernier tableau : il aurait dû, en conclusion logique, montrer au public les amants de sa femme en s'exclamant : « Voilà, ô Israël, les dieux étrangers que tu as adorés au dépit de ton dieu national, Yahwé ! » Et le public, bête comme un jars, les aurait portés en triomphe, comme des קְדֵשִׁים saintement inspirés ! Pour l'amour de l'art, il faut regretter cette négligence.

A défaut du public contemporain qui n'en avait pas pour son argent, comme on dit en langage de théâtre, la *High Critical School* a lieu d'être entièrement satisfaite. Au moyen de sa découverte du mobile de la prophétie d'Osée, elle est devenue capable « d'avoir une vue qui pénètre finalement dans la genèse psychologique de la prophétie, savoir qu'elle est née d'un contenu bien déterminé » (*Da sähe (= sieht) man einmal hinein in die psychologische Genesis der Prophetie, dass sie geboren wird aus einem ganz bestimmten Inhalt.* W. S. V., V, p. 105.) La prophétie née du besoin de laver le linge sale de la famille ! L'idée est, sans conteste, ce que la théologie partie de l'Évangile, — selon la parole d'or de M. Stade, — a trouvé de plus original. Alors je m'explique parfaitement le rôle exceptionnel dévolu aux femmes de mauvaises mœurs dans la

naissance de la nouvelle foi (Matthieu, XXI, 31). Les femmes vertueuses, fi donc ! c'est trop banal : il faut des femmes qui ont beaucoup péché puis beaucoup aimé ! (Luc, VII, 47); et c'est ainsi que la mésaventure providentielle d'Osée a été l'ombre augurale de la perfection évangélique.

Je passe le reste de l'exposé qui se tient strictement au récit d'Osée, I, 3-9; IV, 1-3. Conclusion : « Gomer devient ainsi l'emblème de l'Israël qui se convertit à Yahwé dans l'exil et attend le retour en Chanaan » (*So wird Gomer zum Vorbild des sich im Exil zu Jahwe bekehrenden und auf die Zurückführung nach Kanaan wartenden Israel.*) Pas un mot sur le sort des enfants qui sont glorieusement réhabilités selon Osée, II, 3 ! Bah, qu'à cela ne tienne ! le chapitre II, ainsi que les versets III, 4-5 sont déclarés interpolation et remaniement postérieurs, et toutes les difficultés disparaissent comme par enchantement. Le procédé est aussi simple que sûr.

En réalité, l'exégèse est victime d'une illusion ancienne que les critiques, pour des motifs préjudiciels, ont enlaidie jusqu'à la caricature. Le mariage est réel, la qualification « femme de prostitution et enfants de prostitution » (אשת זנונים וילדי זנונים) est seule symbolique. Quand Jean-Baptiste appelle les sectaires pharisiens et sadducéens « enfants de vipères, » quand Jésus emprunte à Osée, III, 1, le stigmate « génération perverse et adultère, » ont-ils pensé sérieusement à l'origine bestiale des candidats au baptême, ou à l'adultère matériel de tous les couples mariés qui écoutaient leurs prédications ? Évidemment non. Ils se sont simplement servis de locutions figurées et populaires qu'il serait folie de prendre au pied de la lettre. Osée a agi de même : Gomer, sa femme bien-aimée, par cela seul qu'elle appartient à une génération d'adultère, c'est-à-dire d'apostasie à l'égard de Yahwé, devient le symbole d'une épouse adultère, et les enfants qu'il a d'elle, celui d'enfants d'adultère. Son premier fils, Izreël, symbolise la chute de la dynastie de Jéhu, souillée du sang répandu dans la plaine d'Izreël ; de ses deux autres enfants, la fille, qui reçoit le nom fatidique *Lo-ruḥama*, « celle dont personne n'a pitié, » représente les femmes d'Israël adonnées au luxe et aux cultes païens ; le garçon, *Lo-ʿammî*, « non mon peuple, » symbolise

les hommes d'Israël rejetés par Yahwé. Après la séparation et l'épreuve symboliques imposées à Gomer, la réconciliation non moins symbolique des époux figurant Yahwé et Israël amène naturellement la transformation des noms flétrissants des enfants en noms glorieux : *Ruḥama*, « celle dont Yahwé a eu pitié, » et *ʿAmmi*, « mon peuple ». Il n'y a ni feu, ni fumée; tout se passe comme dans les mariages bourgeois, mais avec une dose de poésie en plus. Les symboles de ce mariage sont le produit de la haute conception religieuse de la foi yahwéiste et n'ont pas poussé sur le fumier de l'adultère de la femme ni sur la supercherie d'un mari trompé et content.

L'évanouissement du roman scabreux de Gomer entraîne à sa suite les prétendues innovations théologiques qu'on attribue à Osée, dans l'intérêt du système, comme le pas le plus avancé vers le monothéisme, l'isolation d'Israël de la masse des païens (Israël et les païens), l'appréciation défavorable du culte d'Israël, la considération des veaux d'or comme des idoles (*Baals*), l'antipathie contre la royauté, etc. Tout cela s'en va en fumée.

P. 224-225 (1-2). On a de la peine à découvrir dans Osée le moindre vestige d'une idée messianique. Il espère le retour d'Éphraïm à la dynastie davidique qui durera sans interruption, bien qu'une partie de Juda soit aussi traînée en exil (I, 7; II, 2). L'avenir de la nation, unifiée de nouveau, sera très heureux : abondance extraordinaire, paix éternelle, relations d'amour mutuel entre Yahwé et Israël (II, 18-25; XIV, 5-9), mais la personne du roi importe peu. Le יום יהוה d'Amos, de caractère néfaste, se réalise dans la période de l'exil et n'a subi aucune modification dans l'esprit d'Osée.

P. 225-229 (§ 112). Isaïe, pas plus que ses prédécesseurs, ne mérite le titre de « prophète de malheur » (*Unglücksprophet*). Tout prédicateur convaincu, qui tâche d'améliorer l'état de ses contemporains, est obligé d'affirmer que la continuation du désordre matériel ou moral actuel mènera la nation à la ruine et même à la disparition totale, au cas où elle serait forcée de lutter contre un ennemi puissant. Les prophètes d'Israël ne pouvaient naturellement pas agir autrement; ils se servent des mêmes prévisions sinistres, mais leur patriotisme ardent les empêche de songer qu'Israël puisse être rayé de la liste des

nations. Selon le tempérament individuel ou selon les circonstances de l'époque, l'un localise l'amélioration dans un noyau peu nombreux qui restera dans le pays même, l'autre fait venir ce noyau amendé de la terre d'exil. Isaïe ayant prêché sous Ézéchias, dont le zèle pour le yahwéisme était au-dessus de tout soupçon, s'arrêta logiquement au premier procédé et borna ses menaces à la dévastation matérielle combinée d'une terrible dépopulation de la province. La capitale restera intacte au milieu des ruines, afin de servir d'asile aux *saints* formant le vrai Israël de l'avenir (Isaïe, I, 7-9 ; IV, 2-6 ; VI, 12-13). Les autres prophètes ayant à lutter contre des rois polythéistes allèrent jusqu'à la déportation totale des habitants dans la terre étrangère, pour une durée plus ou moins longue, mais jamais d'une manière définitive. Des prédictions comme celle-ci : « Le temps va venir que ce ne sera plus sur cette montagne (de Garizim), ni dans Jérusalem que vous adorerez le Père » (Jean, IV, 21) et : « Je vous déclare que le royaume de Dieu vous sera ôté, et qu'il sera donné à un peuple qui en produira les fruits » (Matthieu, XXII, 43), sont l'antipode de l'esprit prophétique. Pour cela, il faut une époque où les juifs de la diaspore se pavanaient d'être nés citoyens romains (Actes, XXII, 28).

Je ne veux pas perdre un mot sur les mutilations arbitraires qu'on fait subir aux pièces les plus authentiques du livre d'Isaïe. Privée de toute base est également la prétention que les *ašerîm* et les idoles d'or et d'argent dont il est question Isaïe, I, 29, et II, 18-20, étaient des emblèmes de Yahwé très légitimes jusqu'alors. Elle découle du système préconçu qui place la rédaction du Décalogue pendant le règne de Josias.

P. 229-230 (§ 113). Michée. Dans mon commentaire sur ce prophète, je crois avoir suffisamment démontré l'intégrité à peu près complète du texte que nous possédons, ainsi que l'inexactitude des conclusions que l'École tire des bribes qu'elle considère comme authentiques. En toute conscience, je n'y trouve pas d'idée nouvelle sur l'avenir d'Israël amendé par les souffrances extrêmes de l'exil. La théorie messianique lui est inconnue. Comme Amos et Osée, Michée espère le rétablissement de l'unité d'Israël avec un seul centre cultuel à Jérusa-

lem, sous l'égide d'un roi de la famille davidique. Il me paraît encore assez probable qu'il a précédé au moins de quelques années les prédications d'Isaïe qui lui doivent d'importants emprunts et tout spécialement la description de la destinée du temple et du yahwéisme à devenir le lieu du culte et le foyer du monothéisme universel (Isaïe, II, 2-4 = Michée, IV, 1-4).

P. 231-233 (§ 115). L'intrusion de cultes étrangers. Ce chapitre a une haute importance dans la thèse que nous examinons. Il constitue la plate-forme de l'idée particulière, si je ne me trompe, à M. Stade, d'après laquelle les auteurs *J* et *E* admis jusqu'ici comme antérieurs à Amos seraient plutôt postérieurs à ce prophète. Le savant critique les regarde comme ayant écrit dans le but principal de contrecarrer l'intrusion de cultes nouveaux dus à l'influence assyrienne.

Pesons chaque mot de l'exposition suivante :

« Dans la détresse du temps (*In der Not der Zeit*), on saisit tous les moyens de gagner le secours des puissances célestes. Les prophètes se plaignent de l'illusion (*klagen über den Wahn*) de s'assurer de Yahwé par des pratiques cultuelles accumulées et grossies (*durch gehäufte und gesteigerte Kultübungen*). Comme le malade que le médecin n'aide point cherche du secours auprès des charlatans, Israël se tourne dans ses détresses aussi à d'autres dieux. Des pratiques déchues (*verschollene Praktiken*) revivent et des cultes étrangers sont introduits. Et la prédication des prophètes au sujet de la colère de Yahwé aura, malgré eux, favorisé cette disposition. D'Amos, puisque v, 26, n'est pas authentique, on gagne l'impression que le processus a eu lieu après ce prophète. Isaïe se plaint du culte de Tammuz. Ce qui avait déjà immigré auparavant, moyennant les cultes chananéens, en fait d'idées et d'usages assyro-babyloniens (cf. § 20, 3 A. 2) aura repris vie et facilité le processus. La supposition que le culte du צְבָא הַשָּׁמַיִם, c'est-à-dire du soleil, de la lune et des étoiles, avait déjà pénétré au VIII^e^ siècle, ne se laisse pas démontrer par II Rois, XXIII, 12. »

Par malheur, ces sentences, énoncées d'une manière par trop apodictique, ont grandement besoin d'être démontrées :

1. La première phrase contient une restriction dont on ne voit guère la raison. Un homme qui se noie s'accroche à une paille, comme dit le proverbe ; un peuple qui agonise se voue à tous les dieux et génies qu'il connaît et non pas seulement aux *dieux célestes*. L'exemple du malade abandonné par le médecin et qui se laisse traiter par les charlatans, exemple fourni dans une phrase plus loin, le dit en toute clarté ; l'insistance particulière sur les *célestes* semble destinée à faire accepter l'idée que les divinités adorées jusqu'alors en Palestine, Yahwé inclusivement, non seulement n'avaient rien de commun avec les corps célestes, mais n'étaient même pas logées au ciel d'une manière invisible. Une imagination aussi atrophiée descend au-dessous de la mentalité du Hottentot, qui conçoit son Urezhwa comme un être céleste qui, mécontent de la conduite des hommes, retourne dans sa demeure élevée. L'exception annonçée d'emblée demande au moins un commencement de preuve.

2. En lisant attentivement Isaïe, I, 10-17, on arrive à la conviction que ce prophète a en vue des gens dont la piété cultuelle est en contradiction avec leur conduite morale. Avec le culte matériel et exagéré de ces gens, il condamne en même temps les prières qu'ils font pendant leurs actes de dévotion, tout en ayant leurs mains encore souillées d'œuvres iniques (ידיכם דמים מלאו). Isaïe, XXIX, 13-15, laisse entièrement de côté les pratiques cultuelles et se borne à condamner les hypocrites religieux qui, en apparence, honorent Yahwé par des paroles respectueuses, mais, étant seuls, sont convaincus que Yahwé ne voit pas leurs turpitudes (מי ראנו ומי ידענו) ; ils sont pour lui des athées déguisés. On a vu, au cours de ces remarques, pourquoi l'École tient tant à qualifier les pratiques du culte comme un crime religieux.

3. Curieuse est la sentence « que la prédiction des prophètes, au sujet de la colère de Yahwé, aura, malgré eux, favorisé cette disposition ». C'est une reproduction de la sentence radicale de saint Paul : « Je n'ai connu le péché que par la loi ; car je n'aurais point connu la concupiscence, si la loi

n'avait dit : Tu n'auras point de mauvais désirs » (Romains, VII, 7.) N'insistons pas.

4. On ne motive pas le retranchement d'Amos, V, 26 ; il a eu le tort de mentionner le culte des étoiles à Jérusalem au VIII^e^ siècle et on s'en est débarrassé. Le curieux de l'affaire, c'est que les noms divins cités appartiennent à la Damascène et nullement à l'Assyrie, comme on l'admet d'habitude. D'autre part, l'authenticité de ce verset a été prouvée dans mon commentaire.

5. Le témoignage impartial de II Rois, XXIII, 12, au sujet de l'antiquité du culte du soleil, de la lune et des étoiles, en Judée, prime toutes les spéculations théoriques et ne doit être rejeté que preuve à la main. Du reste, ces cultes sont primordiaux chez tous les Sémites, et on ne peut pas parler de pénétration.

6. Il n'y a pas d'allusion au culte de Tammuz, ni dans Isaïe, I, 28-29, où il s'agit de bosquets sacrés, ni XVII, 11, dont le texte est évidemment très corrompu.

Complétons la série par des remarques rapides sur des points moins saillants.

Mes vues sur les chérubins et les autres objets de l'art décoratif ont été exposées plus haut et je ne crois pas nécessaire d'y revenir.

הַנָּחָשׁ, Amos, IX, 3, est un vrai serpent résidant dans la mer, d'après la croyance populaire ; cf. Isaïe, XXVII, 1, où il est synonyme de תַּנִּין et de לִוְיָתָן.

תְּהוֹם, qualifié de רבצת תחת, contre-partie de שָׁמַיִם מֵעָל « (bénédictions = pluies) des cieux élevés »), désigne les sources fertilisantes jaillissant du fond de la terre (Deutéronome, VIII, 7). Nulle allusion mythique.

עֲלִיַּת אָחָז est un édifice construit par Ahaz ; les autres rois de Juda, Manassé et Ammon, y érigèrent des autels. ע' א est pour בַּעֲלִיַּת אחז ; on peut aussi faire abstraction du ה et lire גג ע' א. En tous cas, l'authenticité de la phrase ne saurait être suspectée. Le toit figurait une petite *bama* et n'était pas uni-

quement voué au culte stellaire; on y offrait également à Baal et à d'autres dieux (Jérémie, XXII, 29).

Les colons de סְפַרְוִים, ville que j'ai depuis longtemps identifiée avec סִבְרַיִם (Ézéchiel, XL, 16), n'étaient pas des Babyloniens de Sipar, mais des Cœlésyriens; leurs dieux, אַדְרַמֶּלֶךְ et עֲנַמֶּלֶךְ, le prouvent d'une manière incontestable. Ces noms sont inconnus dans le panthéon assyro-babylonien; la consonne ע, aussi bien qu'un dieu מלך, fait également défaut dans la langue de Babylonie, tandis que cet élément divin (souvent ponctué מֹלֶךְ, Moloch) apparaît fréquemment chez les Phéniciens. Hésychius note Hercule-Malichos à Amathonte, en Chypre.

Résumé : Absence complète d'éléments religieux assyriens dans la recrudescence de l'idolâtrie en Judée, après la mort d'Ézéchias et pendant le règne de Manassé.

P. 234 (1). « Les événements de l'an 701 (départ de Sennachérib et conservation de Jérusalem) ont contribué à préparer la centralisation de tout le culte dans le sanctuaire de cette ville (*und die Zentralisierung alles Kultes in ihm vorbereitet.* »

Voir plus haut où j'ai montré que cette centralisation a été un fait accompli avant l'invasion de Sennachérib (II Rois, XVIII, 22). Personne ne peut substituer son propre sentiment aux données de l'histoire pour limiter la réforme d'Ézéchias au culte intérieur du temple. Le verset *ibidem*, 4, cadre parfaitement entre verset 3 et verset 5 et est rédigé en un excellent hébreu[1]. Aucune raison n'existe pour y voir une interpolation. Le fait qu'Ézéchias avait ôté les bamoth, les maṣṣêboth et les ašêroth au début de son règne, détruit de fond en comble le *système* si péniblement combiné par la critique moderne. Ne soyons donc pas étonnés d'entendre prononcer le verdict suivant : « Le contenu (du v. 4) est incroyable (!), puisque, manifestement (!), la réforme d'Ézéchias est confondue avec celle de Josias (!); verset 4 *b* raconte l'affaire de Neḥuštan (et

1. L'emploi du passé וישבר, וכרת, וכתת, au lieu de ויכתת, ויכרת, וישבר, exprime la nuance d'une action lente et successive. Cf. Jérémie, XXII, 15-16.

alors?). Il n'est pas vraisemblable que la réforme d'Ézéchias se soit bornée à cette mesure unique (nous pensons tous de la sorte!). Le contenu du verset 4 *a* refléterait un fait *inexactement transmis et faussement* compris (!) » (*Ihr Inhalt ist unglaubwürdig, da augenscheinlich Hiskias Reform mit der Josias verwechselt wird. v.* 4 b *erzählt vom Nechuschtan. Es ist nicht wahscheinlich, dass Hiskias Reform sich auf eine solche vereinzelte Massnahme beschränkt hat. Der Inhalt von v.* 4 a *dürfte eine ungenau überlieferte und falschverstandene Tatsache widerspiegeln*).

La science ratifiera difficilement des décrets lancés d'aussi cavalière façon. Inutile d'en dire davantage.

P. 235-246 (§ 16). « L'époque du syncrétisme. Les règnes de Manassé, d'Amon et le premier temps de Josias. Les influences du culte stellaire et du culte de Moloch sur la religion et le culte de Yahwé. » Ce long titre indique suffisamment la teneur de ce paragraphe, un des plus importants de l'ouvrage. Ce dernier reprend au début (1, 1-2) la description plus détaillée de ces cultes idolâtriques, en grande partie de nature astrale; le soleil, la lune, les étoiles et les constellations en sont l'objet, ainsi que certains emblèmes matériels, comme les chars du Soleil avec leurs chevaux (מרכבות השמש). On les faisait probablement sortir, en théorie, aux quatre saisons de l'année, où le soleil change de position; peut-être seulement pendant les fêtes équinoxiales, ou bien encore une seule fois dans l'année, à l'équinoxe du printemps, premier jour de l'année, si on suit la leçon מַרְכֶּבֶת des Septante. Rien ne fait supposer qu'il s'agisse d'un char qui aurait accompagné ses adorateurs dans la guerre, au titre d'un sanctuaire du Soleil, comme c'était l'usage des Perses (τὸ ἅρμα Διὸς ἱρον; Hérodote, VII, 40); on ne constate rien d'analogue chez les Assyriens. Chez les Israélites même, le savant auteur rappelle l'usage ancien d'amener l'arche de Yahwé dans les expéditions guerrières, mais alors la logique commanderait de regarder Yahwé comme un dieu solaire, au lieu de faire de lui un *numen* du mont Sinaï. Point curieux : les dieux célestes, venus d'Assyrie sous des formes humaines bien déterminées par leurs physionomies et

leurs emblèmes particuliers, auraient perdu, en Judée, leurs corps matériels (!) (*der Gestirndienst den wir im allgemeinen bildlos zu denken haben*). Quand on constate en Israël des emblèmes païens qui ne reçoivent pas de culte, comme les chérubins, le candélabre à sept lampes, la mer d'airain, etc., on lui refuse la connaissance des mythes qui s'y rattachent; quand, au contraire, le culte en est constaté, on les dépouille des formes artistiques sous lesquelles ils sont représentés depuis des milliers d'années. Israël ne doit-il pas rester irrémédiablement barbare? L'auteur ajoute, en effet, que, par suite de la domination assyrienne, la piété israélite a été obligée de se mettre, au moyen du mouvement syncrétique, en harmonie avec la situation du monde qui était inintelligible en partant de la croyance rigoureuse de Yahwé (*Die israelitische Frömmigkeit wird daher durch die synkretistische Bewegung in Einklang mit der Weltlage gesetzt die vom strengen Jahveglauben aus nicht zu verstehen war.*) Ne cherchons pas à demander le pourquoi de cette singulière affirmation : un mystère se soustrait à la raison. Il faut aussi croire que, pour la masse du peuple, les apports de l'Assyrie ont fait rabaisser Yahwé au degré d'un dieu du pays (*wieder zum Landesgott herabgedrückt*). La souveraineté assyrienne ayant englobé alors tous les peuples voisins de la Palestine, le même jeu de bascule religieux à dû se reproduire à plus forte raison chez toutes ces nations, notamment chez la nation minuscule des Ammonites, en ce qui concerne leur dieu Milkom, qui fut toujours attaché à la glèbe; alors comment expliquer le fait que les Judéens juraient par Milkom (Sophonie, 1, 5, selon l'exégèse de l'École)? Que pouvaient-ils espérer d'un dieu paralysé dans son coin? Nouveau mystère.

J'allais oublier un point plus curieux encore et d'ordre onomastique : « La résurrection de superstitions primordiales est indiquée par le fait qu'au temps de Josias on rencontre derechef des noms totémiques comme noms d'individus : שָׁפָן, עַכְבּוֹר, חִלְדָּה. » Cette prétendue renaissance *consciente* du totémisme, malgré la prédication des prophètes et l'introduction victorieuse du culte de dieux anthropomorphiques de l'Assyrie, est

malheureusement tuée dans son œuf par la circonstance que tous ces noms appartiennent à de pieux adorateurs de Yahwé : Saphan était le scribe de Josias; Achbor, son confident, et Hulda, prophétesse de Yahwé; et, par surcroît, tous ces personnages ont concouru à la propagation du livre de la Loi trouvé dans le temple par le grand prêtre Helcias et à la réforme de Josias. De la hauteur où elle est placée, la *High Critical School* n'a pas vu ces vétilles, et, quand elle daignera y regarder, elle trouvera toujours un *distinguo* sauveur.

P. 238-244 (3). Israël, nous dit-on, reçoit des Assyriens le culte des astres et les mythes qui s'y rattachent. Le parti prophétique qui rejette ce culte s'empare de ses mythes, au moyen desquels il élargit l'idée de Yahwé, lequel devient alors dieu céleste et créateur du monde. Cependant, durant les nombreux siècles que la religion et la civilisation grecques s'épanouissaient en Égypte et commandaient en maîtresses dans l'Asie alors connue, les peuples soumis n'ont accepté ni un dieu grec, ni un mythe grec; l'influence des maîtres civilisés s'est bornée, même chez les petites nationalités, à la représentation figurée de quelques-unes de leurs divinités sous des formes empruntées aux dieux grecs avec lesquels on les identifiait. Pour Israël, l'encadrement dans l'empire assyrien pendant les vingt-neuf ans du règne d'Ézéchias, interrompu de plusieurs années de rébellion qui ont amené une horrible dévastation du pays, aurait produit une nouvelle révélation religieuse! Ce que le contact millénaire avec l'Égypte et la Phénicie n'a pu faire, l'irruption, pour ainsi dire éphémère et hostile, des Assyriens, l'aurait accompli de haute main! En réalité, les Assyriens furent même incapables de modifier, en quoi que ce soit, la religion des captifs transportés en Samarie, lesquels continuaient les cultes de leur pays d'origine (II Rois, XVII, 29-33). Quelque respect que nous inspire la science de nos adversaires, on ne peut admettre une thèse pareille sans renier tous les principes de l'histoire saine et expérimentée. Nous ne croyons pas davantage à la possibilité de caser dans cette courte période, outre les prophètes Isaïe, Michée, Sophonie et Jérémie, la rédaction de tous les recueils légendaires, historiques et législatifs compris dans le Pentateuque. Ce sont des résultats obtenus par un ensemble de faits

historiques que des preuves matérielles peuvent seules nous faire abandonner.

Parmi les détails des prétendus emprunts à l'Assyrie dominante, notons les plus saillants :

Ibidem, p. 238-239. 1) « La mythologie assyrienne racontait non seulement ce qui concerne les destinées des dieux et leurs rapports les uns aux autres, mais savait encore expliquer le monde. » C'est on ne peut plus exact; je demande toutefois la permission d'ajouter : Et comme le narrateur de Genèse, II, ne dit pas un mot sur la destinée de Yahwé et sur son rapport aux autres Élohîm, il est plus que probable qu'il n'a pas eu le récit assyrien pour modèle.

2) P. 239. « Un peuple dont le regard dépasse à peine les limites de Chanaan ne s'est naturellement pas posé des problèmes cosmologiques. A présent l'idée qu'il se fait du monde s'élargit. Il apprend maintenant à connaître la terre avec tout ce qu'elle porte et avec les étoiles comme un grand organisme, à concevoir les peuples de la terre comme formant un ensemble, et met tout cela en rapport avec Yahwé et son gouvernement (*sein Walten*). Les mythes adoptés alors sont en partie passés dans la représentation yahwéistique de la légende des origines (*die Ursage*), laquelle reçut seulement alors son caractère d'histoire universelle. »

La prémisse est-elle bien exacte? On trouvera difficilement, dans toute l'antiquité, une nation dont la connaissance des pays et des peuples extérieurs ait été aussi large que celle d'Israël. Les ancêtres viennent du sud de la Babylonie; le noyau de la nation séjourne pendant des siècles en Égypte, puis traverse l'Arabie Pétrée, s'empare d'une partie de la Pérée, effectue la conquête de la Palestine et rentre en rapport avec tous les royaumes cisseuphratiques, ainsi qu'avec l'Égypte et l'Éthiopie. A l'époque de Salomon, la flotte israélite trafique avec le royaume de Saba et reçoit la visite de leur reine. Il vit, en outre, en bons termes avec les Tyriens dont les voyages maritimes atteignaient les points extrêmes de l'ouest méditerranéen. Et néanmoins on nous présente l'horizon d'Israël, deux siècles et demi après Salomon, comme sortant à peine des limites de Chanaan! Et on n'hésite même pas à affirmer que la vue que

vingt siècles de rapports avec le reste du monde n'ont pu élargir, s'est subitement ouverte au spectacle de l'univers et au groupement du genre humain, à la première apparition des percepteurs d'impôts assyriens en Judée ! Évidemment la spéculation et l'histoire sont deux choses très différentes.

Je voudrais encore qu'on m'expliquât l'absence totale de l'astrologie, dans le culte des corps célestes du paganisme israélite. Ce système magique, inséparable de la religion assyro-babylonienne, n'eût-il pas dû être adopté par la masse du peuple juif parmi tant d'autres pratiques magiques défendues par le yahwéisme? On peut faire valoir la même raison à propos de l'haruspicine, notamment de l'inspection du foie des victimes, de l'interprétation des naissances bizarres ou tératologie, arts mystiques sur lesquels les Assyro-Babyloniens ont composé de vastes recueils et qui sont absolument ignorés des écrits hébreux antérieurs ou postérieurs au VIII^e^ siècle. Par contre, la nécromancie ou l'évocation des morts, dont la première constatation connue date du règne de Saül (XI^e^ siècle avant Jésus-Christ), et sans cesse combattue par la loi et les prophètes sous le vocable de אובות וידענים, n'a joué aucun rôle dans la magie babylonienne, si elle y a jamais existé comme une pratique populaire, car jusqu'à présent on n'a découvert aucun texte religieux traitant de ce sujet[1].

A coup sûr, les superstitions populaires sont légion à l'époque en cause, mais il sera difficile d'en signaler une seule qui porte le cachet particulier des croyances assyro-babyloniennes. Même le dieu suprême de l'empire, Assur, n'est l'objet d'aucun culte en Judée.

Passons aux légendes de la Genèse concernant les origines et débutant par celle de la création du monde. J'ai consacré une étude particulière à ce problème dans la *Revue sémitique* (1904, p. 19-36 et 118-154), et j'ai examiné successivement les deux dates assignées au récit du yahwéiste ou J : la date du VIII^e^ siècle, soutenue par M. Budde, et celle du VII^e^ siècle, admise par M. Stade. Dans la première hypothèse, J serait antérieur à

1. La consultation d'Ea-Bani par Gilgameš est un fait aussi isolé que la résurrection d'Ištar et se passe dans les milieux des dieux ou des héros divinisés, jamais dans les milieux humains.

Amos ; dans la seconde, il serait de cent ans plus jeune, c'est-à-dire du VII^e^ siècle ; enfin, dans la troisième hypothèse, qui est la mienne, il remonterait à l'époque de Salomon, vers 950, qui a vu la centralisation du culte monothéiste dans le temple de Jérusalem. J'ai montré, et aucun assyriologue n'en a jamais douté, que l'infiltration des mythes babyloniens en Syro-Phénicie et l'assimilation des divinités principales babyloniennes aux divinités autochtones de l'ouest, furent déjà accomplies de longs siècles avant l'établissement d'Israël en Palestine, ce qui implique naturellement que les récits relatifs à la création du monde et au déluge ont eu tout le temps nécessaire pour se transformer chez chaque peuple de cette région, et prendre partout une couleur nationale. Les dieux créateurs étaient Baal en Phénicie, Be^e^êl en Aramée, Milkom en Ammonitide, Kemoš en Moab, Qos en Idumée et Dagon en Philistide, et la catastrophe du déluge était également attribuée à leur action respective. Les variations ne concernaient vraisemblablement que des points secondaires. En occupant le pays, le peuple d'Israël n'avait aucune raison de ne point les accepter, et d'autant moins qu'il n'a jamais hésité à adopter les cultes chananéens. On ne nous fera jamais croire que la partie la plus attrayante de ces cultes, les légendes relatives aux actes et aux aventures des dieux qui en font l'objet et qui sont d'une nature essentiellement populaire, ait été laissée de côté par la masse israélite, contrairement à ce qui arriva dans les autres cultes adoptés comme, par exemple, dans celui de Tammuz-Adonis, dont les femmes juives pleuraient la mort à des époques déterminées, parce qu'elles connaissaient les légendes afférentes tout aussi bien que les femmes phéniciennes. L'affirmation qu'Israël n'a pu connaître les légendes des dieux babyloniens qu'après l'installation des Assyriens, comme puissance souveraine, en Judée, ou seulement au nord de ce pays après la destruction de Samarie par Sargon, en 727, doit être considérée comme contraire à tous les renseignements de l'histoire documentée et comme ne devant sa naissance qu'à des spéculations de classement littéraire qui ne reculent devant aucune violence exégétique et critique imaginable pour arriver à leur but préconçu.

Si l'on veut savoir en quoi la forme assyrisante de la légende diffère de celle des légendes pré-assyriennes, on lira attentivement l'exposé suivant :

« Elle ne raconte plus maintenant (*nunmehr nicht mehr*) la naissance (*die Entstehung*) d'Israël, mais du monde des peuples (*sondern der Völkerwelt*), en tant qu'il habite dans l'empire assyrien (*im assyrischen Machtbereich*) et à ses frontières. Israël est retiré de cette masse (*ist aus dieser Masse ausgeschieden*) : l'idée de l'élection trouve une nouvelle expression dans cette exposition historique. »

Si j'ai bien compris, les mots « elle ne raconte plus » n'ont de sens que si on regarde les quelques allusions aux anciennes époques d'Israël comme un récit historique régulier. Mais ces rappels rapides, sans cohésion et dénués de toute prétention de nouveauté, peuvent-ils sérieusement recevoir le titre de récits? Dans Amos se trouvent ces allusions-ci : destruction des Amorrhéens, sortie d'Égypte et traversée, durant quarante ans, du désert pour la conquête de la Palestine (II, 9-10), destruction de Sodome et de Gomorrhe (III, 11), séjour dans le désert pendant quarante ans (V, 2), sortie d'Israël d'Égypte, des Philistins de Caphtor et des Araméens de Qîr (IX, 7); en tout, neuf mentions qui se réduisent à trois événements concernant Israël : sortie d'Égypte (deux fois), séjour dans le désert (deux fois), occupation de la Palestine (deux fois), et trois événements d'histoire de peuples non israélites. La balance est égale. Si cela peut être appelé faire de l'histoire d'Israël, et encore à l'exclusion des autres peuples, alors il faut reconnaître que la logique varie selon les latitudes.

Osée, de son côté, fait les mentions suivantes : sortie d'Égypte et séjour dans le désert (II, 17; IX, 10), culte de Baal-Phégor (Pe^{e}or, *ibidem*), destruction d'Adma et de Ṣeboïm (XI, 8), lutte de Jacob avec son frère jumeau avant de naître et sa victoire sur un Élohîm (XII, 4-5), fuite et servage de Jacob en Aram pour pouvoir prendre femme (XII, 13), rôle d'un prophète pendant la sortie d'Égypte (*ibidem*, 14). Somme toute, deux détails nouveaux sur le temps de l'exode (le culte du dieu moabite et le rôle du prophète), trois légendes afférentes à Jacob et un événement non israélite, ensemble si concis que, sans les récits

du Pentateuque, il serait parfaitement inintelligible, et surtout on n'aurait pu savoir que le prophète de l'exode portait le nom de Moïse. Il est superflu de parler de Michée, dont la partie qui a échappé aux ciseaux de la critique radicale ne contient aucun fait d'histoire ancienne. Dans la partie prétendue interpolée, on trouve les mentions suivantes : sortie d'Égypte sous la direction de Moïse, Aaron et Miryam (VI, 4), et immédiatement celle d'un projet (יעץ) communiqué par Balac, roi de Moab, à Balaam, fils de Be'or, et suivie d'une réponse de celui-ci, ainsi qu'à des faits qui s'étaient passés de Sittim à Galgal (VI, 5). Dans les décombres difformes que la critique accorde à Isaïe, on ne constate qu'une allusion à la destruction de Sodome et de Gomorrhe (I, 9). Dans Sophonie (Sephania), enfin, dont le passage gênant, II, 8-11, est déclaré interpolation par les infaillibles, il n'y a plus aucune allusion de ce genre. Tels sont les faits que tout le monde peut contrôler; tâchons de les classer.

A. *Légendes préisraélites.*

a) Sortie des Philistins de Caphtor (Amos).

b) Sortie des Araméens de Qîr (Amos).

c) Destruction miraculeuse de Sodome et de Gomorrhe (Amos, Isaïe).

d) Destruction miraculeuse d'Adma et de Seboïm (Osée).

B. *Légendes patriarcales.*

a) Rivalité de Jacob avec son frère jumeau étant encore dans le ventre de leur mère (Osée).

b) Victoire remportée par Jacob sur un Élohîm qui se fit relâcher à force de pleurs et de supplications (Osée).

c) Fuite de Jacob en Aram et son servage pour avoir une épouse (Osée).

d) Apparition, à Béthel, de Yahwé à Jacob (Osée).

C. *Époque israélite.*

a) Sortie d'Égypte et séjour dans le désert sous la conduite d'un prophète (Amos, Osée).

b) Culte de Baʿal-Peʿor favorisé par la débauche sexuelle (Osée).

c) Occupation de la Palestine sur les Amorrhéens (Amos).

Un coup d'œil jeté sur cette liste montre, de toute évidence, que ces auteurs, loin de vouloir raconter les origines d'Israël, avaient pour but unique d'attester, par quelques exemples, d'abord la sollicitude de Yahwé pour procurer une demeure fixe à tous les peuples de la terre, tout aussi bien qu'à Israël, et qu'en même temps il a exercé des actes de sévère justice contre des populations perverses et incorrigibles (Sodomites et Amorrhéens). Puis, qu'en ce qui concerne Israël en particulier, il l'a traité avec une prédilection suprême dès la première existence du patriarche qui lui a légué son double nom, Jacob-Israël, dont le premier commémore l'effort fait par lui de gagner le droit de la progéniture sur son frère aîné, et le second sa force surnaturelle qui l'a rendu vainqueur d'un être élohimique, car cette décision d'obtenir une situation prééminente dans le monde et la force surhumaine de vaincre même des puissances élohimiques, c'est à la bienveillance de Yahwé qu'il les doit, attendu que lui seul dirige la destinée des hommes et des peuples depuis leur entrée dans le monde jusqu'à leur disparition, lorsqu'elle est décrétée par sa suprême justice, comme c'est le cas des Sodomites et des gigantesques Amorrhéens. Enfin, et c'est le but évident de la prédication prophétique, que, dès le début, la bienveillance sans pareille de Yahwé n'a rencontré en Israël que la plus abjecte ingratitude, car, bien qu'il l'ait guidé en personne quarante ans dans le désert, afin de le préparer à sa haute destinée, Israël, à peine parvenu à la frontière de la terre promise, se laissa séduire par les femmes du pays et s'adonna au culte de Baʿal Peʿor, en pleine rupture avec son divin bienfaiteur.

Voilà la véritable signification des points sur lesquels les prophètes ont cru nécessaire d'insister. Mais quelle idée bizarre que celle qui voit dans ces traits disloqués, relevés au hasard de la prédication, un récit des origines d'Israël! Et, qui plus est, qui ne voit pas que ces allusions inintelligibles en elles-mêmes se caractérisent nettement comme des emprunts sommaires à un écrit antérieur où ils se trouvent en place pour-

vues de toute clarté nécessaire, écrit faisant autorité qui ne peut être autre que le Pentateuque actuel? C'est là que se trouve en effet la solution de toutes ces énigmes : le pays des peuples immigrés en Syrie (Genèse, x, 14; xi, 22), l'appartenance des villes Adma et Ṣeboïm à la région de Sodome et Gomorrhe (xiv, 2, 8[1]), la situation géographique des quatre villes détruites et la cause de leur destruction (xiv, 3-4; xviii, 20; xix, 24-25), le nom de la mère, du père et du frère de Jacob (xxv, 19-26), pourquoi Jacob s'est enfui en Aram[2] et auprès de qui il a trouvé un refuge, combien de temps il a servi son hôte et quelles femmes il a épousées (xxix), le lieu et les circonstances de sa lutte avec l'Élohîm (xxxii, 23-31), l'entretien d'Élohîm avec Jacob à Béthel (xxxv, 9-15), la sortie d'Égypte et le motif qui a déterminé le séjour dans le désert (Exode, xiii, 17-18), le nom du prophète (Moïse) qui les commanda pendant les quarante années de la traversée (iii, *passim*), l'apostasie à Ba'al Pe'or, dieu moabite, et la débauche avec les filles de cette nation, à Sittim (Nombres, xxv, 1-3). En un mot, les récits pentateutiques des origines existaient déjà longtemps avant le viii[e] siècle, et étaient tellement répandus dans la masse israélite que les points détachés auxquels les prophètes de cette dernière époque alludaient dans leurs prédications étaient compris de tous les auditeurs. Ce serait laisser libre carrière à l'arbitraire que de limiter le recueil des récits sous considération aux seuls événements effleurés par Amos et par ses successeurs, preuve la mention en passant du nom d'Isaac (orthographié ישחק, au lieu de יצחק), en parallélisme avec Israël (ישראל), dans Amos, vii, 9 et 16, noms dont le rapport mutuel n'aurait pu être compris sans avoir lu leur histoire dans la Genèse. De cette préhistoire d'Israël, il serait impossible de détacher ni le

1. Circonstance qui prouve incontestablement l'authenticité du chapitre xiv.

2. L'expression ויברח יעקב שדה ארם (Osée, xii, 13) n'est même qu'un résumé des paroles de Rébecca à Jacob : קום בְּרַח לך אל לבן אחי חרנה (Genèse, xxvii, 43), rappelées plus loin par les mots בְּבִרְחֵךְ מפני עשו אחיך (xxxv, 1) et בְּבָרְחוֹ מפני אחיו (*ibid.*, 7); et ce qui est surtout remarquable, ces passages font partie de récits qui, d'après l'École, appartiennent à l'auteur postexilique P!

récit relatif à la vie d'Abraham et de ses prédécesseurs de la souche de Sem (Genèse, XII-XXV), ni le tableau ethnographique de Genèse, X, dans lequel Michée a cueilli le nom de Nimrod (Michée, V, 5; cf. Genèse, X, 8-9), et comme le chapitre X de la Genèse traite de la préhistoire des peuples non israélites en général, on peut affirmer, à bon droit, que les penseurs israélites s'intéressaient à l'histoire de l'humanité bien des siècles avant leur contact avec les armées dévastatrices de l'Assyrie. Comme ou plutôt moins encore que l'époque romaine qui, au point de vue de la philosophie, ne vivait que de la sève hellénique antérieure, l'époque assyrienne n'a contribué en rien au progrès de la religion et de la pensée des peuples conquis. Il est impossible de placer à cette période, troublée et stérile, la plus belle floraison de l'histoire universelle dans la Judée agonisante. A l'époque florissante de Salomon, l'idée d'un emprunt à la littérature de la vallée du Tigre et de l'Euphrate est au moins imaginable, et encore par l'intermédiaire des peuples voisins qui y avaient imprimé les modifications compatibles avec leur génie national. Mais alors même l'ethnographie de la Genèse resterait en dehors de ce cadre, car la Babylonie n'a rien qui puisse en être rapproché[1].

P. 239-242. Explication par l'immigration d'idées assyriennes de l'existence des récits yahwéistes suivants de la Genèse. Je puis me borner ici à un petit nombre de remarques, la question tout entière ayant déjà été discutée à fond dans plusieurs articles de mes *Recherches bibliques*.

a) « Le récit relatif à la création de l'homme et à son expulsion du paradis (Genèse, II-III) répond à la question de savoir comment il se fait que des deux prérogatives de la divinité : le savoir et l'immortalité, l'homme possède la première sans posséder la seconde, bien qu'il soit si attaché à la vie. La réponse est faite à la façon babylonienne en présentant Yahwé pour la première fois (*zum ersten Male*) comme créateur du monde. »

Ce narrateur de la période de détresse (*Drangperiode*)

1. Sur la nature et le but de ce tableau ethnographique, voir J. Halévy, *Recherches bibliques*, tome I, pages 146-205.

m'étonne beaucoup par son détachement des choses d'actualité. Au lieu de chercher à résoudre l'énigme concernant le malheureux sort de son peuple, si bon yahwéiste, et la prospérité extraordinaire d'un peuple aussi idolâtrique et aussi malfaisant que le peuple assyrien, il s'abîme dans la question abstruse pourquoi l'homme ne vit pas éternellement et pourquoi, par surcroît, il a besoin de gagner sa vie à la sueur de son front ! C'est d'autant plus étonnant que sa source babylonienne ignore absolument toutes ces profondes spéculations et ne vise qu'à exalter le dieu particulier de Babylone, Marduk, au-dessus de tous les autres dieux. Pour comble de bizarrerie, ce narrateur philosophe aurait commis encore une faute plus grave en oubliant de présenter Yahwé comme créateur, — je ne dis plus du ciel, — mais même de la terre sur laquelle est placé le premier homme[1] !

L'état mental de ce prétendu disciple des théories babyloniennes nous inspire de sérieuses inquiétudes.

b) « Le récit yahwéiste de la destruction du genre humain par le déluge et le salut de Noé dans l'arche. Si le héros du déluge s'appelle נֹחַ, le héros palestinien de ce nom est l'inventeur de la culture de la vigne et patriarche des peuples palestiniens Sem, Japhet (Phéniciens !) et Chanaan (!). Les peuples qui vivaient dans l'horizon de l'historien sont issus des fils de Noé. Le passage par la pensée yahwéiste a moralisé le mythe babylonien en donnant les péchés des hommes pour motif du déluge, mais le caractère païen et inéthique apparaît clairement en ceci que Yahwé s'apaise devant le sacrifice de Noé et renonce à d'autres répressions (!) (*auf weitere Gerichte verzichtet*), parce que la pensée de l'homme (*das Sinnen der Menschen*) est uniment mauvaise (*nun einmal böse ist*). » Il est presque inutile de faire remarquer que Yahwé ne renonce qu'à l'extermination

1. L'École se heurte elle-même à cet écueil, et, pour le tourner, elle affirme que le récit relatif à la création de la terre s'est perdu par je ne sais quel hasard. Quand le passage dit le contraire de ce qu'on veut, on le retranche, et quand il ne dit pas assez ce dont on a besoin, on l'allonge jusqu'à ce qu'il prenne la dimension nécessaire. Au moyen de ce lit de Procuste, toute difficulté est aplanie.

universelle par le déluge, et nullement aux répressions justicières dans les divisions particulières du genre humain.

Un second thème opportun dans la « période de détresse ! » Au moment même où les dévastations assyriennes ont détruit tous les vignobles, le singulier narrateur-philosophe enrichit son peuple d'un récit du déluge universel et d'un patriarche inventeur de la culture de la vigne ! De même, il donne au héros bachique trois fils dont il fait venir tous les peuples à lui connus, grâce au nouvel horizon ouvert par la soldatesque assyrienne. Par distraction, il a oublié de penser à la puissance même qui gouvernait la Palestine, car autrement il aurait donné quelques notions utiles sur l'histoire et l'étendue de l'empire assyrien. Cela eût été, en tous cas, plus intéressant que l'énumération des sept descendants de Cus, des six descendants de Miṣraïm et des onze fils de Chanaan, parmi lesquels cinq peuplades infimes et quatre qui n'existaient plus vers la fin du règne de Salomon. Quant à l'appréciation de l'*opus operandum* et au pessimisme de Yahwé sur la pensée humaine, au point de renoncer à toute autre répression, nous citerons la dernière remarque comme étant contredite à la fois par le récit hébreu (אֹתָ כָּל חַי, Genèse, VIII, 21), et par le poème babylonien[1]. Pour le sacrifice de Noé et le pessimisme relatif à la nature du genre humain, il suffira de comparer le sacrifice théandrique de la Bonne-Nouvelle et l'exposition de Romains, I, 18-32.

c) « Le récit de la tour de Babel. » — La prétendue origine babylonienne de cette tour est rendue problématique par le silence des textes. Sur le sens méconnu de cet épisode, voyez mes *Recherches bibliques.*

d) « La légende des dix patriarches de l'humanité. » — Le fond babylonien est incontestable, mais étant connexe à la création et au déluge, sa pénétration dans les pays sémitiques de l'ouest s'est réalisée pendant la suzeraineté babylonienne, bien avant l'époque d'El-Amarna.

1. Le moyen de punir l'iniquité des hommes par la famine, les bêtes rapaces, la guerre ou la mortalité (cf. Ézéchiel, XIV, 13-21, *passim*), est formellement donné dans l'allocution des dieux à Bêl, auteur du déluge.

e) « La connexion de Noé avec les pères d'Israël. » — On demande des preuves à l'appui de la prétendue origine palestinienne ; elles sont d'autant plus nécessaires que, selon l'École, le narrateur de Genèse, IV, n'aurait pas connu le déluge. D'autre part, l'idée de considérer Sem, Abraham, Lot et Haran (!) comme des héros palestiniens, ou de voir dans Nahor, Milka et Sara, des figures de la légende cultuelle des Harraniens, c'est faire un exercice de divination dénué de toute portée en histoire.

Point à noter : Dans cette riche collection de héros éclectiques, pas un seul héros assyrien n'apparaît avec sa belle barbe tressée et ses bras vigoureux, qui ont dû faire une tout autre impression sur les gens de Judée que les figures pâles des déités harraniennes !

Quelques observations finalement. Pour affirmer que le terme תְּהוֹם vient du babylonien, il fallait dire quel était le mot purement hébreu pour « abîme ». — Pourquoi אָדָם est-il une figure babylonienne et חַוָּה une figure palestinienne secondaire ? — Le mythe sur l'origine des géants, comme suite du mariage des בְּנֵי הָאֱלֹהִים avec des femmes humaines, vient en ligne droite du paganisme juif, dont le fond babylonien n'est pas prouvé. Quant aux pluriels נֶרְדָּה וְנִבְלָה (Genèse, XI, 7) et כְּאַחַד מִמֶּנּוּ (III, 22), ils correspondent à נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ (Genèse, I, 26) et concourent à démontrer que, loin d'être une réminiscence du paganisme, les auteurs n'ont pensé qu'aux Élohîm qui forment le cortège de Yahwé, c'est-à-dire les anges, auxquels la forme humaine a depuis longtemps été attribuée dans les légendes hébraïques (Genèse, XVIII, 2 ; XXXII, 25, *passim*), comme dans celles des Sémites du nord en général.

P. 244 (4). La confusion non justifiée des usages populaires (*Volksitte*) avec le yahwéisme légal a malheureusement enlevé toute la portée de ce paragraphe, qui abonde cependant en observations intéressantes, et, ce qui est encore plus regrettable, elle a donné naissance à des interprétations exégétiques d'une solidité bien contestable. Il s'agit des sacrifices humains, surtout des sacrifices d'enfants, pratiqués si souvent dans la vallée dite « du fils de Hinnom » (גֵּיא בֶן הִנֹּם), près de Jéru-

salem, et fortement blâmés par les prophètes Jérémie et Ézéchiel. Le culte de Moloch, auquel ces sacrifices sont empruntés, vient de Phénicie, et il est hautement vraisemblable qu'Israël l'avait déjà trouvé en plein exercice chez les Chananéens et que la masse des conquérants ne fit aucune difficulté de l'adopter en même temps que le culte des autres Baals, sans songer à renier pour cela son Dieu national Yahwé. L'habitude a sans doute déterminé plusieurs à honorer Yahwé par ces cruels sacrifices pour prouver leur piété à son égard, comme semble l'indiquer le vœu de Jephté (Juges, xi). La piété exagérée engendre toujours un fanatisme immoral. Mais cette aberration, d'ailleurs aussi sporadique que peu durable, n'a pas eu la moindre influence sur le yahwéisme légal, et cela par l'excellente raison qu'un yahwéisme populaire n'a pas existé avant le retour de la captivité. La phrase : « Le sacrifice des enfants pénètre, du culte de Moloch, dans celui de Yahwé » (*Aus ihm dringt das Kindesopfer in den Jahvekult ein*) ne saurait être acceptée. Que les éclecticiens fanatiques aient combiné Yahwé et Moloch ou rapporté au premier le culte du second, cela se passe journellement dans le paganisme ; ce qui nous importe, c'est de savoir, d'une part, que les prophètes regardaient ce culte comme détestable et attentatoire à la sainteté de Yahwé, et, d'autre part, comme s'adressant aux idoles abominables et abjectes (גִּלּוּלִים, Jérémie, xx, 31). Ils n'ont même pas l'idée qu'une telle assimilation soit possible (Ézéchiel, xxiii, 37, 39), car ce reproche atteint des gens qui, après avoir immolé leurs enfants au Tophet, dans la vallée de Hinnom, vont faire leurs dévotions dans le temple de Yahwé. C'étaient des éclectiques, des gens qui s'arrêtaient sur deux et même plusieurs seuils de sanctuaires, pareils aux contemporains d'Élie qui adoraient à la fois Ba'al et Yahwé (I Rois, xviii, 21). Je ne conçois pas comment le savant critique peut y voir un résultat de pénétration mythique dans le yahwéisme. La circonstance que le sacrifice des enfants est toujours resté en dehors du temple et confiné à la seule vallée précitée, au bas de la ville, montre bien l'écart objectif inconciliable des deux formes de culte.

Plus stupéfiant me paraît encore l'exposé suivant, parce

qu'il repose sur l'exégèse d'un passage (Ézéchiel, xx, 25-26) dont l'inadmissibilité peut être facilement démontrée. Ézéchiel affirme que, par suite du refus d'exécuter les bonnes et vivifiantes lois prescrites dans le désert (אשר יעשה אותם האדם וחי בהם), Yahwé leur a donné certaines lois et ordonnances qui, en elles-mêmes, n'étaient ni bonnes ni vivifiantes (וגם אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם), en d'autres termes : des lois qui sont plutôt des mesures disciplinaires que directement morales. De ce genre sont, il est facile de le deviner, les minuties du culte sacrificiel, des purifications, de la vache rouge, l'envoi d'un bouc à ʿAzazêl, etc., rites que les rabbins eux-mêmes déclarent former une classe de גְּזֵרוֹת, « ordres, décisions de souverain, sans motif apparent ». Comment le savant critique peut-il rapporter cette proposition aux sacrifices d'enfants, et trouver, en confirmation de ses opinions, qu'Ézéchiel, en contradiction avec ses propres énoncés et avec ceux de Jérémie, s'est placé au point de vue du peuple qui blâmait les anciennes lois (*Lediglich eine Bestätigung dieser Schlüsse ist es, wenn Ez.* 20, 25 *f., sich auf den Standpunkt des Volkes stellt und im Widerspruch mit seinen sonstigen Aeusserungen wie mit Jeremia, behauptet, Jahve habe dem ungehorsamen Israel* חקים לא טובים *und* משפטים *gegeben, durch die sie kein Leben gewinnen sollten*) ? Mais, s'il en était ainsi, ce ne serait pas avec ses *sonstigen Aeusserungen* qu'Ézéchiel se fût mis en contradiction, mais avec la triple affirmation de ce même discours aux versets 11, 13 et 21. Est-ce admissible qu'à quatre versets de distance le prophète ait déclaré mauvaises les lois qu'il a présentées trois fois de suite comme bonnes et vivifiantes? Évidemment, les défauts du procédé dogmatisant à outrance, ressortent ici dans tout leur relief peu attrayant. Il y a des lois de deux catégories : des lois bonnes et vivifiantes et des lois qui ne le sont pas; celles-ci, formant un superflu inutile, n'ont que le but de dompter la désobéissance coutumière d'Israël; néanmoins, des lois mauvaises n'existent pas, ce qui serait le cas si elles ordonnaient les sacrifices d'enfants, comme le pense l'École que nous combattons.

La seconde proposition, distinguée expressément par la conjonction, a été plus méconnue encore. Elle porte : וָאֲטַמֵּא אוֹתָם בְּמַתְּנוֹתָם בְּהַעֲבִיר כָּל פֶּטֶר רָחַם; cela, pense-t-on, signifierait : « Je les ai souillés par leurs dons (*Ich habe sie durch ihre Gaben verunreinigt*) en ordonnant de faire brûler tout premier-né. » De là la remarque du savant critique : « Ézéchiel n'a pu parler ainsi qu'au cas où lui et ses contemporains ont connu des lois formelles dans lesquelles Yahwé exigea le sacrifice des premiers-nés humains (*Ezechiel konnte nur so sprechen, wenn er und seine Zeitgenossen formulierte Gebote kannten dass Jahve das Opfer der menschlichen Erstgeburt verlangte*). La faute attribuée aux scribes (סֹפְרִים) par Jérémie, VIII, 8, d'avoir falsifié la Thora, pourrait s'y rapporter (*möchte sich darauf beziehen*). Cette loi serait encore restée dans Exode, XXII, 28, où, après avoir ordonné de consacrer à Yahwé les prémices des fruits, vient le commandement : « Tu me donneras les premiers-nés de tes fils » (בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִי). Plus tard, l'idée du rachat prévalut, mais ce verset atteste néanmoins l'influence du culte de Moloch sur celui de Yahwé. Un autre témoignage se trouve dans le récit de Genèse, XX. »

Telle est la substance de ce passage, dont plusieurs points ont déjà été écartés plus haut ; ajoutons cependant quelques nouvelles remarques, aussi concises que possible.

1) L'interprétation du verset se complique de plusieurs erreurs, tant logiques qu'exégétiques.

a) Laisser dire à Yahwé, dieu saint (קָדוֹשׁ) par excellence, d'avoir *souillé* (טִמֵּא) de propos délibéré son peuple, en lui ordonnant de lui apporter des sacrifices humains, est un nonsens si monstrueux qu'il n'a pu venir à l'idée d'Ézéchiel.

b) La conception d'un ordre divin d'immoler tous les premiers-nés d'une nation n'a certainement pas été conçue par les adorateurs de Moloch eux-mêmes, autrement il n'aurait pu y avoir de premier-né vivant chez aucun des peuples sémitiques de l'ouest, qui s'abandonnaient à ce culte, conséquence démentie historiquement par le fait que le droit d'aînesse do-

minait chez tous ces peuples. Mêša' sacrifie, dans sa détresse, son fils aîné et successeur légal, pour apaiser la colère de Kemoš (II Rois, III, 27); n'est-ce pas une preuve matérielle qu'il ne l'avait pas sacrifié après sa naissance?

c) Le verbe הַעֲבִיר seul ne signifie jamais « faire brûler, » mais uniquement « faire passer, transmettre, consacrer ». Dans le premier sens, il faut ajouter בָּאֵשׁ, « par le feu, » ou employer l'équivalent לַמֹּלֶךְ; la locution concise בהעביר אותם להם (Ézéchiel, XVI, 21) se rapporte aussi à ce culte. Une exigence pareille de la part de Yahwé aurait dû être exprimée par בהעביר לי באש כל פטר רחם. Il est donc philologiquement impossible qu'il s'agisse ici d'autre chose que d'objets consacrés au service du temple, dont les uns (les animaux purs) peuvent monter sur l'autel, les autres (les animaux inaptes aux sacrifices et les hommes) doivent être rachetés, également au profit du sanctuaire.

Le point de départ de l'embrouillement réside dans le sens donné au verbe טָמֵא qui, dans ce contexte, signifie, non « souiller, » mais « déclarer souillé ou impur; » ce sens est des plus usités dans le langage rituel comme antithèse à טָהֵר, « déclarer pur » (Lévitique, XIII, 3, 8, 11, 15, 20, 22, 25, 27, 30, 44, 59). D'après la loi primitive, les premiers-nés d'Israël, consacrés en bloc à Yahwé (Exode, XIII, 1, 11), devaient faire tous les travaux du temple en formant un clergé inférieur aux prêtres officiants (כהנים); mais, ayant apostasié avec la majorité du peuple pendant l'épisode du culte du veau d'or, où la tribu de Lévi seule était restée fidèle à Yahwé (*ibid.*, XXXII, 26), ils furent déclarés déchus de leur mandat et remplacés par les lévites (Nombres, VIII, 6, 16-19). C'est à cette déchéance, qui a imprimé une tare à la masse de la nation, qu'Ézéchiel fait allusion dans le verset XX, 26, qui dit littéralement : « Et je les ai déclarés impurs (= indignes) dans leurs dons (des enfants aînés, בְּמַתְּנוֹתָם; cf. בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן־לִי, Exode, XXII, 28) dans le (fait relatif au) faire passer (= « vouer, consacrer ») tout premier-né, afin de les désoler

(לְמַעַן אַשְׁמֵם). » Oui, quoi que dise l'École dissécante, Ézéchiel, comme les autres prophètes préexiliques, a puisé dans les écrits sacerdotaux du Pentateuque, et ne se comprend pas sans eux.

Maintenant le brouillard est dissipé : il n'y a ni trace de sacrifices d'enfants dans l'Exode, ni falsification de ces textes dans Jérémie, VIII, 8. Ce dernier passage parle des sentences injustes émises par écrit par des juges prévaricateurs et orgueilleux de leur savoir ; c'est un pendant d'Isaïe, X, 1-2.

Quant à l'ordre feint donné à Abraham de sacrifier son fils, il avait pour but d'obtenir du patriarche une preuve de fidélité qui dépasse celle réalisée par le sacrifice d'aînés dans le paganisme, car Isaac était un fils unique et, de plus, né à l'âge de cent ans, dernière limite de la procréation des enfants ; cette dernière épreuve supportée, Abraham méritait réellement le titre d'ami de Yahwé (Isaïe, XLI, 8), de même que Yahwé n'a pu manquer de devenir l'ami d'Abraham et de privilégier sa race (Genèse, XXII, 16-18).

P. 246-250 (§ 117). « La réaction yahwéistique. Le Livre de l'alliance. Le décalogue plus récent. »

P. 246-248 (1). Nous persistons à nier l'influence attribuée à la domination assyrienne sur les idées religieuses de la Judée. Mais notre devoir nous commande d'examiner sans parti pris le fait qu'on présente comme étant redevable à la réaction nationale (*nationale Reaktion*) provoquée par elle et qui serait, d'après § 105, 7, la mise par écrit des usages légaux et cultuels qui sont actuellement réunis dans le nommé « Livre d'alliance, » סֵפֶר הַבְּרִית, Exode, XX, 24-XXIII, 33 » (*die Niederschrift der rechtlichen und kultischen Gewohnheiten die jetzt im sogenannten Bundesbuch..... vereint ist*). Le savant auteur entend lui-même, rendons-lui cette justice, n'émettre qu'une *hypothèse;* cependant une hypothèse qui vient d'un critique si compétent, et affecte, de plus, un texte qu'on avait considéré jusqu'à présent comme le plus ancien du Pentateuque, il est nécessaire de montrer pourquoi elle me paraît inadmissible : « C'est d'abord la partie cultuelle de la section, savoir « les paroles de Yahwé » que Moïse commu-

niqua à Israël près du Sinaï, comme base de la conclusion de l'alliance (Exode, XXIV, 3 et suivants), et en particulier : 1° par la loi relative aux premiers-nés, que nous avons suffisamment discutée au paragraphe précédent ; 2° par celle qui concerne la construction de l'autel, XX, 24. Cette loi commande littéralement : « (24) Tu me construiras un autel de terre et tu y immoleras tes holocaustes et tes offrandes de paix, ton menu bétail et ton gros bétail. En tout lieu sur lequel je ferai mentionner mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai. (25) Mais, si tu m'ériges un autel de pierres, tu ne les modèleras pas en pierres taillées (גָּזִית), car, si tu lèves ta hache sur elles, tu le profaneras. (26) Et tu ne monteras pas par des marches sur mon autel, afin que ta nudité ne se découvre point sur lui. » — Rien de plus naturel pour le premier pas d'une institution cultuelle dans le désert, dans une agglomération de nomades ne se fixant nulle part et ne portant pas de caleçons : un autel de terre, ou de pierres crues, et non pourvu de marches, est en situation. M. Stade pense autrement : « Ce sont des exigences réactionnaires. Elles rejettent ce qui a été en usage depuis le temps des rois, l'autel de bronze de Salomon aussi bien que l'autel en pierres taillées d'Achaz ; même des blocs taillés de rochers ne peuvent se maintenir devant elles. Elles demandent ce qui est primitif et partout où Yahwé apparaît (אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי), par cela son culte est institué (*begründet*) et il y a présomption d'être exaucé. Ça se comprenait de soi dans l'ancien temps ; qu'on ait eu besoin de l'assurer ici, ça ne se comprend que comme une réaction contre des efforts faits pour favoriser un sanctuaire plus que l'autre, et celui-ci sera celui de Jérusalem[1]. »

1. La dernière partie de cet exposé étant quelque peu raboteuse, je la reproduis textuellement : *Das sind reaktionäre Forderungen. Sie verwerfen was seit der Königszeit Sitte gewesen, den bronzenen Altar Salomos so gut wie den des Achas aus behauenen Steinen, auch behauene Felsblöcke können vor ihnen nicht bestehen. Sie verlangen was uralt ist : den Altar aus Erde oder aus ungehauenem Stein. Und überall wo Yahve erscheint ist damit sein Kult begründet und Aussicht erhört zu werden. Das war in alter Zeit selbstverständlich ; dass es hier versichert wird, begreift sich nur als Reaktion gegen*

Il me semble que l'hypothèse passe trop rapidement en affirmation, car on ne voit guère pourquoi ces lois si primitives ne peuvent pas être placées précisément dans les temps primitifs où elles sont rapportées par J.

Aux anciennes époques, les lieux de culte étaient d'ordinaire les montagnes et les hauteurs (Genèse, XXII, 12; Deutéronome, XII, 2); l'ordre permettant de construire dans n'importe quel endroit, sous certaines restrictions touchant la matière de l'autel, fut une innovation du yahwéisme que le législateur trouva nécessaire d'enregistrer. Par contre, en pleine expansion de l'art assyrien, l'exigence de revenir à l'autel primitif du désert, non seulement est paradoxale, mais surtout dénuée de toute portée morale, si elle n'est pas précédée par une protestation contre tous les sanctuaires fixes, aussi bien de la capitale que de la province. Or, c'est précisément ce qui aurait été oublié par le législateur, lequel ne dit même pas que Yahwé, après avoir béni les fidèles *simples*, ne retournerait plus dans les sanctuaires plus *civilisés* et plus fastueux.

En fait, les hésitations de M. Stade vont jusqu'à accorder une rédaction extra-jérusalémite à ces ordonnances, et que, de plus, le rédacteur les a déjà trouvées sous une forme fixée (*in fester Form*) auparavant. Les autres parties de la section auraient été également codifiées à cette époque, bien qu'elles fussent d'origine prédeutéronomique. Mais j'avoue que le motif donné me dépasse : « D'autre part, il a fallu une impulsion (particulière) pour que la tradition orale, dominante encore dans la période assyrienne, d'après II Rois, XVII, 28, passât par écrit, impulsion produite par l'appréhension que l'usage indigène ne fût écarté par l'usage étranger et tombât en oubli » (*Anderseits bedurfte es eines Anstosses, um von der nach II K* 17, 28 *in der assyrischen Periode noch herrschenden mündlichen Ueberlieferung zur schriftlichen überzugehen, der nach* § 105, 6 *mit der Gefahr gegeben war, das die einheimische Sitte von der fremden verdrängt wurde in Vergessenheit geriet*). La confusion des lois de Yahwé avec les usages populaires se greffe

Bestrebungen ein Heiligtum vor dem andern zu begünstigen, und dieses wird Jerusalem sein.

ici sur le rejet arbitraire du témoignage formel d'Osée, VIII, 12, affirmant l'existence de lois écrites avant la période assyrienne, et se complique en outre d'une citation tirée par les cheveux. Car II Rois, XVII, 28, parle seulement de l'instruction cultuelle yahwéique donnée par un prêtre israélite aux colons païens de Samarie, sans indiquer d'un seul mot que le prêtre n'était pas lettré. Avec la méthode introduite par l'École, on peut lire entre les lignes d'un verset biblique tout ce qui convient au système préconçu, car, s'il fait mine de résister, on s'en débarrasse sans la moindre gêne

P. 248 (2). « Dans la période assyrienne, les trois parties des Judéens, prophètes, prêtres et masse populaire, s'entendent pour faire opposition à l'influence étrangère (?). La composition du décalogue plus récent prouve que la conception prophétique de Yahwé a pénétré dans le parti sacerdotal, car, dans la seconde table, le décalogue yahwéiste (Exode, XX) fait entrer des commandements moraux. Et il s'élève à la hauteur de l'éthique chrétienne en défendant le mauvais désir (לא תחמד) dans le dixième commandement, en retombant toutefois, par la restriction de l'objet (בֵּית רֵעֶךָ), aussitôt au niveau de l'Ancien Testament (*so nehmen in diesem die zweite Tafel ethische Gebote ein. Und erschwingt sich zur Höhenlage christlicher Ethik empor, indem er im 10. Gebote die Böse begierde* (לא תחמד) *verbietet, freilich in der Beschränkung des Objekts* (בית רעך) *sofort wieder zur at. Stufe zurück sinkend*).

« Le décalogue hébreu s'élève à la hauteur de la morale chrétienne, » voilà certes une trouvaille admirable ! En parlant de la douceur et de la mansuétude du célèbre chef d'école pharisien Hillel, qui a vécu cinquante ans avant l'ère vulgaire, Renan écrit quelque part que l'influence de Jésus a agi par un charme rétroactif sur l'état d'âme de ce bon docteur. Va pour un fluide moral remontant invisiblement le courant d'un passé de cinquante ans ; c'est déjà assez joli. Mais dire qu'un ensemble de lois morales datant au moins du règne d'Ézéchias s'élève à la hauteur morale d'un système religieux compilé sept cents ans plus tard avec des extraits bibliques souvent méconnus, n'est-ce pas une hyperbole trop enflée ?

Puis, si les mots « éthique chrétienne » signifient la morale enseignée par le Christ au sujet du mauvais désir, et je n'en entrevois pas d'autre signification, informons-nous auprès de la source. Matthieu, v, 27-28, on lit : « (Jésus dit) : Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Vous ne commettrez point d'adultère. Mais moi je vous dis que quiconque aura regardé une femme avec un mauvais désir pour elle, a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur. » On est, ici comme dans les autres cas analogues, devant une loi morale du décalogue, savoir la défense de l'adultère, que Jésus explique en la combinant avec la dixième loi relative au mauvais désir. L'antithèse « mais moi je vous dis » n'est évidemment pas en situation, mais, sans insister sur la singulière prétention du prédicateur, il n'y a pas là l'ombre d'un principe éthique nouveau propre à Jésus qui puisse être généralisée sous la dénomination « éthique chrétienne ». Elle a donc le défaut suprême de ne pas exister, et dans l'histoire on ne doit pas faire capital d'une illusion.

Cette illusion n'est pas diminuée lors même qu'on admet avec le critique que v. 17 *b*, où il est question de la femme du prochain, soit une variante de 17 *a*, mais comment justifier le décret apodictique que voici : « Dans le Deutéronome, v, le sens a été méconnu (!), et c'est pour cela que la femme a été placée dans le verset 18 (*im Dt. ist der Sinn verkannt und das Weib daher in v.* 18 *a hier aufgenommen*). » Cela prouve seulement que certains *voyants* de l'École tirent leurs vaticinations *rétrospectives* du troisième ciel, à l'instar de saint Paul (II Cor., xii, 2 *sq.*), avec l'importante différence toutefois qu'ils sont moins taciturnes que leur prédécesseur, pour lequel d'ailleurs la prostitution *n'est pas un péché moral*, mais exclusivement une atteinte à l'union mystique du *croyant* avec l'Homme-Dieu (I Cor., vi, 13-20). L'exposition afférente vaut la peine d'être intégralement citée :

« 13. ... Le corps n'est point pour la fornication ; il est pour le Seigneur, et le Seigneur est pour le corps.

14. Car, comme Dieu a ressuscité le Seigneur, il nous ressuscitera de même par sa puissance.

15. Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres de

Jésus-Christ? Arracherai-je donc à (Jésus-)Christ ses propres membres, pour les faire devenir les membres d'une prostituée? A Dieu ne plaise!

16. Ne savez-vous pas que celui qui se joint à une prostituée, est un même corps avec elle? Car ceux qui étaient deux ne seront plus qu'une chair, dit (l'Écriture).

17. Mais celui qui demeure attaché au Seigneur, est un même esprit (avec lui).

18. Fuyez la fornication. Quelque autre péché que l'homme commette, il est hors du corps; mais celui qui commet une fornication, pèche contre son propre corps.

19. Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui réside en vous, et qui vous a été donné de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes?

20. Car vous avez été achetés d'un grand prix. Glorifiez donc et portez Dieu dans votre cœur. »

Cette argumentation, d'un mysticisme absolu, s'applique, au fond, à toute union sexuelle, même à celle du mariage, qui n'est que tolérée, tandis que le célibat demeure l'idéal pour le croyant (VIII, 1-8). La confusion entre l'adultère (נאופים) et l'union libre, actes si différents dans la conception morale de la société, est placée sur une base purement magique de l'union du corps du fidèle avec l'âme du Dieu incarné. Le tort fait au prochain, qu'on afflige et qu'on déshonore, n'y est pour rien; l'adjonction de רֵעֵהוּ n'y a plus d'emploi.

P. 250-251 (§ 118). Sephania (Sophonie) part de l'idée que le genre humain tout entier, étant arrivé au dernier degré de la corruption, la répression attendue sous le nom de « jour de Yahwé » ne peut plus tarder. Il prévoit donc des massacres effroyables parmi tous les peuples, comme en Judée. L'amélioration générale en sera la conséquence. Quels seront les exécuteurs de ces hautes œuvres? Le prophète ne le dit pas; il ne détermine même pas que les bourreaux viendront du nord, conformément à l'habitude de ses prédécesseurs, et cette considération suffit à montrer qu'il n'a pas pensé à l'invasion problématique des Scythes en Syrie, événement qui est déjà exclu par cette raison que les Scythes, loin de détruire Ninive comme

il l'affirme (II, 13), l'ont sauvée de la ruine contre l'armée des Mèdes qui l'assiégeait. Évidemment, il imaginait que les peuples, pris d'un vertige sanguinaire subit, se massacreraient les uns les autres à la façon prédite par l'ancien prophète Azariahu ben ʿOdêd (II Chroniques, XV, 1-6), et que le bouleversement social serait accompagné par des tremblements de terre et des troubles de l'air qui tueront le bétail et même les oiseaux et les poissons de la mer (I, 2). Une connaissance plus étendue de la géographie, par suite de l'occupation assyrienne, ne se ressent nulle part. Sur le culte du צבא השמים, voyez plus haut; les autres points sont expliqués dans mon commentaire.

P. 251-260 (§ 119). Jérémie. Son activité avant la réforme de Josias.

P. 251-252. Écartons définitivement la hantise des Scythes, dans lesquels « Jérémie, comme Sophonie (?), aurait vu l'instrument dont Yahwé voudrait se servir pour punir son peuple ». Aucun des passages cités n'y convient : I, 11-16, les races royales du nord (משפחות ממלכות צפונה), qui placeront leurs sièges autour des murs de Jérusalem et dans toutes les villes de Judée, sont bien les Babyloniens, vainqueurs de l'Assyrie, avec les princes vassaux de la Mésopotamie et de la région du Taurus (cf. XXV, 9). D'après IV, 5-31, les envahisseurs sont pourvus de chars de guerre (מרכבותיו) que les Scythes, essentiellement nomades, ne possédaient certainement pas; V, 15-19, caractérise les ennemis comme un peuple ancien et primordial (גוי מעולם הוא גוי איתן), parlant une langue inintelligible (לא תדע לשונו ולא תשמע מה ידבר), énoncé pareil à ce qui a été des Assyriens (Isaïe, XXXIII, 19 : עם עמקי שפה משמוע נלעג לשון אין בינה), et, de plus, transporte les prisonniers de guerre dans son *pays* (כן תעבדו זרים בארץ לא לכם), trait caractéristique du procédé coutumier des Assyro-Babyloniens et excluant formellement les irruptions scythiques. Et cela est aussi sûr en ce qui concerne le lieu d'exil prévu XVI, 1-8, si l'on rapproche la cessation annoncée des cérémonies funèbres du passage parallèle (XXII, 10), recommandant de ne pas pleurer sur le mort, mais de pleurer plutôt sur l'exilé arraché à sa patrie. Ajoutons que l'inintelligibilité du baby-

lono-assyrien pour les Judéens, même au temps de Jérémie, fournit la meilleure preuve que la domination assyrienne a fort peu déteint sur toutes les classes de la Judée. Semblable phénomène s'est répété plus tard à propos de l'influence grecque. Malgré l'influence ininterrompue de quatre cents ans, au moment de la destruction du temple, les personnes qui savaient le grec formaient une infime minorité parmi les Jérusalémites indigènes (Josèphe), et la littérature talmudique même suppose fort peu de connaissance sérieuse du grec.

Au sujet de l'état d'âme de Jérémie, le savant théologien expose naturellement les données, heureusement assez nombreuses, dispersées dans le livre qui contient ses prédications. Par habitude, il regarde, à notre regret, toutes ses souffrances volontairement supportées comme découlant uniquement de son dévouement à sa vocation prophétique, sans que son cœur humanitaire et son amour de la patrie y aient pris la moindre part. Puis, en suivant la méthode piétiste courante, qui ne peut jamais parler de ce martyr de l'Ancien Testament sans le mettre en parallèle avec celui du Nouveau, bien entendu pour chanter alléluia à ce dernier, M. Stade n'a pu s'empêcher d'écrire ce qui suit :

« Les vicissitudes de sa vie découlent de sa vocation. Sa vie se confond complètement dans elle. Comme martyr de sa *vocation* (*seines Berufes*), il se place à la fin de l'histoire de l'ancien Israël, dans les souffrances et les persécutions qu'il rencontre pour la mission divine qui lui est imposée, comme un prédécesseur (*Vorspiel*) du martyr du Golgotha, mis en croix vers la fin de l'histoire du peuple de Dieu, mais, il est vrai, seulement un prédécesseur très imparfait. Car il est un homme faible et pécheur qui *se cache* lorsqu'il est persécuté (*Aber freilich nur ein sehr unvollkommenes Vorspiel. Denn er ist ein schwacher und sündiger Mensch der in der Verfolgung sich verbirgt*). »

Pauvre Jérémie! On ne se contente pas de le présenter comme un gardien esclave inconscient de la consigne, ou, plus exactement encore, comme une bête de somme qui, en dépit des maltraitements dont on ne cesse de l'accabler, porte les fardeaux de ses tortureurs jusqu'à son dernier souffle ; on

ne lui ménage même pas le reproche d'avoir été un homme *faible et pécheur!*

Oui, le judaïsme n'a jamais prétendu donner au monde des spécimens d'hommes qui ne soient pas, à certains égards, « faibles et pécheurs » comme le reste de leurs congénères. Mais relever contre Jérémie en guise de tare le fait de s'être dérobé un instant aux poursuites d'un tyran qui envoya ses sbires pour le mettre à mort, cela ne dépasse-t-il pas toutes les limites de l'équité? J'étudie l'Évangile depuis bien des années, il ne m'est jamais venu à l'esprit de trouver inconvenant que Jésus se soit sauvé par la fuite lorsque ses compatriotes allaient le précipiter du haut du rocher qui portait leur ville (Luc, IV, 30), ou qu'il se soit *caché* (ἐκρύβε, *abscondit se*) pour échapper aux pierres que lui lançait son auditoire (Jean, VIII, 59), ou encore qu'il ait pris la fuite quand, après la proclamation d'être identique avec le Père, les assistants voulaient s'emparer de sa personne (*ibid.*, X, 39). D'après cet évangéliste, Jésus était si timide qu'il n'osa pas faire le pèlerinage avec ses frères et préféra entrer à Jérusalem seul et en se *cachant* autant que possible (οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ, *non manifeste sed quasi in occulto*, *ibid.*, VII, 10).

L'ancien proverbe a raison : le silence est d'or.

Mais, puisque le problème psychologique est nettement posé devant l'histoire, il sera intéressant de comparer très succinctement les traits de ce genre attribués par M. Stade à Jérémie aux traits du même ordre qui sont assignés à Jésus dans l'Évangile. Nous nous bornerons à la reproduction littérale, en donnant le pas au héros de l'Évangile.

a) Jésus commence ses prédications à l'âge de trente-trois ans, réclame des honneurs divins comme condition du salut mystique, exerce la thaumaturgie pendant l'espace d'une année dans le but de prouver sa nature surhumaine, et va chercher la mort, d'après lui rédemptrice pour ses partisans, auxquels il promet de retourner à la fin du siècle pour distribuer le royaume céleste promis à ses fidèles. — Jérémie se voue à sa mission depuis son jeune âge, prêche la morale toute sa vie en renonçant à tout intérêt personnel, y compris le crédit que l'on accordait alors aux faiseurs de miracles, ne promet rien

d'extra-mondain et participe aux vicissitudes de ses compatriotes égarés jusque sur la terre étrangère, où ceux-ci l'avaient amené malgré lui.

b) Jésus. L'année de pérégrination n'est pour Jésus qu'une suite continue de triomphes bruyants et extraordinaires : hommes et génies le reconnaissent comme Fils de Dieu et roi Messie et lui rendent hommage. Malgré sa thèse audacieuse, il ne se heurte qu'à de rares et passagères hostilités. Son entrée à Jérusalem se fait au milieu d'une pompe royale. On l'invite partout où il s'invite soi-même, il entend les apothéoses des malades qu'il guérit et des démons qu'il chasse, et fréquente les maisons de deuil pour faire admirer son pouvoir de faire ressusciter les morts.

Jérémie. Aucun rayon de joie mondaine n'a traversé la sombre vie du prophète d'Anathoth, en dehors de la satisfaction intérieure d'accomplir un devoir moral. Il ne procrée point d'enfants, en prévision de les perdre par une mort violente, est persécuté, frappé, jeté en prison, vilipendé, maudit, se sent faillir et est pris de dégoût; l'exaspération le domine par moments, mais il se reprend aussitôt et revient à son devoir. Il ne recherche ni les festins joyeux ni les convois funèbres pour se faire admirer par la foule, mais trouve sa seule consolation dans les flots de larmes qu'il verse sans cesse en secret sur le désastre de sa nation, qu'il prévoit distinctement (VIII, 23; XIII, 17).

c) Jérémie, comme Jésus après lui, pousse de terribles malédictions contre quelques personnages dont il a à se plaindre, y compris les habitants de sa ville natale, mais chacun d'eux a des motifs tout à fait différents et agit d'une façon radicalement opposée. Les malédictions sont notoirement les dernières armes des faibles qui succombent, et cette constatation suffit souvent à les excuser. Aussi voyons-nous Jérémie maudire des ennemis qui en veulent à sa vie et à son honneur (XII, 19-21; XVIII, 18-19, 21-23, *passim*), bien qu'il soit souvent intervenu en leur faveur auprès de Dieu; mais, une fois que son exaspération est calmée, il se remet à prédire que les villes corrompues par ces méchants se relèveront de leur ruine pour revenir à un état de prospé-

rité insoupçonné auparavant (xxxi, 6-15, 36-44). Jésus insulte (ἤρξατο ὀνειδίζειν) en bloc les villes de Chorazin, Bet-Ṣaïda, Capharnaüm, sans faire exception pour sa ville natale Nazaret, en annonçant leur destruction radicale, et, par surcroît, le châtiment plus dur que celui de Sodome et de Gomorrhe qui les attend au jour du jugement dernier ; tout cela pour la seule raison qu'elles n'ont pas fait pénitence, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas cru à sa divinité, malgré les nombreux prodiges qu'il avait opérés au milieu d'elles (xi, 20-24). Poursuivant son exigence impérieuse et uniquement personnelle, il repousse les sollicitudes de ses parents, trop tièdes à son avis (Matthieu, xii, 46-50), et s'exalte instantanément devant n'importe qui lui accorde cette satisfaction, fût-elle même le produit d'un intérêt matériel. L'histoire du centenier romain est topique. Cet officier païen, qui lui demandait de guérir son fils malade, le met en extase par quelques compliments d'ordre militaire, et, comparant sa foi chaleureuse à la tiédeur des juifs, il s'empresse de s'écrier : « Je vous dis que plusieurs viendront de l'Orient et de l'Occident se mettre à table avec Abraham, Isaac et Jacob, tandis que les fils du royaume (= les juifs) seront jetés dans les ténèbres extrêmes, où il y aura des pleurs et des grincements de dents » (Matthieu, viii, 5-12).

d) Jérémie dirige ouvertement et courageusement ses admonestations, non seulement contre la masse populaire, mais aussi, et même plus souvent avec une sévérité toute particulière, contre le roi et la classe dominante (Jérémie, xxxvi, 29-31) ; il est réellement le symbole d'une forteresse, d'une colonne de fer, d'un mur d'airain vainement assaillis par les rois de Judée, ses princes, ses prêtres et les simples particuliers (*ibid.*, i, 18). Le procédé de Jésus a, par contre, des allures bien plus circonspectes et absolument réfléchies. Au lieu de s'exprimer directement, il emploie des expressions détournées (« moi, Fils de l'homme, celui qui est plus grand que Salomon et que Jonas, Seigneur de David »), et à tel point que les disciples mêmes ne pouvaient le comprendre. Les auditeurs perplexes le supplièrent de parler sans ambages ; il persista à faire la sourde oreille et se rejeta sur leur manque de foi (Jean, x, 24-29) ; car, à son sens, ses œuvres surnaturelles

devaient obliger les témoins à déclarer de leur propre mouvement, qu'il est un être surnaturel, notamment le Messie, Fils de Dieu, prédit par les prophètes (Matthieu, XIV, 23-33; XVI, 13-20; XV, 22-28; Marc, X, 46-52). Jean-Baptiste ayant envoyé deux disciples auprès de Jésus pour s'informer s'il était le Messie espéré, la réponse fut : « Allez raconter à Jean ce que vous avez entendu et ce que vous avez vu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les morts ressuscitent, l'évangile est annoncé aux pauvres; et heureux celui qui ne prendra point de moi un sujet de scandale » (Matthieu, XI, 2-6). La dernière phrase vise évidemment les disciples de son prédécesseur qui hésiteraient à reconnaître en lui les qualités que ses *miraculés* lui attribuaient couramment, ce qui explique, disons-le en passant, la singulière indifférence avec laquelle Jésus reçut la nouvelle de la mise à mort de Jean par Hérode. Il lui semblait prudent de ménager l'assassin puissant, et, grâce à l'équivoque qu'il laissa planer sur sa prétention véritable, il s'est assuré une liberté d'action presque illimitée, et, qui plus est, le prestige d'un martyr (Jean, II, 19), malgré sa volonté de mourir à tout prix (Jean, X, 15-18).

On contestera difficilement le fait que l'état psychique des deux martyrs mis en parallèle n'a rien de commun entre eux. Où les sympathies du lecteur impartial iront-elles de préférence? Laissons-lui toute l'indépendance et aussi toute la responsabilité qu'elles comportent. Pour l'historien, la question ne se pose même pas.

P. 253 (2). « A la Thora des prêtres, Jérémie ne pense pas du tout dans ses considérations historiques (*bei seiner Geschichtsbetrachtung*); il ne la mentionne que pour le temps présent (*nur für die Gegenwart*) et avec reproche (*und unter Tadel*), II, 8; XVIII, 18, ici en compagnie de l'expert en magie (*hier mit dem Zauberkundigen*) חכם. Elle berce Israël dans une fausse sécurité ». A coup sûr, après avoir retranché la majorité des passages gênants, il en reste fort peu relatifs au rôle de cette Thora. Pour ceux qui n'admettent point la légitimité de telles opérations, la conclusion sera diamétralement opposée. Car un prophète convaincu de la nocuité religieuse des sacrifices n'hésitera pas à attaquer directement ce rite

sacerdotal et déversera sa colère surtout contre le temple de Jérusalem, où ces rites sont pratiqués d'une manière permanente. Jérémie limite son mécontentement à l'affirmation que Yahwé n'a pas commandé aux ancêtres d'Israël l'exercice des sacrifices à la sortie d'Égypte (ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח, VII, 22), et, au lieu de dire : Cessez d'apporter des offrandes, parce que c'est commettre un grave péché, il dit : Cessez d'apporter *vos* holocaustes et *vos* sacrifices et mangez de la viande (ואכלו בשר, *ibid.*, 21). Cela veut dire : « Quand vous voulez manger de la viande, vous n'avez pas besoin de m'en offrir une partie, parce que je n'en ai nullement besoin. » En d'autres termes : les sacrifices n'ont aucune valeur en eux-mêmes. Mais de là à les considérer comme un acte antireligieux, la distance est énorme. Quant au temple, il n'est jamais venu à l'idée d'un Israélite de le regarder comme un objet superflu ; Jésus seul fait exception (Jean, IV, 22)[1] ; Jérémie déplore seulement que cette sainte demeure de Yahwé soit souillée par l'introduction des idoles (Jérémie, VII, 30). Purifiée par les souffrances de l'exil, la Jérusalem restaurée et le temple reconstruit seront salués par les mots : « Que Yahwé te bénisse, ô demeure de justice, montagne de sainteté ! » (יברכך יהוה נוה צדק הר הקדש ; XXXI, 22). Jésus, préoccupé de sa propre glorification, n'a cure ni de Jérusalem, ni du temple futur ; ceux-ci doivent rester à tout jamais détruits (Matthieu, XXIII, 39 ; XXIV, 2).

Enfin, nous donnerons un merle blanc à celui qui prouvera la signification de magicien (*zauberkünstler*) pour חָכָם en hébreu. Même le terme חָרָשׁ signifie uniquement « artisan, artiste, » et il n'est pas permis de le confondre avec l'*araméen* חרשא, « magicien ». L'erreur vient de la mauvaise interprétation de חַכַם חרשים (précédant וְנִבוֹן לָחַשׁ, passage que les

1. Énoncé à la Samaritaine : « Femme, croyez-moi, le temps va venir que ce ne sera plus sur cette montagne (de Garizim), ni dans Jérusalem que vous adorerez le Père... Mais le temps vient, et il est déjà venu, que les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, etc. » Conformément à la doctrine immuable de l'Évangile, « le Père » est, dans la bouche de Jésus, une simple euphémie pour « le Fils » ou « moi ».

Septante ont traduit assez exactement : « Tout conseiller merveilleux (en lisant פלא יועץ, comme XI, 5), sage artiste et comprenant les paroles chuchotées (θαύμαστον σύμβουλον καὶ σοφὸν ἀρχιτέκτονα καὶ συνετὸν ἀκροατήν ; Luther : *Räthe und weise Werkleute und kluge Redner*). Le קסם mis à côté du נביא dans le verset précédent désigne péjorativement le faux prophète dans ce contexte, et nullement le magicien proprement dit. Cf. Michée, III, 11.

P. 254-255 (3). Jérémie et l'idée qu'il se fait (*die Vorstellung*) de la conclusion d'alliance (*Bundesschliessung*) avec Israël. L'exposé (Jérémie, XI, 2-14) ne donne lieu à aucune incertitude. Jérémie reçoit l'ordre de dire au peuple : « Écoutez les paroles de cette Alliance (הַבְּרִית הַזֹּאת) que j'ai ordonnées à vos pères lorsque je les retirés d'Égypte. J'ai ajouté alors : « En m'obéissant (שִׁמְעוּ בקולי) et en les mettant exactement en pratique, conformément à tout ce que je vous ordonne (ועשיתם אותם ככל אשר אצוה אתכם), vous serez mon peuple et je serai votre dieu, au point que je me chargerai de réaliser le serment que j'ai fait à vos ancêtres de leur donner, le plutôt possible (כיום הזה), un pays abondant en lait et en miel. Celui qui n'écoutera pas cette admonestation sera maudit. » Le prophète accepte cette mission (אָמֵן יהוה), et, en la proclamant au public, il ajoute la constatation que, par suite de leur désobéissance, Yahwé avait déjà une fois accompli contre leurs ancêtres les peines énoncées dans ce traité d'alliance (ואביא עליהם את כל דברי הברית הזאת). Dans une seconde prédication sur le même sujet, Jérémie assimile ses contemporains à des rebelles (נמצא קשר) revenant en récidivistes au crime principal de leurs ancêtres, consistant en l'adoration d'autres dieux (שבו על עונת אבותם הראשנים אשר מאנו לשמע את דברי והמה הלכו אחרי אלהים אחרים לעבדם). Le terrible châtiment qui les attend ne pourra être évité par leurs prières à Yahwé, et encore moins, il va sans dire, aux faux dieux qui reçoivent leurs offrandes sur d'innombrables autels érigés dans les villes de Judée comme dans les rues de Jérusalem. Même les suppliques spontanées de

Jérémie (lire קָרְאֵךְ pour קָרְאָם) pour écarter leur malheur (בעד רעתם) ne seront pas écoutées. Ces דברי הברית sont déterminés ailleurs comme une תּוֹרָה transmise jadis et négligée par ceux qui l'avaient reçue (IX, 12; XVI, 11); il devient évident que cette Thora-Alliance ne peut être identifiée avec le livre découvert au temps de Josias qu'à la condition que le chapitre XXVIII, qui contient la prédiction des châtiments à laquelle Jérémie, XI, 8, fait allusion. Mais est-ce le Deutéronome seul, à titre d'une Thora à part et détachée des autres livres du Pentateuque, comme prétendent les critiques? Il sera difficile de l'admettre.

Faisons précéder quelques remarques au sujet de l'unité du code deutéronomique.

L'expression השבועה אשר נשבע (v. 5) ne se trouve que Deutéronome, VII, 8. D'autre part, la désignation par ארץ זבת חלב ודבש comme objet du serment fait aux ancêtres se constate Deutéronome, VI, 3; XXVI, 9, 15; XXII, 3; XXI, 20 (אדמה pour ארץ). Ce fait contredit l'opinion courante de l'École, qui considère les chapitres précités comme n'appartenant pas au corps du Deutéronome.

Regardons maintenant le fond de la donnée. Yahwé délivre Israël de la servitude égyptienne dans le but de réaliser la promesse faite avec serment à leurs premiers ancêtres, lesquels sont si généralement connus que Jérémie se dispense de les nommer; or, ce fait fondamental de son discours se trouve, il est vrai, chez le yahwéiste (Exode, III, 8), mais seulement comme le résultat d'une alliance régulière (ברית), pour laquelle nous n'avons que le renseignement unique de Genèse, XVII, 2-21, au courant duquel figure aussi l'expression את בריתי הפר (v. 14), qui se superpose à הפרו בריתי de notre discours (v. 10; cf. XXXI, 32). Il n'y a pas de mots à perdre : Jérémie et son auditoire connaissaient les histoires racontées par P.

Une autre considération nous conduit à la même conclusion : L'idolâtrie des gens de Juda et de Jérusalem est envisagée comme un retour aux péchés de leurs ancêtres rebelles (v. 10); le commentaire d'Ézéchiel, XX, 18 (וְאֹמַר אֶל בניהם בַּמִּדְבָּר

בחקי אבותיכם אל תלכו ··· ובגלוליהם אל תטמאו), ne laisse subsister aucun doute à cet égard. Mais il est tout aussi certain que nous avons, chez ces deux prophètes, l'écho indélébile du cri populaire poussé en l'honneur du fameux veau d'or : « Voici, ô Israël, ton Dieu qui t'a fait sortir du pays d'Égypte! » (אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים, Exode, XXXII, 4).

Ces investigations se résument en un mot : Si, par goût littéraire, Jérémie se rattache plus étroitement au Deutéronome, il connaît à perfection les quatre autres parties du Pentateuque codifié et leur attribue une autorité égale depuis longtemps sanctionnée sous le titre de Thora de Yahwé.

P. 255-256 (4). Jugement (*Beurteilung*) de Jérémie sur le péché cultuel d'Israël. L'influence des idées d'Osée se manifeste dans la considération de l'alliance entre Yahwé et Israël comme une alliance matrimoniale, mais certains détails demandent à être rectifiés. Contrairement à l'opinion y exprimée, Jérémie (II, 2-3) n'admet la fidélité d'Israël que pendant la première époque du mariage, c'est-à-dire depuis la sortie d'Égypte jusqu'à la première phase enthousiaste, savoir la scène grandiose du Sinaï (Exode, XIV, 31; XIX, XX, XXIV), environ quatre mois de bonne entente rompue subitement par la rechute dans l'idolâtrie ancienne. Il passe les rares périodes de fidélité intermittente, parce qu'elles n'ont pas eu de suites perceptibles; puis ignore absolument l'intrusion du culte assyrien ou babylonien dans la génération contemporaine.

P. 257 (6). Le progrès dans l'idée de Jérémie relativement au péché. שְׁרִרוּת לֵב, « force, dureté du cœur, » est synonyme de חֹזֶק לֵב (cf. Exode, VII, 13, *passim*); שְׁרִרוּת dérive de שְׁרִיר (Job, XL, 16), « tendon, muscle; » les formes en *ût* sont aussi anciennes en hébreu qu'en assyrien; Ben-Sira a même conservé la forme simple שֹׁר, « force, fermeté ». L'action permanente de la tendance au mal vient d'une observation journalière dans toutes les latitudes, et Jérémie n'eut besoin de la découvrir, pas plus que l'universalité du péché, non seulement dans les classes, mais dans chaque individu particulier (Genèse, II-III; VIII, 21). Le propos : S'il y a un seul juste à Jérusalem,

je lui pardonnerai (v, 1), est une hyperbole poétique renforçée sur Genèse, XVIII, 32. L'idée que Jérémie se fait du péché demeure au niveau des autres prophètes.

P. 257-258. Répétition d'opinions contestées plus haut, comme l'allusion à l'irruption des Scythes, l'idée singulière que l'adoration des dieux étrangers dans l'exil serait le châtiment de leur adoration dans leur propre pays. La peine réside dans la perte de l'esprit et l'abrutissement produit par l'excès de l'insécurité permanente (Deutéronome, XXVI, 29, 36-37). Nous repoussons à nouveau la saillie qui transforme le prophète en sentinelle automatique, sans liberté d'action, et nous nions formellement le caractère messianique de ses dernières prédications. Voir plus bas.

P. 258-260. La longue insistance sur la grande puissance que Jérémie attribue à Yahwé est le corollaire du parti pris de refuser à l'antiquité israélite les conceptions religieuses et morales qui ne manquent même aux peuplades les plus arriérées du genre humain. Par simple caprice, le sublime énoncé XXIII, 24 *b*, הֲלֹא אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֲנִי מָלֵא, est déclaré *secondaire*, voire interpolé à la fin de conserver la conception plus récente de la divinité (*um die jüngere Gottevorstellung zu wahren*). XXVII, 5, en retirant les mots את־האדם ואת־הבהמה אשר על פני הארץ, on affirme que Jérémie y parle de la Palestine que Yahwé a faite avec sa grande force, עָשָׂה, et qu'il donne à quiconque il veut (*Jeremia redet vom Land* (*Palästina*), *das Yahve mit seiner grossen Kraft* « *gemacht hat* », עָשָׂה, *und gibt wem er will*). Devant ce minuscule Yahwé avec sa minuscule création de la Palestine, le dernier des Babyloniens qui savait que Marduk, après avoir remporté une grande victoire sur les puissances chaotiques, a créé en jouant l'immensité de l'univers et tout ce qu'il contient, devait se tenir les côtés de rire. Et il n'avait pas tort, car, en parlant ainsi, Jérémie ne se rendait-il pas ridicule en proclamant l'impuissance des dieux étrangers (II, 8, 13, 28; XI, 12, *passim*)? D'après l'École, tout en qualifiant les dieux des autres par לא אלהים, « non dieux, » ou הבל, « vanité, » Jérémie croit quand même, non seulement qu'ils sont des êtres réels, mais qu'ils

possèdent dans leur pays le pouvoir sur Israël (*die in ihren Ländern auch über Israel Macht haben*). C'est une idée absolument étrangère aux écrits bibliques, d'après lesquels Yahwé manifeste son pouvoir sur les divers peuples du monde pour les établir où il veut (Amos, IX, 7) ou pour les rémunérer selon leur mérite (*ibid.*, I-II, 3), ou encore pour les faire revenir de la terre d'exil dans leur patrie (Jérémie, XLVIII, 47; XLIX, 6). Les dieux des peuples favorisés ou lésés n'entrent pas en ligne de compte, parce qu'ils n'ont d'existence que dans l'imagination de leurs adorateurs. Jérémie, XVI, 13, même d'après la leçon des Septante יִתֵּנוּ (pour אֶתֵּן) לא אשר אחרים אלהים לכם חנינה, dit la même chose que XI, 2, et Deutéronome, XXXII, 37-39. Le prophète y exprime la conviction que les faux dieux sont incapables de rendre le moindre service à ceux qui les adorent. Quelle idée singulière que de lésiner au sujet du monothéisme de Jérémie !

P. 260-263 (§ 120, 1-3). La réforme de Josias. Le Deutéronome. J'ai traité si souvent et si minutieusement ce sujet dans mes *Recherches bibliques* et plus haut ici même, que je dois me contenter, en cette occasion, de faire quelques remarques sur les points principaux de notre discussion. Le système de l'École repose d'abord sur des affirmations préliminaires des plus contestables.

Sous Josias, c'est-à-dire immédiatement après la domination exclusive du paganisme durant les cinquante-sept ans des règnes de Manassé et de son fils Amon, il y eut en effet « un débordement du courant national (*Oberströmung der nationalen Strömung*), » mais dans un sens diamétralement opposé au yahwéisme, comme le prétendent les critiques. Amon, tué dans une révolution de palais, fut vengé par le peuple qui massacra les rebelles et mit sur le trône son fils Josias (II Rois, XXI, 23-24), enfant de huit ans et par conséquent élevé dans la religion de son père. Pour conserver la sympathie du peuple, l'enfant-roi montra de la tolérance en fait de luttes religieuses et laissa les prêtres yahwéistes du temple exercer tranquillement leurs rites, à côté des prêtres attachés aux cultes éclectiques qui avaient également leurs prophètes et leurs légis-

lateurs favoris (Jérémie, VIII, 8-9; Isaïe, X, 1-2). Pendant ces années de tranquillité, les partisans du yahwéisme surent acquérir la faveur personnelle du jeune roi, qui ordonna au grand prêtre Helcias de faire des réparations dans le temple avec l'argent ramassé dans le trésor. En faisant l'inspection du temple, Helcias annonça au messager royal, le scribe Saphan (שפן הסופר), qu'il vient de trouver dans le temple « le livre de la Thora » (סֵפֶר הַתּוֹרָה מצאתי בבית יהוה). Saphan lut le livre qu'Helcias lui avait remis, l'apporta au roi et le relut en sa présence (ויקראהו לפני המלך). Après avoir entendu la lecture, le roi déchira ses habits et envoya le pontife Helcias, le scribe Saphan et trois autres personnes consulter l'oracle de Yahwé au sujet des sinistres prédictions qui s'y trouvaient et « témoignant de la colère de Dieu contre nous, parce que nos ancêtres avaient déjà refusé de pratiquer ce qui nous y est prescrit » (על אשר לא שמעו אבותינו על דברי הספר הזה לעשות ככל הכתוב עלינו). Les messagers s'étant adressés à la prophétesse jérusalémite Hulda, celle-ci leur commanda de dire au roi que les châtiments annoncés dans le livre découvert s'accompliront à la lettre à cause de l'idolâtrie des habitants, mais que le roi, en raison des marques d'humilité et de repentir qu'il a sincèrement manifestées, mourra en paix (בשלום) et ne verra pas la catastrophe finale de la patrie (II Rois, XXII, 3-20).

Cette prédiction, en tant que relative à la fin paisible du roi, fut démentie par les événements treize ans plus tard : Josias fut tué par les Égyptiens dans la bataille de Megiddo et le pays dut se soumettre à l'Égypte (*ibid.*, XXIII, 29-35), circonstance tragique qui prouve en même temps l'origine contemporaine et la nature historique du récit. Un auteur postérieur aurait supprimé ou tout au moins modifié la fausse prédiction, ou bien aurait laissé Josias mourir tranquillement chez lui quelques jours après la bataille. Aussi les critiques modernes ferment-ils les yeux sur cette circonstance. Ils voient cependant très bien que l'ensemble du récit va à l'encontre de leur système préconçu. Ils commencent donc par décréter, en dépit de toute évidence, que la réponse de Hulda était l'opposé de celle

que nous venons de résumer et celle de verset 15-20 est qualifiée interpolation. La prophétesse aurait recommandé au roi d'introduire le livre comme loi du royaume, afin d'apaiser la colère de Yahwé (*Hulda wird den Gedanken an die Hand gegeben haben, durch Einführung des Buches als Reichsgesetz den Zorn Yahves zu besänftigen*). Ne faut-il pas que le récit biblique soit incomplet et fortement remanié (*unvollständig und stark überarbeitet*)? On ne voit guère pourquoi la prévision de mourir avant la catastrophe qui doit anéantir son peuple et sa dynastie aurait pu, comme les critiques le prétendent, refroidir le zèle de Josias (*dann wären Josias Bemühungen dies zu verhindern, wenig erklärlich*). Un pareil argument serait irrésistible dans l'atmosphère évangélique, où tous les liens de famille et de patrie n'existent point en face de l'intérêt exclusif du *croyant;* dans la Bible, l'intérêt des descendants et de la patrie pèse gravement dans la balance : on se montre reconnaissant pour le bien présent, mais on n'oublie jamais celui des générations de l'avenir, et on fait tout le possible pour prévenir les catastrophes qui les menacent. Quant à l'authenticité du livre trouvé, elle était unanimement reconnue par les contemporains, même par les prophètes les plus sévères, comme Jérémie et Habacuc, qui s'en servent comme d'un livre sacré et généralement connu. Tout le monde savait l'existence du livre de la loi (ספר התורה) depuis les temps anciens, et la découverte d'un vieux manuscrit dans le temple n'étonna personne. Josias vit dans cette découverte un avertissement providentiel, se fit lire le livre par le scribe Saphan, et, informé par Hulda de l'imminence du danger y annoncé, il prit des mesures pour déraciner les cultes idolâtriques partout où il pouvait les atteindre, car c'est à cette extirpation seule que ladite réforme de Josias s'est bornée ; les rites mosaïques n'ont été l'objet d'aucune modification. La Pâque, qui, jusque-là, fut sporadiquement célébrée dans les sanctuaires locaux ou d'une manière privée, fut alors, pour la première fois, célébrée dans le temple de Jérusalem par la nation réunie. Nous nous dispensons de parler des détails fournis au chapitre XXIII examinés plus haut. Les procédés de Josias ne sont que des actes d'hostilité envers les cultes païens; le culte

yahwéique n'en a pas été affecté. On commet une erreur historique en enflant outre mesure la *réforme* de Josias. C'était, comme celle d'Ézéchias, un simple incident dans la marche laborieuse du monothéisme juif, incident d'ailleurs éphémère et n'ayant eu aucun résultat appréciable, pas même relativement à la présence des divinités étrangères dans le temple.

P. 263-264 (4, 1, 2). Il s'agit maintenant de l'assertion que le livre découvert contenait le Deutéronome seulement et non point les autres parties du Pentateuque. La preuve résiderait dans la nature des mesures prises par Josias, qui sont exigées par le Deutéronome et non pas par les autres livres du Pentateuque. Mais, si la centralisation du culte dans le seul milieu que Yahwé choisira (Deutéronome, XII, 5-14) peut strictement faire allusion au temple de Jérusalem, cette expression convient encore mieux à l'époque de Salomon, où l'organisation distincte des tribus (מאחד שבטיך) était en pleine vigueur, tandis qu'elle n'a plus de sens après la fondation du royaume dissident du nord, et encore moins après la destruction de ce royaume et l'établissement de colonies étrangères en Samarie. D'autre part, la répression de Josias, contrairement à l'affirmation des critiques, n'a nullement en vue le culte yahwéique. Il n'y a non plus rien à tirer de la célébration solennelle de la Pâque; enfin, les arrangements faits au sujet des prêtres provinciaux répercutent la volonté du roi et n'ont aucun code pour base. Nous avons du reste prouvé depuis longtemps que le Deutéronome dépend absolument des livres qui le précèdent dans le Pentateuque.

P. 262-269 (§ 121, 1-4). La signification (*Bedeutung*) de la réforme de Josias au point de vue de l'histoire religieuse. Elle est divisée en quatre sections. Je viens de motiver ma dénégation absolue de l'idée que le zèle momentané de Josias puisse mériter le titre de *réforme*, mais je ne puis m'exonérer entièrement du devoir de faire de courtes remarques sur les principaux points admis par le savant critique. Voici la série concise des antinomies inévitables :

a) La signification.

1. La « réforme » ne créa nullement « la centralisation du culte comme il se trouvait à un degré inférieur jadis à Qadeš ».

L'arbitraire de cette affirmation a été amplement démontré plus haut.

2. Elle ne contient aucun principe nouveau, et, par conséquent, ne forme pas un pont menant au judaïsme.

3. Le défaut de toute résistance de la part du peuple pour conserver les lieux de culte consacrés par les ancêtres de la nation, s'explique par l'importance séculaire du temple de Jérusalem, qui jouissait de la vénération unanime des prophètes, et n'a pas d'autre cause.

4. La « réforme » n'était ni un acte révolutionnaire nouveau, ni une inauguration d'éléments spirituels ou d'institutions particulières destinées à conserver la religion nationale après la ruine de l'État. C'est l'autorité du Pentateuque tout entier qui rendit les prophètes capables d'atteindre ce but.

5. La transformation d'Israël en communauté religieuse doit tout à l'exil, rien à la « réforme » de Josias.

6. Israël se distingue des peuples païens, non par la possession d'une loi écrite, — les Égyptiens et les Babyloniens en avaient plusieurs, — mais par son monothéisme.

7. Les religions qui se rattachent au judaïsme admettent la sainteté de la Loi, mais ne doivent pas cette conception à Josias, lequel n'a jamais pensé à la propager par écrit. Ce mérite appartient exclusivement aux scribes postexiliques, surtout à ceux de l'époque grecque, lesquels ont également créé le terme technique « royaume des cieux » (מלכות שמים) pour dire « le règne de religion monothéiste, » terme dont le sens a été détourné par le mysticisme évangélique.

b) L'action du livre sur la Thora des prêtres et des prophètes.

1. Grâce au témoignage formel d'Osée, il est certain qu'un recueil de lois cultuelles et morales a depuis longtemps été rédigé par écrit. Aucun indice ne permet d'affirmer l'emploi exclusif de l'enseignement oral aux époques antérieures au VIII^e^ siècle. Les prêtres et les prophètes laissaient l'enseignement de la lecture aux soins des sopherîm ou scribes.

2. Aggée, II, 11; ce prophète prend prétexte d'une ordonnance du code sacerdotal pour administrer une semonce aux prêtres; les profanes (*die Laien*) ne s'en préoccupent point.

3. La prophétie s'est éteinte après l'exil, par suite de

querelles intestines qui la rendit ridicule et antipathique (Zacharie, XIII, 2-6); la législation deutéronomique est au contraire très favorable au prophétisme (Deutéronome, XVIII, 15-19).

4. Jérémie n'est jamais entré en conflit avec le mouvement légal inauguré par le Deutéronome.

5. Deutéronome, XIII, 4, *b*, 5, 6, *a*, il s'agit d'un prophète qui propage l'idolâtrie, et n'est nullement antiprophétique.

c) L'action du livre de la réforme sur le culte.

1. L'illégitimité des *bamoth*, attestée par un témoin désintéressé (II Rois, XVIII, 22), est formellement déclarée par Amos, Osée et Michée, tous les trois antérieurs au VII^e^ siècle.

2. L'emploi profane de la viande est déjà mentionné Osée, VIII, 13.

3. Les fêtes avaient un caractère national, même dans le mipaganisme éphraïmite (II Rois, XII, 32-33).

4. Les offrandes apportées par les rois avaient toujours un caractère privé.

5. La distinction entre prêtres et lévites date de l'époque mosaïque.

d) Les suites pour l'État.

1. La Loi yahwéique, en général, entrave les excès des rois, mais n'a jamais été fatale à l'État.

2. La politique extérieure et les lois de la guerre ont été soumis aux principes de la justice et de l'humanité, mais nullement à l'idée religieuse dans le sens cultuel.

3. La prophétie relative à la destruction de Ninive (Nahum, II, 2, 4-III, 19), à cause de son iniquité envers les autres peuples, ne peut pas contenir l'annonce de jugement contre Israël, d'autant moins que ce jugement a déjà été accompli par Ninive même (I, 12-13; II, 1).

4. L'idée aussi injuste que bizarre, d'après laquelle la promulgation de la loi aurait causé des ravages sur le jugement et même sur la conduite morale de quelques prophètes (Jérémie, XXIII, 9-15; XXIX, 21-32), sent de loin la maxime nomoclaste de Paul : « La loi a ressuscité le péché mort » (Romains, VII, 7). Pas de commentaire.

Un mot enfin pour amortir le coup de pied que le piétisme chrétien se croit toujours obligé de lancer à la religion mère. Le proverbe évangélique : « Celui qui tire l'épée meurt par l'épée » n'est qu'une copie peu variée du dicton d'Hillel עַל דְּאַטְפְתְּ אַטְפוּךְ, « parce que tu as noyé, on t'a noyé ; » ce n'est pas d'ailleurs un des meilleurs qui nous soient parvenus du célèbre chef d'école pharisien. D'autre part, si l'on trouve blâmables les prédictions hostiles des prophètes contre les nations qui menacent l'existence du peuple de Yahwé, comment doit-on qualifier les malédictions prononcées par Jésus contre les particuliers et les villes de sa propre nation pour la seule raison qu'ils n'admettent pas ses prétentions surhumaines ou s'ils se refusent seulement à héberger ses missionnaires ?

P. 269-272 (§ 122, 1). La ruine de l'État. L'activité de Jérémie après la réforme :

« La conviction provoquée par la réforme de Josias, qu'Israël est juste (*rechtsbeschaffen*) et caché sous la protection de Yahwé (*und unter Jahves Schutz geborgen zu sein*), reçut un coup dur par la défaite de Megiddo (608) et la mort de Josias. L'espoir que la réforme détournerait le jugement annoncé et proféré comme menace (*angedrohte*) par les prophètes n'était-il pas une illusion ? Toutefois, il y avait dans le peuple une répugnance générale à accepter le malheur national comme mérité (*Doch war die Abneigung allgemein, das nationale Unglück als verdient hinzunehmen*) et à l'expliquer par ses propres fautes. Car on avait la conscience d'avoir rempli les devoirs acceptés (*Denn man war sich bewusst die übernommenen Pflichten erfüllt zu haben*). La faute devait donc être cherchée ailleurs. On doit tenir compte de cette action de la réforme, si l'on veut comprendre les mouvements spirituels des dernières dizaines d'années avant la ruine de Jérusalem. »

Mes vues sur la nature et l'importance de la prétendue « réforme de Josias » sont si diamétralement opposées, qu'il m'est impossible d'admettre le fond de cet exposé. Josias a épuré le culte public et imposé théoriquement l'obéissance au livre de la loi, mais les instincts idolâtriques du peuple n'en furent pas modifiés ; les rites païens s'exerçaient en cachette

sous le toit domestique ou dans les lieux écartés, sans même être molestés par la police qui fermait les yeux, le roi n'ayant édicté aucune pénalité contre les délinquants. Donc, personne n'a été assez dupe pour admettre la perfection religieuse du peuple et pour le considérer comme étant assuré de la protection de Yahwé. Il est plus juste de dire que la mort de Josias a encore renforcé l'idée de l'iniquité générale couverte extérieurement par un voile d'hypocrisie abjecte. A côté de l'idolâtrie dissimulée, la corruption des mœurs fleurissait comme auparavant et même dans la corporation des prophètes, tout comme au temps d'Osée. Après la mort de Josias, les hypocrites jetèrent leur masque, le paganisme redevint dominant, et le syncrétisme religieux trouva des fidèles dans les cellules mêmes du temple. Il n'est pas même certain que l'intérieur du sanctuaire resta à l'abri des souillures, bien qu'il fût surveillé par les prêtres sadocites (Ézéchiel, XLIV, 15).

P. 270. « *El*, dans le nom *Eliâqîm* (אֶלְיָקִים), changé par Nechao en *Jehoiaqîm*, peut avoir représenté un nom divin assyrien. En Jehoiaqîm réside une adhésion (*Bekenntniss*) au dieu national, etc. » Je ne crois pas que Pharaon ait fait office de missionnaire yahwéiste. Le but politique a été atteint par l'acte même du changement, qui rappelle à la fois la souveraineté égyptienne qui l'a imposé et le devoir du vaincu de s'y soumettre. Joiaqîm resta aussi syncrétiste que son frère détrôné.

P. 271. Singulier effort d'attribuer aux prophètes antijérémiques, qui prophétisaient la chute prochaine de la puissance chaldéenne, l'idée baroque d'après laquelle toutes les catastrophes à venir sont autant de garanties de leurs prévisions, car ces injures faites à Yahwé seront suivies de sa glorification (*Sie fassen alle weitere Unglücksfälle nur als weitere Beleidigungen Jahves, denen seine Verherrlichung folgen wird*); ils revenaient ainsi en arrière à la conception de la génération dont la conception du jour de Yahwé a été attaquée par Amos. Belle conception du procédé de Yahwé qui, sans le moindre but moral, supporte volontiers des injures prolongées, afin de se venger d'autant plus cruellement ensuite. Du reste, la conception du jour de Yahwé attribuée aux contem-

porains d'Amos, repose sur une fausse interprétation. Voyez plus haut.

Ibidem. La proposition suivante mérite d'être écrite en flammes arc-en-ciel pour former le nimbe de la sainte *piété chrétienne*. Il s'agit de prophètes qui ne prêchent pas la pénitence et qui sont qualifiés de « faux prophètes » par Jérémie : « Mais la manière de voir chrétienne considérera ceux-ci également comme des instruments de Dieu. En enlaçant leur nation dans la ruine, ils aident à séparer la religion du pays de Chanaan (*Christliche Betrachtung aber wird auch sie als Werkzeuge Gottes betrachten. Indem sie ihr Volk in den Untergang verstricken, helfen sie die Religion vom Lande Kanaan zu lösen*). Comme cette séparation a été profitable au *Fils* et très désastreuse au *Père*, on est autorisé à conclure, en conformité avec le principe juridique : *Is fecit cui prodest*, que la besogne charitable de répandre des flots de sang de myriades du peuple choyé par son *Père céleste*, a été accomplie tout entière par Jésus. Grâce à cette conclusion mathématique, je parviens à comprendre le sens profond du fameux logion de Matthieu, x, 34 : « Ne pensez pas que je sois venu pour apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée! » L'énoncé a une égale valeur pour le passé et pour l'avenir, étant donnée la nature divine de l'orateur, dont l'impatience de voir commencer le ravissant spectacle préparé est magistralement peinte dans la variante que voici : « Je suis venu pour jeter le feu dans la terre, et que désiré-je, sinon qu'il s'allume? » (Luc, VIII, 49). Doux Jésus!

Ibidem. « Il (Jérémie) fait vainement du zèle contre l'infraction à la réforme » (*Er eifert vergeblich gegen den Bruch der Reform.*) La connexion de Jérémie, XI, avec l'acte de Josias me semble des plus problématiques. Dans ce discours, le prophète emploie deux fois l'expression דִּבְרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת, « les paroles de cette alliance, » immédiatement déterminée par la phrase explicative « que j'ai commandée à vos ancêtres en les retirant d'Égypte » (3-4, 10). De même, XXXI, 31-32, annonçant que l'alliance ancienne contractée à la sortie d'Égypte fera place à une nouvelle alliance. Il est impossible de suppo-

ser la moindre allusion à l'acte de l'alliance récente effectuée par Josias, après avoir pris connaissance de la teneur du livre trouvé dans le temple par le grand prêtre Helcias. Et en effet, le récit de cette scène (II Rois, XXIII), attribue cet acte à la volonté personnelle du roi, inspiré par le grand prêtre en tête du sacerdoce de Jérusalem, qui semble avoir été alors en froid avec le parti prophétique. La consultation de Hulda est tout à fait secondaire comme moyen de tranquilliser les inquiétudes de Josias. Les prophètes invités ont assisté à l'assemblée, mais Jérémie semble avoir été laissé de côté. On ne le voit nulle part en relation avec le roi ; il a été probablement écarté de la cour par l'entourage sacerdotal. Jugeant l'entreprise de Josias insuffisante, parce qu'elle se borna aux rites cultuels, Jérémie continua ses prédications moralistes, et s'il prend de préférence pour texte le Deutéronome, ce n'est pas parce que son prestige grandit par la découverte récente d'un ancien exemplaire, mais pour la simple raison que son langage persuasif convenait le mieux au goût populaire. J'ai aussi peine à croire que le peuple considérait le parti hostile à Jérémie comme le plus pieux ; la masse ne s'intéresse point aux luttes théologiques : elle tient à ses habitudes cultuelles et laisse l'arène libre aux théoriciens. Entre les prophètes de diverses nuances, la lutte dégénéra finalement en politique, même parmi les déportés à Babylone ; Jérémie combattit en vain les partisans de l'alliance avec l'Égypte et la catastrophe finale a complètement justifié ses prévisions.

P. 272-274 (2). Jérémie et les espérances messianiques. L'alinéa, trop prolixe, n'offre rien de convaincant en faveur d'une foi messianique. Comme les autres prophètes, Jérémie croit à un heureux avenir d'Israël dans son pays, Juda et Éphraïm réunis sous le gouvernement d'un roi davidique aussi puissant que vertueux ; mais il n'a aucune idée d'un messianisme mystique : il reste lucide et patriote.

P. 274-275 (3). Les quatre-vingts pèlerins qui apportèrent des offrandes pour le בית יהוה et qui furent traîtreusement tués par Ismaël (Jérémie, XLI), se rendaient-ils aux ruines du temple de Jérusalem ? La chose est moins sûre qu'on ne l'affirme. Il peut s'agir d'un petit sanctuaire érigé à la hâte, à Maspha,

pour y former un centre religieux temporaire. Ismaël n'épargna que dix personnes riches qui pouvaient lui être utiles au cas échéant et dont il était sûr qu'ils n'iraient pas grossir les rangs des partisans de Gedalia et des Babyloniens (*ibid.*, 4-8).

P. 275. Deuxième chapitre. Le succès de l'action (*die Auswirkung*) de la prédication prophétique dans l'exil. § 123. La signification historico-religieuse de l'exil. Ézéchiel et le Deutéro-Isaïe (1).

Le thème ayant été déjà discuté dans ce qui précéde, il suffira de fixer brièvement les différences des deux explications. « L'exil, dit le savant critique, a confirmé la prédiction prophétique sur la ruine d'Israël. » Cele va sans dire pour l'élite du peuple, mais le syncrétisme de la foule y voyait au contraire une punition de la part des divinités populaires, quelque peu négligées par suite de la prédominance de Yahwé (Jérémie, XLIV; Ézéchiel, XX, 32, 39). Le roi Mêša^{c} n'attribue-t-il pas l'occupation d'une partie de ses provinces par Israël à la colère de Kamoš? L'exil n'a pas non plus dissous la connexion de la religion avec le *pays en général*, mais uniquement avec les cultes des peuples voisins devenus endémiques en Palestine, car le culte assyro-babylonien ne présentait aucun danger à cause de l'antipathie naturelle entre les vainqueurs et les vaincus (Isaïe, XLVII, 1-7). Au contraire, les prophètes de l'exil font continuellement dépendre l'expansion du yahwéisme du retour dans la patrie. Enfin, nous concevons tout différemment les quatre points qu'on nous présente comme le résultat du développement religieux pendant l'exil :

1) « Acceptation (*Uebernahme*) par Israël du devoir de satisfaire la volonté de Yahwé sous forme d'une loi statutaire (*in Form eines statutarischen Gesetzes*), dans la direction de la voie tracée par la réforme de Josias. » — Les écrits exiliques ne parlent nulle part de l'acceptation d'une nouvelle loi.

2) « Le développement d'une croyance à une rémunération individuelle et d'une éthique basée sur ce principe. » — Cette croyance est commune à toutes les religions du monde; Ézéchiel l'a accentuée *momentanément*, afin de contrebalancer l'idée de responsabilité des crimes des aïeux qui déprimait

alors la moralité du peuple. Ézéchiel même y a bientôt renoncé et il n'en reste aucune trace dans les écrits ultérieurs.

3) « La transformation et l'approfondissement de la croyance en Dieu et de la conception de Dieu-Yahwé ; le dieu d'Israël, devient dieu universel (*wird zum Weltgott*). » — Tous les grands dieux du Panthéon sémitique étaient des dieux universels. Isaïe II a insisté sur l'universalité de Yahwé pour la seule raison qu'Israël se trouvant en exil et méprisé des vainqueurs, cette foi pouvait être mise en doute ; elle avait donc grandement besoin d'être renforcée.

4) « La croyance à une vocation historique particulière d'Israël. » — Elle existait depuis la naissance du monothéisme ; les prophètes y ont fait fréquemment appel pour fortifier l'esprit national.

P. 276-277 (2). Rien que l'incessant attachement au temple et à la patrie perdue détruit la prétendue séparation dans la religiosité des exilés de la Palestine. La mère, disaient les poètes, attendait éperdue le retour de ses enfants. Au début de l'exil, l'idée de l'éclectisme religieux hantait encore quelques chefs (Ézéchiel, XIV, 2-11), mais cela n'a pas duré. Une importation d'idoles populaires faites de bois ou de pierre eut lieu, mais ce n'étaient pas des images de Yahwé (*steinerne und hölzerne Yahvebilden mit in Exil genommen*) ; la continuation des sacrifices d'enfants s'adressait aux « abominations » (גלולים ; *ibid.*, XX, 31) et nullement à Yahwé.

P. 277-278 (3). Inutile de répéter pour la vingtième fois que la masse populaire ne participe en rien à l'élaboration de théories religieuses ou cultuelles, elle est purement réceptive. Le gros du peuple ne croyait même pas à la possibilité d'un retour (*ibid.*, XXXVII). Nous parlons à tort des prophètes de l'exil ; Ézéchiel seul, né en Palestine, porte le titre de prophète, et il a de la peine à le faire accepter (*ibid.*, XXI, 5) ; les autres hommes de Dieu jouent le rôle de gardes (צופים), dont la vocation est d'annoncer l'approche de la délivrance. En sa qualité de prophète et de prêtre, Ézéchiel dressa un plan sacrificiel pour la restauration, mais c'est raisonner en l'air que de prétendre qu'un code cultuel général de large envergure ait pu

être élaboré dans une situation aussi déprimante sur le fond de traditions orales. Nous y reviendrons plus bas.

P. 278-280 (4). Caractéristique d'Ézéchiel et de son activité. Exacte en grande partie, elle glisse dans l'arbitraire en ce qui concerne l'affirmation qu'Ézéchiel pense au Deutéronome seul, quand il fait allusion aux חֻקִּים et aux מִשְׁפָּטִים donnés aux ancêtres d'Israël dans le désert. Amos et Osée connaissent le Pentateuque tout entier, et, de plus, le Deutéronome en dépend foncièrement. Il ne construit pas un pont vers l'apocalyptique, celle-ci est déjà assez développée chez les prophètes antérieurs (Michée, IV, 9-13; Isaïe, XXIV). Il ignore le messianisme mystique, ainsi que les rémunérations eschatologiques; il n'est pas l'initiateur du judaïsme proprement dit. Moins acceptable est encore l'affirmation qui rattache la conception du monothéisme juif à Deutéro-Isaïe (5).

P. 282 (§ 125, 1). L'observation du repos sabbatique doit son importance à son caractère hautement moral et sympathique à la classe malheureuse des ouvriers et des esclaves; la qualité de signe d'alliance, אוֹת, entre Yahwé et Israël avec plus de raison encore que l'affranchissement des esclaves après la septième année (Jérémie, XXXIV) qui en est le pendant. Chose remarquable : il s'agit d'une בְּרִית conclue par l'ordre du roi Sédécias; de la « réforme » de Josias, il ne reste plus aucune trace. Quant à l'épithète de בֵּית מְרִי, « maison de révolte, » pour בֵּית יִשְׂרָאֵל, si fréquente chez Ézéchiel, elle semble le résultat d'un jeu de mots péjoratif יִשְׂרָאֵל = יִסְרָאֵל = de סרר, « être indocile, rebelle; » סֹרֵר = מֹרֶה, d'où le nom מְרִי.

P. 283-284 (2-3). La conception de la relation de Yahwé et Israël comme une alliance conjugale devance beaucoup l'époque d'Osée, dont le drame allégorique (Osée, I-IV) fut compris de tout le monde. Ézéchiel construit en toute liberté l'image des deux sœurs élevées en Égypte et épousées plus tard par Yahwé (emblèmes de Juda et de Joseph), et s'étant rendues déjà auparavant coupables d'adultère (= culte des idoles, surtout des dieux égyptiens), ce qui est historiquement très vraisemblable (Ézéchiel, XXIII; cf. XX, 5-9); tantôt il re-

présente Jérusalem sous l'image d'une petite fille abandonnée, élevée et épousée par Yahwé, et qui se prostitue néanmoins à d'autres dieux et à d'autres peuples (*ibid.*, XVI). Ces allégories bilieuses sont des inspirations momentanées et ne viennent nullement de l'intention de transporter à la haute antiquité le jugement qu'il a de la période de l'apostasie du VII^e^ siècle et de son temps (*indem er auf die gesamte Vergangenheit das Urteil überträgt, das er über die Periode des 7. Jahrhundert und über seine Zeit fällt*). Ce manque de dogmatisme lui étant commun avec les autres prophètes, Ézéchiel fait aboutir ses menaces à des prévisions consolantes.

P. 284-285 (4). Attribution mal fondée à Ézéchiel d'un dogmatisme noir foncé. On doit assigner la même valeur à l'affirmation de l'École, qui admet un remaniement radical et délibéré des traditions historiques des livres des Juges et de Samuel dans un sens deutéronomique; que les écrivains deutéronomistes agissent d'une manière antihistorique (*unhistorisch verfahren*) lorsqu'ils reportent l'unité de l'état d'Israël au temps entre l'immigration et la royauté, et font des anciens héros qui mènent les guerres de Yahwé des juges qui dirigent Israël dans le temps de sa conversation (*und aus den alten Helden, die Yahves Kriege führten, Richter machen, die das geeinte Israël in den Perioden seiner Bekehrung leiten*). L'unité d'Israël s'est cimentée en Égypte, et les juges sont formellement décrits comme des héros locaux; et l'expression וישפט את ישראל, simple synecdoque qui fait emploi du tout pour la partie, ne peut être méconnue que par ceux qui cherchent midi à quatorze heures, comme on dit populairement.

P. 285-287 (1-2). Faut-il répéter que la croyance à la rémunération individuelle et presque immédiate des œuvres humaines fait le fond de toutes les religions de l'humanité et que cette croyance n'a pas été inventée par Ézéchiel? La manière large et casuistique — Ézéchiel est déjà aux trois quarts herméneute et aggadiste! — dont elle est développée dans XIV, 13-23; XVIII, 33, atteste seulement que le désespoir des exilés avait atteint la limite extrême et qu'il s'agissait de les consoler à tout prix en leur inculquant la croyance que les fils ne sont pas soli-

daires des fautes commises par leurs ancêtres, point de vue idéal et juridiquement exact, mais rarement confirmé par l'histoire. Ézéchiel n'hésita ni à se contredire, ni à contredire la théorie du Pentateuque : il était trop tribun pour connaître les contingences de l'opportunisme et assez rabbin pour pouvoir, au moyen de distinctions subtiles, concilier les opinions les plus opposées. Quelque temps après, au milieu de circonstances moins sombres, il ne pensait plus à son hérésie momentanée. L'École s'abandonne au simple arbitraire en affirmant que le judaïsme et même la Loi, Exode, xx, 5 ; xxxiv, 7 ; Nombres, xiv, 18 ; Deutéronome, v, 9, la réflètent ; le contraire est vrai : Ézéchiel a profité du caractère peu dogmatique de la Loi pour insister, selon l'occasion, sur l'une ou l'autre de ces théories. Enfin, les prétendues faiblesses du nouveau (?) principe d'Ézéchiel qui mêle le rituel (sabbat, abstention charnelle pendant les menstrues de la femme, abstention de manger sur les *bamot* corruptrices) et les suprêmes lois morales de justice et d'humanité, sont dues à la nomoclastie évangélique qui ne peut guère se vanter ni de conséquence, ni d'une grande dose de délicatesse dans les relations sexuelles, précisément dans les périodes en cause. On m'excusera de reproduire ici les instructions répugnantes que l'ancienne *Didascalie* donne aux fidèles à ce sujet.

P. 290. « Qu'Ézéchiel ne nie pas l'existence d'autres dieux, cela se voit par la réception du mythe de la montagne des dieux, xx, 14, 16, notamment s'il faut lire avec *Kraetzschmar* בְּנֵי אֵל pour אַבְנֵי אֵשׁ. » — Voila Ézéchiel travesti en mi-païen pour un « si » sans le moindre fondement, car le prophète met le roi de Tyr dans un milieu de mythologie phénicienne et nullement monothéiste, et que de plus, la correction proposée ne peut être motivée par aucune raison.

P. 291-292. Tout le passage traitant de l'influence babylonienne sur les visions d'Ézéchiel, empruntée à Gunkel, ne tient pas devant un examen sérieux des passages auxquels on se réfère. Nous avons traité largement ce sujet au courant de ces remarques et dans nos *Recherches bibliques*. La רוח יהוה, abrégée en הרוח et רוח, désigne tantôt le vent matériel, tan-

tôt l'esprit et l'inspiration, alors équivalant à מלאך, mais sans le pluriel רוחות qui désigne plus tard les démons de certaines catégories. On ne saurait voir dans les sept gardiens invisibles qui détruisent Jérusalem de la vision IX, 10, les sept dieux planétaires des Babyloniens, pour la raison péremptoire que les Babyloniens ignorent la conception de *sept* planètes. Vraiment stupéfiante est la conclusion : « Mais on voit que la conception renforcée (*die gesteigerte Auffassung*) de la puissance de Yahwé profite également aux Élohîm évincés par lui (*den von ihm verdrängten Elohim*), pendant que les anciens objets du culte — les patriarches — ont dû être dégradés en hommes (*während die alten [Kultobjekte (Erzväter) zu Menschen depotenziert werden mussten*). » Partout ailleurs, la prédominance du Christ dans le monde chrétien, et d'Allah dans le monde islamique, a fait presque entièrement disparaître les divinités antérieures ; chez les Juifs, on nous affirme, au contraire, que celles-ci ont monté en grade ! En réalité, les auteurs de la dernière période biblique font plutôt intervenir les anges par cette conviction, que l'humanité perverse de leur génération, y compris eux-mêmes, n'est pas digne d'entrer en rapport direct avec Yahwé. C'est la dégénérescence du genre humain qui met en relief l'activité des agents ou anges de Yahwé, lesquels restent de simples serviteurs privés de toute initiative personnelle comme auparavant. Quant à la dernière assertion relative à l'origine des patriarches, on a déjà vu plus haut qu'avec un peu de bonne volonté, Jésus et saint Pierre peuvent être considérés comme incarnations simultanées du Yahwé-pierre du Sinaï !

P. 292-296. L'espérance messianique d'Ézéchiel, sa portée (*ihr Umfang*) et son caractère. — Ne nous lassons pas de protester encore contre l'habitude devenue nature dans cet ouvrage de consacrer un chapitre particulier à l'idée messianique de chaque prophète dont on analyse l'écrit. Fait-on l'histoire de la dogmatique juive et chrétienne ou bien l'histoire de la théologie de l'Ancien Testament ? La dogmatique précitée entend, sous le terme « messie » (מָשִׁיחַ), un homme inconnu, bien que de race davidique, qui apparaît à l'improviste au milieu du

peuple pour le *sauver*, soit du joug d'une domination étrangère (conception juive), soit du joug de la domination corruptrice de Satan (conception chrétienne); pour les prophètes, le Davidide futur ne *sauve* personne; il est lui-même un *sauvé* (נושע, Zacharie, IX, 9), c'est-à-dire un échappé de l'exil, il est connu de tout le monde et appelé à continuer la dynastie de David. Ce roi sera si juste et si sage que tous les peuples se soumettront à sa domination, aboliront la guerre et reconnaîtront le monothéisme. Parler du messianisme des prophètes, c'est parler des tempêtes nées dans des appareils vides d'air. L'expression a l'inconvénient d'égarer les lecteurs qui n'ont pas suffisamment étudié les deux Testaments, s'il est permis d'employer cette désignation commune. En un mot, Ézéchiel a des espérances nationales, y compris celles du yahwéisme, mais ne connaît pas d'espérances messianiques proprement dites; la personnalité du roi s'efface devant le règne de Yahwé : une *époque messianique* (*eine messianische Zeit*) n'existe pas. Plusieurs points de l'exposé sont tirés par les cheveux. L'envahisseur apocalyptique Gog se soucie fort peu de détruire le règne messianique; il inonde la Palestine de ses troupes, parce qu'il espère trouver facilement un riche butin dans un pays commercial et dépourvu de forteresses; le davidide n'est même pas mentionné (Ézéchiel, XXXVIII-XXXIX). Sur cette expédition apocalyptique, voir *Recherches bibliques*, p. 834-839.

P. 296-300 (§ 129) : « Plan d'Ézéchiel pour l'ordre du culte et la constitution du peuple dans le règne messianique (?). » Ézéchiel avait assisté, dans sa première vision, au départ de Yahwé du temple de Jérusalem (I, X-XI); sa dernière vision le ramène dans le temple futur, destiné à ne plus être abandonné, et dans la nouvelle Jérusalem désormais indestructible, grâce à son nouveau nom יהוה שָׁמָּה, « Yahwé est là ». Ce plan suppose une transformation radicale de la nature du pays qui devient une plaine unie, à l'exception du mont qui porte le temple et qui semble avoir perdu le nom de Sion. La Palestine s'étend, en longueur, du voisinage d'Hamath à Qadêš, et en largeur, du Jourdain à la mer Méditerranée; la Pérée n'en fait plus partie, mais la Philistide et la Phénicie sont absorbées. M. Stade a

raison de dire : « C'est seulement si Israël avait habité dans une île, au milieu de la mer ou dans une oasis du désert, que ce plan aurait été praticable sans conflits avec d'autres peuples ; » mais son explication que « ce manque d'égards pour toutes les autres besognes d'une nation se conçoit à cause de la situation de la Gola (= des exilés), qui est une communauté enclavée dans un corps national étranger » (*Das völlige Absehen von allen andern Aufgaben eines Volkes begreift sich aus der Lage der Gola, die eine in einen fremden Volkskörper eingesprengte Gemeinde ist*), ne suffit pas, Ézéchiel n'ayant pu perdre de mémoire l'état géographique réel de la Palestine, ni l'établissement de colonies étrangères en Samarie, ni enfin l'existence prospère des Philistins et des Phéniciens sur le littoral de la Méditerranée. S'il l'avait oublié par hasard, les vieillards et les chefs des exilés auxquels il voulut imposer son plan de la restauration civile et cultuelle, lui auraient bien rappelé la folie de son projet. En vérité, nous ne sommes pas en présence d'un plan ou d'un projet à exécuter au retour de la captivité, mais la vision d'un ordre de choses qui aura lieu à la fin des jours, c'est-à-dire dans un avenir lointain, lorsque les circonstances qui le rendront possible seront entièrement accomplies d'une manière miraculeuse par Yahwé. Le point de départ en sera d'abord la disparition des mauvais voisins d'Israël : Ammon, Moab, Édom, Philistide, Tyr, Sidon, Égypte (Ézéchiel, XXV-XXXII). La destruction de l'armée de Gog devant se faire au moyen d'un tremblement de terre qui renversera les montagnes et fera écrouler les murs élevés (XXXVIII, 20), aura pour suite l'aplanissement complet du sol de la Palestine. La montagne du temple seule restera intacte et sera même considérablement rehaussée pour que le temple puisse être vu de loin. Cette considération nous empêche donc de souscrire au jugement suivant de l'éminent critique : « Par ses idées sur le pays, le peuple du temps messianique, Ézéchiel a créé l'image (*die Vorstellung*) de la nouvelle Jérusalem et du règne messianique comme un règne de sainteté extérieure (*äusserer Heiligkeit*) érigé dans la terre sainte, que le judaïsme pré-chrétien a légué au christianisme comme un héritage funeste (*die das vorschristliche Judenthum dem Christenthum als verhängnis-*

volles Erbe hinterlassen hat). » Le terme général « christianisme » prête à l'équivoque en cette occurrence ; c'est Jésus lui-même qui a partagé cette croyance : « (Les habitants de la Judée) passeront par le fil de l'épée ; ils seront amenés captifs dans toutes les nations ; et Jérusalem sera foulée aux pieds par les gentils, jusqu'à ce que le temps des nations soit accompli, » ce qui implique la foi qu'alors Jérusalem sera restaurée. Je doute qu'il y ait un *distinguo* qui m'échappe : l'*héritage regrettable* du judaïsme a été sanctionné par Jésus ; *nolens volens*, il faut que l'École piétiste l'accepte !

P. 297, 2. « Les גֵּרִים sont reçus en Israël et ne troublent pas par conséquent sa sainteté (*Die* גֵּרִים *werden in Israël aufgenommen und stören daher seine Heiligkeit nicht*). » Sous la plume du savant critique, la « sainteté, » lorsqu'il s'agit de l'Ancien Testament, est une conception purement cultuelle ; ceux qui, appuyés par le Décalogue, n'en séparent jamais les œuvres morales, trouvent dans l'admission de גֵּרִים plutôt la notion, si commune dans la Bible, que les autres races humaines sont capables de s'élever au même degré de vertu et de devenir les enfants de Dieu, comme les hommes élus d'Israël.

Ibidem, 3. « Par l'importance du culte s'explique le fait qu'il n'y a plus de place pour un roi dans l'organisme du peuple (*Aus der Bedeutung des Kultes erklärt sich, dass für einen König im Organismus des Volkes kein Platz mehr ist*). » Je partagerais plutôt une opinion tout opposée : Un roi augmente la magnificence du culte par des riches donations au temple et aux prêtres officiants ; les munificences des rois pieux pour le sanctuaire sont notées avec soin par les écrivains bibliques. Un simple chef de communauté manquant de grands revenus ne peut vouer que des contributions bien médiocres. Aussi le prophète n'impose-t-il à ce chef, en dehors de la מִנְחָה ou sacrifices supplémentaires à ceux des brebis (כבשים), qu'un don libre (מַתַּת יָדוֹ ; Ézéchiel, XLVI, 5, 11) ou « selon ses moyens » (כאשר תשיג ידו, *ibid.*, 7). Cette dernière expression, qui s'emploie à l'égard des pauvres, caractérise bien les modestes ressources du נָשִׂיא. Quand on compare le nombre

énorme des sacrifices fournis par les rois de leurs propres biens et qui se chiffrent par des milliers de têtes de bétail de tout genre, on acquiert la conviction que, si ledit plan d'Ézéchiel vise à renforcer l'idée de la sainteté, il vise en même temps à diminuer l'importance du culte sacrificiel. Bref, le plan réel d'Ézéchiel tend à transformer le roi davidique en un prince vertueux, mais sans prestige de richesse et de puissance guerrière, et à réduire le culte sacrificiel à des proportions peu considérables. C'est l'envers d'un règne messianique et d'une inauguration d'un culte sacrificiel exagéré. Aussi est-il que l'institution d'Ézéchiel ignore la fonction importante du grand prêtre; elle lui paraît inutile par suite du nombre exigu des prêtres officiants, pris dans la seule famille de Sadoc (*ibid.*, XLIV, 15). En conformité avec cette ordonnance, les rapatriés de l'époque perse confièrent les fonctions cultuelles aux Sadocites seuls et le prophète Zacharie eut bien de la peine à faire octroyer le titre de grand prêtre au compagnon de Zorobabel, Josué, fils de Jehosadac (Zacharie, III).

P. 300. « A la différence du Deutéronome, dans lequel le culte est d'une façon prédominante un culte de dons, Ézéchiel dirige par régression dans le degré plus élevé du développement, vers des pensées du temps du désert sur le culte et le sacrifice; mais, en tant que culte public, ce culte se transforme pour Ézéchiel en une prestation de la communauté par l'intermédiaire du chef » (*Im Unterschiede vom Deuteronomium, in dem der Kult vorwiegend Geschenkkult, lenkt Ezechiel damit auf höherer Stufe der Entwickelung zu Gedanken der Wüstenzeit über Kult und Opfer zurück. Soweit der Kult öffentlicher Kult ist, verwandelt er sich aber für Ezechiel in eine vom Vorsteher vermittelte Leistung der Gemeinde*). Il est permis de trouver ce retour vers les pensées du temps du désert bien singulier, quand on lit avec attention la description de l'état religieux de cette époque au chapitre XX, description qui n'est pas seulement un réquisitoire accablant contre la génération d'alors, mais une appréciation pessimiste de la législation elle-même. Ézéchiel, moins encore que les autres, pouvait imaginer la reprise « des lois *non bonnes* et des ordonnances par lesquelles *on n'acquiert pas la vie* » (חקים לא טובים ומשפטים

לא יחיו בהם, XX, 25), qu'il avait âprement blâmées dans le chapitre précité ; on ne se contredit point à un tel degré sans en donner la raison. Si je ne me trompe, le rappel à l'état religieux du désert, dont il n'y a pas un traître mot dans les chapitres XL-XLVIII, est lancé à la bonne fortune par l'auteur, afin de servir de pont au paragraphe suivant dans lequel une partie du Code sacerdotal du Pentateuque est décrétée œuvre exilique, postérieure à Ézéchiel. Nous avons plusieurs fois constaté ce procédé ; nous n'en sommes plus étonné, c'est la conséquence d'une thèse qui exige des traitements exceptionnels pour être défendue.

P. 300 (§ 130). La codification des anciennes coutumes cultuelles. La loi de sainteté (*Das Heiligkeitsgesetz*).

Par « loi de sainteté, » l'École critique désigne la péricope Lévitique, XVII-XXVI, dans sa base (*in seiner Grundlage*), la base de Lévitique I-V, les éléments analogues de Nombres, V, 5-31 ; VI, 1-21, et la base IX, 9-15 ; XV, XIX. On nomme ces pièces P *h* qu'on reconnaît, en dehors de son contenu, par cet indice que, comme lieu du culte, n'apparaît pas le אֹהֶל מוֹעֵד du désert, mais le « sanctuaire, » הַמִּקְדָּשׁ. Déjà cet indice est des plus précaires : Lévitique, XVII, où il s'agit d'apport de sacrifices, on lit quatre fois אל פתח אהל מועד (4, 5, 6, 9), פתח המקדש étant un barbarisme intolérable en hébreu ; Lévitique, XIX, 30, et XXVI, 2, il y a ומקדשי תיראו, « respectez mon sanctuaire ; » Lévitique, XX, 3, למען טמא את מקדשי (cf. Nombres, XIX, 20, « pour souiller mon sanctuaire ; » de même, Lévitique, XXI, 12, מן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו, « le prêtre en deuil ne sortira pas du sanctuaire, afin de ne pas profaner le sanctuaire de son dieu ; » dans tous ces cas, l'emploi de אהל מועד serait impropre ; les autres passages n'ont ni אהל מועד, ni מקדש. Tel est l'état réel, impliquant la contemporanéité et la synonymie absolue des deux désignations. Il faut craindre que les indices intrinsèques auxquels on fait allusion ne soient de la même force.

Je ne crois pas nécessaire d'insister de nouveau sur le fait que la sainteté de Yahwé comportait, dès son origine, des

idées de haute morale, ainsi que je l'ai prouvé plus haut. Par simple curiosité, je relèverai un seul point : le commandement « Aime ton semblable comme toi-même » (Lévitique, XIX, 18) est restreint par l'École à l'Israélite seul! C'est déjà heureux qu'on ne fasse pas la restriction à propos des commandements contenus dans les versets 11-15 et analogues. Satisfait de ce silence, je me suis donné le plaisir de m'informer d'abord sur le sens réel du mot « prochain, » ensuite sur le développement que la notion prétendue insuffisante du Pentateuque a pris dans l'Évangile. Je note ce que j'ai trouvé sans commentaire. Dans le même chapitre, versets 33-34, il s'agit d'un étranger de race non juive qui s'établit en Palestine. Comment doit-on le traiter? Le législateur répond : « L'étranger domicilié (גֵּר) doit être considéré comme l'indigène parmi vous (כאזרח מכם יהיה לכם הגֵּר הַגָּר אתכם), et vous devez l'aimer comme vous-même (ואהבת לו כמוך), car vous aussi vous avez été des étrangers dans le pays d'Égypte. » Le savant critique regrettera certainement de ne pas s'être souvenu de ce verset.

Dans les logia et les actes de Jésus, fournis par l'Évangile, on trouve notoirement des exceptions en faveur du héros même (par exemple, intangibilité de la loi, Matthieu, V, 17-19, mais « Le Fils de l'homme est le Seigneur du Sabbat, » XII, 8). Ce procédé se manifeste également dans le commentaire relatif à l'amour du prochain. Le principe, en apparence nouveau, d'aimer ses ennemis (Matthieu, V, 43-48), a sa contre-partie radicale dans le logion X, 37 : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi, et celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi. » La formule consignée Luc, XIV, 26, est encore bien plus tranchante : « Si quelqu'un vient à moi et ne *hait* pas son père et sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » De l'amour du prochain pondéré ordonné par le Lévitique, même à l'égard d'un non israélite, il ne reste que l'image oratoire (Matthieu, V, 43-48) inspirée par le désir caché de discréditer l'ancienne loi, image tirée d'ailleurs d'autres passages bibliques ; mais, en pratique, le principe moral et humanitaire : « Aimez votre pro-

chain comme vous-même » se change en la formule sectaire diffuse, léguée aux disciples sous forme de testament : « Je vous fais un commandement nouveau qui est que vous vous aimiez les uns les autres, et que vous vous entr'aimiez comme je vous ai aimés; c'est en cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (Jean, XIII, 34-35). Ce commandement racorni est vraiment nouveau !

P. 302 (§ 131). Deutéro-Isaïe et son livre. L'emploi impropre du terme « messianisme, » dans le sens phariséo-chrétien se répète d'innombrables fois dans ce chapitre et dans tous les suivants, mais l'abus n'est nulle part aussi tangible que dans la prédication d'Isaïe II, prédication qui jette une lumière éclatante sur la doctrine prophétique au sujet de l'amour des étrangers, répandue alors parmi les exilés à l'époque babylonienne. M. Stade écrit : « Si, dans la théologie d'Ézéchiel, nomisme et messianisme, appelés les deux pôles du judaïsme, se trouvent l'un à côté de l'autre, le « grand anonyme, » dont l'écrit est compris dans Isaïe, XL-LV, est le représentant du messianisme. Écrivant entre la chute de Crésus et l'attaque de Cyrus contre Babylone, il annonce à Israël la fin du temps de sa punition, que le temps du salut (*die Heilszeit*) est devant la porte, que Yahwé se servira de Cyrus pour la restauration d'Israël, de Jérusalem et du temple; c'est là le thème de ses expositions. Il n'appelle pas à la pénitence, mais il console Israël et l'avertit de se saisir du salut prochain (*Er ruft nicht zur Busse sondern tröstet Israël und ermahnt es das nahe Heil zu ergreifen*). » Il est à peine nécessaire de répéter que les qualifications « messianisme » et « temps de salut » sont absolument hors cadre à propos d'une restauration dont le *Messie* est un *païen* de race exotique, et où le *salut* consiste uniquement à permettre aux exilés de retourner dans leur pays d'origine et de reconstruire le temple détruit par la dynastie qu'il venait de renverser. Isaïe II désire que Cyrus et tous les peuples soumis par lui prennent connaissance de sa prédiction dont il était convaincu qu'elle ne tardera pas à s'accomplir, afin qu'ils sachent que Yahwé est le seul Dieu qui gouverne le monde d'après un plan déterminé, tendant à la propagation du mono-

théisme et à la glorification d'Israël, son peuple élu ; mais le vrai mobile de son apparition est la nostalgie invincible qui s'est emparée de l'élite des exilés pour la patrie perdue depuis deux générations. Disciple de Jérémie et d'Ézéchiel, surtout du premier, il identifie Israël avec Sion-Jérusalem et adresse ses consolations aux deux en même temps, en accordant toutefois ses premiers épanchements à cette dernière qu'il imagine attendre son Dieu et son peuple (Isaïe, XL, 1-12). L'ardent amour de la patrie, cette source électrisante et illuminante à la fois, qui inspire les prophètes pendant les grandes crises de leur nation et les rend capables de lutter contre une situation qui paraît fatale, est obstinément mis de côté par les pieux interprètes. Israël n'aurait vécu, à les entendre, que de subtilités théologiques ou casuistiques. Ils s'étonnent qu'Isaïe II n'appelle pas à la pénitence. Belle chose que de s'habiller de sac et de cendre ! C'est l'enthousiasme, l'espoir invincible en Dieu qui fait persuader les malheureux et les timides que la longue traversée du désert sera pour eux une agréable promenade dans un paradis terrestre (*ibid.*, XL, 3 ; XLI, 17-20, *passim*). Encore plus tard, les difficultés de cette traversée ont intimidé beaucoup de personnes qui désiraient retourner en Palestine (Ezra, VIII, 21-22). Mais la conflagration d'un pareil enthousiasme et la vibration d'une pareille espérance dans l'âme de myriades d'hommes montrent à ceux qui veulent voir que l'idée de l'unité toute-puissante de Yahwé et de l'élection d'Israël, son serviteur particulier, était enracinée dans l'esprit des exilés, et ce n'est pas une invention d'Isaïe II, comme on prétend nous faire croire. Yahwé investit Cyrus de la dignité royale (= Messie ou oint) pour délivrer Israël du joug babylonien et restaurer l'ordre de choses antérieur, lequel avait été interrompu par le roi babylonien Nabuchodonosor, également dans son service (עַבְדִּי, Jérémie, XXV, 9 ; XVII, 5 ; XLIII, 10). Cela a contribué à redresser les abattus et à faire revivre leur courage. Il n'y a nulle part le plus léger indice que l'anonyme eut de la peine à faire admettre sa prédication du libérateur Cyrus, qui blessait la présomption juive (*Besonders die den jüdischen Eigendünkel verletzende Predigt vom Befreier Cyrus*

lehnt man ab). Évidemment, l'École divinatoire ne voit dans le juif que bosses et plaies ; le piétisme chrétien semble inséparable de cette euphémique *charité* dont il a fourni tant de preuves depuis dix-neuf siècles. Laissons-lui gagner le *salut* au moyen de cette *noble besogne*. L'équité historique parvient à un résultat tout opposé, sachant que même la légende talmudique met, sans aucune hésitation, l'empereur Antonin au même rang que Rabbi le Saint (רבנו הקדוש), le collectionneur de la Mišna, et cela pour la seule raison qu'il avait aboli les décrets persécuteurs d'Hadrien. Si cet empereur avait fait la moitié de ce que Cyrus a fait à l'avantage d'une nouvelle restauration d'Israël, il aurait trouvé des milliers d'Isaïe II pour le déclarer l'oint de Dieu et son fidèle serviteur. Cela arriverait aujourd'hui même, si un chef de n'importe quelle puissance s'avisait d'imiter le rôle de Cyrus. Mettez en imagination le christianisme dans un cas pareil, et l'on verra aussitôt si le même effet peut se produire ; là le principe dit : « Chrétien ou rien. »

La thèse que Deutéro-Isaïe n'a utilisé du Pentateuque que les pièces attribuées à *J* et le Deutéronome n'exige plus de réfutation en ce lieu.

P. 304-306. La perception de Deutéro-Isaïe au sujet de Yahwé (*Deutero-Isaias Vorstellung von Jahve*).

Quoi qu'on dise, Isaïe II n'innove absolument rien dans la conception prophétique de Yahwé. Pour l'acte de la création, il emploie à côté de יצר et עשה avec préférence du verbe ברא inusité chez *J* et particulier au narrateur sacerdotal (Genèse, I, P.) ; l'affirmation que ce verbe a été inventé par Isaïe II est un subterfuge *in extremis*. Sa cosmogonie ne doit rien ni aux Babyloniens, ni aux Perses. Les figures רהב, תנין, תהום רבה, représentent les Égyptiens de l'épisode de la mer Rouge et aucunement Marduk, vainqueur de Tiamat. Si, enfin, les mages modernes ont lu dans les astres que l'action d'introduire le souffle de la vie (נִשְׁמַת חַיִּים) en soufflant dans les narines (Genèse, II, 7) est un reflet d'une perception étrangère (*eine fremde Vorstellung*), ils ne doivent pas oublier qu'Isaïe II a formulé l'apophtegme מפר אתות בדים וקסמים יהולל

et a exigé un témoignage indiscutable : יתנו עדיהם ויצדקו (XLIII, 9) !

P. 306-308 (§ 133). « Israël, le serviteur de Yahwé. » Le serviteur de Yahwé (עבד יהוה), dont la glorification universelle sera la suite de celle de son Dieu, est l'objet de divers passages dans le livre Isaïe II. Dans LII, 13-LIII, il est représenté comme un innocent qui, après avoir été en butte à toutes les souffrances, accusé, méprisé et frappé à mort par toutes les puissances du monde, et enterré en compagnie de criminels, Yahwé ressuscitera pour recevoir les hommages de ses tortureurs mêmes, lesquels reconnaîtront, non seulement qu'il était innocent des crimes qu'ils lui attribuaient, mais qu'il était la victime expiatoire de leurs propres crimes et qu'il a souffert à leur place. L'application de cette figure prétendue messianique à Jésus forme la base du christianisme, sans laquelle tout le système de l'Évangile s'écroule comme un château de cartes. L'exégèse juive, si l'on excepte quelques aggadistes de dernier rang, y a toujours vu la description des vicissitudes d'Israël. De nos jours, l'École critique suit l'exégèse juive, un peu malgré elle, car certains auteurs y cherchent encore l'intention de fournir une image du héros futur de l'Évangile. Plus sincère et aussi plus éclairé, M. Stade reconnaît sans ambages que ce « serviteur » est bien Israël et garde le silence sur l'intention typique. Mais comment se fait-il que, dans d'autres passages, le « serviteur » est peint comme un rebelle obstiné, sourd et aveugle à tout avertissement ? Quand on part de l'Évangile, ce qui constitue la méthode avouée du savant auteur, l'Israël mauvais et criminel incorrigible est l'Israël réel, le peuple juif en chair et en os ; celui-ci n'a jamais cessé de faire de la peine à Yahwé, même dans les personnes de ses premiers ancêtres ; le « serviteur de Yahwé, » l'innocent parfait qui souffre le martyre et la mort pour les péchés du monde, est l'*Israël idéal*, les prophètes préexiliques, dont les représentants postexiliques seront l'Israël de l'époque *messianique* destiné à devenir la lumière des païens, afin que le salut de Yahwé parvienne jusqu'aux confins de la terre. Nous pouvons, sans guère nous tromper, compléter la pensée que l'auteur a quelque peu voilée. Comme l'Israël postexilique a continué ses péchés cultuels

— tout culte rituel étant un grave péché — et en a encore largement dépassé la mesure durant le second temple et même jusqu'à nos jours, l'Israël *idéal* est nécessairement représenté uniquement par les *apôtres de la Bonne Nouvelle*, ayant à leur tête le *Fils de l'Homme*, abstraction faite de son origine divine. Le rejet du peuple juif existant et le transfèrement du titre d'Israël aux adorateurs du *sauveur crucifié*, tels sont les deux principes fondamentaux qui inspirent tous les récits et toutes les prédications contenus dans l'Évangile. (Voir surtout Matthieu, VIII, 11-12; XXI, 42-43; XXII, 1-14; XXV, 31-46; I Romains, X-XI; II Corinthiens, VI, 14-18; Galates, III-IV; I Jean, II-V, *passim*.) En nous servant d'une image évangélique, l'interprétation ci-dessus se résume en la pensée suivante : l'ombre épaisse et funeste est morte et bien morte; ce qui surgit du tombeau, c'est la lumière latente que cette ombre renfermait, savoir, le christianisme. Or, l'histoire, qui ne vit pas d'abstraction de quintessence, atteste que l'ombre prétendue morte n'a jamais péri, mais qu'elle persista à enténébrer la grande et *salutaire lumière* qui a jailli cinq siècles après sa résurrection. Il faut donc renoncer à l'exégèse mystique qui méconnaît l'esprit des prophètes. Israël, élu dès le début pour devenir la bénédiction des païens par sa vertu et sa religion monothéiste (Genèse, XII, 2; XVIII, 17-19; XVI, 4; XXVIII, 13; Exode, IV, 22-23; IX, 5-6, *passim*), s'est montré très souvent rebelle et et infidèle à sa haute mission, et Yahwé l'a châtié en lui infligeant diverses infirmités qui le rendaient répugnant à la vue des autres peuples, à tel point que ceux-ci, qui sont incomparablement plus coupables, voyant en lui un condamné et un rebut de l'humanité, croyaient bien faire de le torturer de toute manière, bien qu'il ne leur eût jamais fait le moindre tort; et quand, à bout de forces, il descendit au tombeau (= partit en exil), on a placé sa sépulture au milieu de malfaiteurs de la pire espèce; mais c'était là la dernière épreuve qui lui fut imposée d'une façon exceptionnelle, précisément dans le but de le rendre digne d'accomplir sa haute mission après avoir expié ses péchés. Couché inerte dans le tombeau (= périssant dans l'exil), Yahwé lui rendit la santé (lire הֶחֱלִימוֹ pour הֶחֱלִי,

Isaïe, LIII, 10), c'est-à-dire, il se sentit renaître à l'espoir de regagner son existence nationale et sa patrie perdues. Il ne consiste plus qu'en un petit reste infime, mais une fois qu'il aura apporté un sacrifice de culpabilité (אם תשים אשם נפשו, *ibidem*), il s'accroîtra rapidement et sans interruption (יראה זרע יאריך ימים), et deviendra apte à remplir avec plein succès la haute mission qui lui avait été confiée par la bienveillance particulière de Yahwé (וחפץ יהוה בידו יצלח). L'Israël ressuscité est, en termes réalistes, le petit reste qui retournera en Palestine, amendé et purifié par les souffrances de l'exil, pour recommencer une existence nationale glorieuse entre toutes; l'apport de sacrifices scellera symboliquement la réconciliation entre Dieu et son peuple à tout jamais. Les rapatriés ont si bien compris la pensée d'Isaïe II, qu'en arrivant à Jérusalem ils eurent soin de reconstruire l'autel et d'y offrir, au nom de la nation entière, des holocaustes, afin de compléter la propitiation désirée (Ezra, III, 2-3). Plus tard, lors de leur séparation des femmes étrangères, chacun des repentis apporta un *ašam* (sacrifice de culpabilité) particulier (Ezra, X, 18), conformément à la prescription de Lévitique, V, 17-19,

P. 308-311 (§ 134). « Le règne messianique, selon Isaïe II. » Lisez « le règne de Yahwé, » car le messie du retour est le païen Cyrus et non le prince davidique, dont il n'est même pas fait une mention directe LV, 3, bien que l'authenticité de חסדי דוד הנאמנים soit indubitable, la continuité de la dynastie de David étant l'espérance commune des prophètes. Le titre de roi ne sera porté que par Yahwé seul, lequel sera alors le dieu reconnu et adoré par tous les peuples du monde, sans cesser pourtant de former des états différents sous la suzeraineté spirituelle d'Israël. L'histoire prendra une forme plus heureuse pour l'humanité, mais continuera sa marche naturelle. Sur les hyperboles poétiques, il a été remarqué plus haut.

P. 311. « Troisième chapitre. La fondation de la communauté juive (§ 135). Le retour (*die Rückwanderung*) sous Cyrus. » Notons quelques points historiques. En bon politicien, Cyrus, après s'être emparé de la Babylonie sans grands efforts, en profitant des déchirements intestins, permit aux Judéens de retourner en Palestine; la même permission était probablement

aussi donnée aux exilés des autres peuples de la Syrie. Cette mesure générale de clémence inaugurait sagement le nouvel empire et ne venait pas d'un sentiment de reconnaissance envers Yahwé et les autres divinités populaires, mais avait pour but de s'attacher ces peuples vassaux en vue d'une prochaine expédition contre l'Égypte, dont la possession formait le desideratum millénaire de la politique des empires assyrien et babylonien. Syncrétiste en religion, comme beaucoup d'autres monarques éclairés, il se donna comme mandataire de Yahwé devant les Juifs, de Marduk à Babylone et de Baᶜal en Phénicie. Les vases sacrés de l'ancien temple de Jérusalem ont été remis par son ordre à Šešbazar (שֵׁשְׁבַּצַּר = *Šoš-ab-uṣur*, « Šamaš protège le père ») nommé satrape de la Judée. L'identification de Šešbazzar avec Šenazzar (שֶׁנְאַצַּר = Sin-uṣṣur, « Sin protège »), fils de Joiachin (Koster et Meyer), se heurte à l'expression « ce Sesbazzar » (שֵׁשְׁבַּצַּר הַזֶּה, Ezra, v, 16), impliquant que c'était un fonctionnaire peu connu auparavant. L'édit de Cyrus ordonna encore de livrer aux Juifs des pierres de fondation et d'assise pour le temple à construire (*ibidem*), et Sesbazzar a fait cette livraison (יְהַב אֲשַׁיָּא, v, 16), mais, contrairement à l'opinion des critiques, il n'a pas fait de fondation. Le sanctuaire provisoire a été changé ensuite en édifice solide par Zorobabel, qui le fonda avec les matériaux mis à sa disposition.

P. 312-313 (§ 136). Le rétablissement du culte. L'institution de la fonction pontificale (*Die Entstehung des hohenpriesterlichen Amts*). Le savant auteur aurait dû dire un mot en ce lieu pour motiver la cessation totale des sacrifices à Jérusalem après la destruction du temple. L'ancienne capitale devint un monceau de ruines, mais tout le reste de la Palestine avait conservé une partie de ses habitants, spécialement les moins fortunés qui vivaient de viticulture (II Rois, xxv, 12); quelque pauvres qu'ils fussent, rien ne les empêchait de continuer d'apporter leurs offrandes sous forme de libations ou en nature sur les ruines du temple, au moins à des époques espacées. Des prêtres ayant fonctionné sur les *Bamot* ne manquaient certainement pas parmi eux, puisque Ézéchiel a trouvé

nécessaire de les exclure du service sacrificiel dans son projet du culte de l'avenir (Ézéchiel, XLIV, 9-16). Outre ces Judéens, le culte de Jérusalem aurait pu être continué par de pieux Israélites de l'ancien royaume d'Éphraïm, à l'instar de l'incident rapporté Jérémie, XLI, 5. Un autel ou seulement un tertre de modiques dimensions eût suffi à donner satisfaction à la dévotion de cette classe de prolétaires, mais la cessation soudaine et complète du culte est tellement contraire à la nature juive qu'elle n'a qu'une seule explication, à savoir que, par suite de l'exil récent impliquant le départ de Yahwé, la conviction s'est implantée que la Palestine, comme sol et habitants, se trouvait en état d'impureté légale qui ne pouvait disparaître qu'au retour de la captivité, sous la conduite du dieu national. Mais cette conviction, résultat d'une longue pénétration des lois de sainteté de Lévitique, XVII-XXVI, en atteste indubitablement l'origine, palestinienne et bien antérieure à Ézéchiel. C'est l'effondrement de toutes les affirmations arbitraires de l'École moderne, qui voit dans la conception de la sainteté morale — et les lois précitées du Lévitique la formulent au plus haut degré — un produit de l'exil.

On a vu plus haut que la réforme annoncée par Ézéchiel n'était pas destinée à entrer en exercice immédiatement après le retour ; l'ordre obligé était celui du Lévitique qui prescrit l'institution d'un grand prêtre. Josué, petit-fils du dernier pontif anté-exilique, ne semble pas avoir été sans quelques tares réelles ou imputées (Zacharie, III), mais il réussit à se réhabiliter et à revêtir cette haute dignité. Il est inutile de supposer qu'il l'obtint en accordant aux prêtres non sadocites le droit de fonctionner dans le temple (Stade). L'institution du pontificat se constate en Phénicie et à Carthage (רב כהנם) et semble être commune à tous les peuples sémitiques.

P. 314-317 (§ 137, 1). La construction du temple et l'espérance messianique, Haggaï (Aggée) et Zacharie.

« Le temple reste sans être construit (*bleibt ungebaut*), parce qu'on est renseigné par la détresse du temps qu'Israël est encore sous la colère de Dieu (Aggée, I, 2). » Nous avouons avoir peu de goût pour les explications purement théologiques. Le retard venait simplement de ce que les paysans, pouvant à

peine se nourrir pendant plusieurs années de sécheresse, craignaient d'être chargés des contributions que la construction d'un édifice aussi considérable ne manquerait pas de leur imposer (לֹא עֵת[1] בא עת בית יהוה להבנות; *ibid.*, I, 2). Ils ont cédé devant l'assurance du prophète que la reconstruction du temple ramènera l'abondance dans les produits et les bénéfices dans le commerce (*ibid.*, 4-11). Dans le sermon d'Aggée, il n'y a pas un mot de la colère divine persistant sans aucune raison alléguable et contraire d'ailleurs à l'action rédemptrice qu'il venait d'accomplir. Yahwé est blessé de voir des hommes pressés de se fixer dans un domicile commode (בבתיכם ספונים) et le laisser, pour ainsi dire, sans abri au milieu des ruines : reconstruire le temple, c'est lui faire honneur (וְאֶכָּבְדָה, v. 8). Le commentaire : « Alors apparaîtra le temps messianique » (*dann bricht die messianische Zeit an*) est un *Midraš* tiré par les cheveux et d'autant plus déplacé que, même après la reconstruction, Aggée se borne à prédire les futures richesses du temple en or et en argent (לי הכסף ולי הזהב, II, 8), richesses que lui apporteront les autres peuples convertis au yahwéisme, par suite d'ébranlements physiques et politiques (cf. Ézéchiel, XXXVIII-XXXIX), d'où Zorobabel sortira sauf et sain. Aggée semble avoir appliqué la scène du Gog d'Ézéchiel à la dynastie de Darius, dont il attendait la chute prochaine. Tout cela ne ressemble guère à un messianisme personnel.

P. 315-316 (2). Sur l'accusation du pontife Josué, nous avons déjà parlé plus haut ; elle n'avait aucun caractère politique. Le prophète Zacharie emprunte à Jérémie, XXIII, 5, et XXXIII, 15, l'épithète צֶמַח צַדִּיק, « pousse ou rejeton juste » (c'est-à-dire « et non coupable comme ses ancêtres »), et l'applique à Zorobabel, mais, de même qu'Aggée, il ne lui donne pas le titre d'un messie théologique. Les visions de Zacharie sont en partie obscures, probablement par suite de corruption de texte ; je n'y trouve absolument rien de la mythologie babylonienne, telle que nous la connaissons actuellement. Lorsque la prophétie du chapitre VIII fut prononcée, Zorobabel avait ter-

1. Lire ainsi au lieu de עֵת.

miné la construction du temple et Zacharie, à l'exemple des autres prophètes, affirme le règne de Yahwé et la glorification d'Israël ; il n'ajoute rien au sujet de Zorobabel dont la mission principale avait pris fin. Sa disparition quelque temps après reste encore une énigme pour l'histoire.

P. 317-321 (§ 138). « La direction religieuse de la communauté dans le temps antérieur à Ezra. Le travail à la loi et aux prophètes. La prophétie. » J'ai depuis longtemps considéré Ézéchiel comme le premier rabbin, puisqu'il tire du Pentateuque et des écrits prophétiques presque tous ses exposés parénétiques qu'il commente à la façon des aggadistes. Donc, M. Stade a parfaitement raison de donner aux prophètes du retour le titre de scribes érudits (*Schriftgelehrten*) ou *Sopherim* (סוֹפְרִים). Mais voici que les conjectures les plus arbitraires s'y glissent sans crier gare. La fantaisie de l'École crée alors un monde invisible de remanieurs de l'ancienne littérature, tandis que les vrais traits des Sopherim consistent dans la conservation méticuleuse de la lettre, malgré les libertés extrêmes qu'ils prennent dans l'interprétation, liberté qui va souvent jusqu'à faire dire au texte le contraire de qu'il veut dire. Jésus n'a pas manqué d'user de cette méthode, tout en inculquant le respect le plus complet pour la petite lettre *yod* et même pour l'*apex* des lettres (Matthieu, v, 18). Au premier aspect déjà, l'admission de remaniements textuels systématiques sort de l'ordinaire et nous met sur nos gardes Nos réserves s'accentuent par des raisons d'analogie historique fondées sur l'expérience. Les codes fondamentaux des peuples d'Orient : le Livre des Morts, le Chou-King, le Véda et l'Avesta, l'Évangile et le Coran, se placent au début de la tournure religieuse dont ils sont l'expression et sont ensuite l'objet de soins extrêmement scrupuleux pour les mettre à l'abri de toute atteinte matérielle, sauf naturellement les variantes et les corruptions de certains passages émanant de scribes contemporains ou postérieurs. Le Pentateuque est traité tout autrement. Non seulement aucune parcelle de son contenu n'est située au début du yahwéisme, mais on nous donne même comme chose assurée que toute une horde de pieux fraudeurs se mit avec un

acharnement sans égal à envelopper le texte reçu de longues pièces neuves, d'insérer subrepticement des morceaux de leur cru, et, qui plus est, de transformer presque toute l'ancienne littérature d'après de prétendus besoins religieux de la communauté postexilique. Autant que j'ai pu examiner ces thèses dans mes *Recherches bibliques*, je les ai trouvées mal fondées de toute façon. Énigmatique me paraît cette sentence-ci : « Le penser théologique des écrivains deutéronomiques est caractérisé par ce fait qu'ils ne laissent pas demeurer Yahwé à Sion, mais y placent son nom » (*Das theologische Denken der Deuteronomischen Schriftsteller aber wird dadurch charakterisiert, dass sie Jahve nicht auf Zion wohnen lassen, sondern dorthin seinen Namen versetzen*). Cette découverte stupéfiante repose malheureusement sur un point de départ inexact : Si la mise ou l'appel du nom marque souvent l'idée de simple possession ou droit de propriété, le terme שֵׁם, « nom, » désigne en langage relevé l'entité ou la personnalité divine, figure respectueuse équivalant aux pronoms et aux mots qui les remplacent. Ainsi, נשבעתי בשמי (Jérémie, XLIV, 26) = נשבעתי בי, « l'ange qui vous guidera ne pardonnera pas vos péchés, parce que je demeure en lui ; » שמי בקרבו (Exode, XXIII, 21) = בקרבו (שוכן) אני. On constate le même usage en assyrien ; le récit de la création débute par ces mots-ci : *enuma eliš la nabû šamamu, šapliš amâtum šuma la zakrat*, « lorsqu'en haut le ciel ne fut pas désigné, et en bas la terre de nom ne fut pas mentionnée, » c'est-à-dire lorsque le ciel et la terre ne furent pas des entités, n'existèrent pas[1]. Deutéronome, XII, 5, לשום את שמו שם est expliqué par לְשִׁכְנוֹ, « à sa demeure, » expression identique à לְשַׁכֵּן אֶת שְׁמוֹ שָׁם (*ibid.*, 11) : לשים ou לשכן את נפשו שם serait moins respectueux, לשום אתו ou לשכן אתו serait choquant et irrévérencieux. Trouver, dans ces passages et dans d'autres passages analogues, la notion que Yahwé n'habite pas à Sion et celle que le nom a quelque

1. La dernière ombre d'un doute disparaît devant la glose donnée en guise de commentaire : *šuma zakâru*, « mention de nom » = *zukkurtum* et *ahaztu*, « existence, » D. H. W., p. 255 *a*.

chose de mystique, n'est-ce pas donner libre cours à l'imagination ?

P. 321-329. « Le développement de la communauté jusqu'à la réforme d'Ezra. »

(1) « La possession du temple, d'une loi écrite et de l'espérance messianique, règle le développement religieux. Il s'agit tout d'abord de s'arranger avec le fait (*sich mit der thatsache abzufinden*) que l'achèvement du temple n'apporta pas l'accomplissement des espérances enthousiastes des prophètes. Ceux qui avaient des tendances prophétiques (*die prophetisch Gerichteten*) les attendaient de l'avenir, tandis que les prêtres et les laïques paraissent plutôt (*scheinen vielfach*) avoir pris ce qui a été donné par Yahwé (*das von Jahve Geschenkte*) comme l'accomplissement des anciennes prophéties. Cela les détournera des espérances messianiques. C'est ainsi que la construction du temple rassure (*so beruhigt der Tempelbau*). Seulement à présent (*jetzt nur*) peut naître le sentiment (*kann das Gefühl aufkommen*) qu'on possède de nouveau le pays des ancêtres. On se réjouit du temple, on ne le visite pas seulement pour sacrifier, mais aussi pour y prier et pour y entendre les enseignements des prêtres et des prophètes. »

Quelques observations sont indispensables. Parmi les trois possessions énumérées, une seule est « nouvelle, » ou plus exactement « reprise, » savoir celle du temple. Des deux autres, la possession d'une loi écrite renfermant des catégories très diverses : celles mentionnées par Osée, VIII, 12, le Deutéronome, les parties J et E du Pentateuque, sont, d'après l'École elle-même, antérieures à la captivité; pour ce qui concerne les espérances prétendues « messianiques, » mais en réalité « nationales-monothéistes, » elles remplissent de nombreuses pages dans les écrits des prophètes antérieurs, et ce n'est pas leur faute si le parti pris de l'École les a arrachées de leur milieu naturel en les déclarant « interpolations postexiliques ». Si l'on ajoute ce fait historique que les rapatriés, aussitôt arrivés, eurent soin de réoccuper leurs anciennes villes sur toute l'étendue de la Judée (Ezra, II, 21-35; Néhémie, VII, 25-38; XI, 25-36), on voit tout de suite qu'on est en présence de la restauration d'une *nation*, et nullement d'une *communauté reli-*

gieuse telle dont on nous bombarde dans cette division de l'ouvrage que nous analysons. Les tendances nationalistes l'emportaient tellement sur les spéculations théologiques que Jérusalem eut, pour premiers habitants, les chefs *seuls*, et qu'on dut déterminer par le sort un neuvième de la population rurale à s'établir à Jérusalem, malgré l'ennui et les désavantages que ce transfert leur attirait. Aussi furent-ils complimentés par le reste du peuple qui savait apprécier ce sacrifice (Néhémie, XI, 1-2). Parmi ces *généreux* (מתנדבים) figurent des prêtres, des lévites de tout rang et des descendants d'anciens serfs ou ou *Nêtinîm* (*ibid.*, XI, 10-23). Ce sont des faits qui frappent déjà au premier aspect les lecteurs de bon sens; si l'École ne les a pas remarqués, c'est qu'elle a été égarée par l'emploi du mot « communauté » dans la littérature pseudo-épigraphique et dans l'Évangile, où, par suite des persécutions religieuses, la classe des Pharisiens fit dominer uniquement l'intérêt religieux, et laissa à l'arrière-plan les intérêts nationaux matériels comme apanages de l'époque messianique. Choisissons un exemple qui marque entre cent autres la distance parcourue par les Sopherîm dans la période grecque : c'est la manière dont le jeûne y fut envisagé. D'une part, le prophète Zacharie, fidèle à l'esprit de Jérémie et d'Isaïe II, abolit, sans le moindre scrupule, les jeûnes introduits pendant la captivité et permit même de les transformer en jours de fête (Zacharie, VIII, 19); d'autre part, le plus ancien document produit par l'esprit pharisien, subséquemment à l'installation des Maccabées, est le registre des jours de jeûnes de l'époque et appelé pour cette raison « rouleau des jeûnes » (מגלת תענית). Telle est également la plus ordinaire manifestation de piété propre à Daniel (Daniel, X, 2-3), aux pharisiens et aux disciples de Jean-Baptiste (Matthieu, IX, 14; XI, 18). Le jeûne est naturellement hors cadre à l'égard du Fils de Dieu en personne, mais ses disciples furent dûment prévenus qu'ils auront à jeûner lorsque le *Fiancé*, c'est-à-dire Jésus, leur sera enlevé (*ibid.*, IX, 15). Dans le christianisme naissant, le jeûne est même devenu un moyen efficace d'exorcisme, car Jésus enseigne spécialement qu'une certaine catégorie de démons ne se chasse que par la prière et le jeûne (*ibid.*, XVIII, 20). Une aussi crasse

matérialisation de la contrition religieuse nous place aux antipodes de la dernière époque prophétique, qui est déjà celle de la décadence et du mysticisme naissant. Après cette digression nécessaire, on voit combien on a tort d'appliquer, sans triage préalable, les conceptions évangéliques et même pharisiennes à l'époque prophétique. Les idées telles que « messianisme » et « communauté, » exprimées par ימות המשיח et כנסת ישראל, furent aussi inconnues alors que les mots qui les expriment. Le culte fut restitué d'après les anciennes ordonnances du Pentateuque, sans le moindre égard aux innovations d'Ézéchiel, et personne ne se soucia de la question abstruse si les prévisions prophétiques se sont accomplies à la lettre. Déjà, au temps d'Ézéchiel, le peuple savait que les hyperboles poétiques abondent dans les prédictions des prophètes (Ézéchiel, XII, 22). La restauration procéda d'une manière plus pratique qu'on ne le croit; le paysan intéressé ne tarda pas à tricher avec le temple en apportant à l'autel des animaux rapinés, estropiés ou malades, et méprisait les prêtres qui prévariquaient la justice des pauvres en faveur des riches et des puissants. Nous voyons poindre alors cette haine entre la classe agricole (dite *ʿAm-hââreṣ* (עם הארץ) et les lettrés syndiqués nommés *Habêrim* (חברים) ou « disciples des sages, » ou *Talmîdé Ḥakâmîm* (תלמידי חכמים) qui a persisté jusqu'à la fin de la période talmudique.

P. 325-327 (5). On nous dit sérieusement que c'est seulement après l'exil que Yahwé fut conçu comme dieu universel (אדון כל הארץ); les nègres le disent pourtant de leurs déités primitives, sans avoir passé par la captivité de Babylone. Mais à quoi bon récriminer! L'ukase de l'École voudrait même voir dans l'épithète de « dieu du ciel, » qu'on donnait alors à Yahwé, une application à l'usage religieux du peuple dominant (les Perses). « Auramazda est aussi le créateur du ciel, de la terre et de l'homme, il est vrai, sans pouvoir déposséder les dieux cultuels (Mithra, Anahita). » Quand il s'agit des Perses, le savant critique ne pose même pas la question de savoir si l'universalité sage et puissante d'Auramazdâ est simplement la copie du dieu créateur babylonien Marduk. Il laisse même lire entre les lignes que des tendances à *dépossé-*

der les déités cultuelles Mithra et Anahita ont existé, quoique sans résultat final, dans le parsisme. Une partialité aussi évidente paraît inexplicable si l'on ne considère pas que les devins modernes regardent Yahwé comme le génie d'une montagne du désert, savoir le Sinaï. Pour qu'un dieu-montagne, symbole de stérilité physique et intellectuelle, ait pu s'élever au rang d'un dieu céleste, symbole de fertilité et de lumière physique et intellectuelle, il a fallu un grand nombre de transformations théologiques pour lesquelles l'espace de mille ans n'est pas trop surfait. Un dieu né pierre a de la peine à s'attacher des ailes. Voilà le mot de l'énigme, mot surtout caractéristique du milieu auquel cette théologie de l'Ancien Testament est destinée.

P. 326-327. Énumération détaillée des symboles constitutifs des huit visions de Zacharie, symboles qui seraient empruntés à des sources babyloniennes. Mais cette affirmation est foncièrement inexacte, malgré l'opinion de Gunkel qui sert d'autorité. Il faut se garder de prendre à la lettre des figures aussi flottantes que celles qui ornent des rêves. Le cavalier monté sur un cheval bai et suivi d'autres chevaux (Zacharie, I, 8) représente un simple postillon perse, accompagné de chevaux d'échange. La représentation des attaques hostiles sous l'image de cornes (*ibid.*, II, 3-4) et de la mensuration de Jérusalem (II, 5-7) est empruntée à Ézéchiel[1]. Ni la conception de Satan, ni celle de la lampe à sept branches n'existent en Babylonie. L'olivier est un produit de la Palestine ; les montagnes d'airain (*die ehernen Berge*), d'entre lesquelles sortent les chars de guerre, sont indiquées Deutéronome, VIII, 9 ; ces chars portent la guerre aux quatre régions du monde et sont surtout implacables pour le nord (v. 8), c'est-à-dire pour la Babylonie ; le myrte croît dans les eaux des bas terrains en Palestine (Néhémie, VIII, 15). Le mirage le plus égayant se fait jour à propos des « sept yeux de Yahwé qui parcourent la terre entière » (שבעה אלה עיני יהוה המה משוטטים בכל הארץ, IV, 10) ; une grave erreur mythologique se joint ici à une erreur exégétique non moins grave : en premier lieu, les

1. Ézéchiel, XXXIV, 21 ; XL, 5, *passim*.

génies dits *Anunnaki* et *Igigi* dans la mythologie babylonienne sont respectivement au nombre de *neuf* et de *huit*, ensemble dix-sept, et ne peuvent avoir servi de modèle à la série *unique* de *sept yeux*. En second lieu, le mot « yeux de Yahwé » (עֵינֵי יהוה), qui a tourné la tête des mythomanes, signifie simplement les « explorateurs » de Yahwé, c'est-à-dire ses messagers ou anges chargés d'inspecter minutieusement ce qui se passe dans la société humaine, afin de lui en faire un rapport exact et détaillé (Job, I, 7), fonction qui n'a rien de commun avec celles des divinités babyloniennes que je viens de citer. Quand on veut légiférer dans la mythologie des Sémites, il est impardonnable qu'on ignore plus ou moins délibérément qu'en *sémitique*, עין, « œil, » a le sens de « observateur, explorateur, inspecteur, » car il faut avoir une imagination bien échauffée pour attribuer à l'influence babylonienne ce fait des lexiques arabe et éthiopien. Rien que l'existence en hébreu du participe עֹיֵן (*qerî*, I Samuel, XVIII, 9), « épiant, » aurait dû les mettre sur la piste. Et c'est de pareilles légèretés qu'on bat capital pour introduire le mysticisme euphratéen dans la dernière phase du prophétisme biblique! Enfin, l'attraction babylonisante sur les nouveaux mythographes a entièrement défiguré les visions du chapitre V : Dans une phrase précédente, Zacharie voit en vision, devant le grand prêtre Josué, une pierre surveillée par sept gardes; Yahwé y appose une gravure; le mot qu'il y a gravé n'est pas spécifié, mais un lecteur d'Exode, XXVIII, 9-12, où le premier grand prêtre Aaron reçoit deux pierres précieuses gravées, offrant les noms des douze tribus d'Israël, pour les porter en *commémoration* (לְזִכָּרוֹן) devant Yahwé, comprend aussitôt que la pierre *unique* (אבן אחת) mise à la disposition du pontife de la restauration purement judéenne porte gravé le nom de *Juda* seul, figurant le petit reste de la nation. Cette gravure, faite par Yahwé même, scelle sa réconciliation parfaite avec le pays et la nation, ce que le prophète exprime en toutes lettres par la phrase immédiate ומשתי את עון הארץ ההיא ביום אחד, « j'effacerai les péchés de cette terre en un seul jour ». Or, les visions du cha-

pitre v développent la même idée par d'autres images. Une immense rouleau volant déverse la malédiction sur celui qui voudrait s'approprier une partie des objets précieux (lampe d'or, oliviers, symboles des deux puissances politique et sacerdotale du nouvel État) ou qui forfait au serment prêté à ce sujet, en un mot contre tout concurrent et réfractaire à l'accord conclu entre Zorobabel et Josué. La seconde vision dépeint, par un groupe d'images, le départ de l' « iniquité » (הָרִשְׁעָה) de la Judée. La *Riš^{e}â*, symbolisée par un récipient contenant la mesure d'une épha (אֵיפָה), naturellement d'une « éphâ inique ou fausse » (אֵיפַת רָשָׁע), en opposition à l' « épha juste » (אֵיפַת צֶדֶק, Ézéchiel, L, 7; Lévitique, XIX, 36), sort pour s'orienter (lire עֵינָהּ pour עֵינָם); la mauvaise fée elle-même est assise dedans, mais on l'enferme dans l'épha en bouchant l'orifice de la mesure avec une grosse masse de plomb, et deux autres génies féminins ailés — le sexe féminin est nécessité par le sexe de la prisonnière — la transportent en Babylonie, où elle aura désormais sa demeure fixe.

L'insistance incroyable qu'on met à faire entrer dans la théologie du prophète Zacharie les illusions regrettables de Gunkel m'a obligé à expliquer avec plus d'amplitude les traits principaux de ces visions ; pour les points moins importants, il suffira de relire ce que j'en ai dit plus haut.

P. 327-328 (6). La conception du « Satan » accusateur public au tribunal céleste dans l'histoire de Job a-t-elle progressé chez Zacharie? J'en doute beaucoup. La scène de l'accusation de Josué (III, 1-2) est probablement un reflet littéraire de celle de Job. En accusant Josué de fautes commises, le démon inexorable espérait recevoir l'ordre de le frapper, mais Yahwé, en humeur de proclamer une amnistie générale pour toutes les défections (III, 9), l'en réprimande durement; le réquisitoire en lui-même était un procédé régulier de la justice et ne put déplaire à Yahwé (*dass er Josua verklagt stimmt augenscheinlich nicht mit Jahves Intentionen*). En plein mysticisme, on nous jette inopinément la phrase suivante : « La figure reçoit son coloris particulier chez Zacharie, en ce fait qu'elle person-

nifie la mauvaise conscience d'Israël sur son ancien péché, formant empêchement à la tournure messianique. Cela explique que Satan s'est aussi développé plus tard en ennemi du judaïsme » (*Ihr eigentümliches Kolorit gewinnt die Gestalt bei Sacharja dadurch, dass sich in ihr das böse Gewissen Israels über seine alte, die messianische wendung verhindernde Schuld personifiziert. Das erklärt, dass sich Satan später auch zum Judenfeind entwickelt*). Après les nombreux précédents analogues, cette hantise du messianisme à tort et à travers se joint ici à la création d'un type allégorique qui ferait honneur à Philon. Même dans le livre d'Hénoch, Satan est considéré comme l'instigateur des anges déchus; est-ce en qualité de personnification de la mauvaise conscience d'Israël? Satan dresse ses accusations particulièrement contre Israël parce qu'il tend à le priver de l'affection spéciale de Dieu; il est pour lui un adversaire redoutable, mais on ne lui décerne pas le titre d'ennemi, parce que le judaïsme entend servir Dieu et nullement combattre Satan qui est, en somme, un fonctionnaire subalterne. C'est dans le christianisme seul que Satan est monté au pinacle en qualité de prince de ce monde et d'ennemi du royaume céleste. Après avoir cherché à dominer le Fils de Dieu (Matthieu, IV), il rugit comme un lion et tourne autour des fidèles, cherchant qui il pourra dévorer (I Pierre, V, 8).

P. 328-329 (7). La littérature des Psaumes est-elle uniquement due à l'impulsion du retour de l'exil? L'École critique l'affirme avec la profonde conviction propre aux devins homériques. Respectons la foi des autres, mais cherchons des raisons pour fortifier la nôtre qui a pour seul guide l'expérience de l'histoire, et comme l'histoire nous montre que les Assyro-Babyloniens étaient, depuis une longue série de siècles avant la destruction du temple de Jérusalem, en possession d'une riche littérature de ce genre, nous concluons que les autres peuples sémitiques étaient bien capables d'en composer, également pour les besoins religieux de chaque fidèle, en cas de maladie et de vicissitudes d'une part, de l'autre, en cas d'événements heureux de la vie. De plus, étant donné qu'un groupe de six psaumes hébreux ne peut s'appliquer qu'à des cas individuels et antérieurs à l'exil, savoir psaumes II, XXI, XLV, LX, LXXII,

CX, je conclus qu'à côté de ces psaumes certainement anciens, notre collection peut en comprendre d'autres encore des mêmes époques, et là s'arrête mon savoir. Il est vrai que la sentence magique « la communauté parle » sait *messianiser* jusqu'à la fille de Tyr qui, parée de tous ses atours, se tient coquettement dans l'attente que son seigneur et maître, vaincu par le coup de foudre, l'amène dans l'intérieur embaumé du harem. (Psaume XLV, 10-16). J'admire ces *daršanim* de l'aggada moderne, mais je maintiens mon opinion bourgeoise.

P. 329-330 (§ 140). L'adjonction d'étrangers à la communauté. Sa laïcisation.

Sur la base d'une divination infaillible, les critiques affirment d'emblée que les Judéens rapatriés trouvèrent en Palestine un reste de l'ancienne population, mais dans un état de misère tel qu'Aggée et Zacharie n'en parlent point. Celui qui ne possède pas ce don précieux pensera, au contraire, que les prophètes devaient avoir précisément pour mission de consoler ces pauvres frères restés si longtemps séparés et agonisants sur les ruines de la terre sainte. Même Isaïe II garde le silence sur ce reste de la nation : c'est aux ruines de Jérusalem que la prochaine arrivée de Yahwé à la tête de ses fidèles est annoncée, et aucunement à des frères abandonnés. La chose est facile à comprendre. Des capitales entièrement dépeuplées après une grande catastrophe ne manquent pas dans l'histoire ancienne : Ninive et Babylone en sont les exemples les plus remarquables, et Jérusalem a partagé leur sort. La population rurale clairsemée émigra vraisemblablement dans la Samarie et dans la Galilée, où elle était plus protégée contre l'incursion des nomades et des peuples voisins. Tout à fait imaginaire est l'invasion des Calébites à Bethléem pendant l'exil, comme si Caleb n'était pas une ancienne branche de la tribu de Juda ! On nous affirme aussi que les exotiques Calébites n'ont pas tardé à se joindre aux Judéens. Naturellement de véritables בְּנֵי נֵכָר (non juifs) sont aussi accourus de divers côtés pour profiter de la fortune qui semblait sourire aux Juifs, mais on leur refusa l'admission dans la bourgeoisie (Néhémie, IX, 2). Enfin, tout ce qui suit sur les sentiments religieux et

politiques, si divergents entre les rapatriés et les Juifs restés en Judée, manque de tout fondement historique. Dans Isaïe, xv, 6, le texte, fort corrompu d'ailleurs, se rapporte aux prêtres honnêtes qui étaient haïs et exclus de la corporation présidée par des chefs hypocrites, mais foncièrement iniques et intéressés (Malachie, II, 1-10). Le verset précité d'Isaïe doit être lu : אמרו אחיכם שנאיכם מנדיכם למען (pour שְׁמִי) שְׁמֵנוּ יכבד יהוה (וְנִרְאֶה pour) וְיִרְאוּ בשמחתכם והם יבשו, « vos frères ennemis qui vous excluent, disent : Yahwé est honoré à cause de notre nom (= de nous) ; (mais) ils verront votre joie, pendant qu'eux seront dans la honte ; » l'antithèse répond à celle de LXV, 13 : הנה עבדי ישמחו ואתם תבשו, « voici, mes serviteurs se réjouiront et eux seront dans la honte ». Quand on échafaude toute une histoire sur un verset, il faut au moins le comprendre ! Sur les autres passages, voyez nos remarques plus bas à propos du prétendu Isaïe III.

P. 332: Le livre de Malachie. Le savant théologien trouve dans ce « pamphlet » (*das Pamphlet*) la résurrection de l'attente du jugement (*das Wiederaufleben der Gerichtserwartung*). « Résurrection » n'est visiblement pas le terme adéquat d'une conception courante chez les prophètes de l'exil, et dont l'exil lui-même qui venait à peine de cesser fut une manifestation éclatante. Mais, où y discerne-t-on donc un vestige de regrets relativement à des espérances non accomplies (*die noch unerfüllten Hoffnungen*) ? Malachie débute au contraire par démontrer l'amour de Yahwé pour Israël en constatant le fait historique qu'Israël fut l'objet d'une restauration, tandis que l'Idumée est vouée à une désolation éternelle (I, 1-5), fait qui fournit en même temps la preuve que le gouvernement de Yahwé s'étend au delà des limites de la Palestine. Évidemment, la génération présente avait tout à fait oublié les images enthousiastes par lesquelles Isaïe II — un Isaïe III n'existe pas — a célébré la puissance de Yahwé et l'avenir d'Israël. Au milieu d'une série d'années de disette, elle fournit à contre-cœur les sacrifices du temple, au point que les prêtres, obligés d'accepter les bêtes volées ou étriquées pour en faire leur misérable pitance, s'attirèrent le mépris des sacrifiats.

Le désordre régnait également dans l'administration de la justice, où tout fut empreint de vénalité; dans l'organisation de la famille, où les femmes étrangères prenaient la place des femmes juives; enfin, dans la tournure d'esprit de plusieurs libres penseurs qui niaient l'intervention d'une justice divine (I, 6-II). Quand on tient compte de la situation amenée par les circonstances locales, on trouve que n'importe quel prophète antérieur aurait agi comme Malachie. L'École y voit cependant une démarcation notable :

« L'écart temporel (*der zeitliche Abstand*) des anciens prophètes se montre (*tritt zu Tage*) dans l'importance que le livre attribue aux prêtres en les traitant avant le peuple (c'est pourtant naturel, puisqu'ils sont la cause de toute la décadence !), et en leur octroyant le titre honorifique מלאך יהוה צבאות, II, 7, ainsi que dans l'importance qui accorde à la livraison correcte des prestations et des sacrifices (*und der richtigen Leistung von Abgaben und Opfern*). » Or, le titre de מלאך vise le prêtre tel qu'il devait être, le prêtre idéal, et cela n'est pas plus anormal que l'épithète עבדי et מלאכי appliquée à Israël dans Isaïe, XLII, 19. Quant à la prétendue importance des sacrifices en eux-mêmes, il n'en est pas trace dans le livre; aucun prophète n'a prononcé aussi clairement que Malachie l'idée que, dans les conditions actuelles, on ferait mieux de fermer le temple et de laisser s'éteindre le feu de l'autel (v. 10); mais que puisqu'on ne veut pas aller à cette extrémité, la simple décence commanderait déjà de ne pas avilir l'autel par des victimes défectueuses ou malades qu'on n'oserait pas apporter en don au gouverneur (I, 8). Malachie ajoute que Yahwé peut d'autant plus se passer des vils sacrifices du temple de Jérusalem que, sur toute l'étendue de la terre, les païens glorifient son nom et lui apportent les sacrifices et les oblations les plus recherchés et les plus purs (I, 11), naturellement sans le savoir, puisqu'il n'existe pas d'autre dieu en dehors de Yahwé. On cherche en vain un seul mot sur la pénétration des laïques (*die Durchstechung der Laien*) dans le culte. Le verset III, 5, traite de magie et de vices moraux qui sont communs à tous les siècles de l'histoire humaine et blâmés par tous les prophètes.

Pour ce qui concerne l'expression ברית הלוי, nous le verrons au paragraphe 145. L'épouse légitime est qualifiée « compagne et alliée de l'époux » (חברתך ואשת בריתך, II, 14), de manière que Yahwé même est le témoin accusateur si l'époux contrevient à la promesse de fidélité (ברית) faite à sa conjointe (כי יהוה העיד בינך ובין אשת נעורך), acte qui, stigmatisé de trahison (אשר אתה בגדתה בה), cette alliance, réciproquement et solennellement consentie, est réduite au fait banal que Yahwé était témoin du mariage (*bei deren Ehelichung Jahve Zeuge war*). Mais plus étonnante est encore la correction de מלאך הברית, « que les hommes pieux attendent avec impatience » (אשר אתם חפצים, III, 1), en מֶלֶךְ הברית qui est impossible en hébreu ; l'analogie invoquée de מלך הכבוד (Psaumes, XXIV, 7-10) ne signifie rien, parce que הכבוד équivaut en ce cas à הנכבד, tandis que ברית ne permet point pareille substitution. Non moins inimaginable est d'entendre par « roi de l'Alliance » la désignation de Yahwé « se montrant comme roi de la communauté (!) dans le jugement messianique » (! *als Bezeichnung des sich als König der Gemeinde im messianischen Gericht erweisenden Jahves*). Ceux que le mysticisme ne séduit pas n'ont aucune difficulté à établir l'état civil de ce « messager de l'alliance, » car il est nominalement désigné dans les deux derniers versets du petit livre : III, 23-24. L'ancienne légende racontait que le prophète Élie, dont les actes miraculeux furent inspirés par son zèle extraordinaire pour l'alliance de Yahwé avec Israël, était monté vivant au ciel (II Rois, II) et continuait même ensuite à effrayer les impies (II Chroniques, XXI, 12-15) ; voilà le messager, annonce Malachie, que Yahwé enverra bientôt pour mettre fin à la désorganisation des familles troublées par l'intrusion des femmes étrangères. Dans ces familles, il régnait des disputes continuelles entre les parents et leurs enfants. Élie y rétablira la paix et la concorde והשיב לֵב אבות על בנים ולב בנים על אבותם). Lorsque la paix sera rétablie dans les familles, tant laïques que sacerdotales (III, 2-3), viendra le grand jour du jugement sur les diverses catégories des pécheurs, et alors on verra la différence entre les justes et les impies ; les superbes

seront voués à la destruction et au dernier avilissement; les fidèles jouiront d'une pleine satisfaction (III, 17-21). Telle est l'idée dominante et claire du chapitre III. L'École n'y a vu que des ombres chinoises; elle va même jusqu'à octroyer l'excision des versets relatifs à l'envoi du prophète Élie : « Le groupe III, 23-24, ne peut pas venir de l'auteur du livre, car celui-ci ne sait rien des disputes familiales et tient pour inévitable le jugement qu'Élie doit détourner (!) Outre cela, il contredit III, 1 ! » (*Der Abschnitt* III, 23 *f. kann nicht vom Verfasser des Buches herrühren, da dieser von Familienzwistigkeiten nichts weiss und das Gericht für unabwendbar hält, das Elias Vermittelung abwenden soll. Zudem widerspricht er* III, 1).

Tout commentaire est désormais inutile.

P. 335-337 (§ 142) Ezra et le second retour (*Rückwanderung*).

La seconde migration des exilés en Palestine, sous la conduite du prêtre-scribe Ezra, est prise par l'école grafienne pour pivot de sa théorie relative à l'origine postexilique du code sacerdotal ou P, lequel aurait été fabriqué en grande partie par Ezra lui-même. Ce thème a été traité par moi dès 1883 dans un article intitulé « Esdras et le code sacerdotal » (*Mélanges de critique et d'histoire*, p. 94-113). La conclusion de cette étude décidément négative a été formulée comme il suit : « Le prêtre et scribe Esdras n'est en aucun rapport avec la promulgation du code sacerdotal et encore moins avec la rédaction finale du Pentateuque. » Je ne vois pas que les indices réunis par M. Stade soient suffisants à modifier cette sentence. Selon les grafiens, Ezra apporta en Palestine une thora particulière à lui et inconnue auparavant, et ce fait surprenant, ils le trouvent formellement annoncé dans la lettre d'Artaxercès, Ezra, VII, 14, où le grand roi charge Ezra de s'enquérir de l'état de la Judée et de Jérusalem en fait de la loi de Dieu qu'il a dans sa *main* (בדת אלהך די בידך). A cette interprétation superficielle, il y a malheureusement un double inconvénient : d'abord, il est absurde d'admettre qu'Ezra ait fait part au roi perse qu'il vient de fabriquer une loi nouvelle et que le roi se soit intéressé à en appuyer l'exercice par son autorité en Judée contre la législation antérieure. Puis, il est

évident que די בידך est une expression figurée signifiant seulement : « Que tu possèdes (en qualité de scribe), » sans impliquer le moins du monde la notion que cette loi différait en quoi que ce soit de celle qui est en usage en Palestine. Je suis peiné de devoir insister sur un égarement aussi regrettable. Le roi se tait absolument sur la loi dans la suite de sa lettre, et au verset 25 il emploie la locution כחכמת אלהך די בידך, « suivant la sagesse de ton Dieu que tu possèdes, » où די בידך ne peut avoir le sens épaississement matérialiste de « que tu portes dans ta main ». La cour de Suse chargea Ezra, naturellement sur sa demande, de réorganiser le culte à Jérusalem, qui était tombé en marasme par suite des dissensions régnantes entre prêtres et laïques, conformément à sa connaissance de la loi reconnue par le peuple juif, et nullement par une loi récente. Elle pensa avec raison que l'obéissance à la loi divine implique aussi l'obéissance aux lois politiques émanées du gouvernement, et que cette fidélité se manifestera par les sacrifices et les prières qui seront faits dans le temple pour la vie de la famille royale. La proposition : « Grâce à un acte administratif du roi perse Artaxercès qui ordonne l'introduction d'un code *appartenant* à Ezra (*dem Esra gehörenden*), *écrit* par Esra dans un sens à déterminer encore (*in noch zu ermittelndem Sinne von Esra geschriebenen Gesetzbuches, anordnet*), la communauté juive appelée à la vie par un acte gouvernemental de Cyrus reçoit une forme solide, » manque de toute base et ne peut entrer en ligne de compte en ce qui concerne l'origine du code sacerdotal. Non seulement Ezra n'a pas été un réformateur dans le vrai sens du mot, il ignora même l'existence de mariages mixtes chez les Judéens; ce sont certains chefs qui la lui ont apprise. Par suite de cette nouvelle, il fut tellement attristé qu'il déchira ses vêtements, s'arracha les cheveux, jeûna jusqu'au soir et refusa de dire une parole aux fidèles zélés (ירא וחרד) qui s'étaient assemblés autour de lui. Fait important, les allusions qu'il fait dans sa prière à deux passages des prophètes (עבדיך הנביאים) qui défendent ces mariages (Ezra, IX, 11), l'un résume Lévitique, XVIII, 24-30, l'autre, Deut., VII, 3 et XXIII, 4-6; or, ces passages sont connus des chefs judéens comme émanés de

la Thora (Ezra, x, 30). N'est-ce pas une preuve mathématique que le Lévitique et le Deutéronome formaient alors un bloc inséparable et revêtu d'une autorité suprême? Du reste, l'influence d'Ezra n'a abouti qu'à dresser une liste de cent treize pères de famille qui épousèrent des femmes étrangères, mais non pas au renvoi de ces femmes. Désappointé par cet échec, Ezra s'éclipsa, ne s'occupa plus des affaires de la communauté et se consacra à sa seule vocation de scribe, c'est-à-dire de docteur de la loi. On n'a pas besoin de chercher une autre cause pour cette disparition subite. Les critiques supposent qu'Ezra, en contravention au rescrit royal, avait essayé de fortifier Jérusalem, et que, par suite des délations des peuples voisins, Jérusalem fut brûlée par le gouverneur perse, et Ezra obligé de prendre sa retraite. Ce sont des spéculations peu vraisemblables et parfaitement inutiles : Ezra n'aurait pas été quitte à si bon marché de sa contravention, et la démolition d'une partie des murs de Jérusalem avec l'incendie des portes qui ressort de Néhémie, i, peut avoir eu lieu bien avant l'arrivée d'Ezra et avoir été dirigée contre une réparation faite lentement par la municipalité et que les gouverneurs antérieurs avaient laissée s'accomplir sans s'y opposer.

Ajoutons que le prétendu auteur du code sacerdotal et réformateur non moins fictif des alliances internationales fait le muet sur les espérances messianiques. Loin de consoler son auditoire zélé avec l'arrivée prochaine du *salut* sous la forme d'un *sauveur* puissant et vertueux, il s'estime heureux du résultat du rapatriement qui a procuré à la nation la restauration religieuse et une certaine autonomie intérieure (Ezra, vii, 8-9).

P. 337-339 (§ 143, 1-3) Trito-Isaïe et analogue (*und Verwandtes*).

La lacune béante laissée par Ezra dans la théorie du messianisme à jets continus, désoriente les pieux critiques; ils cherchent donc à la combler par un remplaçant digne de lui. Avec la bonne volonté, on finit toujours par trouver dans la masse peu compacte des sermons prophétiques. En séparant les chapitres lvi-lxvi d'Isaïe II, on a fabriqué un nouveau prophète contemporain d'Ezra et dénommé Isaïe III ou Trito-

Isaïe qui a, prétend-on, les poches pleines du messianisme si nécessaire au salut de la théorie. Isaïe III arrive donc comme un météore pour vaticiner non sur la Jérusalem actuelle, mais sur la Jérusalem de l'avenir messianique. Pour nous faire avaler la pilule, on la dore : « La foi triomphe en lui sur la triste réalité. Les murs ne sont pas encore reconstruits (LVIII, 12; LXII, 6 suiv.), les voisins surprennent et attaquent la communauté, ils projettent de se construire un temple à eux (LXVI, 1 suiv.); la question de l'admission des étrangers agite les esprits (LVI, 5, 7). L'auteur appartient aux mêmes cercles que Malachie, il montre le courant légal et prophétique opposé à l'admission des étrangers favorisée par des prêtres et des notables. » (*Der Glaube triumphiert in ihm über den traurigen Augenschein. Die Mauern sind noch nicht wiedergebaut* 58, 12, 62, 6 *f.*, *die Nachbarn überfallen und plündern die Gemeinde, sie planen sich einen eigenen Tempel zu errichten* 66, 1 *ff.*, *die Frage der Zulassung der Fremden erregt die Gemüter* 56, 5, 7. *Der Verfasser gehört denselben Kreisen wie Malachi an, er bezeugt die gesetzliche und prophetische Gegenströmung gegen die von Priestern und Notabeln begünstigte Zulassung der Fremden*). Quand on lit les écrits afférents sans idée préconçue, on souscrit difficilement à la description précédente :

1. Isaïe, LVIII, 12, de même que le verset 13-14 qui reprend XL, 3, s'adresse sans le moindre doute au groupe des premiers émigrants conduits par Zorobabel : « Si, au lieu de jeûner, tu pratiques la charité envers les besogneux et les opprimés, Yahwé te conduira et te rassasiera de délices et tu reverdiras comme un jardin arrosé par une source intarissable (8-10); alors seront reconstruites par toi (ובנו ממך) les anciennes ruines (חרבות עולם), tu relèveras les fondations des nombreuses générations (passées), de manière qu'on t'appellera « fermeur de brèche » (גדר פרץ), restaurateur de routes pour inaugurer le repeuplement (משובב נתיבות לשבת). Le dernier doute disparaît par la répétition de la même phrase dans LXI, 4, adressée aux captifs qui soupirent après la liberté, à ceux qui sont en deuil pour la perte de Sion (1-3). La situation et la pensée répondent à celles d'Isaïe II

et ne peuvent absolument être placées à l'époque d'Ezra.

2. Isaïe, LXII, 6, met dans la bouche de Yahwé cette information : « Sur tes murs, ô Jérusalem, j'ai mis des (anges) gardiens qui ne cessent de supplier jour et nuit (pour qu'ils soient reconstruits), et le poète ajoute : « O vous qui rappelez Yahwé, ne vous taisez pas et ne lui donnez point de cesse jusqu'à ce qu'il ait refait de Jérusalem un objet de gloire dans le monde, » tandis que, dans l'état actuel, on l'appelle abandonnée (עזובה) et son territoire « désert » (שממה), épithètes caractéristiques de l'époque de l'exil, mais nullement de celle d'Ezra.

3. Je ne conçois pas comment on a pu songer un seul instant qu'Isaïe, LXVI, 1-4, suppose que les affiliés étrangers avaient projeté de construire un temple rival de celui de Jérusalem. Après la construction de ce dernier temple, la phrase solennelle : « Ainsi dit Yahwé : Le ciel est mon trône et la terre est l'escabeau de mes pieds, quelle maison pouvez-vous me construire et quel est le lieu de mon repos? », devient insipide. Sa place adéquate est au contraire à l'époque de Zorobabel. Plusieurs vieillards qui connaissaient la magnificence du temple salomonien s'affligeaient de voir l'édifice chétif qui venait de le remplacer (Ezra, III, 12-13). C'est à ces âmes meurtries qu'Isaïe II adresse sa sublime proposition exprimant l'idée que Yahwé n'a dans aucune construction humaine, même la plus magnifique, une demeure digne de lui, mais que, tout en ayant sa demeure fixe dans les cieux, il regarde avec plaisir le pauvre et l'affligé qui lui est scrupuleusement attaché (verset 2)[1].

En dehors de cette bévue interprétative, il y a le témoignage historique, car la dissension eut pour point de départ le refus de Zorobabel d'admettre la participation des étrangers à la reconstruction du temple (Ezra, IV). Les Samaritains eux-mêmes hésitaient donc longtemps à construire un sanctuaire fixe pour leur culte, à plus forte raison le parti adversaire d'Ezra et de Néhémie, qui s'était rallié à des familles judéennes, n'a pu songer à construire un temple rival de celui qui était consacré par la loi et la tradition séculaire.

1. Le passage suivant (3-4) se rapporte aux judéens mi-païens dont il est question au chapitre précédent.

Résultat : les chapitres LVI-LXVI appartiennent à Isaïe II; un Isaïe III contemporain d'Ezra n'a jamais existé.

Quant aux opinions messianiques du prétendu Isaïe III, voici ce que nous lisons :

« Dans la question de l'admission d'étrangers, il prend une position plus motivée que le Deutéronome, XXIII, 2-9, et que les hommes pieux qui se sont plaints à Ezra. Cela est déjà la condition de l'espérance messianique. Le בֶּן־הַנֵּכָר qui sert Yahwé et tient le sabbat, c'est-à-dire qui observe la loi, doit être reçu aussi bien que les eunuques qui font cela (LVI, 3). De LV, 1-12 et LVI, 4, nous voyons que ceux qui partageaient les tendances prophétiques espéraient précisément l'adjonction de l'ancienne population israélite. Concevable, puisque l'espérance messianique compte même sur l'adjonction des païens » (*In der Frage der Zulassung Fremder nimmt er eine mildere Stellung als das Deuteronomium* (23, 2-9) *und die sich bei Esra beschwerenden Frommen. Das bedingt ja schon die messianische Hoffnung. Der* בֶּן־הַנֵּכָר, *der Jahve dient und den Sabbat hält, d. h. der das Gesetz befolgt, solle wie die Eunuchen die dies tun, aufgenommen werden* 56, 3. *Aus* 65, 1-12, 66, 4, *sehen wir, dass gerade prophetisch gerichtete auf den Anschluss der altisraelitischen Bevölkerung hofften. Begreiflich, da die messianische Hoffnung ja sogar mit dem Anschluss der Heiden rechnet.*)

Quand on rectifie l'anachronisme produit par la création d'un Trito-Isaïe inventé pour les besoins du système, les choses apparaissent sous un aspect différent. Durant l'époque de l'exil, les צוֹפִים concentraient tous leurs efforts aux soins de la conservation nationale. Vers la fin de cette période, Isaïe II, encourageant les patriotes saisis de nostalgie, au moyen de prédictions d'un avenir splendide pour la patrie restaurée, y mêla ce trait brillant, savoir l'adjonction des étrangers au culte de Yahwé, prédit par les anciens prophètes (*Michée*, IV; Isaïe II). A ce propos, il ne s'était jamais levé la moindre opposition dans le milieu israélite. La situation changeait d'aspect en ce qui concerne les colonies étrangères de Samarie et les peuples voisins, ennemis jaloux des rapatriés (צרי יהודה

ובנימין), chez lesquels le culte voué à Yahwé comme dieu du pays n'excluait pas le culte d'autres dieux (II Rois, XVII, 24-41). Ces colons polythéistes et même descendants de peuples rejetés temporairement ou à tout jamais du sein de la communauté (Deutéronome, XXIII, 4-9), ne pouvaient naturellement être favorablement accueillis par Ezra ni par aucun autre contemporain. Il n'y avait pas une question à débattre, mais des mesures à prendre pour mettre fin aux infractions dont quelques chefs et une centaine de bourgeois se sont rendus coupables. L'École, selon son habitude, a transformé cette circonstance exceptionnelle en principe *général* et créé une question qui était résolue depuis le temps des anciens prophètes; et par surcroît, elle y fait arbitrairement entrer le dogme du *messianisme*, dont il n'y a aucune trace avant le temps des Macchabées. Enfin, je regrette d'avoir besoin de le dire, le בֶּן־הַנֵּכָר, si exalté par Isaïe II, représente des païens extra-palestiniens sincèrement convertis au judaïsme. Ces fidèles serviteurs de Yahwé, remarquez les expressions לשרתו ולאהבה את שם יהוה להיות לו לעבדים, antipodes des colons presque païens de la Samarie, formeront partie intégrante du peuple juif (Isaïe, LVI, 3), sans avoir besoin de renoncer à leur nationalité, car le temple de Jérusalem est un lieu de prière pour tous les peuples (כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים, verset 7). Quant à la mention de l'eunuque, qui cadre fort peu dans ce milieu, Isaïe II y a été entraîné par l'exclusion édictée Deutéronome, XXIII, 2, contre les castrés dont le mariage provoque infailliblement la prostitution de la femme. Isaïe II mitige la douleur de cet infortuné, comparable à un arbre sec (אני עץ יבש), en l'informant que sa piété sera enregistrée dans les archives du temple (v. 5), mais il ne lui est jamais venu à l'idée de modifier la prescription légale du Deutéronome. Par suite de l'abolition de l'idée de la patrie et de la famille par Jésus, les restrictions nationalistes qui excluaient une catégorie de peuples tombèrent d'elles-mêmes, et l'eunuque devint le modèle idéal du vrai chrétien (Matthieu, XIX, 12).

Nous n'acceptons pas davantage l'explication d'Isaïe, LVI,

9-LVII, 13, comme se dirigeant contre les étrangers et leurs nobles fauteurs dans la communauté (*das sich gegen die Fremden und ihren vornehmen Gönner sich wendet*). Ce parti adversaire d'Ezra et Néhémie a eu, parmi ses partisans, des prophètes salariés (Néhémie, VI, 10-13), mais non des « gardes » ou « vigies » : *Sôphîm* (צֹפִים, Isaïe, LVI, 10), dont la fonction disparut avec le retour de la captivité. Avec la meilleure volonté du monde, on ne situera pas la plainte relative à l'indifférence générale à la mort des justes (LVII, 1-2), dans le cercle mi-païen, d'ailleurs assez restreint, des amis des Samaritains. Un coup d'œil jeté sur le chapitre LXV montre qu'il s'agit d'une partie d'exilés qui avaient conservé des pratiques païennes et étaient portés à se fondre dans la population dominante au lieu de vouloir retourner dans la terre sainte (עזבי יהוה השכחים את הר קדשי, v. 11), ce qui ne convient aucunement aux colons étrangers de la Samarie qui demandaient au contraire à être reçus dans la bourgeoisie juive, quoique dans un but intéressé. M. Stade résume ainsi qu'il suit le verset 13 : « Mais les étrangers disparaîtront et les fidèles resteront en possession du temple et du pays (*Aber die Fremden werdent untergehen und die Gesetzestrenen im Besitz von Tempel und land bleiben*). Je donnerai ma dernière obole à celui qui sera capable de prouver que la motivation : « parce que je vous ai appelés et vous ne m'avez pas répondu » (יען קראתי ולא עניתם v. 12) peut se rapporter à des étrangers hostiles qui n'ont même pas le nom de juifs !

P. 339-342. Néhémie. L'introduction du code de lois d'Ezra (?)

« Néhémie est un laïque craignant Dieu (*gottesfürchtig*), vivant de toute son âme dans la foi, les souvenirs et les espérances de son peuple, aussi dévoué que prudent et tenace dans la poursuite de ses projets ; il est vrai qu'il est aussi un type de cette piété juive qui voudrait régler avec Dieu un compte exact de leurs œuvres pieuses (*freilich auch ein Typus jener jüdischen Frommigkeit, die mit Gott über ihre frommen Werke genau abrechnen möchte*). Ce *venenum in cauda* étant une des plus douces effluves de la *charité chrétienne*, glisse

sans aucun effet par-dessus le corps réfractaire du pharisien malin qui met en balance les vices caractéristiques de part et d'autre, ou pour parler plus clairement : la *sainte ostentation* qui fait le propre de sa secte en face de la *sainte médisance* qui est inséparable de la secte adversaire, car il ne tarde pas à s'apercevoir que les plateaux restent en parfait équilibre. Pour le philanthrope et l'historien, le poids moral relatif de ces deux vices se manifeste d'une manière lumineuse dès qu'on les transporte sur le domaine de la pratique, et alors il désire ardemment que les deux sectes fassent échange de leurs vices réciproques : une *sainte médisance* juive serait seulement ridicule et ne ferait mal à personne, tandis que, si l'*ostentation* faisait le fond de la piété chrétienne, on pourrait lire dans les journaux religieux quotidiens, écrites et signées par certains moralistes pratiques modernes, des remarques comme la suivante : « O saint Fils de Dieu, sauveur du monde, souviens-toi pour mon bien des œuvres que j'ai accomplies dans le dernier progrome : cinq juifs tués de ma main; deux juives déshonorées, puis laissées le ventre ouvert; trois enfants écrasés contre le pavé ou jetés par la fenêtre; six maisons incendiées et une dizaine de boutiques pillées. » Une seule de ces confessions sincères de la part de n'importe quel affilié à la *bande noire* aurait plus fait, pour relever le sentiment de la fraternité humaine, que toutes les belles phrases de l'amour du prochain qu'on jette à tous les vents depuis presque deux mille ans et qui ont en réalité le sens contraire à ce qu'elles semblent proclamer[1] !

P. 340 (2). On nous parle de nouveau des plans d'Ezra, bien endormis depuis treize ans; c'est la construction des murs de Jérusalem qui aurait fourni l'occasion de ce réveil. Le rapport entre ces deux faits reste le mystère des dieux, car l'École n'en a pas trouvé la clé. Elle n'essaie même pas d'expliquer la retenue trop modeste d'Ezra dans la grande assemblée convoquée par Néhémie. On a été obligé de l'inviter à apporter le livre de la *loi de Moïse* que Yahwé ordonna à Israël (ויאמרו לעזרא הסופר להביא את ספר תורת משה אשר צוה יהוה את ישראל, VIII, 1). Un zélateur d'un nouveau code ayant subi

1. Voyez plus haut nos remarques aux paragraphes 100 et 117.

une contrainte depuis treize ans, aurait agi plus virilement et se serait invité lui-même. En sa qualité de prêtre, il a donné une lecture publique de la loi, du matin jusqu'à midi, avec la lenteur nécessitée par le besoin de faire expliquer chaque passage au peuple qui ne comprenait presque plus l'hébreu (Néhémie, XIII, 23). Le récit biblique ne dit pas un mot de plus, mais l'École, toujours illuminée par la grâce, affirme qu'il a lu sa propre compilation, savoir le code sacerdotal, et si vous osez émettre le moindre doute, malheur à vous, vous êtes *eo ipso* classé parmi les obscurants et les fanatiques, et on vous reçoit avec un regard de suprême dédain. L'histoire ne peut qu'enregistrer cette regrettable fatuité de l'exégèse en vogue ; l'engouement actuel finira cependant par faire place à une exégèse plus généreuse, et l'opposition exprimée ici ne ne sera pas tout à fait perdue. En tout cas, rien ne nous empêche de croire que ladite lecture ait été puisée dans toutes les parties du Pentateuque tel que nous l'avons aujourd'hui, et spécialement dans les péricopes qui ont pour objet la morale et l'amour de Dieu, qui abondent dans le Pentateuque. L'assemblée eut lieu le premier du septième mois, qui était déjà alors le commencement de l'année religieuse (ראש השנה, Ézéchiel, XL, 1), jour de fête sanctifié par Nombres, XXIX, 1 ; c'est pourquoi défense fut faite de pleurer et de s'affliger par suite de la lecture, pour se faire pardonner leurs fréquentes transgressions des commandements de Dieu (Néhémie, VIII, 9-12). Le lendemain, les chefs de toutes les classes du peuple se réunirent pour se faire expliquer par Ezra les paroles de la loi afin de les mettre en pratique ; ils y trouvèrent le commandement d'habiter sous des tentes pendant la fête de pèlerinage du septième mois (בחג בחדש השביעי, Néhémie, VIII, 13), ce que le peuple s'empressa d'accomplir conformément aux prescriptions de Lévitique, XXIII, 39-43. Les mémoires de Néhémie ajoutent que le rite des tentes n'a pas été célébré depuis le temps de Josué, fils de Nun, c'est-à-dire depuis l'invasion du Chanaan qui suivit l'habitation sous des tentes dans le désert, habitation qu'elle est destinée à commémorer (*ibidem*, 43). La correction de ישוע בן־נון en יאשיה, adoptée par M. Stade, ne repose que sur le

désir de prolonger le souvenir effectif de la prétendue réforme de Josias, laquelle, en réalité, a déjà disparu à l'intronisation de Manassé.

P. 342 (2). Les soi-disants nouveaux préceptes du code d'Ezra seront traités plus bas. Mais il semble nécessaire d'éclairer la conscience du lecteur au sujet des affirmations accumulées dans l'alinéa 2 que je reproduis intégralement :

« Depuis la réforme de Josias, Israël possédait, à côté de la Thora orale des prêtres et des prophètes, une Thora écrite. L'ancienne manière de parler survécut à l'exil (Lamentations, II, 9; Aggée, II, 11; Malachie, II, 7 suiv.). Mais, depuis l'introduction du code d'Ezra, on entend par תורה un code écrit, bien qu'on sache qu'il s'agit des Thoras prophétiques orales et on dit, pour ספר תורת משה et expressions analogues, tout court ספר התורה et encore plus brièvement התורה (Néhémie, VIII, 14; X, 35-37). Grâce à cela, il a été donné l'autre conséquence qu'on attachait en dernier lieu à התורה, la conception d'un livre écrit. » (*Seit der Reform Josias hatte Israel neben de mündlichen Thorah der Priester und der Propheten eine schriftliche. Der alte Sprachgebrauch überlebt das Exil.* Kl. 2, 9. Hg. 2. 11. *Mal*, 2, 7 ff. *Seit der Einführung des Getzbuches Esras aber denkt man, wiewohl man noch weiss, dass es sich eigentlich um mündliche prophetische Thora handelt Nh* 10, 30 *Esr.* 9, 11 *bei* תורה *an das geschriebene Gesetzbuch und sagt für* ספר תורת משה *und verwandte Ausdrücke kurz* ספר התורה *oder noch kürzer* התורה *Ne* 8, 14, 10, 35-37. *Eben damit war nothwendig als weitere Folge gegeben, dass man schliesslich mit* התורה *den Begrif eines von Mose geschriebenes Buches verband*).

L'examen des témoignages puisés dans les prophètes préexiliques et discutés plus haut au cours de cette étude, nous a livré à ce propos des résultats absolument opposés que nous résumerons ci-après :

1. Josias s'est borné à épurer, à rejeter du culte yahwéique les rites païens qui s'étaient mêlés dans la religion populaire et célébrés jusque dans l'intérieur du temple, réforme qui n'a duré qu'un petit nombre d'années.

2. Cette « réforme » resta purement extérieure et n'affecta

en quoi que ce soit le texte de la loi écrite qui se trouvait entre les mains des *sopherîm* ou scribes.

3. Amos et Osée mentionnent déjà l'existence d'un ancien code rédigé portant le nom de תּוֹרָה (Amos, II, 4 : מאסו את תורת יהוה וחקיו ; Osée VIII, 1 ; ועל תורתי פשעו, VIII, 12 ; אכתב לו רבי תורתי) et contenant une grande diversité d'ordonnances.

4. Le fait que l'enseignement de la loi a été confié aux prêtres, et non pas aux prophètes, montre également qu'on ne s'est pas adressé à l'inspiration individuelle, trait caractéristique de la prophétie, mais à un texte écrit et tenu pour une ancienne révélation servant de forme autorisée. L'enseignement restait néanmoins en grande partie oral ; de là l'emploi très fréquent du mot תורה dans un sens général, sans déterminer la manière dont il est fait.

5. Les coutumes populaires étaient tenues en abomination par la Thora de Yahwé ; celle-ci ne peut donc pas être attribuée au pur instinct populaire. Le דרך יהוה est l'antipode du דרך העם.

6. La longue domination de l'influence babylonienne en Syrie enlève toute étrangeté à la supposition que les peuples de la Syrie, surtout les Phéniciens, n'ont pas tardé à se pourvoir du code religieux et juridique adapté à leurs besoins particuliers. Il n'y a aucune raison qui puisse faire croire que Moïse, six siècles après Hammurabi, ne soit l'initiateur d'un code de même nature en Israël, d'autant plus que les livres sacrés de toutes les nations connues remontent à l'aube de leur civilisation respective.

P. 343 (§ 145). Le livre d'Ezra, le code sacerdotal ($=P^g+P^h$). L'importance religieuse historique de P^g.

P. 143, (I, 1-2). L'exposé pivote ici sur la question de savoir si le livre apporté par Ezra répond exactement à l'ensemble du code sacerdotal ou P, qui figure actuellement dans le Pentateuque. L'École appuie pour la négative et nous donne des indications sur les conceptions et termes techniques qu'elle attribue au travail des Sopherim postérieurs, qui auraient joint au livre d'Ezra, P^g, tout un matériel massif côté P^s, qu'ils auraient compilé avec le code de la communauté de Jéru-

salem et adapté aux besoins religieux et cultuels. « Alors, il est donné la possibilité que le livre d'Ezra n'ait pas seulement subi des additions, mais aussi des retranchements, et ait contenu plus que nous ne lisons maintenant dans P (*Damit aber ist die möglichkeit gegeben, dass Esras Buch nicht nur Zusätze, sondern auch Streichungen erfahren hat, mehr enthielt als vir jetzt in P lesen*). »

Comme on voit, la divination joue un rôle considérable dans cette alchimie potentielle. Pour ceux qui sont trop myopes pour apercevoir la moindre connexion entre la venue d'Ezra et l'apparition du code sacerdotal, ils le sont encore davantage à l'égard des superfines divisions d'origine qu'on leur applique sous forme d'étiquette à lettres minuscules. Nous croyons cependant utile d'apprécier à leur juste valeur les faits qu'on invoque à l'appui de la dissection en cause.

1. On admet que le mot עֲצֶרֶת, qui désigne le huitième jour de la fête des tabernacles (Néhémie, VIII, 18), est une création postérieure à l'époque d'Ezra. Je le crois peu fondé, car l'association de חג et עצרת figure déjà dans Amos, V, 21, où ces termes comprennent les sacrifices particuliers à ces jours de fête. Cette circonstance montre que les archives de Néhémie ne copient pas servilement Lévitique XXIII, 39, qui emploie l'épithète שבתון au lieu de עצרת, dans le seul but d'établir un parallèle entre le huitième jour et le premier jour de la fête, lequel est également un שבתון (v. 39). Cette dernière raison n'étant pas applicable au passage de Néhémie, le terme consacré עצרת fut naturellement maintenu.

2. M. Stade écrit : « D'autre part, du fait que la communauté n'a pas célébré un jour de pardon dans le sens de Lévitique, XVI et XXIII, 26 ss., mais à sa place, au 24, un jour de pénitence et de prière, qui en présente un degré préliminaire (*Vorstufe*), il s'ensuit que le livre d'Ezra ne comprenait même pas tous les éléments que nous lisons maintenant dans Lévitique, XXIII, et encore moins le livre P tout entier (*geschweige den ganzen P*). » Je crains que la prémisse ne soit moins sûre qu'il le croit, et il faut regretter qu'il ait négligé la mesure de prudence qui déconseille de conclure *e silentio*, d'autant plus

que, dans ce cas, le motif se présente à la première réflexion. Le jour du pardon n'étant pas une fête de pèlerinage mais simplement un sabbat renforcé de jeûne (Lévitique, XXIII, 27-32), le narrateur en a supprimé la mention aussi bien que celle de la célébration régulière du sabbat et de la néoménie, qu'il n'a pas cru nécessaire de relever particulièrement. Il ne dit pas non plus un seul mot de la célébration de la Pâque et de la Pentecôte par les rapatriés depuis Zorobabel jusqu'à l'époque d'Ezra et de Néhémie inclusivement, et pourtant on se tromperait grandement si on en concluait que ces fêtes ne se trouvaient pas alors dans le Pentateuque. Mais il y a mieux : un indice certain de la célébration du jour du pardon selon le cérémonial prescrit dans Lévitique, XVIII, se trouve dans la série des fournitures du culte pour lesquelles toute la nation devait contribuer un tiers de sicle chaque année. L'énumération contient les offrandes suivantes : les pains de présentation (לחם המערכת), l'oblation du Tamid ou sacrifice quotidien (עולת התמיד), l'holocauste du Tamid (עולת התמיד), les sacrifices des sabbats (השבתות), des mois (החדשים), des fêtes (למועדים), des sacrifices saints (לקדשים), les sacrifices de péchés pour servir d'expiation à Israël (ולחטאות לכפר על ישראל). Or, ces derniers sacrifices périodiques de péché (חטאות), dans le but de procurer l'expiation de la totalité d'Israël, consistent *uniquement* dans le taureau et le bouc qu'on doit offrir le jour du Pardon (פר ושעיר של יום הכפורים), suivant Lévitique, XVI; l'un et l'autre de ces sacrifices sont appelés חטאת, le taureau פר החטאת (v. 6, 11), le bouc שעיר החטאת (v. 6, 9, 16), et la cérémonie tout entière est formellement désignée comme ayant pour but l'expiation d'Israël de tous ses péchés une fois par an (לכפר על בני ישראל מכל חטאתם פעם אחת בשנה, v. 34). Il est facile de voir combien le passage précité de l'énumération de Néhémie se superpose à celui du Lévitique, et la preuve est donnée non seulement que la célébration du jour du Pardon se trouvait déjà dans le Lévitique, mais que la cérémonie a été effectivement célébrée à la date habituelle et fixée depuis longtemps, car le prophète Ézéchiel y fait allusion dans Ézéchiel, XLV, 20 (μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ), comme il résulte de la version des

Septante ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ, qui constitue un effort de rendre intelligible la leçon בַּשְּׁבִעִי בחדש au lieu de בשבעה בחדש que porte le texte massorétique. Ces leçons viennent de part et d'autre de l'altération de la graphie primitive : בַּשְּׁבִעִי בי׳ בחדש (=בָּעֲשִׂרִי), littéralement « au septième, au dixième du mois » = au 10 du septième mois, correspondant au בעשור לחדש השביעי de Lévitique, XXIII, 27, et plus strictement encore au בחדש השביעי בעשור לחדש de Lévitique, XVI, 29. M. Stade reconnaît lui-même que « le jour de l'an et le jour du pardon remontent à d'anciennes coutumes (*Gebräuche*, lisez « prescriptions ») et sont déjà pris en considération par Ézéchiel (*von Ezechiel berücksichtigt*), Éz., XL, 1 et XLV, 18-20, » mais il suit l'École en affirmant que tout ce qui concerne le calendrier des fêtes est postérieur à Ezra (*jedoch erst nach Esra in den offiziellen Festkalender aufgenommen*). Ce que nous venons d'exposer réduit à néant ces sortes de vaticinations qui se laissent guider par une exégèse superficielle et dogmatique.

Nous est-il au moins donné d'admettre les deux autres affirmations relatives au travail des Sopherim (2). Hélas, non. D'une part, nous avouons ne rien voir pourquoi la conception de la שְׁמִטָּה de la septième année montre un stade préliminaire du P actuel (*die Auffassung von der* שְׁמִטָּה *des 7. Jahres weist auf ein Vorstadium des jetzigen P*), la phrase ונטש את השנה השביעית ומשא כל יד (Néhémie, X, 32), compilée de Lév., XXIII, 10-11 et de Deut., XV, 1-3, n'avait nullement besoin d'énumérer les autres lois agraires spécialisées dans Lév., XXV ; c'est de nouveau la conclusion *e silentio* qui a déjà été démentie par les faits. Plus sérieuse serait la remarque à propos du sacrifice de bois qui fait défaut dans P (*Aber eine Bestimmung über den* קָרְבַּן הָעֵצִים *hat P jetzt nicht mehr*). Par malheur, elle repose sur une erreur d'interprétation. Néhémie, X, 35, est ainsi conçu : « Nous avons jeté les sorts au sujet du don en bois, לקרבן העצים, (nous) prêtres, lévites et peuple, pour apporter à la maison de notre Dieu לבית אלהינו, au nom de chaque clan : לבית אבתינו, à des époques

déterminées an par an, pour le faire brûler sur l'autel de notre Dieu, comme c'est écrit dans la loi, כַּכָּתוּב בַּתּוֹרָה; cette référence à la loi, loin de se rapporter au קרבן העצים du commencement du verset, se rapporte au verbe voisin לִבְעֹר, « pour le faire brûler, » c'est-à-dire pour alimenter le feu qui doit continuellement brûler sur l'autel, conformément au précepte Lévitique, VI, 2, et surtout l'expression pleine וּבְעֵר עליה הכהן עצים בבקר בבקר (= עַל הָאֵשׁ) que Néhémie résume brièvement par le verbe לְבַעֵר. L'École s'apercevra-t-elle finalement de l'inanité de son exégèse préconçue ?

P. 343-348. Caractéristique de l'écrit sacerdotal dans lequel, ainsi qu'il a été indiqué plus haut, les critiques récents distinguent trois éléments différents : P^h visant les prêtres, P^g visant les profanes, et P^s supplément ultérieur, éléments amalgamés enfin dans P, le code sacerdotal du Pentateuque que nous possédons. On sait déjà ce que j'en pense, mais je me mets au point de vue de M. Stade pour faire quelques réflexions sur certaines opinions que je ne partage pas dans la masse des observations de bon aloi qui constituent cette excellente caractéristique. Je les séparerai en alinéas pour en faciliter la compréhension à des lecteurs non spécialistes en théologie :

1. « Par le fait qu'il admet une quadruple révélation religieuse (Adam, Noé, Abraham, Moïse), P^g est en contact avec une pensée babylonienne. » La chose est non seulement « secondaire » (*nebensächlich*), comme le dit avec raison M. Stade, le fond même ne peut se comparer : chez les Babyloniens, la légende admet sept dieux poissons sortant de l'Océan (demeure du dieux *sage* Ea (= *iamu*, *iawu* יָם), pour enseigner la sagesse religieuse et profane aux hommes antérieurement au déluge. Elle est née par le besoin de présenter la destruction de l'humanité comme la suite de sa désobéissance à l'enseignement divin. D'après la Genèse, II, 1, que P^g n'a pas pu ignorer, la désobéissance date dès le premier homme, et la révélation à Noé est d'un caractère purement social sans couleur religieuse, parce qu'elle concerne l'humanité tout entière. Les idées religieuses proprement dites se rattachent

exclusivement aux révélations attribuées à Abraham et à Moïse. Nous sommes donc loin, bien loin de la conception babylonienne.

2. P^g se préoccupe particulièrement de chronologie et d'histoire, il est donc injuste de lui demander des remarques abstraites sur l'amour de Dieu ou sur les qualités bienveillantes de la Divinité; encore moins peut-on lui reprocher un abaissement moral relativement aux écrits antérieurs. Il passe rapidement sur les patriarches jusqu'à Abraham parce qu'il n'avait pas de traditions à ce sujet, et de l'histoire d'Abraham même, il s'arrête sur l'origine de la circoncision, sur l'achat de la Makpêla, la première possession de territoire, de l'institution de la Pâque et la construction de la tente de convention sur lesquelles les autres écrits n'ont fourni que des notions fort insuffisantes. Il se plaît dans les descriptions techniques. Il ne manque cependant pas d'encadrer la matière religieuse dans ses descriptions à l'occasion qu'il lui convient.

3. Yahwé, comme nom propre du dieu d'Israël, P^g le remplace d'ordinaire par le nom commun Élohim (אֱלֹהִים) « Dieu » dans les récits antérieurs à Abraham; pendant la période des patriarches, il introduit éventuellement la désignation אֵל שַׁדַּי, « dieu tout-puissant, » pour insister sur son pouvoir d'accomplir les promesses qu'il leur a données dans l'intérêt de leurs descendants jusqu'à l'avenir le plus éloigné. Cette désignation du degré suprême de la puissance fait place au nom solennel de Yahwé, qui exprime au surplus l'idée d'attachement et de profonde affection à l'égard de ses adorateurs, en première ligne naturellement à l'égard d'Israël (Exode, III, 13-15). L'emploi de אֱלֹהִים reste toujours facultatif et ne peut pas être pris pour marque certaine d'auteur; on trouve même plusieurs psaumes doubles dont les uns emploient partout le mot Élohîm, les autres, le mot Yahwé. Chez les prophètes, ces noms divins sont mêlés l'un à l'autre sans la moindre différence, circonstance qui prouve l'antiquité du texte élohiste ou P^g du Pentateuque, car on ne nous fera pas croire que le prêtre Ezra ou quelqu'un de ses confrères ait inventé une légende qui refuse aux patriarches la connaissance du nom

de Yahwé ; cela est déjà assez peu vraisemblable de la part d'un auteur ancien.

4. Je ne m'explique pas bien la divergence de sens que le savant critique relève dans l'emploi du mot ברית par P^g, rattaché aux verbes נתן et הקים dans les récits de l'alliance conclue successivement avec Noé et avec Abraham. Cette alliance, qui a été gracieusement accordée d'abord à l'humanité, ensuite au patriarche hébreu, ne comporte pas l'emploi du verbe כרת, signifiant le passage des deux alliés entre les deux moitiés d'un animal coupé en deux. Dans les deux cas, Dieu impose à l'allié humain l'accomplissement d'un commandement : au genre humain en général, il impose la défense de s'entretuer et de se servir du sang comme objet d'alimentation, et donne de son côté l'arc-en-ciel en signe d'alliance (Genèse, IX, 1-17) ; à Abraham, il impose le rite de la circoncision, qui devient le signe d'alliance éternelle entre Dieu et la race abrahamide (Genèse, XVII) ; dans cette circonstance, un signe extérieur de la part de Dieu eût été aussi inconvenable qu'inutile, surtout de la part d'un dieu qui avait déjà prouvé sa toute-puissance par la naissance d'Isaac.

5. On ne peut que s'étonner en lisant cette phrase-ci : « Il a pour trait caractéristique qu'il regarde Israël non comme un peuple, mais comme la communauté cultuelle de Yahwé, c'est הָעֵדָה, plus complet עדת ישראל, עדת בני ישראל, et consiste en douze tribus laïques et de la tribu cultuelle de Lévi » (*Es characterisiert ihn dass er Israel nicht als ein Volk sondern als die Kultusgemeinde Jahves ansieht, es ist* העדה, *vollständig* עדת ישראל, עדת בני ישראל, *und besteht aus zwölf weltlichen Stämmen und dem geistlichen Stamm Levi*). Le fait matériel est exact et archi-connu ; ce qu'on a oublié, c'est qu'en l'envisageant dans le sens de l'explication donnée, on a fourni une preuve mathématique que P^g ne saurait être une œuvre postexilique et encore moins de l'école d'Ezra. En effet, dans les livres d'Ezra et de Néhémie, on trouve plus de *quarante* fois le mot עַם, « peuple, » seul ou avec ישראל, et pas une *seule fois* l'expression הָעֵדָה ou עדת בני ישראל, עדת ישראל. La conclusion aboutit à la solution opposée, c'est-à-

dire à l'origine anté-exilique du document. A cette erreur de conclusion se joint une erreur linguistique non moins grave, c'est que שֵׁבֶט, « tribu, » et עֵדָה, « communauté, » sont incompatibles l'un avec l'autre : une expression telle que שבטי העדה ou שבטי הקהל forme un barbarisme mal venu en hébreu, et j'ajoute sans hésitation et en n'importe quelle autre langue, à moins que chaque tribu ait sa religion particulière.

6. La combinaison de פסח avec les מצות ne supporte aucun rapprochement avec la signification de l'arc-en-ciel et la circoncision; וּפָסַח עַל הַפֶּתַח (Exode, XII, 23) ne peut signifier « Dieu passera avec ménagement » (*schonend*), mais Yahwé *s'arrêtera* à l'entrée de la maison (des Israélites, marquée du sang de l'agneau pascal pour empêcher l'ange exterminateur d'y entrer). L'arc-en-ciel et la circoncision ne contrarient aucun démon malfaisant.

7. Au sujet du soin que prend P^g de régler le lieu du culte, la tente de convention et ses arrangements, le centre futur de l'Israël errant, on lit la remarque suivante : « Seulement dans un exil dépourvu de culte, on pouvait arriver à l'idée qu'il faut d'abord se soucier d'un lieu du culte; avant 621, on souffrait de la multitude des lieux du culte. Pour P^g qui se trouve à l'arrière du Deutéronome et d'Ezéchiel, il va de soi qu'on ne peut sacrifier que dans un *seul* lieu, et la lutte pour cela est oubliée (*und der Kampf hierum vergessen*). » Il me semble au contraire naturel, dès le moment qu'on n'est pas décidé de s'installer dans le désert, de penser à se pourvoir d'un sanctuaire portatif, qui puisse être dressé aux stations prolongées aussi bien durant la migration que pendant la conquête du pays, où les éventualités de la guerre peuvent exiger le transfert du sanctuaire central. Pendant cette époque troublée, les lieux de culte locaux, les *bamoth* transmis des anciens habitants ont été employés par la masse populaire pour le culte yahwéique, mais il ne tarda pas à dégénérer en crasse paganisme mêlé d'éléments hébraïques primordiaux et d'éléments chananéens locaux. Avec la construction du temple de Jérusalem, devenue possible grâce à la conquête assurée du

pays, commença la lutte acharnée des prophètes contre le culte des *bamoth*, mais ce culte local, même dans sa forme la plus pure, n'était que toléré par le législateur, et l'idéal demeura le sanctuaire central et unique, comme emblème vivant de l'unité de la nation. P^{g} est l'interprète de cet idéal, mais il n'a rien eu à oublier.

8. Croie qui veut que le scribe faible et indolent, Ezra, ait créé les données concernant l'installation d'Aaron et de ses enfants dans le sacerdoce, suivie de celle des lévites, la révolte de Coré, le châtiment des révoltés, et le fleurissement du bâton d'Aaron qui a mis fin aux murmures du peuple, ainsi que la mort d'Aaron sur le Hor et l'acte de Phinéas, etc., etc. Je ne sache qu'au temps d'Ezra, ou même au temps d'Amos, le droit exclusif de la classe sacerdotale de fonctionner dans le temple fut jamais un objet de constestation de la part des laïques, car enfin les légendes inventées exprès ont toujours leur point de départ dans l'actualité; or, cette base indispensable se trouve uniquement avant la destruction du royaume d'Israël, où des laïques furent admis aux fonctions sacerdotales; en Judée, une pareille infraction n'est pas même relatée durant le règne de Manassé, où le yahwéisme fut presque supprimé. Un point vraiment admirable est la découverte par l'École du procédé qui a rendu P^{g} capable de donner à l'histoire du Pentateuque les deux amoureux transpercés par le zélateur Phinéas, petit-fils d'Aaron. Le mot de l'énigme est d'une simplicité extraordinaire : P^{g} ayant appris que la plupart du peuple, séduits par les filles de Moab, s'attachèrent au culte de Baal Phégor (Osée, IX, 10), il réduisit la masse des séduits et des séductrices en deux unités : l'Israélite Zimri (Zambri) et la païenne Cosbi. Le cas contraire, la généralisation d'un fait particulier, paraît beaucoup plus probable, mais comment contester l'affirmation de devins qui possèdent le don d'entendre pousser l'herbe? Malheureusement pour eux, Zimri était fils de Salu, le chef de la tribu peu considérable de Siméon, et Cosbi la fille de Ṣur, le chef des *Midianites;* la femme n'était donc pas *moabite*. Ezra aurait ainsi, d'une part, créé quatre personnes fictives: Zimri, Salu, Cosbi, Ṣur, et, d'autre part, il se serait trompé d'adresse en faisant son héroïne d'une *Midianite*,

tandis que, par la mention du culte de Baal-Pe'ôr, son autorité, le prophète Osée la caractérise comme Moabite. Exemple instructif démontrant à quels excès peut mener une théorie préconçue.

9. Sur la division du territoire (Nombres, xxxiv), on nous affirme que tout souvenir des circonstances réelles était éteint (*Jede Errinnerung an die wirkligen Vorgänge ist dabei erloschen*), que P^{g} se représente le pays comme débarrassé des aborigènes (*von den Ureinwohnern gesäubert*) et le distribue dans une dimension dans laquelle Israël ne l'a jamais possédé, et, dans cette répartition, il dépend des espérances messianiques d'Ézéchiel (*ist er von Ezechiels messianiche Hoffnungen abhängig*). » Comme d'habitude, on va d'étonnement en étonnement. Jusqu'à présent, je croyais le pieux fraudeur P^{g} très malin, puisqu'il a su inventer tant d'histoires et d'événements dont personne n'a soufflé mot avant lui. J'apprends maintenant qu'il a été assez crétin, non seulement pour ignorer l'état actuel de la Palestine et de la Syrie, mais pour imaginer que, conformément à la vision *messianique* d'Ézéchiel, ces pays, y compris la Phénicie et la Philistide, formaient une plaine vide d'habitants païens, de sorte que les limites de la Palestine vers le nord pouvaient être reculées jusqu'à la proximité de Hamath. Il est même si étourdi, qu'il attribue à Moïse l'idée insensée de faire visiter ces limites *messianiques* par douze explorateurs, puis de mettre dans leur bouche, en contradiction avec Ézéchiel, un rapport constatant l'existence de villes fortifiées d'Amorrhéens occupant les montagnes, et d'une population d'énormes géants. Il me sera permis d'abréger la liste des absurdités que l'École se plaît à mettre à la charge du pauvre P^{g}.

10. Enfin, le système veut que le messianisme soit partout, on le *pousse donc d'entrer* là où il n'est pas. Le texte (Genèse, ix, 4) défend aux Noachides de manger le sang ; la sainteté du Sabbat est proclamée dès la création. Les esprits terre à terre y voient des symboles d'idées religieuses utiles à l'ordre et au bien de la vie sociale en tous temps ; les philoniens modernes y mettent une intention se rapportant à l'avenir le plus lointain, aux temps messianiques : P^{g} aurait, par ces observances ordonnées à l'humanité, fourni aux païens le moyen de participer aux biens religieux d'Israël ; puis, enthousiasmés par cette

découverte exégétique fort promettante (voyez plus bas), ils se félicitent d'avoir prouvé que P^g est venu derrière Ézéchiel et qu'il a transporté au début de l'histoire humaine l'idéal de l'Israël messianique ! Depuis sa naissance, l'exégèse chrétienne a toujours interprété l'écrasement du serpent par la *semence* d'Ève (Genèse, III, 15) comme une allusion à la venue miraculeuse de Jésus et à son triomphe sur Satan. M. Stade a ouvertement rompu avec cette interprétation millénaire, mais est-ce que son interprétation de Genèse, IX, n'est pas du même genre?

11. Accumulation finale d'assertions insuffisamment appuyées : Aaron serait une figure, au lieu des בני צדוק d'Ézéchiel (*die Figur Aarons statt der* בני צדוק *Ezechiels*) ! il faut donc admettre que P^g a dormi debout quand Aaron a façonné le veau d'or et reçu ensuite une dure réprimande de la part de Moïse (Exode, XXXII, 1-25), car les Sadokites sont décrits par Ézéchiel comme n'ayant jamais dévié du monothéisme rigoureux (Ézéchiel, XLIV, 15). Cette faiblesse momentanée d'Aaron étant également signalée par Deutéronome, IX, 12-21, la substitution précitée se montre comme une fantaisie sans consistance. Mais comment peut-on ajouter : « En cela comme dans l'absence de la figure du נָשִׂיא, la théorie suit les événements » (*Hierin wie in dem Fehlen der Figur des* נָשִׂיא *folgt die Theorie den Ereignissen.*) L'argumentation marque une belle avance sur Aristote : d'abord, on décrète que Lévitique, IV, 22-26, qui mentionne le נשיא, a été interpolé après Ezra, puis on tire de cette absence la preuve qu'au temps de P^g, le chef de la communauté était un fonctionnaire perse (*An der Spitze der Gemeinde steht ein fremder Beamter*), sans penser que la fonction du Nâsî religieux a existé à côté du chef civil dans les communautés juives jusqu'au moyen âge. J'ai prouvé plus haut l'antiquité de l'institution du pontificat chez les Hébreux ; inutile d'y revenir en ce lieu.

P. 348-351. Trois alinéas consacrés à démontrer le caractère tardif, et par conséquent plus avancé de P^g, relativement aux autres parties du Pentateuque. Nous suivrons pas à pas le savant critique dans les divisions qu'il a adoptées et avec la ferme volonté de ne rien repousser sans fournir des raisons

bien motivées. J'ai une faible foi dans les décrets d'autorité et aucune autre considération n'y saura rien changer.

I (P. 349-350). Détails concernant le procédé historique :

1) « Si ce (procédé plus avancé) se laisse observer aussitôt dans Genèse, I, 1-2, 4 *a*, la cause en revient déjà au mythe polythéiste, car il réfléchit plus fortement sur la succession des procédés conformes à la nature. Du chaos procède la lumière, puis le firmament qui barre l'océan céleste. Terre et eau se séparent, la terre produit les plantes. Les étoiles prennent existence, eau et air produisent leurs créatures, la terre le règne animal. Parce que l'un prend naissance de l'autre, la péricope portait primitivement la suscription אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, qu'un rédacteur plaça à la suite de II, 4 *a*, après avoir été peut-être déjà précédé par בְּבְרֹאָם אֱלֹהִים. » (*Wenn freilich gleich Gen.*, I, 1-2 *a*, *dies beobachten lässt, so ist daran schon zum Teil der zu Grunde liegende polytheistische Mythus Schuld, da er stärker auf eine naturgemässe Reihenfolge der Vorgänge reflektiert. Aus dem Chaos tritt das licht hervor, dann die Himmelsfeste, die den himmlischen Ozean absperrt. Erde und Wasser trennen sich, die Erde lässt die Pflanzen hervorgehen. Die Gestirne enstehen, Wasser und Luft bringen ihre Geschöpfe hervor, darauf die Erde das Tierreich. Weil so eins aus dem andern entsteht, trug der Abschnitt ursprünglich die Ueberschrift* אלה תולדות השמים והארץ, *die ein R, nachdem vielleicht vorher schon* בבראם אלהים *hinzugefügt worden ist, nach* 2, 4 a *versetzte.*)

L'idée de voir, dans le récit du premier chapitre de la Genèse, $A = P^g$, une transformation monothéiste d'un ancien mythe polythéiste et même d'un mythe babylonien, passé chez les Phéniciens avec des modifications locales et vraisemblablement fixé par écrit longtemps avant l'institution de la royauté en Israël, a toujours été soutenue par moi dans mes *Recherches bibliques*. Pour la qualification comme « issu d'un mythe polythéiste, » je suis donc d'accord avec M. Stade. Nous différons au contraire sur la date du document A, qui est, à mon avis, inséparable du récit J qui le suit Genèse, II, 4-III, car ce récit, pris à part, se tait absolument sur la création du ciel et de la terre,

ainsi que sur celle de la lumière, des eaux, des corps célestes, des animaux aquatiques et des reptiles. Cette série d'êtres, trop importante pour passer inaperçue dans la cosmogonie des peuples les plus primitifs du monde, ne manque dans *J* que parce que l'origine en a été consignée par A. La chose crève les yeux : 1° par l'ordonnance יהוה אלהים, propre aux chapitres II et III, qui ne peut signifier que « Yahwé, » qui porte le nom général Élohim dans le récit précédent. Un interpolateur postérieur aurait mis Élohim avant Yahwé, ainsi אלהים יהוה, « Élohim qui est Yahwé, » afin d'établir artificiellement l'unité des trois chapitres, c'est-à-dire du récit tout entier; 2° par l'énumération de la terre avant le ciel (ארץ ושמים) immédiatement après, ordre de mots qui, si l'on fait abstraction de I, 1-8, conduit à l'idée absurde que, selon J, la terre a été créée avant le ciel; 3° par l'emploi du terme כל־טרם (v. 5), indiquant avec une clarté éblouissante que la plupart des jeunes arbres (שיח) et des herbes (עשב) existaient déjà sur terre; c'est un fait inexorable de syntaxe. Si le narrateur voulait dire « aucun arbre et aucune herbe n'existaient, » il aurait dû écrire simplement, en omettant le mot הַשָּׂדֶה, qui désigne un terrain labouré ou au moins labourable, ושיח טרם יהיה בארץ ועשב טרם יצמח, « les arbres n'existaient pas encore sur terre et l'herbe n'avait pas encore poussé; » 4° parallèlement à la mention de הַשָּׂדֶה, se place celle de הָאֲדָמָה, désignant principalement la terre productive, et ce terme, visiblement employé pour expliquer d'avance le nom de l'homme, אָדָם, dont la création de la אֲדָמָה est racontée au verset 7, événement qui a été prévu par A, car il ne motive l'attribution de ce nom au primat, ni I, 26-27, ni V, 1-2; 5° la mention de la pluie (הַמָּטִיר) suppose l'existence des eaux supérieures, d'après A (I, 6-8), eaux supposées aussi par Ézéchiel qui les imagine dans l'état d'une extrême congélation (כְּעֵין הַקֶּרַח הַנּוֹרָא) et formant la substance du firmament (רָקִיעַ, Ézéchiel, I, 22) fait qui n'a pas été spécifié dans Genèse, I, 6-7; elle l'aurait été, sans aucun doute, si A dépendait de la description d'Ézéchiel, comme on l'affirme dans le système que

nous combattons; 6° la construction אכל מֵעֵץ (Genèse, II, 16, 17; III, 1, 22) ne se comprend que comme un résumé elliptique de העץ אשר בו פרי — לֶאֱכֹלָה (I, 29); 7° l'exclamation לֹא טוֹב (II, 18) forme évidemment antithèse à la qualification générale de la création par טוֹב מְאֹד (I, 31); 8° d'autre part, un parallélisme bien évident se fait jour entre la nomination d'Adam par le dieu créateur (V, 2, et supposé I, 26, et II, 7) et la nomination ultérieure des animaux par Adam (II, 29-30). L'espace m'empêche d'ajouter d'autres indices qui ne manquent pas d'un certain poids pour la question présente, mais ce qui précède suffit amplement pour l'admission d'une antiquité au moins égale entre A et J.

2. En dehors du problème chronologique, il y a encore une conjecture de remaniement de texte que je regarde comme purement arbitraire. En partant de la supposition que, d'après A, les objets du Cosmos se produisent successivement les uns les autres, on affirme que la souscription II, 4 *a*, se trouvait primitivement comme suscription en tête du chapitre I. A cela il y a plusieurs objections. D'abord, ce titre ferait double emploi avec I, 1; ensuite, le procédé d'évolution n'est ni complet, ni graduel, comme on le croit : la lumière et le firmament ne sortent pas du chaos, mais sont créés par l'ordre divin; pareil cas se constate à propos des luminaires, où, au lieu du verbe הוצא, l'auteur emploie יְהִי (3, 6, 14), circonstance qui milite en faveur de l'idée d'une *creatio ex nihilo;* celle de la puissance divine primordiale couvant sur la matière chaotique (*die von der göttlichen Urkraft bebrüteten chaotische Materie*), quoi qu'on dise, ne se trouve pas dans ורוח אלהים מרחפת על פני המים (I, 2); cette phrase signifie simplement : « et un vent d'Elohim (= un vent fort; cf. רוח יהוה, Osée, XIII, 15) planait, s'agitait (Deutéronome, XXXII, 11) sur la surface des eaux, » dans le but d'en apaiser les flots (cf. Genèse, VIII, 1).

3. Tout aussi mal fondé se montre à la réflexion le prétendu mythe polythéiste qu'on croit trouver dans le prélude à la création de l'homme : « Faisons l'homme (non « des hommes, » *Menschen*) à notre image, selon notre ressemblance, » avec le commentaire : « Par cela, un dieu parle à d'autres dieux,

l'homme est créé à l'image des dieux (צֶלֶם, « image, statue; » כִּדְמוּתֵנוּ, « semblable à nous »), affaiblit le massif anthropomorphisme » (*Damit redet ein Gott andere Götter an, der Mensch ist nach der Gestalt der Götter* (צֶלֶם, « *Bild, Statue* » *geschaffen* (כִּדְמוּתֵנוּ, « *uns ähnlich* ») *schwächt den massiven Anthropomorphismus ab*). Ne soyons donc pas étonnés de l'aveu que le commentateur se voit obligé de faire immédiatement : « Combien il faut mettre sur le compte de P^g de la teneur de ce récit qui montre clairement des aspects très différents, et trahit par la forme aussi que des mains différentes y ont pris part, cela peut à peine être démêlé » (*Wieviel von dem Inhalte dieser Erzählung, die deutlich sehr verschiedene Vorstellungen neben einander aufweist, und auch durch die Form verrät, dass an ihr verschiedene Hände beteiligt waren, ist kaum auszumachen*). Cette difficulté a été créée par la féconde imagination de l'École qui ne rêve que plaies et bosses et se complaît à manier les ciseaux dépeceurs, ne fût-ce qu'en esprit, avec l'acharnement d'un vivisecteur, lors même que le verset victime ne présente aucun indice morbide. Quand on laisse de côté les rêves qui séparent violemment I de II-III et d'autres groupes intrinsèques, on trouve d'abord que le contenu de I, 26, a son pendant naturel dans III, 22, où, au lieu du singulier כמני, « l'homme est comme *moi*, » se trouve le pluriel כְּאַחַד מִמֶּנּוּ, « l'homme est comme quelqu'un d'entre *nous*, » expression qui concorde elle-même avec la proposition II, 5 : והייתם כאלהים ידעי טוב ורע, « et vous serez comme des Élohim qui connaissent le bien et le mal ». N'est-ce pas se laisser entraîner par une haute fantaisie quand on veut nous faire croire qu'un auteur, qui partout ailleurs emploie comme un singulier le mot אלהים avec les verbes ברא (six fois), אמר (neuf fois), ראה (six fois), הבדיל (deux fois), קרא (quatre fois), עשה (cinq fois), נתן (deux fois), ברך (trois fois), כלה (une fois), שבת (deux fois), קדש (une fois), en tout quarante et une fois, s'oubliera au seul verset 26 à faire comprendre, par l'emploi du pluriel dans la phrase נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, que Yahwé, le Dieu proclamé unique par les prophètes, siége au milieu d'une société de dieux

pareils à lui? Même si tout son récit était calqué sur un modèle polythéiste, qui l'aurait empêché d'écrire en conformité avec son procédé ordinaire : אעשה אָדָם בְּצַלְמִי כִּדְמוּתִי, en accord avec le בְּצַלְמוֹ du verset suivant? Évidemment, l'École n'a pu se débarrasser de l'exégèse patristique qui, depuis dix-neuf siècles, se sert de ce verset pour prouver que Moïse croyait au dogme de la trinité; l'École moderne a remplacé Moïse par Ezra ou P^g, et la trinité chrétienne par le polythéisme; le fond reste le même et tout aussi absurde qu'auparavant. On complique ensuite la chose en déclarant כדמותנו une addition postérieure, dans le but d'adoucir le sens cru de בְּצַלְמֵנוּ, comme si ce scribe susceptible n'avait pas toute la latitude d'écrire כִּדְמוּתֵנוּ seul, et de supprimer purement et simplement le mot choquant בְּצַלְמֵנוּ; une correction de plus ou de moins ne signifie pas grand'chose dans les remaniements en masse admis par l'École. Du reste, si, par une considération quelconque, la conservation de l'anthropomorphisme צלם parut nécessaire aux yeux dudit scribe, celui-ci n'avait qu'à écrire בִּדְמוּת צַלְמֵנוּ et בדמות צלמו, comme il a écrit בִּדְמוּת אֱלֹהִים au chapitre v, 1. Comparez l'emploi surabondant de דמות dans la description d'Ézéchiel. En résumé, l'École a fait du bruit pour rien. Yahwé n'étant pas un farouche solitaire, il est censé entouré d'entités célestes formant ses serviteurs et ses messagers à qui il communique ses projets, parce qu'ils sont souvent chargés d'exécuter ses ordres dans le gouvernement du monde. Le verset 1, 25, met, pour la première fois, ces êtres célestes en rapport avec le genre humain qui constitue l'espèce la plus proche de la leur par sa forme particulière et sa supériorité sur les animaux; c'est pour cette raison que A emploie le nombre pluriel dans le verbe נעשה, les suffixes de בצלמנו כדמותנו et de leur pendant כאחד ממנו (III, 20), nécessité rédactionnelle qui prépare l'élaboration de récits où les Élohim entrent en scène dans les affaires humaines (III, 24; V, 24; VI, 2-4; XI, 7; XVIII; XIX; XX, 3, etc.). Si l'auteur s'était servi dans 1, 22, du singulier אעשה et בצלמי כדמותי, l'intervention des

אלהים dans ces événements serait restée une énigme insoluble. Ce lien établi, l'unité des documents séparés par l'École démolit la base de tout son système.

4. *Ibidem.* Considération bien légère. Un récit qui fait se produire le cosmos d'un chaos, nous dit-on, n'a naturellement pas de place pour la division de journées de travail et contredit les œuvres des premiers jours. On conclut donc que la conception primitive, se bornant à admettre que la création fut accomplie en un cycle de sept jours, a été modifiée plus tard dans un but religieux, savoir la célébration du sabbat. J'ai repoussé plus haut l'admission d'une évolution régulière du chaos dans la conception de A; quant à la division en six jours ouvrables, elle est garantie par le fait que les œuvres des trois derniers jours réalisent, en toute plénitude, les œuvres respectives mais de nature préparatoire des trois premiers jours. Ainsi : la lumière (premier jour) prélude aux luminaires (quatrième jour); les eaux (deuxième jour), aux animaux qui vivent dans les eaux (cinquième jour); les végétaux (troisième jour), aux animaux terrestres et l'homme qui vivent de végétaux (sixième jour). Devant ce fait matériel, toutes les spéculations des devins exégétiques s'en vont en fumée.

5. *Ibidem.* Cette fois, il s'agit d'un comble messianique : « En tout cas, ce ne fut pas P^g, mais un R(édacteur), qui, au moyen de בְּרֵאשִׁית, etc. (1, 1), mit la création en antithèse avec la clôture du processus universel commençant par le temps messianique, באחרית הימים, et insista par cela encore plus fortement en même temps sur l'indépendance primordiale d'Élohîm » (*Jedenfalls aber war es nicht P^g, sondern ein R der durch* בְּרֵאשִׁית וגו *die Schöpfung in Gegensatz setzte zu dem mit der messianischen Zeit* (באחרית הימים) *beginnenden Abschluss des Weltprozesses und hierdurch zugleich die Uranfängliche Selbstständigkeit Elohims noch stärker betonte*). Il est bien de mon devoir de dire à des théologiens éminents qu'une pareille explication ne se distingue guère des homélies rabbiniques analogues qui proviennent des époques décadentes du judaïsme.

Imaginons une interprétation midrachique ainsi conçue :

בראשית למה לי ליכתיב אלהים ברא תניא אמר ר׳ עקיבא כל ימי נצטערתי על פסוק זה עד שדרשו בן זומא בראשית זה העולם הזה דכתיב ביה והארץ היתה תהו ובהו וחשך אבל לימות המשיח העולם כולו אורה שנאמר והיה באחרית הימים וגו׳ בית יעקב לכו ונלכה באור יי׳ ונאמר והיה אור הלבנה כאור החמה וגו׳.

« A quoi sert le mot בראשית ? Nous lisons dans une baraïta : R. Aqiba dit : « Ce verset m'a toujours mis en peine jusqu'au moment où il a été expliqué par Ben Zoma. » Au commencement (בראשית), c'est ce monde-ci, au sujet duquel il est écrit : « La terre était vide et informe et remplie de ténèbres, etc. Mais aux temps du Messie, le monde sera toute lumière, car il est écrit : Il arrivera à la fin des jours, etc. Maison de Jacob, marchons ensemble dans la lumière de Dieu; ailleurs, il est dit : La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil, etc. » Or cette homélie (דרוש) de ma confection, dont personne ne contestera la façon talmudique, ressemble, sauf l'accoutrement rabbinique, comme deux gouttes d'eau à l'interprétation de la haute critique. Cela a toujours été ainsi : On a adopté la méthode pharisienne, mais on est tombé à bras raccourcis sur les pharisiens (Matthieu, XXIII, 1-3).

P. 350. Contre l'admission du chaos comme placé en face d'Élohim d'après P^g, il a été dit plus haut tout le nécessaire. Nous n'avons pas trouvé non plus dans la description du déluge de cet auteur de traits éthiques supérieurs à celui de J. Tout à fait arbitraire me paraît la proposition qui affirme que P^g a *rayé* la distinction des animaux purs et des animaux impurs et même le sacrifice de Noé, parce que, d'après lui, ces rites n'existaient en Israël que depuis Moïse (*Ferner ist die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere und das Opfer Noahs gestrichen worden : erst von Moses an hat das nach P^g Israel besessen*). P^g a dû être un double idiot pour ignorer que les Babyloniens, comme les autres peuples voisins, tenaient certaines classes d'animaux pour cultuellement impurs, c'est-à-dire inaptes à monter à l'autel, et pour imaginer de plus que l'ancienne humanité ne connaissait point le rite du sacrifice ! Et, en admettant même qu'il fût aussi ignorant, comment

aurait-il osé se mettre en flagrante contradiction avec J (Genèse, VIII, 20-21) qui avait depuis longtemps acquis l'autorité d'un livre sacré? Et comment fera-t-on disparaître la stupéfaction de voir un auteur sacerdotal effacer de son récit la mention du sacrifice d'action de grâces par Noé sauvé du déluge, mention que l'auteur prophétique, foncièrement mal disposé envers les sacrifices, avait admise dans le sien? Enfin, il y a une circonstance d'ordre onomastique qui aurait dû faire réfléchir l'insoucieux P^g. Le nom de *Nôaḥ*, נֹחַ, donné par J au patriarche, se base uniquement sur le sacrifice à l'odeur agréable רֵיחַ הַנִּיחֹחַ que celui-ci offrit en sortant de l'arche (Genèse, VIII, 20-21). Un narrateur qui remanie la légende sacrée de son peuple sans la moindre gêne aurait-il hésité à changer le nom du patriarche, afin d'écarter l'indice qui trahit sa supercherie? Il y a, je le reconnais, un contingent sauveur : c'est d'admettre que P^g ne savait pas sa langue maternelle; si l'École prend cette piste, je ne la suivrai pas.

Sur les prétendus remaniements du récit relatif au culte de Baʿal Peʿôr, voyez plus haut. *Ibidem*. Une fois dans cette voie commode, la course aux hypothèses n'a plus d'obstacle :

« Encore plus clairement, le caractère secondaire propre au récit de P^g en face de celui de JE. Parce que P^g tient compte des exigences religieuses et éthiques de la prédication prophétique, il doit rayer tout ce qui prête aux récits de la vie individuelle, force et couleur, et tient notre intérêt en éveil. Le noyau des légendes tombe et il en reste un extrait incolore. L'ancienne légende raconte l'histoire des pères qui, parce qu'ils fondaient les anciens sanctuaires, y avaient reçu la promesse de la terre et reflété dans leur faire et agir la particularité nationale et l'histoire nationale. P^g est obligé de les faire séjourner dans les lieux où, d'après JE, ils avaient fondé des sanctuaires, mais ils ne doivent faire des sacrifices ni constituer le culte sous les arbres verts et sur les collines, décriés par les prophètes. Comme métèques, ils errent dans Chanaan, אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם (Genèse, XVII, 8; XVIII, 4; XXXVI, 7; XLVII, 9), image de l'Israël exilé. La raison pourquoi ils séjournent plus longtemps dans certains lieux, on ne la saisit que par JE. »

(*Noch deutlicher tritt in der Vätersage heraus, dass die Erzählung des* P^g *gegenüber der de JE sekundären Charakter hat Weil* P^g *den religiösen und ethischen Forderungen der prophetischen Predigt Rechnung trägt, muss er alles streichen, was den Erzählungen individuelles Leben, Kraft und Farbe verleiht und unser Interesse weckt. Der Kern der Sagen fällt, und es bleibt ein farbloser Extrakt. Die alte Sage erzählt nach,* § 22, *von den Vätern, weil sie die alten Heiligtümer gründen, dort die Landverheissung empfangen und in ihrem Tun und Treiben die nationale Eigenart und die nationale Geschichte widerspiegeln.* P^g *ist gezwungen sie an den Orten weilen zu lassen, wo sie nach JE Heiligtümer gegründet haben, aber sie dürfen nicht opfern und nicht von den Propheten verpönten Kult unter den grünen Bäumen und auf den Hügeln stiften. Als Beisassen ziehen sie in Kanaan, der* אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם *umher Genesis,* 17, 8; 28, 4; 36, 7; 47, 9, *ein Abbild des exilierten Israel. Wesshalb sie an bestimmten Orten länger verweilen, begreift man nur aus JE.*)

Il faut s'entendre : personne n'ayant imaginé que P^g eût rédigé ses récits en entière indépendance de JE, le point litigieux pivote sur la question de savoir si JE ont connu P^g : l'École soutient la négative, et moi l'affirmative, thèse en faveur de laquelle j'ai donné des preuves abondantes dans mes *Recherches bibliques* et au cours de ces antinomies. Je réserve donc la qualification « secondaire » pour P^g jusqu'au moment où mes preuves seront scientifiquement réfutées. Pour le reste, je ne vois guère la nécessité de gratifier P^g d'un scalpel de Peaux-Rouges prêt à écorcher toutes les phrases de ses prédécesseurs qui vont à l'encontre des « exigences religieuses et éthiques de la prédication prophétique » dont il tient compte avec un zèle d'apôtre. Qu'il est curieux, ce disciple des prophètes qui fait si cavalièrement bon marché de la sentence hautement religieuse et morale de BB ou Livre de l'Alliance : מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק (Exode, XXIII, 7), « Éloigne-to du mensonge ! » Cette religiosité singulière fait qu'il *doit rayer* (*muss er alles streichen*) tout ce qui attire notre intérêt dans la vie des patriarches ! On verra tantôt en quoi se concentre

l'intérêt si accentué par l'École. Mais il paraît que le menteur fieffé nommé P^g a encore été assez gentil de nous laisser la plus grande partie des beaux récits de ses devanciers; qu'aurions-nous fait, si, par un coup de *religiosité sublime*, il l'avait supprimée toute entière ? Témoignons-lui notre gratitude. Passons aux faits, car là réside le côté faible du système qui repose sur de simples malentendus. On n'a pas réfléchi qu'un étranger peut bien dresser une ou plusieurs pierres brutes en guise de stèle (*maṣṣêbâ*, מַצֵּבָה) ou d'autel (מִזְבֵּחַ), en guise d'action de grâces envers sa divinité particulière, mais qu'il n'a pas le droit d'y faire des sacrifices sans la permission du propriétaire du terrain et de l'administration du district, permission qui n'a naturellement pu être obtenue qu'à la condition d'offrir en même temps au dieu local. Voilà la vraie raison pour laquelle tous les trois auteurs présumés de la biographie des patriarches, P^g aussi bien que J et E, gardent le silence sur leurs sacrifices. Des inconnus introduisant subrepticement le culte d'un dieu étranger aux dépens du dieu du clocher, cela aurait fait un beau scandale dans la société chananéenne de la fin du troisième millénaire avant l'ère vulgaire; près de deux mille ans plus tard, et dans la Grèce, à l'apogée de la civilisation, le philosophe Socrate, inculpé de propager le culte de dieux étrangers, a été condamné à boire la ciguë, et son juge Anytos était un honnête homme ! En raison de cet état irréductible, Israël ne sacrifie ni en Égypte, ni durant sa marche dans le désert, ni dans les territoires conquis sur les Amorrhéens au delà du Jourdain, territoires qui ne font pas partie du domaine promis particulièrement à Israël, et en Palestine même un culte sacrificiel légal n'a eu lieu que lorsque l'acquisition perpétuelle du téménos fut matériellement assurée et religieusement confirmée par une théophanie. Abraham érige des autels, mais ne sacrifie qu'une seule fois sur le Moria par l'ordre formel d'Élohîm (Genèse, XXII); à défaut d'un ordre formel, Isaac ne sacrifie point sur l'autel construit par lui à Bersabée (Genèse, XXVI, 25; Jacob lui-même, qui fut propriétaire de terrains palestiniens, se borne à la construction de stèles et d'autels (Genèse, XXVIII, 18; XXXIII, 20; XXXV, 7, 14), et ne fait de sacrifice dans son domicile fixe de Bersabée

qu'une fois avant son départ pour l'Égypte, et alors encore dans le but d'obtenir un oracle au sujet du voyage qui l'effrayait à son âge avancé (XLVI, 1-4). Moïse, enfin, construit un autel à Raphidîm (Exode, XVII, 15), mais réserve les sacrifices pour l'autel au Sinaï (*ibidem*, XVIII, 12; XXIV, 4-8), que l'oracle avait dès l'abord désigné comme lieu de culte initial (*ibidem*, III, 12). Quand on détourne trop souvent les yeux de voir ce qu'il y a autour de soi, on risque d'attraper la berlue; quelque chose de pareil est arrivé aux coryphées de l'École, quand ils demandent pourquoi les narrateurs se taisent sur les arbres verts et les majestueuses collines où les patriarches ont *dû* offrir des sacrifices, et tout de suite ils accusent l'infortuné P^g d'avoir sciemment altéré et mutilé les récits antérieurs, sans considérer que ces beaux sites étaient depuis longtemps le siège de cultes locaux et de rassemblements que les Abrahamides se gardaient bien d'approcher. Les nomades s'infiltrant en nombre faible dans un pays de culture n'aiment pas faire de bruit; ils évitent les centres importants et passent presque inaperçus, jusqu'à ce qu'ils trouvent une place au sujet de laquelle ils entrevoient peu de contestations éventuelles; les patriarches n'ont pu agir autrement. Chanaan a été pour eux un pays de séjour fortuit, de migrations librement entreprises; y voir l'image de l'exil, c'est caresser un mirage fantaisiste : Israël a été tout d'abord גֵּר en Chanaan et en Égypte, et chacun de ces pays a été pour lui une אֶרֶץ מְגוּרִים, car pour exprimer cet état errant, on emploie le verbe גָּר; en Babylonie, Israël a formé une masse de captifs, גּוֹלָה, et le pays qui les retenait a été désigné par אֶרֶץ שִׁבְיָה (Néhémie, III, 36) ou ארץ שִׁבְיִם (Jérémie, XXX, 10; XLVI, 27) ou הַשִּׁבְי (Ezra, III, 8); plus tard par ארצות גלותינו.

Ibidem. Suite de la caractéristique de P^g dans l'histoire des patriarches :

« Du manquement de Jacob, de la lâche mise à prix de l'épouse par Abraham et Isaac, de la dispute d'Abraham avec Lot, des filles de Lot, de la querelle de Laban et de Jacob, de la jalousie entre Lia et Rachel, de la fraude de Rébecca et de

Jacob envers Isaac, de Juda et de Tamar, de Sichem et de Dina ; de tout cela, nous ne sommes pas renseignés par lui d'un seul mot. Isaac et Ismaël enterrent d'accord leur père (Genèse, XXV, 9) ; le bédouin Ismaël, peint d'après la vie, cet onagre humain, dont le poing est contre tout et qui est aux trousses de ses frères (Genèse, XVI, 12), nous est présenté comme s'il était un pieux juif quelconque. Jacob ne s'en va pas à l'étranger devant la colère de son frère trompé, mais pour ne pas avoir besoin de conclure un mariage mixte. Les patriarches sont devenus des juifs pieux, dont la conduite n'a rien de choquant » (*Von Israels Verstossung, von Abrahams und Isaaks feiger Preisgabe der Ehefrau, von Abrahams Zwist mit Lot, von Lots Töchtern, von Labans und Jakobs Streit, von Leas und Rachels Eifersucht, von dem Betruge Isaaks und Esaus durch Rebekka und Jakob, von Juda und Tamar, von Sichem und Dina erfahren wir kein Wort. Isaak und Ismael begraben einträchtig ihren Vater Gn.*, 25, 9 : *Der nach dem Leben gezeichnete Beduine Ismael, der Wildesel von einem Menschen, dessen Faust wider Jedermann ist, und der seinen Brüdern auf den Nacken sitzt Gn.*, 16, 12, *wird uns vorgestellt, als sei er ein beliebiger frommer Jude. Jakob geht nicht aus Furcht vor dem Zorn des betrogenen Bruders ins Ausland, sondern damit er keine Mischehe zu schliessen braucht. Die Patriarchen sind fromme Juden geworden, deren Wandel keinen Anstoss darbietet*).

Il y a, dans cette série, des traits négatifs et des traits positifs ; notre examen commencera par la première catégorie, qui est combinée pour accuser P^g d'avoir, par une *fraude pieuse*, passé sous silence les défauts des patriarches. Le beau zèle pour l'intégrité historique est certainemeut fort louable ; malheureusement, les Élie modernes sont-ils bien sûrs de ne pas se tromper sur l'adresse du vrai coupable, si coupable il y a ? Comment savent-ils que ce n'est pas le rédacteur final de la Genèse qui a retranché les données de P^g, parce qu'il les a trouvées identiques à celles de JE, et par conséquent faisant double emploi avec les leurs ? Un juge d'instruction devant lequel se présenterait une accusation de ce genre, aura soin de s'informer si l'acte supposé altéré est de l'écriture de l'accusé,

et s'il ne l'est pas, il déclarera l'accusation irrecevable. Nous pouvons imiter ce brave juge d'instruction, et nous invitons les ardents théologiens à établir l'identité de l'accusé. Jusque-là, le procès de tendance qu'ils font à P^{g} me semble peut convenir à leur équité naturelle.

Pour ce qui concerne les actes blâmables des patriarches, dont on nous présente de nouveau le chapelet connu et discuté au cours de nos antinomies, nous avons déjà fait remarquer que l'esprit du mosaïsme se refuse à admettre des héros impeccables pouvant servir de type absolu à l'humanité. Les poètes qui ont chanté ou raconté la vie des patriarches se sont bien gardé de ne point marquer en passant des tares inséparables de la nature humaine. « Plutôt l'idolâtrie que l'anthropolâtrie ! » Telle était la devise de l'instinct hébreu pétri d'égalité. Les vices attribués aux patriarches sont ceux qui se font jour dans bien des familles. Pas d'exemple d'assassinat accompli par avarice, ni de rapt de femmes. L'acte particulier à Abraham, tout répréhensible qu'il est, ne mérite cependant pas le stigmate de « lâche mise à prix de l'épouse » (*feige Preisgabe der Ehefrau*). On a oublié que le mariage se dissolvait chez les anciens Sémites par le libre consentement des deux conjoints; la lettre de divorce est une innovation du code mosaïque. L'entente entre Abraham et Sara de se proclamer frère et sœur équivalait à un divorce suspensif, et de telle façon il ne peut plus être question de prostitution de la part de Sara, même si elle eût été épousée par Pharaon ou Abimélek. Enfin, on oublie *volontairement* qu'en sa qualité de prophète (Genèse, xx, 7), Abraham savait d'avance que les sévices de Yahwé obligeront les ravisseurs à restituer l'épouse résignée à ce douloureux sacrifice pour sauver la vie de son époux. Cette déplaisante histoire reste ainsi à longue distance de la doctrine de saint Augustin, si je ne me trompe, qui permet à l'épouse chrétienne de racheter, par un adultère, l'époux menacé de mort. Bref, l'écart répété d'Abraham consistait dans le manque d'une confiance *entière* en Dieu, doublé d'une avidité de richesses. Isaac montre une fois le même manque de confiance, mais il est moins intéressé et la phrase malencontreuse למען ייטב לי בעבורך ne sort pas de sa bouche.

Le narrateur a d'ailleurs eu soin d'amender ensuite le caractère d'Abraham. Un point d'honneur a fait de lui l'homme le plus désintéressé de ses contemporains (Genèse, XIV, 21-24) et une vision ultérieure a suffi pour le rendre tout à fait confiant en Yahwé; et cette amélioration morale fut particulièrement appréciée par la divinité (והאמין ביהוה ויחשבה לו צדקה, Genèse, XV, 6). En somme, si la conduite des patriarches ou de leurs familliers révèle des faiblesses morales passagères, celles-ci sont, en tout cas, peu contagieuses en face des déclarations faites par le héros de l'Évangile. Au sujet de l'adultère et du gain illicite, on lit ceci : « Je vous dis en vérité, les femmes prostituées et les publicains vous devanceront (ô mécréants!) dans le royaume de Dieu (Matthieu, XXI, 31). » L'intérêt personnel est même recommandé dans la parabole de l'économe fourbe qui diminue sciemment les sommes dues à son maître par les clients, afin d'acquérir l'amitié de ceux-ci : « Et le maître loua cet économe infidèle de ce qu'il avait agi prudemment; car les enfants du siècle sont plus prudents dans la conduite que ne le sont les enfants de la lumière. Et moi je vous dis : Employez les *richesses d'iniquité* à vous faire des amis, afin que, lorsque vous viendrez à manquer, ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels[1] » (Luc, XVI, 8-9); l'emploi de la ruse a aussi sa légitimation absolue : « Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups : soyez donc *rusés* (non « prudents »!) comme des serpents (cf. Genèse, III, 1[2]) et simples comme des colombes » (Matthieu, X, 16), et saint Paul a largement usé de ce moyen (Actes des Apôtres, XXIII, 7; XIV, 9-21). La laideur morale, comme l'infirmité corporelle, comporte divers degrés; nous laissons aux lecteurs le

1. L'agissement de Jacob aux dépens de Laban (Genèse, XXX, 31-42) a pour cause, le narrateur a soin de l'indiquer, les changements injustes du salaire, joints à d'autres charges imposées inéquitablement par le maître (*ibidem*, XXXI, 6, 15, 38-42); dans la parabole, l'économe falsifie les factures et vole, par prévision de récompense de la part des clients, à un maître qui l'a honoré de toute sa confiance et contre lequel il n'a aucun grief à produire.

2. Le serpent était le plus *rusé* des animaux (φρονιμώτατος, callidior, *listiger*).

soin de décider à quel degré de l'échelle doit être placée cette laideur morale louée et formulée en principe religieux.

Pour comble de caprice, on blâme P^g d'avoir fait participer le nomade turbulent Ismaël à l'enterrement d'Abraham, tandis qu'on ne trouve rien d'invraisemblable à la participation de l'homme d'épée Ésaü à l'enterrement d'Isaac (Genèse, XXXVI, 29), mais où l'École a-t-elle trouvé que, d'après ce narrateur, Jacob s'en alla à Hârân dans le seul but de ne pas devoir épouser une femme du pays? Isaac était assez riche pour envoyer chercher des filles de ses parents pour les marier avec ses fils, comme l'avait fait pour lui son père Abraham, mais cette expédition fut empêchée d'abord par la décision prise par Ésaü d'épouser des femmes indigènes, contrairement à la volonté de ses parents (Genèse, XXVI, 34-35 ; XXVII, 46) ; ensuite, par l'impossibilité d'exposer Jacob aux premières fureurs d'Ésaü. La prévision du danger que courait son fils préféré primait naturellement chez Rébecca, qui était la cause de l'animosité d'Ésaü (Genèse, XXVII, 41-45) ; Isaac, qui préférait Ésaü, mais qui avait également connaissance de son mauvais dessein à l'égard de Jacob, se borna à recommander à celui-ci d'épouser une des filles de Laban et ne lui parla pas du danger qui le menaçait (Genèse, XVIII). J et P^g sont en accord parfait, et il faut être singulièrement disposé pour insinuer à P^g l'intention machiavélique de faire des patriarches de bons juifs postexiliques. J'ai déjà signalé plus haut que le prophète Osée a connaissance de la *fuite* de Jacob à *Paddan Aram* (Osée, XII, 13, où שְׂדֵה = פַּדָּן).

P. 350 (2). Sur la construction du sanctuaire portable dans le désert, il a déjà été discuté plus haut. Quoi qu'on dise, il n'y a, dans sa construction, rien qui rappelle particulièrement le temple de Salomon ou celui d'Ézéchiel. Le פָּרֹכֶת, ou voile qui sépare entre le saint et le saint des saints, rappelle plutôt le *parakku* assyro-babylonien, qui désigne, en style religieux, l'appartement des dieux, le naos. Le sanctuaire a naturellement sa place au milieu du camp, étant le bien commun de la nation. Chez Ézéchiel, le temple nouveau, pas plus que l'ancien, ne se trouve pas au milieu d'Israël, car il forme barrière

entre les sept tribus du nord et les cinq du sud (Ézéchiel, XVIII). Quelques observations rapides sur le reste. L'autel, construit de planches plaquées de cuivre, n'a servi qu'une fois lors de l'inauguration (Lévitique, VIII-X), et alors, il a été rempli de terre jusqu'aux bords en conformité avec Exode, XX, 24. Le foyer du milieu n'a pu l'endommager, surtout si on a doublé les plaques métalliques autour des bords[1]. Ce n'est donc pas une image de fantaisie (*ein Phantasiegebilde*). La fantasmagorie domine au contraire l'affirmation que la כַּפֹּרֶת ou le couvercle d'or de l'arche portant des chérubins du même métal, entre lesquels Yahwé se manifestait, était un surrogat de l'ancienne destination de l'arche même, et nous rejetons comme purement arbitraire la déclaration : « A la place du fétiche-arche a été mis, conformément à la conception de dieu propre à P^g, le trône de Dieu » (*An die Stelle des Fetisch-Kastens, ist, der Gottesvorstellung des P^g entsprechend, der Gottesthron getreten*). Enfin, on ne peut soutenir que la כַּפֹּרֶת rappelle le רָקִיעַ porté par le chérubin d'Ézéchiel, I, 22, qu'après avoir fait confusion entre un parquet et un plafond; chez Ézéchiel, les animaux portent le baldaquin. P^g aurait-il donc fait porter les animaux par le baldaquin?

Ibidem (3). Nous avons examiné plus haut la question relative à la division de la tribu de Lévi en prêtres aaronides et en lévites ou fonctionnaires subalternes du temple. Cette tribu n'ayant pas reçu sa part du sol palestinien après la conquête, la loi l'a indemnisée par des privilèges cultuels : les prêtres vivront des sacrifices, les lévites recevront la dîme de tous les produits, sous obligation d'en donner la dixième partie aux Aaronides; l'ordonnance est ancienne, bien que souvent inexécutée par suite de la longue prédominance des cultes étrangers. J'ai repoussé plus haut la prétention que les termes תְּרוּמָה, בִּכּוּרִים, רֵאשִׁית et מַעֲשֵׂר aient perdu leur ancien sens dans le code attribué à Ezra.

P. 351-353 (§ 146, 1-2). *La signification religieuse historique de l'acceptation obligatoire par la communauté du code d'Ezra.*

1. Cf. רקעי פחים צפוי למזבח (Nombres, XVII, 3-4).

« L'obligation acceptée par la communauté relativement au code d'Ezra fut l'heure de la naissance du judaïsme. Le peuple d'Israël est devenu une communauté cultuelle qui vit, sous la direction sacerdotale selon la loi de son dieu, toutes les vocations nationales subordonnées au cultuel, qui relègue les affaires nationales et d'État aux espérances messianiques et les ajourne ainsi. A la place du peuple et de l'État vient la théocratie (Josèphe c. Apion, II, 16). La tentative inaugurée par le Deutéronome pour soumettre le peuple, au moyen d'une loi écrite, aux exigences de la prédication prophétique, est parvenue à une conclusion relative; l'idéal d'Ézéchiel d'une communauté qui fait du culte de Yahwé la vocation de sa vie, a été réalisé. Par un décret légal, cet idéal a été déclaré état légitime » (*Die Verpflichtung der Gemeinde auf Esras Gesetzbuch war die Geburtsstunde des Judentums. Aus dem Volke Israel ist eine Kultgenossenschaft geworden, die unter priesterlicher Leitung nach dem Gesetze ihres Gottes lebt. Alle volklichen Aufgaben den kultischen unterordnet, die nationalen und staatlichen aber der messianischen Hoffnung zu weist und damit vertagt. An die Stelle von Volk und Staat tritt die Theokratie* (*Josephus c. Ap.*, 2, 16). *Der mit dem Deuteronomium* (§ 121) *einsetzende Versuch, das Volk durch ein geschriebenes Gesetz den Anforderungen der prophetischen Predigt zu unterwerfen, ist zu einem relativen Abschluss gelangt; Ezechiels Ideal* (§ 129, 1) *einer Gemeinde, die den Kult Jahves zu ihrer Lebensaufgabe macht, verwirklicht. Durch einen Rechtsakt ist dieses Ideal für den legitimen Zustand erklärt worden*).

L'importance de cette conclusion, pour le savant théologien, se voit par le large et accentué exposé qu'il lui consacre. Le rôle exorbitant attribué à l'œuvre d'Ezra, que rien ne fait pressentir, avait besoin d'être inculqué à force de répétitions éloquemment variées. Pour ceux qui, comme nous, sont réfractaires aux séductions de la forme décrétante, les doutes signalés au cours de ces antinomies restent debout. En nous tenant sur la base des documents, nous ne reconnaissons ni l'importation d'un code nouveau ($P^g + P^h$) par Ezra, ni l'acceptation solennelle par le peuple de ce code en particulier dans

l'assemblée convoquée par Néhémie, dans laquelle Ezra fut *invité* à lire des extraits du Pentateuque, vraisemblablement les péricopes contenant les lois morales et les rémunérations bonnes et mauvaises qui sont réservées à la nation, selon qu'elle suivra ou rejettera les commandements de Dieu. Loin d'avoir cherché à propager un nouveau culte, Ezra se tint à l'écart durant treize ans, et l'appui même de Néhémie ne le rendit pas plus actif en dehors de son métier de scribe casanier ou d'interprète de la loi. L'état politique n'a guère changé : depuis Zorobabel jusqu'à Néhémie, la Judée avait des gouverneurs juifs (Néhémie, v, 14-15), et les grands prêtres n'ont laissé à l'histoire aucun fait remarquable. On ne saurait donc qualifier de « théocratie » l'état postexilique de ce temps. Josèphe entend par théocratie un mode de constitution où le grand prêtre gère les affaires du pays en même temps que les affaires cultuelles, à la façon de Simon le Juste. L'idée de la communité est également étrangère à cette époque, comme d'ailleurs à toutes les autres époques du judaïsme. On n'emploie l'expression כְּנֶסֶת jamais seule, mais toujours en connexion d'état construit avec יִשְׂרָאֵל, et alors même uniquement dans le sens d'une collectivité de croyants et de fidèles : אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך היא, « la communauté d'Israël parla devant le Saint, béni soit-il, etc. ». Dans la plupart des cas, le nom *national* Israël seul est employé : ישראל שרויין בצער, « Israël se trouve dans des conditions pénibles; » אין משיח לישראל (Sanhédrin, p. 99, *a*), « Israël n'aura pas de messie personnel (Dieu même le sauvera). C'est commettre une inexactitude historique que de parler d'un obscurcissement de l'instinct de *nationalité* à n'importe quelle période de la dispersion juive.

Ibidem. En parlant des collisions survenues ultérieurement entre le peuple et l'exigence des gardiens de la loi, il fallait au moins faire mention de la vaste littérature apocryphe, pseudo-épigraphique et sectaire qui a préparé la naissance du christianisme. On est étonné de voir supprimé, d'un trait de plume, l'immense travail de transformation durant plusieurs siècles, et cela dans le seul but de pouvoir proclamer dogmatiquement,

non seulement l'infériorité blocale de l'israélitisme aux conceptions du Nouveau Testament, mais aussi l'antériorité chronologique du christianisme sur le judaïsme proprement dit : « Toutefois, si on regarde de près, la loi n'est parvenue à emporter la pleine victoire sur la nature du peuple qu'après la ruine du peuple et après que la conception prophétique de la religion enchassée dans la loi, ait repris naissance dans le christianisme sur un degré supérieur; cf. § 1, 3 » (*Genau genommen ist jedoch das Gesetz zu völligem Siege über die Natur des Volkes erst nach dem Untergange des Volkes gekommen, und nachdem die im Gesetze eingebettete prophetische Auffassung der Religion im Christentum auf höherer Stufe wiedergeboren worden war, vrgl* ; § 1, 3). Dans nos observations sur ce paragraphe introductoire, nous avons relevé la double illusion qui réside dans ce jugement. Au point de vue historique, le christianisme, saturé de pseudo-épigraphie, n'a que l'accoutrement prophétique, la robe qui ne fait pas le moine, suivant l'adage populaire. Pour le fond, il représente l'esprit gréco-romain de l'époque, se résumant dans la divinisation des empereurs, qui est elle-même la résurrection du totémisme primordial avec le cortège du mysticisme le plus repoussant. Au même moment où Israël perdit sa base terrestre, le monde s'est vu enlever son droit à l'existence, car la nouvelle secte ne s'est déclarée nomoclaste qu'en conséquence de son principe qui fait table rase de l'état social général, de ses vertus comme de ses vices. Le mariage est envisagé comme un mal irrémédiable[1]; les liens de la famille sont dissous[2], le travail méprisé[3], la mendicité recommandée[4], la dignité humaine avilie[5], les opérations magiques sont présentées comme preuves de la divinité de celui au nom duquel elles sont accomplies[6], la raison est

1. Matthieu, XIX, 10-12.
2. *Ibidem*, VIII, 21-22; XII, 46-50.
3. *Ibidem*, VI, 25-34.
4. *Ibidem*, X, 9-15.
5. *Ibidem*, V, 39-42.
6. *Ibidem*, XI, 2-6.

bafouée[1], l'ignorance exaltée[2], le jeûne et la prière sont devenus des moyens d'exorcisme[3], les dieux païens sont convertis en démons présidés par Satan, proclamé le vrai maître de ce monde[4], l'intolérance religieuse est érigée en principe[5]. Enfin, Yahwé, à qui on a laissé, pour les besoins du système, le titre de *Père céleste*, est détrôné par le *Fils chéri*[6], incarné dans le sein d'une vierge[7], homme divinisé auquel tous les genoux, au ciel, sur la terre et au-dessous de la terre, doivent fléchir[8], à tel point que les hommes et les anges ne peuvent plus vivre que dans une attente fiévreuse de sa parousie pour connaître leur sort définitif[9]. En face d'un anéantissement de l'esprit aussi absolu chez le chrétien, le juif, qui porte le joug des pratiques imposées par les pharisiens, est relativement un homme libre, car il respire la vie mondiale et jouit de la liberté de penser. Contrainte pour contrainte, les travaux forcés sont mille fois préférables à un étranglement qui paralyse toutes les facultés psychiques, anéantit le libre arbitre et noie l'intelligence dans un mystère insondable. Désormais les actions humaines perdent toute valeur dans la religiosité, la foi seule procure le salut[10]; l'*assassin vulgaire* reçoit l'accolade du prêtre avant d'expier son crime, pendant que des milliers d'*assassins pieux* se tiennent prêts à venger ou vengent avec une férocité de fauves, par des flots de sang juif, depuis près de deux mille ans, la mort *voulue et rédemptrice* du Christ. Quoi qu'on dise, l'ancien proverbe a raison : l'arbre se reconnaît par ses fruits[11]; et devant ce triste recul dans une barbarie, rare même chez les polythéistes, on s'avise de nous parler de la renaissance d'une conception religieuse plus élevée dans le christianisme!

1. *Ibidem*, XI, 25; XVIII, 1-4.
2. *Ibidem*, XXI, 16.
3. *Ibidem*, XVII, 14-21.
4. *Ibidem*, IV, 8-10.
5. *Ibidem*, X, 14; XXVIII, 19.
6. *Ibidem*, XI, 27.
7. *Ibidem*, I, 18.
8. I Philippiens, II, 5-11.
9. Matthieu, XXIV, 3-51.
10. Galates, II, 16, *passim*.
11. Matthieu, VII, 16-20.

Le Livre de Habacuc.

On ne possède aucune donnée certaine sur la vie de ce prophète. Il ressort de ses compositions qu'il prêchait à Jérusalem pendant les premiers progrès de l'armée chaldéo-babylonienne dans la Syrie septentrionale. Habacuc prévoit la dévastation imminente de la Judée et adresse des prières à Yahwé pour qu'il arrête les féroces envahisseurs.

CHAPITRE PREMIER

1. Vision grave vue par le prophète Habacuc.

*
* *

5. Voyez, regardez ce qui se passe chez les peuples
Et vous serez frappés de stupeur,
Car un événement aura lieu dans vos jours;
Si on le raconte il paraît incroyable :
6. Voici, Yahwé fait susciter les Chaldéens,
Ce peuple cruel et impétueux,
Destiné à aller au plus loin de la terre,
Pour s'emparer de régions habitées qui ne lui appartiennent point.

*
* *

7. Il est effrayant, terrible;
Par lui se manifestera le jugement, ainsi que la suprême grandeur (de Yahwé).
8. Ses chevaux sont plus prompts que les léopards,
Les sabots de ses coursiers sont plus tranchants que (les ongles des) loups du soir;
Ses cavaliers viennent de loin;
Ils accourent au vol, comme l'aigle prompt à dévorer.
9. Toute (cette foule) vient pour (pratiquer) la violence;
Le mouvement de sa face aspire la guerre,
Et il rassemble des captifs nombreux comme le sable.

***

10. Lui (le Chaldéen) se moque des rois;
Les princes sont pour lui un objet de risée.
Il rit de n'importe quelle forteresse;
Il accumule de la terre et s'en empare.
11. Alors son esprit (son intelligence) partit, disparut,
Et il fit de sa force son dieu.

Prière.

2. J'ai clamé : « Jusqu'à quand! » ô Yahwé,
Et tu n'entends pas!
J'ai crié vers toi : « Violence (partout)! »
Et tu ne viens pas au secours!
3. Pourquoi me fais-tu voir l'iniquité,
Contempler la perversité?
Le pillage et la violence sont devant moi;
Les querelles naissent et les disputes se lèvent.
4. C'est pourquoi l'enseignement faiblit
Et la décision ne sort plus depuis longtemps,
Car le criminel anéantit le juste,
(Et) partant le jugement sort prévariqué.

***

12. N'es-tu pas miséricordieux, ô Yahwé!
O mon Dieu, mon Saint, (fais) que nous ne mourions pas
Tu l'as placé en qualité de (verge de) jugement,
Et tu l'as destiné à être une épée pour châtier.
13. (Toi) dont les yeux sont trop purs pour voir le mal,
(Toi) qui es incapable de regarder la perversité,
Comment peux-tu regarder (tranquillement) les traîtres,
Te taire lorsque le méchant dévore celui qui est plus juste que lui?

***

14. Tu as réduit l'homme à l'état des poissons de la mer,
A l'état de reptiles que personne ne gouverne.
15. Il (le Chaldéen) a tout pris avec l'hameçon,
(Tout) poussé dans son rets,
(Tout) ramassé dans son filet,
Voilà pourquoi il tressaute de joie!

16. Voilà pourquoi il apporte des offrandes à son rets,
Grille de l'encens à son filet ;
Car par eux il a une grasse ration
Et un repas succulent.
17. Doit-il contre tout dégainer son épée
Et toujours massacrer les peuples sans pitié ?

COMMENTAIRE

1. מַשָּׂא, « charge, fardeau » (de נשׂא, « porter »), appliqué à la parole, a développé le sens de « parole insistante, avertissement » (Proverbes, xxx, 1), et, en style religieux, celui de « vision ou prophétie de malheur » (cf. Jérémie, xxiii, 33-38). חֲבַקּוּק, plus correct serait חַבָּקוּק, conformément à la transcription des Septante Αββακουκ, Αμβακουκ (le κ final a été confondu avec μ, ainsi Αββακουμ, Αμβακουμ). En assyrien, *hambaquqi* est le nom d'une plante potagère.

Les versets 2-4 contiennent une prière que le prophète adresse à Yahwé, où il se plaint de l'oppression extrême commise par le méchant sur le juste ; l'iniquité et la violence dominent partout, le droit et la justice succombent, à tel point qu'on peut douter que Yahwé gouverne le monde. Le méchant est le prince chaldéen, visiblement Nabuchodonosor, vainqueur du roi égyptien Nechao, dans la bataille de Karkemiš, et fondateur de la nouvelle suprématie babylonienne sur la Syro-Phénicie, y compris la Judée. Tous ces peuples ont vu alors peser sur eux un joug beaucoup plus lourd que dans le passé, et l'arbitraire et la rapacité des fonctionnaires de haut en bas mettaient les peuples au désespoir, surtout en Judée, où la résistance était plus difficile à abattre. Cette prière, qui suppose un certain temps de gouvernement babylonien en Palestine, ne convient guère au contenu des versets 5-10, qui dépeignent le surgissement des Chaldéens comme peuple dominant et la marche rapide et irrésistible de l'orient en occident. M. Giesbrecht (cité par W.) a parfaitement noté cette incohérence, et il déduit que 5-11 est un oracle plus ancien, visant la première apparition des Chaldéens. Cependant, quand

on remarque qu'aucun livre prophétique ne débute par une prière, on est conduit à conclure que le groupe 2-4 a sa place adéquate avant le verset 12, qui forme la suite naturelle de la prière remplissant le reste du chapitre. J'ai rétabli cet ordre dans la traduction.

5 (2). Annonce de l'apparition des Chaldéens dans les pays de l'ouest. Jusqu'à la chute de Ninive, les Chaldéo-Babyloniens se trouvaient très opprimés sous le gouvernement despotique de l'Assyrie, qui avait de fréquents soulèvements à réprimer. Personne ne prévit que les Babyloniens, à peine délivrés du joug assyrien, deviendraient à leur tour des tyrans et des despotes, et cependant ce prodige s'est réalisé à un degré suprême; de là l'étonnement et la stupéfaction générale qui n'augurait rien de bon de ce nouvel empire belliqueux. L'appel רְאוּ s'adresse aux Judéens, et בגוים doit avoir la nuance de « ce qui se passe parmi les peuples; » à noter cependant que les Septante ont lu בוזים (*οἱ καταφρονηταί*), « les méprisants, » visant ceux qui tiennent en mépris les prédictions prophétiques.

Lire וְהִתְמַהּוּ וּתְמָהוּ, juxtaposition énergique de deux voix du verbe תָּמַהּ, « s'étonner; » la leçon התמהמהו, d'après Isaïe, XXIX, 39, n'est pas tout à fait satisfaisante, et là encore il faut corriger וְשָׁעוּ pour וְשַׁעוּ et וְתָמָהוּ pour וּתְמָהוּ, « les assaillants se sont arrêtés pleins d'étonnement, ils se sont divertis puis ont disparu ». Par réminiscence du mot וְשַׁעוּ, les Septante ont ajouté dans notre verset *καὶ ἀφανίσθητε*.

6 (3). Le sujet du verbe מֵקִים est certainement Yahwé, mais le suffixe de הֲנִנִי ne l'indique pas assez clairement; je lirais volontiers כי הנה יהוה = כי הנ' י'. Cf. l'explication du verset 7.

מַר, au propre « amer, » a ici le sens de « naturel rude, cruel ».

נִמְהָר, « fougueux, impétueux, insensé » (Isaïe, XXXII, 4). Je donne la préférence à la lecture מרחקי sur מרחבי, qui

convient moins ici : aller dans des pays lointains pour s'emparer des territoires étrangers, n'est-ce pas un acte à la fois cruel et insensé ?

7 (4). Les suffixes de משפטו ושאתו se rapportent à Yahwé : par l'intermédiaire du terrible Chaldéen sortira, se manifestera le jugement (= le châtiment) et la grandeur incomparable (Job, XIII, 11) de Yahwé, car c'est lui qui a inspiré l'idée de cette course folle et destructive au Chaldéen, qu'il a choisi pour être l'instrument de sa justice.

8 (5). Les chevaux du Chaldéen, סוסיו, sont dépeints comme féroces et plus rapides à la course que les léopards qui se jettent sur leur proie.

Plus difficile à comprendre est l'image des « loups du soir, » où le verbe וְחַדּוּ, « sont plus aigus, » doit se rapporter au mot parallèle פרשיו, « ses coursiers ; » mais que signifie le mot précédent וּפָשׁוּ, dont le sens « et se multiplient » surcharge inutilement l'image? L'idée de corriger ופשו en שִׁנֵּי, « les dents, » conviendrait au contexte, mais la grande différence des lettres me fait hésiter. Il me paraît vraisemblable qu'il y a une image analogue à Isaïe, v, 28, ce qui amène à voir dans ופשו une altération de פַּרְסוֹת = פַּרְסוֹ, « les sabots des coursiers, » que le poète imagine plus tranchants ou pénétrant dans les chairs que les ongles des loups. En tous cas, quoi que disent les critiques, les deux mots sont authentiques, bien que la forme primitive du premier ne soit pas encore rétablie avec certitude. Le mot פרשיו, qui commence le second hémistiche, est employé dans le sens de « cavaliers, » qui est aussi fréquent que celui de « coursiers » ou « chevaux de selle ». Les cavaliers chaldéens viennent de loin et accourent comme l'aigle qui se précipite (חָשׁ) pour dévorer sa proie.

9 (6). Toute cette armée vient pour commettre des actes de violence, des meurtres, des déprédations (חָמָס, v. 3).

M. Wellhausen met un point d'interrogation après מְגַמַּת et ajoute avec raison : « On conjecture la signification de « aspiration » (*Streben*), mais « l'aspiration de leur face est en de-

vant » donnerait ici un sens trop faible; de plus, ni *qadîma* ni *qêdma* ne signifient « vers le devant » (*nach vorn*). » Si je ne me trompe, מגמת est pour מִגְמַאת, מִגְמַאת, de גמא, « aspirer » (le terrain de bataille; Job, XXIX, 24) et « aspirer ou humer de l'eau » (Genèse, XXIV, 17); le sens général de « aspiration » peut donc être maintenu à bon droit. Des deux mots suivants, פניהם קדימה, le premier étonne par l'emploi du suffixe pluriel; le singulier פָּנָיו cadre mieux avec le nombre singulier du sujet : בָּלָה et יָבוֹא, tandis que le second est certainement corrompu. En y reliant le מ final du mot précédent, j'incline à corriger מגמת פניהם קדימה en מִגְמַ(א)ת פָּנָיו מִלְחָמָה, « l'aspiration de sa face est la guerre, » c'est-à-dire : Il n'aspire qu'à porter la guerre partout, naturellement pour faire de nombreux captifs et s'enrichir de leur travail et de leurs biens. La phrase suivante ויאסף כחול שבי annonce qu'il a parfaitement réussi dans ses entreprises.

10 (7). Il se moque autant des rois et des princes que des forteresses où ils s'imaginent pouvoir lui résister. Si la forteresse est placée sur une hauteur, il fait construire de hautes terrasses et la prend, car personne n'ose résister à son attaque. Les Babyloniens sont passés maîtres dans les travaux de terrassement. Cette description convient entièrement à l'invasion des Chaldéens en Syrie et ne contient pas la moindre allusion à l'irruption éphémère des Scythes rapportée par Hérodote, relation qui, en ce qui concerne la Syro-Phénicie, ne repose que sur le dire des prêtres philistins (contre Ew., W. et d'autres). Jérémie les ignore également.

11. L'importance de ce verset a été étrangement méconnue par la critique dominante, et, comme toujours, on l'a retranché sans scrupule, et avec lui les mots לא נמוח du verset 14. Sur le sens de ce passage excommunié, W. conjecture dubitativement la correction de רוח en ברוח et de וְאָשֵׁם en וַיֵּשֶׁם, mots qui, si j'ai bien compris, pourraient se rapporter à la disparition soudaine des Scythes. Mais je pense comme lui sur l'insupportabilité de זוּ dans le contexte.

Le sens de l'ensemble dégagé ci-dessus permet déjà l'intelligence du premier hémistiche : רוּחוֹ (pour רוּחַ) אָז חָלַף וַיַּעֲבֹר : lorsque le Chaldéen vit que tout lui réussit et qu'il est devenu maître absolu de tant de peuples et de pays, il a tout à fait perdu la tête, comme on dit populairement ; mot à mot : « alors partit son esprit (= son bon sens) et passa. » Au lieu d'agir avec réflexion et sagement, il a agi comme un insensé. En nous pénétrant de la manière de penser propre aux prophètes, nous trouvons sans peine comment le conquérant babylonien devait agir, s'il s'était donné le temps de réfléchir sur la cause cachée de sa fortune rapide et incomparable. Il aurait alors facilement trouvé qu'il n'était qu'un instrument de châtiment dans la main du Dieu suprême qui traite les peuples selon leur mérite, et avant tout son propre peuple, Israël. C'est la puissance de Yahwé qu'il devait reconnaître dans ces événements extraordinaires s'il était sage, mais, pris d'une idée folle, il ne l'a pas reconnue. Le thème de notre prophète est déjà traité par Isaïe (x, 5-11) et dans le cantique dit de Moïse (Deutéronome, xxxii, 26-30). Ce passage mérite d'être cité littéralement, parce qu'il offre la véritable portée de la pensée de Habacuc, et même le modèle dont il s'est particulièrement inspiré :

« J'avais l'intention de les anéantir,
De faire disparaître leur souvenir parmi les hommes,
Mais j'ai craint la prétention de l'ennemi ;
J'ai tenu à ce que leurs adversaires ne méconnussent la vérité,
Qu'ils ne dissent : « Notre bras est superbe,
Et Yahwé n'a rien fait de tout cela. »
Car (les adversaires) sont une race privée de réflexion,
Et l'intelligence leur fait défaut.
S'ils étaient sages, ils auraient compris ;
Ils auraient discerné cela dans leur propre intérêt, etc. »

Manque d'intelligence et de réflexion combiné avec une arrogance démesurée de la part de l'ennemi, appréhension douloureuse d'être anéanti de la part d'Israël, voilà les points saillants des deux passages. Il y a plus ; cette dernière appré-

hension jette un jour éclatant sur le malchanceux לֹא נָמוּת et en garantit l'authenticité. Exemple instructif de la légèreté avec laquelle les opérations chirurgicales sont mises en pratique par l'École moderne.

L'acte insensé du Chaldéen doit donc se cacher dans l'hémistiche énigmatique suivant immédiatement : וְאָשֵׁם זוּ כֹחוֹ לֵאלֹהָיו. Le verbe de la phrase se dégage presque instantanément en lisant וַיָּשֶׂם, « et il a fait ; » et, étant donnée la présence distincte d'un complément direct suivi d'un complément indirect contenant la signification de « dieu, » אֱלֹהַּ, on est immanquablement rappelé à la construction du verset Juges, VIII, 33, qui porte : וַיָּשִׂימוּ לָהֶם בַּעַל בְּרִית לֵאלֹהִים, « (les Sichémites) firent de Baᶜal-Berith (leur) dieu, » ce qui serait au singulier וַיָּשֶׂם לוֹ בַ֫עַל בְּרִית לֵאלֹהִים. C'est exactement la construction et le sens de l'hémistiche que nous examinons, et il devient clair que la leçon primitive וישם לו כחו לאלהיו = וַיָּשֶׂם לוֹ כֹחוֹ לֵאלֹהָיו, « et il fit de sa force son dieu, » en d'autres mots : il adore son dieu sous les emblèmes qui symbolisent sa force, son pouvoir sur les autres, כֹּחוֹ répond à בְּכֹחַ יָדִי d'Isaïe, x, 13, et à יָדֵנוּ du Deutéronome, XXXII, 27, comparez encore כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי (Deutéronome, VIII, 17). Les emblèmes de puissance tyrannique blâmés seront spécifiés au verset 16.

Ici se termine le premier oracle délivré pendant la marche des Babyloniens vers l'ouest, lorsque le bruit de leurs conquêtes rapides et sanguinaires commença à se répandre en Syrie. Habacuc prévoit les ruines qu'ils accumuleront en Judée et voit en eux le bras fustigeant de Dieu, mais il se révolte à la pensée que ce soit le plus coupable qui soit chargé de châtier celui qui l'est beaucoup moins. Ce sentiment angoissant fait l'objet de la prière 2-4 et 12-17, indûment séparée par la négligence d'un copiste.

2. Le passé du verbe שִׁוַּעְתִּי oblige à voir dans עַד אָנָה, « jusqu'à quand? », le complément direct. C'est une exclama-

tion que pousse à hauts cris tout souffrant exaspéré de la longue durée de son mal. Dans l'hémistiche suivant, le mot חָמָס, « violence ! », est également le complément du verbe אֲזַעֵק, « je crie « violence ! », sous-entendu « est partout, » ce qui remet bien en place le complément indirect אֵלֶיךָ.

3. חביט, lire אַבִּיט avec לָמָּה sous-entendu : « Pourquoi me fais-tu voir l'iniquité et pourquoi dois-je contempler la perversité ? et (pourquoi) le pillage et la violence sont-ils devant mes yeux ?

Couper ainsi la phrase suivante : Les querelles naissent (partout) ויהי ריב, et les disputes se lèvent יִנָּשֵׂא (pour יִשָּׂא). La présence des Babyloniens a provoqué de graves querelles entre les partis politiques, et les prophètes en avaient beaucoup à souffrir.

4. Par suite de ces scissions, l'enseignement prophétique perd son efficacité (תפוג תורה) et les jugements ne fonctionnent déjà plus depuis longtemps (לנצח), car, en voyant que le méchant extermine (מַכְרִית pour מַכְתִּיר) le juste, le jugement du monde devient nécessairement inexact (mot à mot : « sort un jugement tortu »). Ce faux jugement consiste dans la pensée que Yahwé ne fait aucune distinction entre le juste et le méchant, voire même favorise plutôt le méchant ; cf. Jérémie, XII, 1 ; Malachie, II, 17 ; III, 14-15. Le terme צַדִּיק, « juste, » désigne ici celui qui est relativement plus juste ou plus vertueux que son meurtrier, et s'applique indifféremment à tous les individus ou peuples victimes du régime babylonien ; le poète a soin de l'indiquer lui-même au verset 13.

12. Suite de la prière ; pour la bien saisir, il faut corriger le mot מְקֶדֶם, qui n'a aucune portée ici, en מְרַחֵם, « miséricordieux, » et alors la supplique לֹא נָמוּת est admirablement en situation. Plus qu'à tous les autres peuples, le régime babylonien menaçait de devenir fatal à Israël. Déjà extrêmement réduite par les dévastations assyriennes et la victoire égyptienne (II Rois, XXIII, 29-35), la petite Judée menaçait de sombrer et de disparaître du rang des nations, comme naguère le royaume éphraï-

mite. L'effusion du prophète reflète bien le triste état de son peuple en suppliant : N'es-tu pas miséricordieux, ô Yahwé, mon Dieu saint, ah! ne nous fais pas mourir (littéralement : « que nous ne mourions point ! »). Nous savons bien que tu te sers du Chaldéen pour exercer ton jugement et qu'il est entre tes mains l'épée (צוּר, « lame d'épée »; Psaumes, LXXXIX, 43) qui châtie les coupables, mais ne permets pas qu'il nous extermine!

13. Jusqu'à présent nous savions que tes yeux sont trop purs pour supporter la vue du mal, que ton regard se révolte en apercevant l'iniquité, comment peux-tu regarder favorablement les traîtres à la morale et garder le silence en voyant que l'impie dévore ceux qui valent beaucoup mieux que lui?

14. Au lieu d'arrêter le méchant par un ordre foudroyant, tu réduis le genre humain à l'état des poissons de la mer, qui sont livrés à l'arbitraire des pêcheurs, et même à l'état des reptiles du sol que tout le monde écrase sans qu'ils puissent organiser leur défense sous l'égide d'une direction régulière (מוּשָׁל).

15. Développement de l'image relative à la pêche des poissons. Le suffixe de כֻּלָּה se rapporte à אָדָם et הֵעֱלָה = הֶעֱלָה. Il prend tout un à un avec l'hameçon et des masses ensemble avec diverses sortes de filets (חֵרֶם, מִכְמֶרֶת), et, s'étant assuré une domination incontestée, il exulte de joie (יִשְׂמַח וְיָגִיל), allusion à ses railleries à l'égard des rois et de leurs forteresses (v. 10).

16. L'autre conséquence de ses victoires stupéfiantes est qu'il voue à ses instruments de pêche, rets, filets, c'est-à-dire aux armes qui lui ont procuré la toute-puissance sur tant de peuples, un culte régulier avec sacrifices et encens comme à une divinité suprême. C'est le développement de l'idée présentée au verset corrigé 11 וַיָּשֶׂם לוֹ כֹּחוֹ לֵאלֹהִים. Le culte des armes de guerre par les Assyro-Babyloniens a été, depuis les dernières découvertes, constaté par des scènes gravées, d'une authenticité indiscutable, et, de telle façon, il est inutile de rappeler l'habitude analogue chez les Scythes, comme on l'a fait jusqu'à présent.

La raison de ce culte est présentée comme résultat de pur égoïsme : c'est que les armes lui procurent des rations grasses et des mets succulents, tandis que, s'il était resté tranquille chez lui, il aurait dû se contenter de faire de maigres repas.

17. Corrections inévitables : חַרְבּוֹ pour חֶרְמוֹ et יְהָרֵג pour לְהָרֵג; moins décisive est celle de הַעֹלָם pour הַעַל כֵּן (Giesebrecht, Wellhausen), parce que la formule interrogative est d'ordinaire הַלְעֹלָם; puis, l'emploi de עֹלָם fait supposer l'établissement depuis quelques temps du régime babylonien, accompagné d'exactions et de massacres en Judée, événements dont il n'existe aucune trace dans la description précédente. Il me paraît peu vraisemblable que notre prophète fut témoin de tels attentats contre ses compatriotes sans gémir et sans pousser la moindre plainte. Les cris déchirants de Jérémie devant le spectacle des malheurs de son peuple (Jérémie, IV, 31; VIII, 21-23, *passim*) ne laissent aucun doute à cet égard, et le silence de Habacuc ne peut s'expliquer qu'en supposant que sa prédiction eut lieu à un moment où l'armée babylonienne, tout en marchant dans la direction de la Judée, se trouvait encore passablement loin de ses frontières, et occupée à soumettre les peuples de la Mésopotamie ou de la Syrie septentrionale. Le danger était imminent, mais on ne sentait pas encore l'épée du potentat s'abattre sur la gorge, et un vague espoir subsistait encore que quelque obstacle imprévu l'empêcherait de réaliser son projet, entre autres l'apparition d'une armée égyptienne en Cœlésyrie, ce qui était toujours le rêve des Judéens. Ces considérations littéraires m'obligent à conserver le mot הַעַל et à corriger כֵּן en כֹּל, « va-t-il donc dégainer son épée contre tout? »; savoir contre tous les peuples qu'il trouvera sur sa route, Syriens, Phéniciens, Judéens, Égyptiens, peuples qui, dans tous les cas, valent mieux que lui. L'hémistiche suivant « et tuera-t-il continuellement des nations sans pitié? » confirme cette interprétation par l'emploi du terme général גּוֹיִם, qui comprend en même temps la nation judéenne. Enfin, le fait que notre prophète espérait que l'armée babylonienne

serait détruite par une coalition des peuples encore non entamés, résulte de II, 7-8. Voir le commentaire.

CHAPITRE II

1. (Je me suis dit :) Je me tiendrai sur ma garde,
Je serai en vigie,
Pour voir ce qu'il me dira
Et ce qu'il répondra à ma plainte.

***

2. Yahwé me répondit en disant :
Écris la vision clairement sur des tablettes,
Pour que le lecteur puisse la lire couramment.

***

3. Il y a encore (le temps d'une autre) vision pour le terme fixé,
(Le temps d'une autre) révélation pour la fin qui ne faillira point;
Si (ce temps) vient lentement, attends-le avec patience;
Il viendra certainement sans (trop) tarder.
4. L'impatient a l'esprit tortueux, peu sincère;
Le juste vit par sa confiance.

***

5. A coup sûr, le félon est audacieux,
Homme arrogant qui ne demeure point tranquille,
Ayant la cupidité aussi vaste que le Šeol,
Étant insatiable comme la mort,
Il rassemble près de lui les nations,
Ramasse près de lui les peuples.
6. Mais ceux-ci tous ne (tarderont pas) à faire contre lui des couplets,
Des poésies déguisées à ses dépens. Ils diront :

***

O toi qui accumules (des richesses) qui ne t'appartiennent pas,
Jusqu'à quand laisseras-tu peser sur toi une lourde dette?
7. Soudain surgiront tes usuriers,
S'éveilleront ceux qui te feront trembler,
Et tu deviendras leur vile proie.

8. Tu as pillé une multitude de nations,
Les autres peuples te pilleront à leur tour,

(*Refrain.*)

A cause du sang humain (que tu as versé), de l'iniquité (que tu as (commise) sur terre,
Contre les villes et ceux qui les habitent.

*
* *

9. O toi qui commets des exactions funestes pour ta maison,
(Tu crois) avoir placé ton nid en site élevé,
Pour pouvoir te mettre à l'abri de l'adversité ;
10. Tu as médité la honte pour ta maison ;
Tu as ruiné beaucoup de peuples ;
Et tu es la cause de ta propre perte.

*
* *

12. O toi qui as construit la ville au moyen du sang versé à flots,
La capitale avec le gain (de) l'iniquité !
11. Les pierres des murs (de ta résidence) le crieront,
Les pièces de la boiserie le répéteront :

*
* *

15. O toi qui abreuves tes amis du calice de ta fureur,
(Qui en abreuves tes amis) et les enivres,
Pour (le plaisir) de contempler leur avilissement.
16. Tu t'es rassasié de la honte des gens honorés,
Bois, toi aussi, et deviens étourdi,
Que le calice du vin de Yahwé te soit présenté à ton tour
Et que l'opprobre prenne la place de ta gloire.
17. Car l'iniquité que tu as commise dans le Liban te couvrira (de honte),
Et le ravage exercé contre (ses) bêtes te confondra,

(*Refrain.*)

A cause du sang humain (que tu as versé), de l'iniquité (que tu as commise) sur terre
Contre les villes et ceux qui les habitent.

*
* *

18. (A quoi bon) la statue fabriquée par son artiste,
L'image fondue et (l'emblème) indicateur de fausseté ?

(A quoi bon) que l'artiste mette sa confiance en elle,
(Puisqu'il n'aboutit qu')à faire des idoles muettes?
O toi qui dis au bois : Éveille-toi, à la pierre muette : Lève-toi,
Le faux dieu peut-il donner une indication ?
Certes, il est revêtu d'or et d'argent, mais toute vie lui manque.

*
* *

13. Voici, tout cela vient de la part de Yahwé Ṣebaoth,
Les peuples peineront sans rien obtenir,
Les nations se lasseront pour obtenir le néant.
20. Quant à Yahwé résidant dans son palais saint,
Que toute la terre observe un silence respectueux devant lui!
14. Car, pour connaître la gloire de Yahwé, la terre sera remplie
(D'une intelligence aussi vaste) que les eaux qui couvrent (le fond de) l'océan.

COMMENTAIRE

Ce chapitre contient la réponse de Yahwé aux plaintes du prophète. Il forme une unité compacte composée néanmoins de nombreuses exclamations adressées au puissant auteur des iniquités exposées plus haut. Cette réponse fournit la solution complète du problème au point de vue prophétique, et, si les critiques modernes ne l'y ont pas trouvée, la cause est à chercher dans l'arrière-pensée qui les prive d'une grosse dose de leur sagacité si enviable en d'autres occurrences. La solution réside dans les résultats que voici. Dans le domaine mondain : l'avilissement final du grand criminel, sa ruine et celle de son pays; dans le domaine moral : la reconnaissance universelle, parmi les païens, de la vanité des idoles et de la vénération due à Yahwé seul dans sa sainte demeure à Jérusalem. Le thème, proclamé souvent par les prophètes antérieurs, avait besoin d'être répété au peuple à chaque catastrophe nouvelle, et Habacuc a accompli cette tâche avec une habileté littéraire remarquable qui en a rajeuni la forme, car le fond même ne pouvait subir la moindre modification, puisqu'il satisfait d'une manière souveraine la raison humaine, les hautes aspirations religieuses et l'ardent amour de la patrie.

1. Habacuc, poussé par l'impatience d'avoir le mot de l'énigme, se décide à rester sur place sans s'éloigner du lieu de la théophanie ; il attend la voix révélatrice, spécialement celle qui doit contenir la réponse de Yahwé à ses plaintes qui ressemblent singulièrement à un inquisitoire contre l'indifférence divine.

La forme מָצוֹר, au lieu de מַצוֹר, si elle venait de נצר, semble identique, pour le sens, au talmudique מצר, aram. מצרא, « bord, limite, etc., » qui réside dans le nom d'Égypte מִצְרַיִם. On peut également substituer מְצָפָה, ce qui cadrerait mieux avec le verbe וַאֲצַפֶּה. — Lire יָשִׁיב pour אָשִׁיב (W.).

2. Yahwé commande de rédiger la révélation par écrit (כתוב חזון), d'après l'ancien usage (Deutéronome, xxxi, 22 ; Isaïe, viii, 1 ; xxx, 8). L'écriture doit être claire et d'une lecture facile, vu l'importance du sujet. M. Wellhausen dit dédaigneusement : « Ainsi que l'ascension à l'observatoire, la publication de la révélation désirée sur des tablettes ne doit pas être prise au sérieux. L'auteur fait autant que possible des gestes de prophète (*So wie das Steigen auf die Warte, so wird auch die Veröffentlichung der ersehnten Offenbarung auf Taffeln nicht sehr ernst zu nehmen sein. Der Schriftsteller geberdet sich nur möglichst prophetisch*). Comme le savant critique déchire le discours de tout ce chapitre en morceaux disparates, cette introduction était nécessaire pour tranquilliser d'avance les scrupules du lecteur. D'autres, et je suis du nombre, penseront au contraire que la conservation remarquable du texte est précisément due à la circonstance qu'il a été publié aussitôt qu'il sortit au jour.

3. Si le sens général veut dire que la chute de la puissance chaldéenne ne doit pas être attendue de si tôt, le sens littéral laisse place à des obscurités. Wellhausen résume la phrase כי עוד חזון למועד ויפח לקץ en ces mots : « Car seulement pour un délai est cette prophétie » (*Denn erst für einen Frist ist diese Weisagung*), mais עוד n'y convient nullement ; puis, la leçon ויפרח (pour ויפח), empruntée aux Septante, n'est pas admissible, car חזון יפרח לקץ offre une image bien étrange.

Parallèle à חָזוֹן, le mot יפח doit être un substantif à ponctuer יָפֵחַ (adjectif יָפֵחַ; Psaumes, xxvii, 12), « annonce ». Notre phrase, rétablie intégralement : עוד חזון למועד (ועוד) יפח לקץ, signifie en toute simplicité : « Il y aura une autre vision pour le terme et une autre annonce pour la fin, » en d'autres mots « une autre vision prophétique viendra bientôt annoncer la fin de l'iniquité, et si ce חזון, et par conséquent le קץ ou מועד, paraîtrait bien lent à venir, il ne faut pas se désespérer, car il arrivera certainement sans subir trop de retard.

4. La première partie de ce verset, הנה עפלה לא ישרה נפשו בו, présente encore aujourd'hui deux difficultés qu'on n'a pas réussi à lever; à savoir : le mot unique עֲפֵלָה, dont on ne sait que faire, et la nature exacte de la relation antithétique avec la phrase suivante, clairement indiquée par la conjonction וְ. Les Septante offrent une série de variantes qui lui donnent une allure isolée : Ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ, ὁ δὲ δικαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται, visiblement = אם יסוג לא ישרה נפשי בו וצדיקי באמונתו יחיה, « s'il recule de crainte, mon âme ne se complaît pas en lui, mais mon juste vit de sa foi ». Par « mon juste, » ont-ils pensé à Israël? C'est possible. Dans tous les cas, les exégètes modernes sont de cet avis, bien qu'ils conservent la leçon massorétique צדיק sans suffixe. Se conformant à l'hébreu, la Vulgate traduit עֲפֵלָה, d'après la nécessité contextuelle, par *qui incredulus erit*. Luther rend ce mot par « opiniâtre, entêté (*strarrhalsig*), » et לא ישרה נפשו בו par « n'aura pas de repos (de *aram.* שרא) dans son cœur » (*der wird keine Ruhe haben in seinem Herzen*). Autrement importante est la note suivante de Wellhausen :

« Au lieu de עֲפֵלָה, il est exigé un nominatif absolu auquel puissent se rapporter les suffixes masculins pluriels. Et ce nominatif doit être en opposition avec צדיק. Alors quelque chose comme הָעָוֶל (« le malfaiteur »), c'est-à-dire la Chaldée. A la phrase suivante se presse (*drängt sich*) la question sur les lèvres : pour cela a-t-on besoin de la révélation? (*braucht es*

dazu der Offenbarung?). Habacuc a fort peu entrevu, bien qu'il en ait pris tous les soins (*geschauet hat Habakuk herzlich wenig, ober gleich darum sorgte*). » L'argument est superbe : le verset doit vouloir dire un propos banal, or cela sort du cadre de la prophétie : donc Habacuc a dû être un prophète de bonne volonté. Il ne vient pas à l'idée du savant critique que le verset peut dire autre chose que la banalité qu'il lui prête.

Quand on tient compte du fait que les Septante et la Massore regardent le mot obscur עִפְלָה comme un verbe féminin singulier, parallèle à יָשְׁרָה, ce qui en garantit le ה final qui devrait disparaître si l'on corrige הָעָוְלָ, on est conduit à une autre conjecture. Les deux verbes coordonnés עִפְלָה et לֹא יָשְׁרָה doivent avoir un sujet, lequel ne peut se placer qu'en tête de la phrase. Nous tâcherons de le trouver tantôt. Parallèle et synonyme signifiant à peu près la même chose, il est à présumer que le positif עִפְלָה a le sens du négatif לֹא יָשְׁרָה, et ce résultat apparaît clairement en corrigeant עִפְלָה en עִקְּלָה : « être tortueux » (cf. מְעֻקָּל, I, 4) est l'opposé de « être droit, équitable » (ישרה). Notre phrase avec les suffixes de la troisième personne porte donc : הִנֵּה עִקְּלָה לֹא יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ, « son âme est tortueuse et non droite en lui, » propos de caractère moral qui attend seulement un sujet adéquat. Comme le verset précédent combat l'impatience et le manque de foi qui en résulte, le sujet doit être précisément celui qui possède ces vices. « Impatient, fougueux » se dit en hébreu נִמְהָר (Isaïe, XXXII, 4; XXXV, 4; Job, V, 13) et Habacuc emploie l'épithète הַנִּמְהָר plus haut (I, 6) dans le sens de fougueux, impatient de combattre, en faisant la description des ambitions du Chaldéen. Ce mot, écrit en abrégé הנמ, disparut de l'archétype de l'époque des Septante, ayant été pris pour une doublette non terminée du הנה précédent, lequel a pu d'ailleurs avoir été également indiqué par הנ, ce qui expliquerait comment les Septante ont pu mettre en tête du verset la particule conditionnelle ἐάν, « si, » car הֵן a en effet parfois cette signification et en hébreu (Jérémie, III, 1), et toujours en araméen. Avec le

groupe הנמעפלה, ou plutôt הנמעכלה, qu'offrait leur manuscrit, ils ont conjecturalement confectionné les mots נמנע (וא) הקה בָּהּ לֹ֣ יש֣ נֹ֣ בו, littéralement : « S'il se retire tout à fait, mon âme ne se plaît pas en lui ; » et en abandonnant l'adverbe « tout à fait, » formant un pléonasme superflu, ils ont rendu : Ἐὰν ὑποστείληται οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ. Les divergences entre les massorètes et les alexandrins, à propos de la phrase en discussion, me semblent suffisamment éclairées.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, la situation du texte oblige à y voir un blâme à l'adresse de l'homme qui, par suite de son impatience inconsidérée, perd sa droiture, c'est-à-dire sa confiance dans la justice de Yahwé. L'antithèse est exprimée avec une belle concision dans la phrase suivante וצדיק באמונתו יחיה, « mais l'homme juste vit par sa constance, » c'est-à-dire par sa fidélité droite (cf. ויהי ידיו אמונה, Exode, XVII, 12) au gouvernement de Yahwé, dont il ne se rend pas toujours compte. Wellhausen dit fort bien : אמונתו signifie l'attachement à Yahwé dans la confiance qu'il finira par aider la cause juste à obtenir raison (*in dem Vertrauen, dass er endlich doch der gerechten Sache zu Recht verhelfen werde*). C'est la doctrine constante du prophétisme. Le savant critique semble ne pas en être entièrement satisfait, car il fait la remarque assez mordante que voici : « Cette antithèse, un autre homme l'a rendue célèbre en y mettant un autre esprit (*die Antithese hat ein anderer Mann dadurch berühmt gemacht dass er einen anderen Geist hineinlegte*). L'allusion est facile à trouver. L'auteur anonyme de l'épître aux Hébreux, s'adressant aux rares néophytes juifs qui, « après avoir été illuminés, » avaient à subir diverses afflictions et risquaient de perdre la confiance qui doit être récompensée d'un grand prix, les encourage en disant que la patience leur est nécessaire, afin qu'ils puissent obtenir les biens qui leur sont promis (Hébreux, x, 32-36). Puis il ajoute : « Encore un peu de temps et celui qui doit venir viendra, et ne tardera pas. Or le juste qui m'appartient, vivra de la foi ; mais, s'il se retire, il ne me sera pas agréable. Mais quant à nous, nous n'avons garde de nous retirer (en perdant courage), ce qui serait notre ruine ; mais nous demeu-

rons fermes dans la foi, pour le salut de nos âmes » (*ibidem*, 37-39). Le texte (v. 37-38) suit littéralement la version grecque et l'interprétation, après avoir indûment détourné le rapport du verbe ἐρχόμενος ἥξει = בָּא יָבֹא, « arriver, » avec πέρας = קֵץ, « terme, fin; » pour le rattacher à Jésus (redescendu du ciel), il a mis dans le mot πίστις = אמונה, « foi, confiance en le secours de Dieu, » l'idée étroite de la foi dans cette réapparition mystique de l'Homme-Dieu. C'est une allégorie interprétative, mais notre myopie n'y discerne pas la moindre dose d'*esprit* (*Geist*).

5. Description du chef chaldéen et de son ambition démesurée, mais le début וְאַף כִּי הַיַּיִן בּוֹגֵד n'offre pas de sens convenable ici, à cause de הַיַּיִן, « le vin, » qui sort du cadre. La possibilité *in extremis* de suppléer אִישׁ amènerait à voir le chef chaldéen traité comme un ivrogne (homme du vin); mieux vaut admettre une faute de scribe, non pas pour הוי en rejetant entièrement ואף כי par la simple raison que personne n'en a pu encore rien faire (*damit hat noch niemand anzufangen gewusst.* W.), mais au contraire sur la base du maintien de ces deux particules indispensables à relier le verset 5 au verset 4. On n'a pas vu que la bonne leçon se répercute dans le κατοιόμενος des Septante, qui signifie « qui agit témérairement; » donc יָהִין (Deutéronome, 1, 41), au lieu de הַיַּיִן. La liaison ne laisse rien à désirer. Il faut persévérer dans la confiance en Yahwé, bien que le chef félon redouble d'audace et de témérité, se laissant guider incessamment par son orgueil (גבר יהיר ולא ינוה). Le substantif נָוֶה, « parc, bercail, » a été appliqué à toute demeure fixe par les populations sédentaires; le nom de Ninive (נִנְוֶה pour מְנָוֶה), « demeure; » la leçon יָנוּחַ, « se repose, » pour יָנֶוֶה, reste toutefois assez probable. — נפשו désigne ici l'âpreté au gain qu'il tire de ses victoires. — La conjonction de ולא aurait pu être supprimée. — Il assemble près de lui tous les peuples pour les dépouiller et les asservir.

6, *a*. Mais en agissant ainsi, l'insatiable tyran amasse, à son

insu, sur sa tête, l'orage qui doit le foudroyer. Les peuples enchaînés se doutent instinctivement que la chose ne doit pas durer sans provoquer une coalition combinée par les nations encore indépendantes, afin de prévenir, par une attaque vigoureuse et de divers côtés à la fois, le danger qui les menace de sa part. Prévoyant sa chute plus ou moins prochaine, ils composent déjà des couplets (משל) accusateurs, en déguisant (מליצה חידות) seulement le nom du tyran tout-puissant et vindicatif, par crainte de s'exposer à sa vengeance. Ces couplets, parmi lesquels deux semblent être des refrains, commencent par l'exclamation הוי, « ô, » qui renferme éventuellement l'idée d'avertissement. Lire, au pluriel, ויאמרו, parallèle à ישאו. Il serait aussi loisible de rattacher יֹאמְרוּ (sans conjonction) aux mots précédents, ainsi : ומליצה חידות לו יאמרו, « et lui diront (= chanteront sur lui) des dictons à énigme ».

Premier couplet : 6, *b*-8.

6, *b*. Conserver עד מתי (contre W.) et changer וּמַכְבִּיד עָלָיו en הַכְבִּיד עָלֶיךָ, « ô toi qui accumules des richesses qui ne t'appartiennent pas, jusqu'à quand feras-tu peser sur toi une charge très lourde? » — עַבְטִיט est un dérivé augmentatif de עֵבֶט, « gage comme garantie d'une dette et qu'on doit restituer à la réception du paiement. L'image est ironique : le paiement sera fait, mais au désavantage du tyran, lequel est plutôt très endetté à l'égard des autres.

7. Continuation de l'image ironique de l'emprunteur qui se croit prêteur. Subitement, à une heure où tu te berceras en pleine tranquillité, tes usuriers (נשכיך) endormis jusqu'à présent par la confiance dans ta solvabilité, se lèveront, et ceux qui sont destinés à te secouer (מזעזיעך) pour te faire sortir de ton assoupissement se réveilleront pour te présenter le compte à payer, et comme tu seras incapable de l'acquitter, tu deviendras pour eux l'objet de voies de fait du dernier opprobre (משסות).

8. Comme tu as ravagé et pillé (שַׁלּוֹתָ, de שלל) beaucoup

de peuples, tous les autres peuples (כל יתר עמים) te pilleront, afin de venger le sang des hommes (מִדְמֵי אדם) que tu as versé, ainsi que l'iniquité exercée par toi contre les pays, les villes et ceux qui y habitent.

Le texte offre ces mots au singulier : בָּהּ, קִרְיָה, אֶרֶץ. Cette phrase finale complète, on ne peut mieux, l'énoncé du couplet entier (contre W.).

Second couplet : 9-10.

9. Ce nouveau couplet est indépendant du premier ; il est censé appartenir à un autre auteur. Le poète châtie la manie du tyran d'agir d'une façon qui ne peut que nuire à sa dynastie (בֹּצֵעַ בֶּצַע רַע לְבֵיתוֹ). בָּצַע, « chercher un gain illicite » (בֶּצַע). La phrase suivante est elliptique et interrogative ; il faut suppléer הֲיַחְשֹׁב : « Croit-il pouvoir placer son nid (קִנּוֹ = בֵּיתוֹ) sur une hauteur (inaccessible) pour être sûr d'échapper au désastre imminent (לְהִנָּצֵל מכף רע)? »

10. S'adresse directement au tyran : Tu as médité (יָעַצְתָּ ; cf. Isaïe, VII, 5) (au lieu de la gloire) la honte pour ta maison ; tu as ruiné (קִצּוֹתָ[1]) beaucoup de peuples et tu es devenu (suppléer וַתְּהִי) un coupable contre ta propre personne (וַתְּהִי חֹטֵא נַפְשֶׁךָ (pour חוֹטֵא נַפְשׁוֹ). Comparez חוֹטֵא נַפְשׁוֹ (Proverbes, xx, 2), « celui qui excite la colère du lion (= du roi) ne doit accuser de la suite que lui-même, étant le seul auteur de son malheur ». W. ne trouve pas חוטא נפשך dépourvu de heurt (*ist auch nicht unanstössig*), parce que nous ne sommes pas encore ici aussi loin que dans Matthieu, XVI, 26 (*denn so weit wie in Matth.*, 16, 26, *sind wir hier noch nicht*). » J'en conclus que si חוטא נפשך se trouvait dans l'Évangile, il aurait été en excellente situation et aurait édifié tout le monde. Pour avoir le mot de cette remarque inattendue, et surtout pour m'édifier avec tout le monde, j'ouvre l'Évangile au passage indiqué et je trouve ceci : Τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ

1. Au lieu de קִצּוֹת.

ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ = *Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur.* Il s'agit ici du dommage mystique (les châtiments dans l'enfer qui attendent l'homme avide des biens de ce monde); un enfant comprendra que de pareilles croyances ne peuvent avoir aucun emploi dans une lutte politique de nos jours, et à plus forte raison à l'époque prophétique où cette croyance eschatologique n'existait même pas chez les yahwéistes. Ladite remarque ne sert donc qu'à annoncer *urbi et orbi* la prééminence du Nouveau Testament sur l'Ancien, et pour cela toutes les occasions sont bonnes! Dernier point : Dans l'hébreu de l'époque de Jésus, le dicton précité serait מה יועיל לו לאדם אם יקנה לו את כל העולם כלו וְיַזִּיק לנפשו et l'expression חטא נפשו resterait absolument hors cadre.

Troisième couplet : 12-11.

12. Un autre poète s'en prend aux vastes et somptueuses constructions que le Chaldéen élève (בנה, כונן) dans sa résidence au moyen du butin fait sur les hommes assassinés (דמים) ou avec les rançons qu'il s'est fait injustement payer (בְּעַוְלָה).

11. Ces édifices ont été construits en pierres et en bois (précieux), comme c'est l'habitude des grands souverains; or, les pierres crieront tout haut l'iniquité du constructeur et les éclats détachés des boiseries répéteront à l'unisson ses crimes. Cette admirable apostrophe, pénétrée des plus hauts principes moraux, a été presque négligée par W., qui ne s'occupe que de la question de savoir si le mot כְּפִים (si fréquent dans le Talmud) a été exactement transmis. Puis si, selon son habitude, le savant critique avait pensé à l'usage qui en a été fait dans Luc, XIX, 40, le piétisme zélateur se serait vu enrichi d'une autre *preuve* de la supériorité évangélique[1].

1. Luc, XIX, 38-40 : « Lorsque Jésus fit son entrée dans Jérusalem, les disciples criaient : Béni soit le roi qui vient au nom du Seigneur! Que la paix soit dans le ciel et la gloire au plus haut des cieux. Alors quelques-uns des pharisiens qui étaient parmi le peuple lui dirent : Maître, faites taire vos disciples. Il leur répondit : Je vous déclare que, si ceux-ci se taisent, les pierres même crieront. »

Le placement du verset 12 avant le verset 11 me paraît amplement justifié par le sens excellent du petit couplet qui a sa raison en lui-même. Avec les deux versets suivants, le verset 12 n'a aucune liaison. Les critiques se sont efforcés de la deviner, mais avec quel succès? La manie de l'émiettement n'y perd naturellement pas son rôle : « Le Chaldéen construit sa ville avec du sang. Mais c'est inutilement qu'il force les nations à se tourmenter pour lui; il travaille pour le feu dans lequel Babel sera anéantie. Le royaume du monde s'affaisse lorsque la majesté de Yahwé et de son royaume fait son apparition » (*mit Blut baut der Chaldäer seine Stadt. Aber vergeblich ist es, dass er die Nationen zwingt sich für ihn zu quälen; sie arbeiten für das Feuer, worin Babel aufgehen wird. Das Reich der Welt bricht zusammen, wenn die Herrlichkeit Jahves und seines Reiches erscheint*). L'interprétation messiano-midrachique est parfaite; malheureusement : 1° il n'y a pas, dans le texte, un seul mot de l'*apparition de Yahwé ou de son royaume ;* il s'agit uniquement de la reconnaissance de la gloire de Yahwé par les nations du monde (כי תמלא הארץ לדעת את כבוד יהוה); 2° יגעו עמים ne peut pas signifier « sont forcés à se tourmenter et à travailler pour l'ennemi, » mais au contraire « se tourmentent et travaillent à leur propre profit, » de façon que leur insuccès final leur causerait de la peine, tandis que, dans le premier cas, ils en ressentiraient plutôt une grande joie; 3° les mots, 13 *a*, הלוא הנה מאת יהוה צבאות semblent constituer, nous dit-on, un bloc errant d'utilité bien douteuse. En attendant, la méthode chirurgicale vient à propos pour écarter tous les embarras : « Que ces versets se dirigent aussi contre la puissance mondaine des païens, cela ne saurait être mis en doute, mais plutôt l'idée qu'ils proviennent de Habacuc. Ils sont composés de Michée, III, 10, Jérémie, LI, 58, Isaïe, XI, 9. Il a même l'air comme si le verset 14 était directement une citation : Est-ce que l'énoncé Jérémie, LI, 58, ne provient pas de Yahwé Sebaoth? » (*dass auch diese verse gegen die heidnische Weltmacht gerichtet sind, lässt sich nicht bezweifeln; wohl aber dass sie von Habakuk herrühren. Sie sind nemlich zusammen gesetzt aus Micha*, 3, 10; *Hier.*, 51, 58. *Isa*, 11, 9. *Es scheint sogar als ob v.* 14 *gradezu ein Citat*

sei : « *rührt nicht von Jahve Sebaoth die Aussage Hier.*, 51, 58, *her?* » Les emprunts d'auteur à auteur n'ont pas grande signification, et l'on en trouve de nombreux exemples. Quant à la dernière remarque, elle sert à constater comment un savant sérieux, poussé par un préjugé, peut glisser dans la plaisanterie. Passons.

Quatrième couplet : 15-17.

Il a pour sujet la peinture incisive de la félonie du tyran. Le poète l'avait, dès le début, qualifié de traître (בֹּגֵד, v. 5) et la raison se comprend facilement. Comme toutes les puissances naissantes, l'empire néo-babylonien ou chaldéen a dû chercher à encourager les peuples vassaux de l'Assyrie à se révolter et à former avec lui une coalition d'États confédérés contre l'ennemi commun. L'ambassade envoyée par Merodachbalaadan (*Marduk-abal-iddin*), le deuxième prédécesseur de Nabuchodonosor, à Ézéchias, avait déjà ce but et le prophète Isaïe n'en a auguré rien de bon (II Rois, xx, 18). Nabuchodonosor a certainement suivi la même politique envers tous les peuples de l'ouest aussi longtemps qu'il avait besoin de leur concours; puis, quand il crut pouvoir se passer d'eux, il les obligea à devenir ses vassaux : on conçoit ainsi l'âpreté de la rage sourde de ces peuples contre le tyran félon qui a manqué à sa parole.

15 *a*. S'ouvre également par הוֹי, exclamation qui, dans toute la série, pourrait être rendue par « fi! ô vilain! ».— Le רֵעַ est l'ancien allié. — Lire מִסַּפּ֣ חֲמָתְךָ, « de la tasse ou coupe de ta colère, » au lieu de מְסַפֵּחַ חמתך (W.).

ואף שַׁכֵּר est trop court pour former seul un hémistiche; il faut répéter משקה : « O toi qui abreuves tes amis du calice de ta rage, qui (les) abreuves et même (les) enivres, etc. » — מעוריהם, mieux מערידם (Nahum, III, 5; W.).

הביט exprime le plaisir de voir se prolonger la confusion des vaincus.

16. « Le passé שָׂבַעְתָּ n'est pas possible dans ce début de verset, » dit M. Wellhausen, je ne sais pour quelle raison; j'en reparlerai ci-après. En tout cas, j'hésite à croire avec lui que les trois mots שבעת קלון מכבוד, précédés du ו conversif, soient en place à

la fin du verset comme correction de וקיקלון על כבודך. Un moment j'ai pensé de changer שבעת en שְׂבַע עַתָּה, « rassasie-toi maintenant de honte au lieu de gloire » (cf. le cas contraire dans מספח חמתך pour מסף חמתך), mais l'inconvénient est dans la construction des mots suivants. A mon sentiment, מִכָּבוֹד ne peut signifier que « loin d'honneur, » mais nullement « au lieu d'honneur » (*du wirst dich sättigen an Schmach statt an Ehre*. W.). Et comme le sens possible « honte, loin d'honneur » ne cadre point avec la nature de l'ensemble, j'incline à proposer la leçon שָׂבַעְתָּ קָלוֹן מִכָּבֵד qui se relie à souhait au שְׁתֵה גַּם אַתָּה qui suit : « Tu es (= tu dois déjà être) rassasié de contempler la honte de l'honorable (= celui qui mérite d'être honoré et respecté; Isaïe, LVIII, 13), (maintenant) bois toi aussi (du calice de Yahwé) et perds tes sens. »

תִּסּוֹב constate le fait que le calice lui est présenté. — On comprend couramment, sous כּוֹס יְמִין יהוה, la coupe que Yahwé tient dans la main droite (*der Kelch in der Rechten Jahves;* W.); je m'attendais plutôt à l'emploi moins emphatique de יד יהוה (Jérémie, XXV, 15; LI, 7); la lecture כּוֹס יֵין יהוה, « calice du vin de Yahwé, » savoir du vin de sa colère, se conforme mieux à l'usage (Jérémie, *ibidem*).

Après וְקִיקָלוֹן, il faut sous-entendre יכסה, « couvrira, se posera sur, » verbe employé immédiatement au verset suivant. — קִיקָלוֹן, « opprobre, ignominie, » pour קְלָלָלוֹן, de קלל, « être léger, méprisé, » forme assez rare, de sorte que la leçon וְקִי וְקָלוֹן (pour וקיא), « et du vomissement (cf. וְקִיו; Jérémie, XXV, 27) et de l'ignominie, » n'est pas exclue.

17. Ce déshonneur extrême, tu l'as bien mérité; les actes d'iniquité que tu as exercés contre le Liban (emblème de la Syro-Phénicie, y compris la Palestine) te couvriront, c'est-à-dire tomberont sur toi. L'image de l'attentat contre le Liban est complétée par le parallélisme וְשֹׁד בְּהֵמוֹת יְחִיתַן qu'on tra-

duit « et le rapt des animaux t'effrayera » (יְחִתֶּךָ pour l'inintelligible יחיתך, Septante, πτοήσει σε. W.) (*die Vernichtung der Thiere wird dich überfallen*). Cependant, le verbe חתת convient difficilement à l'association avec בסה, dont le véritable synonyme est חפה. On lirait volontiers וְשֹׁד בְּהֶמוֹתָו יְחַפֶּךָּ, « et le ravage de ses animaux (= les habitants de la Syrie) t'enveloppera ». Mais une autre conjecture doit encore être prise en considération, c'est de mieux respecter la forme massorétique au moyen de la légère modification וְשֹׁד בְּהֶמוֹתָו וְחַיְתָו, « (car l'iniquité contre le Liban te couvrira, ainsi que le rapt de ses animaux domestiqués et des animaux libres ; » le tout dépendrait du verbe יְכַסֶּךָּ ; le mot וְחַיְתָו, rapporté au Liban, revient Isaïe, XL, 16.

Le petit poème se termine par la même phrase justicière que le premier (v. 8) ; c'est une sorte de refrain qui a dû être souvent employée dans les apostrophes populaires.

Cinquième couplet : 19, 18.

Le début הוי montre que le verset 19 doit être placé avant 18. Ce cinquième et dernier couplet exprime exclusivement la folie de l'idolâtrie dominant aussi bien chez le vainqueur que chez les peuples vaincus, à l'exception d'Israël dont le dieu unique, Yahwé, réside dans le temple de Jérusalem.

Le prophétisme, ne reconnaissant pas l'existence d'un autre être divin en dehors de Yahwé, regarde les simulacres des dieux païens comme de la matière ouvragée, mais essentiellement inanimée. Ces simulacres sont le plus souvent faits de bois ou de pierres, et celui qui les invoque dit bêtement au morceau de bois : « Lève-toi ! » ou à la pierre : « Éveille-toi ! pour venir à mon aide. » Le poète ajoute : « Est-ce que ce simulacre peut te renseigner sur ton sort (הֲהוּא יֹרֶה = הוא י׳)? Ne vois-tu pas qu'il est enveloppé ou revêtu d'or et d'argent, mais ne possède pas le plus faible esprit (כָּל רוּחַ)? ». תָּפוּשׂ, littéralement « pris dans, » correspond à l'expression allemande « eingefasst ». En talmudique, תפס signifie à la fois « prendre » et « comprendre, contenir ».

18. Le poète monothéiste demande ensuite quel profit le pro-

priétaire a pu tirer de l'image sculptée par son artiste (יְצָרוֹ), et pourvue d'une plaque de métal précieux (מַסֵּכָה) et de l'appareil de faux oracle (ומורה שקר), visiblement l'éphod ou le pectoral contenant les sorts et souvent aussi les teraphîm ou figurines magiques. On peut aussi, en suivant les Septante (ἔπλασεν), vocaliser יְצָרָן et sous-entendre le sujet (חָרָשׁ ou יוֹצֵר); le sens restera le même et le premier hémistiche sera allégé d'un mot.

L'obscurité de la phrase suivante se répercute dans les traductions : « Que son statuaire se confie en cela et fait des idoles muettes! » (*dass sein Bildner darauf sich verlässt und stumme Götzen macht!*) De plus, le verbe בטח étant toujours intransitif, il ne peut avoir יְצָרוֹ pour complément direct. Nous sommes donc obligés de corriger, d'après les Septante (ἐπὶ τὸ πλάσμα), יְצָרוֹ עָלָיו en עַל יְצָרוֹ, « que l'artiste ait eu assez de confiance dans son œuvre artistique pour faire des idoles muettes, » partant incapables de prédire l'avenir.

13. Contrairement à l'impuissance absolue des idoles, Yahwé dirige l'histoire du monde. A coup sûr, ces événements si graves (הֵנָּה, pour הֵנָּה) proviennent de Yahwé Ṣebaoth. C'est lui qui les a amenés de sa seule volonté, et les peuples s'efforceront et se fatigueront en vain (בְּדֵי רִיק = בְּדֵי אַיִן, au lieu de בְּדֵי אֵשׁ) de l'empêcher. La faute בְּדֵי אֵשׁ pour בְּדֵי אַיִן si frappante, se répétant dans Jérémie, LI, 58, a induit l'École moderne dans des considérations bien étonnantes dont il a été déjà question plus haut. On peut supposer, tout au plus, que Jérémie, d'après son habitude, a délibérément modifié אין en אש, afin de le rapporter à l'incendie dont il venait de parler, mais le terme parallèle ריק enlève tout doute sur l'originalité de Habacuc, II, 13.

Conclusion : 14, 20.

14. Pendant qu'il agit si énergiquement sur l'évolution du genre humain, Yahwé réside d'une manière permanente dans

son temple saint de Jérusalem ; l'univers entier garde le silence respectueux devant lui (מִפָּנָיו).

20. Et cet accord universel viendra de ce que les habitants de toute la terre parviendront à atteindre une connaissance de Yahwé, aussi immense que les eaux qui couvrent l'Océan. Après הָאָרֶץ, il faut ajouter דֵּעָה, mot qui se trouve dans Isaïe, XI, 9 *b*, d'où il a été emprunté par Habacuc.

C'est la conclusion sacramentelle des prophètes : les convulsions historiques ont toujours pour but final la démonstration de l'impuissance des dieux païens et la domination exclusive du yahwéisme dans le monde, but religieux et moral par excellence.

CHAPITRE III

1. Prière du prophète Habacuc. — Sur Šigionoth.

* * *

2. Yahwé, j'ai entendu ton annonce, (et) je suis saisi de crainte.
Laisse vivre ton œuvre (= Israël) au milieu de (ces) années;
Au milieu de (ces) années, fais savoir (aux hommes)
Que, même dans la colère, tu penses à la pitié !

* * *

3. Dieu vint (jadis) du sud;
Le Saint (vint) du mont Pharan ;
Sa majesté couvrit le ciel,
Sa gloire remplit la terre ;
4. Son reflet brilla comme la lumière,
Des rayons (jaillirent) de ses nuées
Et là (se trouva) la retraite de sa puissance.

* * *

5. Devant lui marcha la peste,
La foudre suivit ses pas;
6. S'arrêta-t-il, la terre s'ébranla ;
Jeta-t-il un regard, il désagrégea les nations;
Les monts éternels volèrent en éclats,
Les collines primordiales s'affaissèrent,
Les routes éternelles (furent) à lui.

7. Je vis sous la terreur les tentes de Cusan,
(Je vis) trembler les courtines du pays de Madian.

***

(Le monde disait :)
8. Yahwé est-il fâché contre les montagnes?
Ta colère (ô Yahwé!) se dirige-t-elle contre les fleuves?
Ton courroux contre la mer?
(Qu'y a-t-il) que tu montes sur tes chevaux,
Sur tes chars « Secours, »
9. Que tu mets en vue ton arc : « Complots de peuples, un mot »
Qui (par ses flèches) déchire la terre en lits de fleuves?

***

10. Aussitôt qu'ils te virent, les fleuves furent pris de terreur,
Le courant des eaux disparut,
L'abîme poussa des cris (de frayeur);
Vers le haut, il leva ses mains (en geste d'adoration).
11. Le soleil (et) la lune s'arrêtèrent dans leur cellule;
(Les hommes) marchèrent à la lueur de tes flèches,
Au reflet des éclairs jaillissant de tes lances.
12. Avec impétuosité tu foulas la terre;
Avec colère tu piétinas les nations.
13. Tu sortis pour sauver ton peuple,
Pour sauver ton oint;
Tu frappas le chef de la maison de l'inique,
Tu le ruinas depuis la base jusqu'au cou.

***

14. J'ai entendu (ton annonce) et mon intérieur en tremble;
A la voix (de la mauvaise nouvelle) mes lèvres frémissent,
La carie entre dans mes os, et je tremble de tout mon être
(De savoir) que tu laisseras pour un jour de détresse
Monter haut, le peuple qui nous ruine par ses bandes pillardes.
15. Foule la mer, comme jadis, avec tes coursiers,
Foule le tourbillon des grandes eaux (= abats l'impétuosité de l'ennemi);
17. Transperce de ta pique le chef de ces brigands

Qui arrivent comme les vagues pour nous disperser,
Et dont la joie consiste à dévorer le pauvre dans une embuscade!

* * *

14. Quand même le figuier ne fleurirait pas,
La vigne serait dépourvue de fruits,
Le produit de l'olivier perdrait sa sève,
Les champs ne produiraient pas d'aliments,
Les parcs verraient disparaître leur menu bétail,
Les étables seraient vides de leur gros bétail,
18. Moi, je me réjouirai en Yahwé,
J'exulterai dans le Dieu de mon salut.
Yahwé, le Seigneur, est ma force,
Il rendra mes pieds comme ceux des biches,
Et me remettra sur les hauteurs familières,
Pour psalmodier mes cantiques.

COMMENTAIRE

On a pu suivre, sans le moindre effort, la marche du poème. Le prophète commence par annoncer la nouvelle très menaçante de l'expédition prochaine de Nabuchodonosor, déjà vainqueur des royaumes syriens du nord, contre la Judée. Suit, sous forme de prière, une grave réclamation du prophète contre le fait que Yahwé, contrairement à ses principes essentiels de justice et d'équité, laisse écraser le juste par le coupable et abandonne le genre humain aux instincts sanguinaires insatiables du tyran victorieux. Le plaideur, envisageant les conséquences d'une telle catastrophe, tremble sur tout pour la vie de son propre peuple et attend anxieusement une réponse. La réponse porte que le triomphe prolongé du tyran prendra fin à un moment prochain quoique indéterminé, et que l'événement de sa chute inaugurera la propagation du monothéisme dans le monde païen. Mais si le sentiment religieux reçoit de la satisfaction, celui du patriotisme n'en voit diminuer ses alarmes que dans une mesure relative. En laissant durer l'épreuve, le triomphe du yahwéisme peut coûter trop cher à Israël dont les bandes chaldéennes, augmentées par d'autres bandits salariés recrutés dans les pays voisins,

dévastaient radicalement le pays et terrorisaient les habitants (II Rois, XXIV, 2). La seconde prière d'Habacuc vise précisément à faire éviter à Israël cette cruelle épreuve d'une manière plus prompte, en renouvelant cette fois l'ancienne intervention divine en faveur d'Israël lors de la sortie d'Égypte. Alors la théophanie, non seulement anéantit l'ennemi, mais fit trembler en même temps la nature entière. Si Yahwé veut bien se manifester en ce moment de détresse, les bandes pillardes, aussi bien que les détachements de l'armée chaldéenne qui les suivent de près, seront bientôt pulvérisés, ce qui facilitera aux autres peuples d'emporter une victoire définive contre les garnisons qui occupent leurs pays (II, 7-8). En terminant, Habacuc exprime l'idée que sa confiance en Yahwé ne sera ébranlée par aucune privation qui lui sera éventuellement imposée à l'avenir, et qu'il vouera toute sa force à réciter des cantiques en l'honneur de Yahwé sauveur.

Tel est le lien intime et logique qui fait des trois chapitres de notre poème un ensemble harmonieux et littéraire de haute envolée, mais d'une limpidité parfaite. La tâche peu enviable d'y distiller le poison du mysticisme dissolvant a été tapageusement entreprise par l'École ; on verra plus bas avec quel succès scientifique, car le succès de corporation a peu de poids en matière exégétique, où les erreurs se maintiennent avec une ténacité digne d'une meilleure cause.

Voici donc ce coup de ciseaux qui sépare le chapitre III des deux précédents :

« Par les épigraphes et notes dont le poème est pourvu, Kuenen déduit qu'il est emprunté à un psautier destiné au chant cultuel, et émet par conséquent des réserves justifiées contre sa composition par Habacuc, réflexions qui ne peuvent être écartées par la circonstance qu'il est rattaché par II, 20, au chapitre précédent (W.). »

Cela s'appelle aller vite en besogne. Même en admettant l'exactitude de l'observation, on ne voit pas encore pourquoi cette prière à laquelle le verset précédent prépare la voie, ne pouvait entrer dans un recueil de psaumes et recevoir les épigraphes et les notes d'usage dans cette littérature, additions que le codificateur du livre de Habacuc aurait ajoutées au

texte. On ne voit pas non plus pourquoi le prophète lui-même n'aurait pu destiner cette dernière partie de sa composition à être chantée dans le culte du temple. La déduction de Kuenen laisse donc bien à désirer et nous pouvons la laisser à l'écart. La remarque suivante du savant rallié mérite-t-elle un meilleur sort?

Si la prière ne se rapporte pas à la crise chaldéenne, à quelle autre crise se rapporte-t-elle et quel est celui dont elle exprime le désir? Voici le renseignement fourni par les critiques :

« La communauté parle ici. Elle se rappelle bien avec *terreur* du premier acte de Yahwé, qui lui a pour ainsi dire donné la vie; elle supplie néanmoins : Renouvelle ton acte au milieu des années » (*Sie erinnert sich zwar mit schrecken der ersten grossen That Jahves welche ihr gleichsam das Leben gab, aber dennoch bietet sie: Erneuere dein Werk inmitten der Jahre*).

Ai-je bien lu? La communauté se souvient *avec terreur* (*mit Schrecken*) du premier acte de Yahwé accouru au secours de son peuple, pour le délivrer des Égyptiens qui le poursuivaient à travers la mer Rouge! J'ai toujours cru, avec tous les auteurs bibliques, que cet acte de Yahwé constituait au contraire une manifestation d'extrême bienveillance à l'égard de son peuple élu, et que celui-ci en était on ne peut plus heureux (Amos, II, 10; III, 1; Jérémie, II, 2; Isaïe, XLIII, 11-14). Je suis même prêt à pousser la complaisance jusqu'à entendre par יִרְאָתִי la crainte respectueuse et admirative, de révérence et d'adoration, qui réside souvent dans יִרְא ou יִרְאָה en style religieux, mais cela est impossible en face de la reprise III, 10, offrant l'image terrifiante du « jour de détresse, » ayant pour cause le peuple qui nous attaque par ses bandes pillardes (עַם יְגוּדֵנוּ). Nous expliquerons tout à l'heure la portée exacte de cette désignation. C'est donc au moment d'une crise guerrière imminente que cette prière a été composée, et les mots שִׁמְעֲךָ שָׁמַעְתִּי יִרְאָתִי peignent une situation critique de l'histoire d'Israël, savoir celle du dernier abaissement, dans le temps présent; ainsi : Yahwé! J'ai entendu ton annonce (relative à la domination des Chaldéens) et je suis saisi de crainte. Si l'on met ces paroles dans la bouche d'une communauté postexilique, on

assume la responsabilité de spécifier la nature de cette crise et à quelle époque elle est arrivée. On ne voit cependant rien de ce genre dans la longue exposition qui suit :

« La fondation au passé de la théocratie doit, après sa décadence dans l'intervalle, être suivie d'une restauration. La naissance de l'enfant, devenu vieillard « au milieu des années, » est une renaissance désirable pour le résultat final, bien qu'elle ne se passerait pas sans douleurs violentes (*wenn gleich sie nicht ohne gewaltige Wehen vor sich gehen wird*). De חיהו בקרב השנים, il ressort clairement que la crise du monde qui appartient au passé et qui est née de la sortie d'Égypte d'Israël, est décrite ici comme modèle et prélude de la crise future, de laquelle sortira un Israël nouveau. Comme μαρανα θα (Apocalypse, XXII, 20), le cantique a été aussi compris par l'écrivain de II, 20. Mais devant le récit, la prière et l'espérance reculent complètement en arrière. Le poète semble croire qu'avec la description enthousiaste de l'ancien acte de salut, il représente aussi *eo ipso* l'acte nouveau ; on reste souvent en doute s'il parle de l'acte passé, afin de laisser deviner celui de l'avenir, par analogie, ou bien s'il pense directement à l'acte de l'avenir et le peint seulement avec les couleurs du passé. »

Cette dernière remarque sera, je l'espère, périmée par mon commentaire qui montrera l'origine du malentendu. Le premier, sauf le rappel au μαρανα θα, qui n'a rien à voir ici, est essentiellement exacte, mais il y manque le point principal : la détermination de l'époque où la communauté postexilique se trouvait dans une crise telle que le renouvellement des anciens miracles lui parut urgent. A ma connaissance, il n'y en a pas d'autre en dehors de celle que la religion d'Israël eut à traverser pendant les persécutions d'Antiochus Épiphane. Et si le savant critique s'y est décidé, il aurait dû nous le dire franchement, au lieu de nous laisser dans l'expression illusoire « crise finale ».

Pour ma part, comme la nature intrinsèque de cette prière s'oppose absolument à l'idée qu'elle puisse appartenir à l'époque des Macchabées, je ne vois aucun obstacle à reconnaître l'historicité de la suscription III, 1. La prière est bien l'œuvre de Habacuc et elle forme partie intégrante et même

le complément indispensable de tout le poème. On en acquerra la conviction entière au courant du commentaire.

1. Suscription ajoutée par un lévite chargé de réciter cette prière pendant le service du temple. De lui vient également l'indication עַל שִׁגְיֹנֹת, signifiant probablement « appartenant à la catégorie de chants religieux dits *Šigyonoth*. Le singulier שִׁגְיוֹן figure en tête du psaume VII. Le sens exact du mot, ainsi que la plupart des autres termes de liturgie musicale, nous sont encore inconnus. En assyrien, *Šêgû* désigne la prière rituelle, mais la racine de ce mot laisse place au doute. Les Septante ont tourné la dificulté en supposant le mot נְגִינַת (ᾠδῇ), comme au verset 19.

2. Le contenu de ce verset introductoire a été éclairci plus haut. Habacuc désire que Yahwé conserve la vie (חייהו)[1], dans ce temps de crise (בקרב שנים), à son œuvre, c'est-à-dire Israël (cf. Isaïe, XLV, 11; XIX, 25), en venant à son secours contre l'ennemi menaçant son existence. Il craint (יָרֵאתִי) ce fléau, parce qu'il sait que Yahwé a mille fois raison d'être fâché contre Israël; il supplie Yahwé de manifester au monde (הודיע pour חודיע), que, même au milieu de la colère (ברגז), il pense à se montrer miséricordieux (רַחֵם תִּזְכּוֹר).

3-13. Après le préambule, Habacuc procède à la description de l'ancienne manifestation de Yahwé en faveur d'Israël, manifestation qui prouve à la fois la puissance de Dieu et de son amour pour le peuple élu. C'est un développement dramatique de la scène du passage de la mer Rouge d'après Exode, XIV, 14-31. La description se divise en quatre groupes pittoresques : 1° Apparition majestueuse de Yahwé venu du Sinaï (2-5); 2° Effet formidable sur les montagnes voisines et sur leurs habitants nomades (6-7); 3° Apprêts guerriers de Yahwé à son approche de la mer (8-10); 4° Écrasement de l'ennemi et salut du peuple (11-13). Le poète s'adresse à des auditeurs qui connaissent, par le Pen-

1. Le verbe חָיָה ne s'applique qu'à des êtres doués de vie réelle ou latente, ou aux céréales nécessaires à la vie. Cette circonstance seule suffit pour écarter l'interprétation examinée plus haut.

tateuque, toutes les circonstances de cet événement. Ils n'ont pas besoin qu'on leur dise le nom de la montagne d'où il venait, ni la qualité de l'ennemi qu'il s'agissait de combattre, ni enfin comment Israël se trouvait acculé à la mer et par qui il y a été conduit. De tout cela, il ne se trouve pas un seul mot dans le noyau du Deutéronome (XII-XVIII), auquel l'École reconnaît une origine antéjérémique, et les pièces prétendues annexées plus tard n'offrent elles-mêmes qu'une allusion rapide à ce sujet (*ibid.*, XI, 4). Pour l'historien impartial, ce fait a plus de poids que l'assertion autoritaire de gens qui se croient infaillibles.

1°. 3. Yahwé arrive du sud (תֵּימָן), ou plus exactement du sud-est, c'est-à-dire du mont Sinaï (Deutéronome, XXXIII, 3), où il s'était révélé auparavant à Moïse (Exode, III, 2-6). Le Sinaï est la montagne principale du désert de Pharan, dont la partie entourante porte le nom spécial de désert du Sinaï (Deutéronome, XXXIII, 3 ; Nombres, X, 12). Yahwé reçoit l'attribut de « saint » (קדוש), en conformité avec יהוה אלהי קדשי de la première prière du poète (I, 12). Lorsqu'il se montre au monde, sa majesté couvre le ciel. La phrase parallèle porte, d'après tous les textes, la leçon ותהלתו מלאה הארץ (*καὶ αἰνέσεως αὐτοῦ πλήρης ἡ γῆ*, *et laudis ejus plena terra*) ; toutefois, l'expression « louange, glorification, » ne me semble pas bien cadrer dans le tableau destiné uniquement à faire éclater la toute-puissance incomparable de la divinité. Je lis donc וְהַדְרָתוֹ מלאה הארץ, « et sa magnificence remplit la terre ». הַדְרָה (= הָדָר) désigne particulièrement la magnificence de sainteté, הַדְרַת קֹדֶשׁ, qui inspire le plus profond respect (Psaumes, XXIX, 2, *passim*). הוֹד et הָדָר sont souvent associés dans la poésie. Voyez l'alinéa suivant.

4. Le verset offre d'abord l'anomalie de la forme féminine תִּהְיֶה, se rapportant à נֹגַהּ, qui est du genre masculin. On l'écarterait, il est vrai, en lisant נְגֹהָה (= נֹגַהּ), qu'on supposerait être le singulier de נְגֹהוֹת, opposé à אֲפֵלוֹת (Isaïe, LIX, 9), « ténèbres ». Mais l'usage constant est נֹגַהּ. Une difficulté

plus grave se présente dans le groupe קַרְנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ; l'image « rayons de la main » sort évidemment du cadre des figures bibliques. La traduction « les rayons d'à son côté » (*die Strahlen zu seiner Seite*. W.) n'est guère plus satisfaisante et implique, en outre, de notables complications et une métaphore également incohérente dans l'ensemble du verset qui se termine par les mots וְשָׁם חֶבְיוֹן עֻזּוֹ, ensemble que le même savant entend ainsi : « C'était une splendeur comme celle de la lumière; des rayons d'à son côté, il a fait (שָׂם pour וְשָׁם, Septante) la couverture de sa majesté » (*ein Glanz wie des Lichtes war es, die Strahlen zu seiner Seite machte er zur Hülle seiner Majestät*.) Il n'y a rien à redire au sujet de la syntaxe, car le verbe שָׂם peut régir deux compléments directs (*das Vav vor* שָׁם *ist zu streichen und* שָׂם *als Verbum mit zwei Objecten aufzufassen*). Je souscrirais même à la remarque immédiate : « Du reste, on doit déjà accepter du poète psalmiste un langage quelque peu artificiel, surtout dans cette description de l'orage, stylisée d'une façon mythologique » (*im Uebrigen muss man dem Psalmendichter schon eine etwas gekünstelte Sprache zu gut halten zumal bei dieser mythologisch stylisirten Gewitterbeschreibung*.) Cependant, l'idée de faire des *rayons d'à côté* l'enveloppe de la divinité est fort étrange; elle consiste d'ordinaire dans la matière lumineuse elle-même et non pas dans les *rayons* qu'elle émane. Puis, le mot חֶבְיוֹן (de חבא, « se cacher ») ne peut pas signifier « couverture, enveloppe » (*Hülle*), mais seulement « lieu secret, cachette, retraite, asile » et d'autres conceptions locales analogues. Enfin, dans cet ordre d'idées, le féminin תְּהִיָּה demeure inexplicable, ainsi que le reconnaît le savant exégète très franchement : « Le féminin de תהיה seul (?) ne se laisse pas expliquer » (*nur das Femininum von* תהיה *lässt sich nicht erklären*).

Cherchons une voie différente. Elle nous a été frayée au verset précédent par la modification de והלחו en והדרתו, qui nous a été imposée par des motifs tout particuliers. Le féminin תהיה, qui ne peut être rapporté ni à הודו, ni à תְּהִלָּתוֹ du

verset précédent, ni à נֹגַהּ du verset que nous analysons, convient à perfection à הַדְרָתוֹ, synonyme de הוֹדוֹ et bien proche de נֹגַהּ, et וְנֹגַהּ כָּאוֹר תִּהְיֶה veut donc dire : « Et sa majesté (הדרתו) devient (ou apparaît comme) une splendeur (brillant) comme la lumière. » La proposition est complète et ne peut plus être subordonnée à la partie suivante du verset.

Notre remarque sur חביון nous conduira à mieux pénétrer dans la pensée du poète, pour ce qui concerne l'expression énigmatique transmise sous la forme קַרְנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ, dont les deux derniers mots sont, sans aucun doute, dus à une erreur de scribe. Le lieu secret où Yahwé se soustrait à la vue des mortels est, d'après toutes les descriptions, une nuée (עָנָן), spécialement une nuée épaisse (עַב הֶעָנָן) ou un brouillard dense et ténébreux (עֲרָפֶל). Dans la scène de la mer Rouge, la divinité se manifeste dans des colonnes de feu et de nuée (עַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן, Exode, XIII, 21; XIV, 24, *passim*), et Moïse entre dans le עֲרָפֶל où elle loge (*ibidem*, XX, 21). Or, dans notre verset, il y a bien la mention de la lumière, mais la matière complémentaire, consistant en ténèbres recélantes, manque en apparence ; le poète l'aurait-il négligée? C'est peu probable. J'estime plutôt qu'elle se trouve effectivement dans le groupe altéré מידו לו, qu'il faut simplement corriger מֵעֲרָפְלוֹ, forme poétique équivalant à מֵעֲנָנוֹ ou מֵעַב עֲנָנוֹ. C'est le « brouillard » ou nuage épais et flamboyant en même temps qui émane les rayons lumineux (קַרְנַיִם).

La phrase finale devient maintenant d'une clarté qui se passe de commentaire : « Et là (וְשָׁם), dans l'épaisseur de la nuée qui l'entoure, עֲרָפְלוֹ, est la retraite de sa majesté. » Psaumes, XVIII, 12, fait usage de deux synonymes de חביון, savoir סֵתֶר et סֻכָּה : « Il fait des ténèbres qui l'entourent son lieu secret (חשך סביבותיו סתרו [pour סביבותיו חשך] ישת), sa tente des amas (חשרת pour חשכת ; cf. II Samuel, XXII, 12) d'eaux, des nuées épaisses des cieux (עבי שחקים).

5. Yahwé agit seul, conformément au principe יהוה בדד ינחנו (Deutéronome, XXII, 12) et aux données de l'Exode, car les anges de son cortège sont privés de toute initiative. Mais il se fait précéder et suivre par des forces de destruction irrésistibles, produisant la peste, דֶּבֶר, et la consomption, רֶשֶׁף; celui-ci représente assez probablement un ancien dieu archer aux flèches ignées. Chez les Phéniciens, רשף a été identifié avec Apollon guerrier. Yahwé constitue à lui seul l'armée et le commandeur, et comme tout général sage, il a, dans l'imagination du poète, son avant-garde et son arrière-garde.

2°. Effet formidable de l'apparition de Yahwé sur les montagnes et leurs habitants (6-7).

6. A peine Yahwé mit-il le pied sur le sol (עָמַד) qu'il fit aplanir (וימודד) la terre, car la voie que le roi veut parcourir doit être unie et sans inégalités (Isaïe, XL, 3-4). J'attribue à מדד la signification de « étendre » que cette racine possède en arabe. Le contexte qui a trait aux objets élevés favorise cette interprétation. W. corrige וימוגג, ce qui est strictement possible.

Yahwé jeta-t-il un regard (רָאָה) qu'aussitôt il fit débander les peuples. Pour וַיְתַּר, comparez הַתֵּר אֲגֻדָּה, « délier, défaire les nœuds ou les liens ». Les nomades qui habitaient entre le Sinaï et l'Égypte fuirent à la débandade. Le reste ne présente pas de difficulté : « Les montagnes et les collines éternelles furent broyées et s'affaissèrent; les routes antiques, jadis parcourues par tant de bédouins, furent à lui seul : il les occupait toutes et personne ne pouvait les parcourir sans sa permission. Le poète pense naturellement à la marche d'Israël dans cette région, conduit par Yahwé même. C'est, à mon sentiment, le sens le plus simple de הליכות עולם לו que W. prend pour une qualification de montagnes : « Les montagnes sont appelées les voies éternelles de Yahwé, parce que les nuées d'orage où il apparaît passent sur les montagnes qui limitent l'horizon. » Mais, d'après son interprétation du verset, le poète ne parle point de nuées. Quant à la remarque que הליכות עולם לו dépasse la longueur du verset (*der Vers wird überfüllt*), elle est écartée par l'analogie de אם בים עברתך du verset 8.

7. Les Kušan et les Midianites habitent à l'est du Sinaï; ils ressentent la secousse de ce qui se passe à l'ouest; leurs tentes en tremblent. Les Kušan semblent avoir été une tribu du sud ralliée aux Midianites, probablement les nommés חָם dans I Chroniques, IV, 40.

3°. Apprêts guerriers de Yahwé à son approche de la mer. Arrivé près de la mer, Yahwé fait des préparatifs de combat; il monte sur ses chars tirés par des coursiers préférés, bande son arc et met la mer en fuite. Dans l'imagination, le poète le voit faire et lui adresse la question si ces apprêts visent à dompter la puissance immense des courants d'eau qui affluent à la mer (Ecclésiaste, I, 7), et surtout la mer elle-même, lesquels auraient attiré sur eux sa colère extrême. Les événements auxquels il assiste peu après donnent la réponse à sa question.

8. Tout est clair. W. considère יָם comme complément direct de תִּרְכַּב et note le défaut d'un suffixe afférent (*bei* תִּרְכַּב *vermisst man ein auf das Meer bezügliches Suffix*), mais cet emploi n'existe point en hébreu : à propos de la mer, on dit דָּרַךְ (15; Job, IX, 8), jamais רָכַב. La description a en vue exclusivement la mer Rouge et ne doit pas être entendue en général : « Comme sur les montagnes, Yahwé marche aussi sur les vagues de la mer et produit là le même trouble. Il ne vient à Israël qu'au verset 13 » (*die Aussage ist nicht speziell von der Spaltung des rothen Meeres sondern allgemeiner zu verstehen; wie über die Berge fährt Jahve auch über die Wogen des Meeres und bringt denselben Aufruhr hervor. Zu Israel kommt er erst v.* 13. W.); mais cela tombe par suite de l'explication inexacte de רָכַב.

Dans סוּסֶיךָ מַרְכְּבֹתֶיךָ, le second terme précise le premier : « Tes coursiers, (je veux dire) tes chars. »

יְשׁוּעָה est le nom propre du ou des chars de Yahwé; dans Isaïe, LX, 18, les murs de la Jérusalem idéale portent le nom de יְשׁוּעָה (Salut) et ses portes celui de תְּהִלָּה (Gloire).

9. A lire עֶרְיָה תַּעֲרֶה, de עָרָה, « mettre à nu, découvrir ».

Ainsi que je l'ai proposé depuis quelques années dans le *Journal asiatique*, les mots שִׁבְעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר représentent le nom propre de l'arc de Yahwé, naturellement un nom de défi et d'avertissement à l'adresse des adversaires éventuels. Je l'ai traduit par : « Les conjurations des tribus (ennemies), ce sont des paroles (et pas davantage), » ce qui marque bien énergiquement la vanité des coalitions humaines pour contrarier le dessein de Yahwé : un trait de cet arc les anéantit à tout jamais.

נְהָרוֹת תִּבְקַע אָרֶץ. Le verbe בקע, « fendre, » régissant des matières solides, peut signifier « faire jaillir l'eau cachée dedans ou dessous, » mais appliqué aux amas d'eau, il signifie au contraire « les faire disparaître, les faire tarir ». Étant convaincu que dans les versets 8-10 il s'agit exclusivement de ces masses liquides, il m'a semblé tout d'abord nécessaire de faire la transposition תִּבְקַע נְהָרוֹת אָרֶץ, « tu as fendu (déchiré) les fleuves de la terre ». Cette phrase répondrait pour le sens à Psaumes, LXXIV, 15 *b* : אתה הובשת נהרות איתן, « tu as séché les fleuves permanents, » et verbalement à l'hémistiche précédent, 15 *a* : אתה בקעת מעין ונחל, que quelques-uns, sans égard au parallélisme, traduisent à tort par : « Tu as fait jaillir des sources et des torrents. » Toutefois, en raison de l'unanimité de la tradition textuelle, il sera plus simple de faire de ארץ le sujet de תִּבְקַע : la terre fait jaillir des rivières par l'effet de la peur qui l'empêche de retenir dans son sein les eaux souterraines. C'est pour la même cause que les nuées lâchent, à la théophanie du Sinaï, les eaux qu'elles renferment pendant le calme atmosphérique (Job, XXVI, 8). Pas un poète n'y manque ; tous font intervenir éventuellement une forte pluie mêlée de grêle (Juges, V, 4 ; Psaumes, LXVIII, 9-10 ; XVIII, 11-14).

10. Yahwé, dans son formidable équipement guerrier, cherche à traverser la mer, mais à peine les flots (lire נָהָרִים au lieu הָרִים, « montagnes, » pour lesquelles il n'y a pas de place ici) le virent-ils, qu'ils se mirent à trembler (יָחִילוּ). Cette correction est rendue certaine par la variante ראוך מים

יחילו (Psaumes, LXXVII, 17) qui est tirée de notre verset. Le courant des eaux (de la mer) s'en alla, disparut (זרם מים עבר), l'abîme donna de la voix (נתן תהום קולו), c'est-à-dire poussa un cri de détresse; puis, devenu subitement muet de frayeur, éleva ses mains silencieusement (דום = דֹם pour רוֹם; Ézéchiel, XXIV, 17) pour faire acte d'adoration à l'adresse du Dieu irrésistible. En traduisant זרם מים עבר par : « une ondée se déversa (*ein Platzregen ergoss sich*), W. a été empêché de saisir l'allure régulière de la description. L'élévation des mains constitue le geste de la bénédiction (Lévitique, IX, 22) et de la prière (Psaumes, XXVIII, 2), synonyme de נשׂא כַפַּיִם.

4°. Écrasement de l'ennemi et délivrance d'Israël.

11-13. Maintenant Yahwé marche au milieu de la mer, ou plutôt sur le sol que couvraient quelques instants auparavant les eaux de la mer si soudainement disparues. Il y rencontre Israël impuissant entre les griffes d'un ennemi formidable et acharné à l'anéantir. Yahwé s'empresse d'engager la bataille et ses flèches volent vers les masses compactes des féroces persécuteurs. Le moment est solennel au plus haut degré. Le soleil et la lune s'arrêtent pour voir la scène grandiose et font leur course à la lueur des armes de Yahwé. La bataille se termine naturellement en peu de temps : l'ennemi est annihilé et Yahwé atteint son but de sauver son peuple de prédilection.

11. A suppléer ou à sous-entendre גם entre שמש et ירח; le singulier עמד se rapporte à chacun d'eux, le pluriel יהלכו à tous les deux. — זְבֻלָה, « vers, dans la demeure, savoir le ciel; » cf. בְּבִיתָ = בְּבִיחָה (Psaumes, LXVIII, 8); la correction עָמְדוּ זְבֻלָם serait possible. Il s'agit d'un arrêt spontané, d'un instant qui n'interrompt pas le cours de ces astres, lesquels, quoique doués de lumière, marchaient, non comme d'habitude au milieu des ténèbres, au milieu de la lumière jaillissante des flèches et des scintillements produits par les lances (ou les javelots) de Yahwé.

12. Combat contre les ennemis d'Israël (= les Égyptiens). L'expression תִּצְעַד אָרֶץ, « tu foules la terre, » ne signifie rien.

lisez : תְּצַעַד עָרֵץ, « avec colère tu foulas le tyran, » savoir Pharaon. Une corruption identique s'observe aussi dans והכה ארץ בשבט פיו, où il faut lire והכה עָרֵץ בשבט פיו, dont l'hémistiche parallèle est וברוח שפתיו ימית רָשָׁע (Isaïe, xi, 4); les גּוֹיִם de notre verset pouvaient aussi être qualifiés עָרִיצִים (Isaïe, xxv, 3) et רְשָׁעִים (Psaumes, ix, 18).

13. יָצָאתָ. Le verbe יָצָא signifie souvent « inaugurer le combat » (II Samuel, vi, 24). Le nom abstrait יֵשַׁע, « salut, » est employé ici deux fois comme un infinitif « sauver; » cf. נְקִיוֹן (Osée, viii, 5). Il n'est pas indispensable de ponctuer לוֹשַׁע = לְהוֹשִׁיעַ (contre W.). Israël est à la fois le peuple et l'oint de Yahwé. W. fait la remarque suivante : « Dans le temps postexilique, la souveraineté passa du roi à la communauté; Israël est le messie, Israël le prêtre, Israël le prophète. Cf. Psaumes, xxviii, 8 (lisez לְעַמּוֹ עֹז); lxxxiv, 10; lxxxix, 39, 52; cv, 15, et Daniel, vii, 27. » Cette remarque, tendant à renforcer l'origine prétendue postexilique de notre psaume, manque entièrement son but : Israël est bien l'Oint ou le Messie (מָשִׁיחַ), mais uniquement comme Prêtre-Oint (כֹּהֵן מָשִׁיחַ), nullement comme Roi-Oint ou Messie politique (מֶלֶךְ מָשִׁיחַ). Il a ce rôle de prêtre et de prophète à l'égard des autres peuples qu'il initie aux théories du yahwéisme (Isaïe, lxi, 6). A l'époque postexilique, l'acceptation du titre royal par la communauté aurait été souverainement ridicule; c'est pourquoi on en cherchait si éperdument le titulaire inconnu. Point curieux : Psaumes, lxxxix, 39, 52, rapportés à la communauté, traitent, ainsi que les versets 37 et 50 le disent expressément, de la lignée personnelle de David, dont le dernier descendant subit le persiflage et le sarcasme des autres peuples. Passons.

ראש מבית רשע est le même que le עריץ du verset précédent. Voir le commentaire.

Lire עָרוֹתָ יְסוֹד (pour עָרוֹת), « tu as démoli la base ». Cf. ערו ערו עד היסוד בה (Psaumes, cxxxvii, 7).

L'ancien drame se termine ici : Pharaon et son armée sont anéantis. Israël est délivré.

3° Prière à Yahwé de se manifester comme sauveur dans la crise présente.

14-16. C'est la partie la plus méconnue de ce chapitre et aussi celle qui a une importance capitale pour la question historique. Wellhausen a bien senti que le passé et l'avenir y sont singulièrement compliqués. Mais, au lieu de me rallier à l'idée que le poète ait recommencé à peindre le passé avec les couleurs qu'il désirait pour l'avenir, je pense que l'avenir seul est l'objet, non pas d'une description idéale, mais d'une fervente prière rappelant l'urgence d'agir présentement comme dans l'antiquité. La crise du présent est incontestablement marquée par le verset 16 ; ce verset doit former la transition entre les événements passés et les événements désirés et être placé par conséquent en tête du groupe, et les deux autres le suivront très naturellement sans autre correction que celle d'une lettre, qui fait disparaître la forme du passé qui a été la cause unique du malentendu qui a égaré les exégètes.

16. La reprise avec une intensité, largement développée au début de la prière (III, 2 *a*), exprime la gravité du péril. Là il se contente d'un coup de pinceau léger : « J'ai entendu l'annonce de tes œuvres et j'en suis saisi de crainte pour l'avenir de mon peuple. » Ici il dit : « J'ai entendu (les prévisions du prochain avenir) et mon intérieur en tremble (שמע עתי וחרגז בטני), de ce son mes lèvres frémissent (לקול צללו שפתי), la carie entre dans mes os (יבוא רקב בעצמי) = je me sens périr de consomption et je tremble de tout mon être (ותחתי ארגז). Impossible d'exprimer plus énergiquement le pressentiment du danger imminent.

Le motif de cette terreur extraordinaire est le fait appris que tu laisseras (lire אשר תניח pour אשר אנוח) pour (nous préparer) un jour de détresse (ליום צרה), monter (לעלות, sous-entendu עלינו, « contre nous ») le peuple qui nous ruine par ses bandits (לְעַם יְגוּדֵנוּ). J'ai rappelé plus haut les dévastations dont la Judée avait à souffrir de la part des bandes pillardes chaldéennes comme un acompte de la ruine totale

survenue plus tard. C'est cette certitude qu'au lieu de mettre fin aux iniquités du début, Yahwé laissera croître la puissance de l'Étranger jusqu'à attaquer son peuple, qui cause le douloureux étonnement de Habacuc. Aussi sa prière devient-elle explicite et précise-t-elle ses vœux.

15. Ce verset, tout d'images reprises du verset 8, qui fait mention des coursiers de Yahwé, a sa place adéquate avant verset 14, répercutant les tonalités de verset 13. D'autre part, la prière, réduite à un bref développement de la supplique initiale « laisse vivre ton œuvre (= Israël) durant (ces) années » (פעלך בקרב שנים חייהו), il devient évident que le ת de דָּרַכְתָּ, qui donne à ce verbe la forme du passé, est l'altération d'un ה, ce qui rétablit la forme primitive du désidératif exigé par le sens d'ensemble; ainsi : דָּרְכָה, « fais fouler à tes coursiers la mer (בַּיָּם), la masse (חֹמֶר) des grandes eaux ». Par ces épithètes, l'écrivain désigne les ennemis de son peuple en général (cf. Psaumes, XVIII, 17-18; CXLIV, 7; Isaïe, VIII, 7-8, *passim*). Le verbe דרך régit tantôt ב, tantôt l'accusatif (Isaïe, LXIII, 2; Lamentations, I, 15).

14. Modifier de même נָקַבְתָּ en נָקְבָה, « transperce avec tes bâtons (בְּמַטָּיו pour בְּמַטָּיִךְ) de fer (= tes lances) le chef de ces bandits (פְּרָזָו pour פְּרָזָיו), c'est-à-dire des chefs de bande (= ראשי גדוד, I Chroniques, XII, 18), qui terrorisent les habitants des campagnes par leurs irruptions (יסערו להפיצני) et auxquels il vient d'être fait mention verset 16.

Ces bandes sont si féroces, que leur plaisir particulier (עֲלִיצָתָם כְּמוֹ pour עֲלִיצָתָם לָמוֹ) consiste à dévorer le bien des pauvres et paisibles villageois dans les endroits cachés qui leur servent de repaires (לֶאֱכֹל עָנִי בַּמִּסְתָּר).

Il va sans dire que cette description si transparente envisage l'armée chaldéenne comme une horde de bandits pillards qui ne cherchent qu'à s'enrichir des dépouilles des peuples vaincus, pensée qui domine le tableau qu'il en trace au chapitre II, 5-11, 17. On peut donc conclure sans hésiter à

l'unité des trois chapitres qui constituent le livre de Habacuc, en y comprenant naturellement les trois versets qui sont indispensables à bien terminer l'ensemble.

4° Confiance inébranlable du prophète dans l'aide de Yahwé.

17-19. Habacuc ne pouvait pas s'arrêter à la seule formalité de la prière; ç'aurait été faire violence aux sentiments de sa profonde piété et de son ardent amour de la patrie. Malgré la catastrophe dont il sent déjà les atteintes, il reste optimiste : Yahwé n'ira pas jusqu'au bout. Même quand tout espoir paraîtra perdu, il gardera sa bonne humeur, Yahwé demeurera l'objet de sa joie pure en qui il voit la source intarissable de son salut. Après l'épreuve passagère, Yahwé le remettra sur pied, à telle enseigne qu'il sera en mesure d'entonner de nombreux cantiques en son honneur.

17. Le dernier degré de la détresse momentanée est représenté sous l'image d'une époque de famine où les produits des champs et de l'écurie font défaut. Parmi les végétaux frappés de stérilité sont énumérés le figuier, la vigne, l'olivier, le blé (אֹכֶל), parmi les animaux servant de nourriture, le menu et le gros bétail. — כִּי a ici le sens de « lorsque, quand même ». — כָּחַשׁ, « tromper l'attente, manquer ». — מַעֲשֵׂה זַיִת, ellipse pour מַעֲשֵׂה פְּרִי זַיִת. — גזר, mieux נגזר (W.).

18. En dépit de ce dénuement, le prophète se réjouit en attendant le secours de Yahwé sauveur.

19. Quoique extrêmement affaibli par ces privations, je trouve la force et le libre mouvement en Yahwé, qui me douera de pieds agiles comme ceux des biches qui sautent sur les hauteurs élevées, afin que je continue à psalmodier (לָנֶצַח, au lieu de לַמְנַצֵּחַ) mes cantiques accoutumés (בנגינותי). Cette expression semble indiquer que les hymnes chantés pendant le culte du temple avaient souvent des prophètes pour auteurs. J'ai admis la leçon לָנֶצַח d'après les Septante (τοῦ νικῆσαι). Ceci fait disparaître la dernière apparence tendant à faire de למנצח בנגינותי un titre de psaume. D'ailleurs un tel titre a toujours sa place à la tête, jamais à la fin du psaume.

SUPPLÉMENT

Est-ce un signe de revirement dans le courant de l'exégèse biblique? Je viens d'achever mon commentaire du livre de Habacuc, où j'ai renouvelé, presque dans chaque verset, mes protestations mi-séculaires contre les dépècements barbares auxquels les livres bibliques sont soumis, depuis le siècle dernier, par une confrérie de chirurgiens enragés, qui créent expressément des sièges cancéreux pour assouvir leur manie de couper et de retrancher à droite et à gauche les organes les plus sains. On peut donc imaginer ma surprise quand, en parcourant la préface du commentaire de M. le professeur Bernhard Duhm sur ce prophète, qu'on m'a apporté à l'instant (le 8 octobre), j'ai senti comme un souffle pur traverser l'air des miasmes chirurgicaux que je respirais. M. Duhm en a, lui aussi, assez de ces fougues brutales et proclame hautement que le livre de Habacuc, sauf quelques modifications très secondaires, est admirablement bien conservé! Si ce filet d'air pur épanche ses ondulations sur les autres écrits de la Bible, l'effet salutaire ne tardera point à se manifester, et il y a grande chance d'espérer que tous, à peu de chose près, seront reconnus peut-être aussi bien conservés que le livre de Habacuc, où, comme le dit spirituellement M. Duhm, en suivant la méthode de certains vivisecteurs, il ne resterait plus d'authentique que la seule phrase : « Voici, je soulèverai les Chaldéens » (I, 6)! C'était, dès l'abord, le parti le plus sage, et si on l'avait pris, bien des erreurs exégétiques auraient été évitées, et l'histoire religieuse de l'Ancien Testament aurait été placée sur des bases moins vacillantes.

Toutefois, malgré le vif plaisir que j'éprouve de me voir d'avance en accord avec M. Duhm sur la méthode générale, il m'est, à mon grand regret, impossible de me rallier à sa thèse historique, qui trouve dans la description de l'armée envahissante qui inspire tant de crainte à Habacuc, non pas les cohortes babyloniennes commandées par Nabuchodonosor, mais l'armée gréco-macédonienne conduite par Alexandre de la Cappadoce en Syrie, après la victoire remportée à Issos sur

l'armée perse commandée par Darius en personne. Il y parvient en changeant le nom du peuple ennemi qui est écrit כַּשְׂדִּים (I, 6) en כִּתִּים, sous le prétexte que, dans le tableau ethnique de la Genèse, כִּתִּים est fils de יָוָן. Il va même jusqu'à admettre que les scribes postérieurs, qui apprirent à vivre commodément avec les Grecs, ont changé כִּתִּים en כשׂדים, par considération de convenances et de bon voisinage. Évidemment, au lieu d'entrer dans la voie de conjectures doublement invraisemblables, il aurait été plus simple de corriger directement כַּשְׂדִּים en יְוָנִים, ce qui aurait mieux motivé au moins l'acte de prudence du correcteur ultérieur, si le motif était admissible, car les Grecs n'ont jamais montré la velléité de *censurer* les textes hébreux. Au fond la thèse du savant critique n'a qu'un seul point de départ, savoir : l'expression מְגַמַּת פְּנֵיהֶם קָדִימָה (I, 9), dont le dernier mot, ponctué קֶדְמָה, lui sert d'indication que la marche de l'ennemi se dirigeait de l'ouest à l'est, ce qui était le cas de la marche d'Alexandre, tandis que les invasions des Assyriens et des Babyloniens se dirigeaient au contraire de l'est à l'ouest. Cette base admise, M. Duhm modifie מְגַמַּת en מִגְמֶר, « de Cappadoce, » et y trouve une nouvelle donnée relativement au pays d'où l'armée macédonienne avait fait son entrée en Syrie. Mais, au lieu de cette indication spéciale parfaitement inutile, on s'attend à la désignation directe מִמַּעֲרָב, « de l'ouest, » qui fait opposition à קֶדְמָה, « vers l'est ». Il y a plus, en sortant du Taurus, l'armée grecque obliqua franchement vers le sud, en longeant la côte phénicienne jusqu'en Égypte. C'est seulement après avoir affermi son gouvernement dans ce pays qu'Alexandre remonta au nord, pour prendre la direction vers l'est à la poursuite de l'armée de Darius. Appuyé sur ces considérations, je persiste à croire que ma lecture מְגַמַּת פָּנָיו מִלְחָמָה, « l'aspiration de sa face est la guerre, » ne rencontre pas d'aussi sérieuses difficultés.

L'invasion dont le prophète Habacuc se montra si doulou-

reusement affecté reste donc celle des Chaldéens qui, après avoir battu les Égyptiens à Carchemis, se répandirent en Syrie du nord et en Phénicie et menaçaient les autres peuples syriens et la Judée. La thèse grecque écartée, plusieurs des corrections suggérées par elle au savant critique disparaissent d'elles-mêmes, ainsi que certaines interprétations suivant cette tendance; il en restera néanmoins un certain nombre de points sur lesquels un accord s'est fait indépendamment entre nous. Je crois utile de donner une liste complète de ces diverses opinions pour la libre appréciation de nos lecteurs.

1, 1. D. agite la question de savoir si le titre a été mis par un rédacteur tardif ou par le prophète en personne; le premier cas conviendrait si le livre était antérieur à la captivité; le second, s'il était postérieur. Comment n'a-t-on pas vu que le titre ne cadre pas avec la prière qui suit immédiatement (2-4) et va parfaitement bien avec le groupe 5-11?

3. הָיָה aplatit le verset. Si les Septante avaient ce mot, il faudrait le corriger en הָוָה ou הוֹת. — רִיב כִּידוֹן יִשָּׂא (D.) n'est pas une figure hébraïque.

4. La raison métrique ne suffit pas pour effacer עַל בֵּן. — Quoi qu'on dise, מַכְתִּיר n'offre aucun sens; à lire : מַכְרִית.

5. Commencement de la prophétie allant jusqu'au verset 11 et ne forme pas un second chant séparé.

6. Conserver הנני et כשדים, au lieu de הִנֵּה et כִּתִּים.

7. Le rejet de משפטו est peu fondé; lire tout au plus מִשְׁפָּט וּשְׂאֵת, sans suffixes.

8. Sur ופשו פרשיו, voir mon commentaire.

9. Sur l'impossibilité de la lecture מִגֶּמֶר פָּנָיו קֶדְמָה, voir plus haut; lire : מְגַמַּת פָּנָו מִלְחָמָה.

10. La leçon חָל בָּרוּחַ (ou חָלַף) אָז méconnaît le sens religieux de la phrase. Lire אָז חָלַף רוּחוֹ, « alors son esprit (= son intelligence) passa et disparut; » cf. le commentaire. — Pour le sens général du dernier hémistiche, je me suis rencon-

tré avec M. D., mais il faut substituer לוֹ à זוּ et lire וַיָּשֶׂם לוֹ כֹּחוֹ לֵאלֹהָיו ; voir commentaire.

12. Laisser אֱלֹהֵי קָדְשִׁי du texte ; אֱלֹהֵי קָדְשִׁי n'est pas hébreu. Cf. commentaire. — L'expression לֹא נָמוּת, qui est le pivot de toute la prière, ne doit pas être remplacée par le lieu commun לֹא יָמוּת, inconnu en hébreu. — צִיר est moins énergique que צוּר, sous-entendu מְכַשֵּׁל. Mieux vaudrait pourtant שׁוֹט.

13. Conserver לָמָּה qui convient mieux que מָה, ainsi que le dernier mot מִמֶּנּוּ : Celui qui sert à châtier les autres est plus coupable qu'eux ; même les Tyriens et les Philistins sont meilleurs que lui.

18. L'adoration des armes de guerre est la caractéristique des Assyro-Babyloniens ; elle n'existait presque pas chez les Grecs.

19. La lecture הַלְעֹלָם, au lieu de הֵעֵל־כֵּן, améliore sensiblement le sens du verset.

II, 4. Au lieu de עֻפְּלָה, j'avais proposé עֻקְּלָה ; je pense maintenant à modifier הנה עפלה en (לא ישרה נפשו בו) הַמַּעְפִּיל, « le fougueux n'a pas l'âme droite, » allusion à l'impatience du prophète ; l'antithèse est : וצדיק באמונתו יחיה, « mais le juste vit dans sa confiance ». Je ne conçois pas comment D. a pu biffer cette maxime de haute morale.

5. La correction de היין en יָהִין nous est commune. A noter que le parallélisme המעפל-יהין a toute chance d'être tiré de וַיַּעְפִּילוּ (Nombres, XIV, 44) = וַתָּהִינוּ (Deutéronome, I, 41).

6. Ni עשה מליצה ni אמר חידות (D.) ne sont usités en hébreu ; il faut נשא מל' et נשא ח'.

7. Corriger תַּכְבִּיד עָלֶיךָ en וּמַכְבִּיד עָלָיו.

8. L'insertion, d'ailleurs peu justifiée, שׁוֹסֵתְמוֹ, calque une forme évidemment fausse (Isaïe, X, 13).

9. בצע רע se supporte aussi bien que בצע מעשקות (Isaïe, XXXIII, 15) et il n'est nullement nécessaire de supprimer רַע.

10. רַצוֹתָ pour קְצוֹתָ est assez séduisant ; j'ai corrigé קָצוֹתָ, « tu as brisé ».

12. Cette phrase constitue l'exclamation des témoins incarnés dans les matériaux des édifices (voir mon commentaire), et ne forme pas la suite des paroles du prophète.

13. Le rejet de 13 *a* et de 14 en entier manque de tout fondement. Le verset 13 a sa place après verset 19 et le verset 14 après verset 20. Seulement, au lieu de אֵשׁ, il faut lire אַיִן ; voyez commentaire.

17. Correction sans nécessité de יְכַסֶּךָּ en יְכַלֶּךָּ ; cf. Michée, VII, 10 ; Jérémie, III, 25 ; Psaumes, CXL, 10. — Pour la lecture de יחיתן, voyez commentaire. — Le faible מַם, au lieu de חָמָס, est d'autant plus inutile que le rapport du verbe כסה avec חמס se constate dans Malachie, II, 16.

15. La spéculation ethno-psychique, qui voit dans ce verset une description mal comprise des mœurs grecques relatives à la quasi-nudité des hétaïres ivres de vins capiteux qu'on leur servait dans de grands cratères, ainsi que l'intention erronée attribuée par Habacuc à Alexandre de ridiculiser ses compagnons et serviteurs les plus fidèles, atteste que l'art de faire passer un chameau par le trou d'une aiguille n'est pas encore perdu. Toutes les corrections des critiques n'aboutissent qu'à un gâchis ; la seule modification indispensable est celle de lire מְסֶךְ יַיִן חֲמָתוֹ (cf. Psaumes, LXXV, 9) au lieu de מַסְפֵּחַ חֲמָתְךָ, ou sans יַיִן, si l'on admet la nature dittographique du ח dans le premier mot. — Le rapport du début du verset suivant שָׁבַעְתָּ קָלוֹן, sous la forme שִׁבְעִים קלון (והם), affaiblirait le sens des deux strophes, et, par surcroît, annoncerait la niaiserie que les hétaïres rougissaient de leur nudité.

16. Après avoir refoulé les deux premiers mots de ce verset au verset précédent, M. Duhm en mutile le restant pour l'amour de

son hypothèse. מְכָבוֹד est changé en מְכַּדְּךָ, comme synonyme de חֲמַת (v. 15) ; avant, וְהֵעָרֵל est ajouté et וְהַרְעֵל כּוֹס יְמִין יהוה, abrégé en כּוֹסְךָ, sans nous dire par quel miracle la cruche s'est métamorphosée en coupe. Le premier hémistiche voudrait dire : Bois toi-même de ta cruche, et sois étourdi et laisse voir le prépuce ! (*Trink du selber aus deinem Eimer, und taumle und zeige die Vorhaut!*). Chose curieuse, M. Duhm possède le secret d'enivrer, jusqu'à suprême indécence, Alexandre et ses plastiques hétaïres, sans verser une goutte de vin dans leurs cratères, car dans les deux strophes qui font, d'après lui, la description de l'orgie, le mot יין fait absolument défaut. Et sait-on pourquoi Habacuc trouve ridicule cet étalage de la nudité humaine ? C'est, nous dit M. Duhm, que les Sémites, et tout spécialement le Juif, sont incapables de comprendre l'Européen (*Die semitischen Anschauungen und Sitten machten es ihm unmöglich den Europäer zu verstehen*). J'en tire deux conclusions : 1° que nos ancêtres Adam et Ève, qui portaient le costume des hétaïres ivres et des lutteurs du gymnase, comprenaient admirablement le génie grec, je me trompe, le génie de l'Européen, car on peut être Cimbre, Goth ou Sarmate, sans jamais cesser d'être Grec ; 2° que les Européens modernes qui tiennent absolument à habiller les Niam-Niam et les Wedda, ont joliment dégénéré : Apollon ne les reconnaît plus. Détournons les yeux de ce spectacle affligeant et contentons-nous de remarquer que l'expression des Septante : Καὶ διασαλεύθητι καὶ σείσθητι, représente probablement deux variantes synonymes pour l'unique וְהֵעָרֵל, lu par eux וְהַרְעֵל ; σαλεύομενα = רַעַל (Zacharie, XII, 2).

18-20. Ces versets, qui forment la conclusion et le nœud de toute la vision, ont été étrangement méconnus et déclarés interpolation ; les prétextes allégués sont si futiles que nous pouvons les passer sous silence. Voir le commentaire.

III. En se prononçant, contrairement à ses prédécesseurs, en faveur de l'appartenance de ce chapitre au reste du livre de Habacuc, M. Duhm se distingue encore de ces exégètes par le souci de nous avoir clairement désigné l'auteur de la crise qui a

provoqué l'anxiété du prophète, ainsi que la description relative à ses procédés politiques et à ses mœurs personnelles. Il a ainsi donné satisfaction à la demande que j'ai adressée plus haut à Wellhausen de nous avoir laissés dans le terme vague et illusoire « crise finale, » au lieu de dire franchement qu'il s'agissait d'Antochius Épiphane, car l'idée ne nous est pas venue qu'on puisse appliquer cette vision à l'expédition d'Alexandre; et, malgré les efforts du savant professeur de Bâle pour faire cette adaptation, nous ne saurons nous y rallier. Les motifs du désaccord apparaîtront dans tout leur relief dans l'interprétation de ce chapitre, et d'autant plus clairement que nous tablons tous deux sur la même base d'authenticité.

1. A la possibilité que la suscription ait été ajoutée par un chantre liturgique, j'ai ajouté celle que le prophète l'ait mise lui-même, comme marque de pouvoir servir dans la liturgie du temple; il n'y a même rien qui empêche de supposer que Habacuc ait appartenu à cette catégorie de lévites. Outre cela, il faut tenir compte de la juste observation de M. Duhm : « La circonstance que la signification des termes techniques musicaux ait pu être perdue et devenir, comme il semble, pas parfaitement connue, même des juifs d'Égypte, est bien une preuve de la grande différence entre la musique du temple et le chant de la synagogue et dans la maison » (*Dass die Bedeutung der musikalischen termini technici verloren gehen konnte, auch, wie es scheint, den ägyptischen Juden nicht volkommen bekannt war, ist wohl ein Beweis für den grossen Unterschied zwischen der Tempelmusik und dem Gesang in Synagoge und Haus*). Il serait intéressant de connaître exactement l époque à laquelle cette interruption de la tradition liturgique a eu exactement lieu, et pour la retrouver nous sommes de nouveau appelés à choisir entre deux époques pendant lesquelles l'interruption a pu se réaliser, savoir : l'exil et l'installation du culte grec au temple sous Antiochus Épiphane, car Alexandre n'a pas touché Jérusalem sur son passage et l'irruption brutale de Ptolémée Lagus dans le temple n'a duré que quelques heures. Mais étant avéré que la traduction grecque du psautier est, sans aucun doute, antérieure aux luttes machabéennes, on est obligé d'admettre la première hypothèse.

Mais alors, ceux qui placent aux temps tardifs la composition des psaumes qui sont pourvus desdites suscriptions techniques auront à expliquer pourquoi les scribes postérieurs les en ont affublés. Est-ce pour faire croire à leur antiquité? On verra tantôt qu'une pareille solution répugne également à M. Duhm.

2. Dans ce verset-strophe, j'ai la surprise agréable de me trouver à l'unisson avec M. D. sur deux points de vue généraux, où je me savais isolé jusqu'ici. D'une part, j'ai rompu avec la tradition qui voit, dans l'objet de שמעתי, etc., un rappel à un ancien événement, savoir l'histoire de l'Exode, et j'ai montré qu'il s'agit uniquement de l'annonciation de la crise actuelle. M. Duhm a la même conviction qu'il gagne par des raisons analogues aux miennes. D'autre part, des arguments presque identiques nous ont indépendamment fait rejeter la manie, si dominante dans la critique moderne, de mettre dans la bouche de la *communauté* les confessions et prières individuelles des psaumes. Le savant critique le dit aussi franchement que moi-même, et le lecteur trouvera certainement un haut intérêt dans l'exposé suivant : « Encore plus étonnante est l'interprétation si délectée dans le temps récent : La *communauté*, qui se sentit sous la colère de Dieu, a aperçu des signes évidents que le « temps du salut » était proche. » Car, outre que l'on reste entièrement dans la non-clarté sur la qualité de ces *signes évidents* et sur la manière dont la communauté les aurait aperçus, la « communauté » est un simple don fait au texte par l'exégète : pas une lettre n'y fait appel, même en n'insistant pas sur le fait qu'elle aurait dû convenablement y être introduite en prenant la parole. On ne voit guère, si une pareille interprétation est permise, pourquoi elle n'est pas substituée à chaque « moi » partout; si elle a un abdomen qui tremble, des os où entre la carie (v. 16), elle peut aussi au chapitre I, 2, se plaindre, et au chapitre II, 1, se placer en vigie. On ne voit même pas pourquoi on a surtout besoin de se tourmenter avec des tentatives d'explications, si on a à sa disposition un génie si amicalement serviable, qui accourt aussitôt qu'on désire et répand un brouillard bienfaisant sur tous les traits concrets et sur tous les détails difficiles. » De ma part, j'ai réitéré d'innombrables fois les mêmes protesta-

tions dans mes écrits, et tout récemment encore j'ai dit (*Revue sémitique*, octobre 1906, p. 334) : « Il est vrai que la sentence magique : « La communauté parle » sait *messianiser* jusqu'à la fille de Tyr qui, parée de tous ses atours, se tient coquettement dans l'attente que son seigneur et maître, vaincu par le coup de foudre, l'amène dans l'intérieur embaumé du harem (Psaumes, XLV, 10-16). J'admire ces *daršânîm* de l'aggada moderne, mais je maintiens mon avis bourgeois. » Nonobstant, notre entente non préméditée sur les trois principes fondamentaux, savoir : l'unité du livre, le caractère individuel des traits de la description et l'actualité de la crise et de la prière d'en voir bientôt la fin par l'intervention toute-puissante de Yahwé, la question de date a regrettablement produit entre nous une dissension inconciliable qui rejaillit sur l'interprétation des principaux passages de ce chapitre. Le désir de rétablir une métrique régulière, et qui me paraît prématuré dans l'état acuel, a encore augmenté l'intensité de la discorde.

Les verbes שָׁמַעְתִּי et יָרֵאתִי sont repris au verset 16 *a*, sous la forme שָׁמַעְתִּי וַתִּרְגַּז בִּטְנִי ; il n'est donc pas possible de corriger רָאִיתִי (D.), verbe qui ne saurait d'ailleurs s'appliquer à un acte futur. — D'autre part, le verbe חַיֵּהוּ s'appliquant exclusivement à un objet doué de vie ou indispensable à la vie (דגן, זרע), oblige à voir dans פעלך, non une action d'extase, mais l'image idéalisée d'Israël (cf. Isaïe, XLV, 11; XIX, 25); et il s'ensuit nécessairement que la phrase בְּרֹגֶז רַחֵם תִּזְכּוֹר fait partie intégrante du verset. L'élimination, par cause de métrique, est donc insoutenable, et encore moins par la raison que « le prophète ne peut pas désirer que Yahwé pense à la pitié pendant la parousie par laquelle il détruira le peuple ennemi » (*Der Prophet kann nicht wünschen dass Jahve bei der Parusie, durch die er das feindliche Volk vernichten wird, an Erbarmung denke*). D. s'objecte lui-même que Habacuc est pris de frayeur, mais il se contente de remarquer que la frayeur dont il parle au verset 16 ne vient pas de la peur d'être enveloppé dans la catastrophe, mais à la suite du frémissement causé par la chose vue, comme chez le voyant d'Isaïe, XXI, 1 et suivants,

et par les effets de la catalepsie » (*Der Schrecken, von dem er v. 16 spricht, stammt nicht etwa aus der Furcht, in die Katastrophe verwickelt zu werden, sondern aus der erschütterung über das Gesehene wie bei dem Seher von Is. 21 ff. und aus den Nachwirkungen der Katalepse*). D'autres penseront, au contraire, qu'une vision dans laquelle Yahwé, en attitude de guerrier formidable, accourt pour abattre l'ennemi orgueilleux et dévastateur des peuples, n'est pas du tout de nature à laisser longtemps une impression à faire trembler le voyant et surtout à faire entrer la « pourriture dans ses os » (רקב בעצמי). L'action du רקב est l'anéantissement douloureux et définitif des forces corporelles (Osée, v, 12, *passim*). Nous reviendrons à ce sujet au verset 16; pour le moment, il suffit de signaler l'impossibilité de penser que le gros chagrin du prophète puisse venir exclusivement d'un sentiment de pitié pour l'envahisseur, qui ne connaît pas la pitié envers ses victimes.

M. Duhm a été conduit dans cette impasse par suite de sa correction de יְרֵאתִי en רָאִיתִי, ce qui l'a obligé à considérer toute la pièce 3-16 comme la description d'actes vus dans l'extase. Mais la première phrase : « Yahwé vint de Têman, le saint (vint) du mont Pharan, » s'y oppose absolument. Un extatique voit Dieu se tenant debout ou étant assis dans certains lieux, mais ne désigne jamais le nom propre du lieu d'où il partit; une indication vague, telles que « du ciel, » « de loin, » « de la route, » « de l'orient, » et d'autres expressions analogues, suffit d'ordinaire. La nomination précise de Têmân et du mont Pharan caractérise une parousie réelle, et une parousie accomplie dans cette région éloignée du sud ne peut être que celle du Sinaï à l'époque de l'Exode, que chantent tant de poètes hébreux et presque de la façon de Habacuc. Qu'il s'agisse effectivement de l'ancienne histoire, cela se confirme par la mention du peuple de Midian, qui habitait alors près du Sinaï (Exode, II, 15; III, 1); au temps d'Alexandre, la tribu de Midian était depuis longtemps disparue[1], ainsi que les כּוּשָׁן = חָם, qui furent exterminés par les Siméonites pendant le règne

1. La mention de Midian dans Isaïe, LX, 6, est empruntée à la Genèse.

d'Ézéchias (I Chroniques, III, 39-41). Et qu'ont à faire la mer et les fleuves dans cette marche de Yahwé du Sinaï en Palestine, qui traverse des régions privées de courants d'eaux permanents? De ces deux questions préalables, M. Duhm ne s'est posé que la dernière, et l'on verra plus loin dans quelles conjectures aériennes il a été entraîné pour trouver une issue. Parmi les innovations lexicographiques, notons la thèse inexpliquable selon laquelle la forme אלוה aurait été imitée de l'arabe *ilâhu* pour la première fois par l'auteur de Job, afin de n'avoir point à mettre dans la bouche d'un Iduméen le nom de Yahwé. Il a oublié que l'araméen אלהא, non seulement manque de synonymes, mais se constate déjà dans les inscriptions de Panammou, qui sont du VIII^e^ siècle avant l'ère vulgaire. A propos de תֵּימָן, il paraît certain qu'une ville de ce nom n'a existé qu'au sud-est de l'Idumée et nullement dans la région entre la Palestine et le mont Sinaï. La distance du Sinaï-Horeb jusqu'à Qâdêš est de onze jours de marche (Deutéronome, I, 2); cela exclut la possibilité de le situer au voisinage de cette localité; quant à la distance de Gosen au Sinaï, elle n'est donnée nulle part, car la demande d'aller trois jours dans le désert pour accomplir un rite de sacrifices (Exode, VIII, 23) ne vise pas nécessairement le mont Sinaï, et il y avait un intérêt particulier à ne pas donner à Pharaon la distance précise qui était beaucoup plus considérable. Enfin, l'estimation à quarante jours de marche pour aller de Bersabée au Horeb, et pour retourner à Samarie après quelques jours d'attente sur la montagne sacrée, n'est pas trop exagérée, mais oblige toujours à rejeter la localisation du Sinaï en proximité de la frontière méridionale de Judée. — L'inopportunité de תְּהִלָּתוֹ, « louange, » a été sentie aussi par M. D., qui y obvie en se tenant au sens primitif de הלל, « briller, resplendir, » tandis que moi j'ai proposé la lecture הַדְרָתוֹ, « sa magnificence ».

4. La leçon massorétique ונגה כאור תהיה ne demande aucun changement. Cf. le commentaire. Je n'accepte donc pas la lecture כָּאוּר תַּחְתָּו et je proteste contre le rejet de וְשָׁם חֻבְּיוֹן

עֻזּה, pris pour une glose à קַרְנַיִם, et traduit : « Expression violante pour *sa force* » (*Verhüllender Ausdruck für seine Stärke*). C'est du pur arbitraire. Quant à מְיָדוֹ לוֹ, M. D. suit l'errement de ses prédécesseurs.

5. Correction de וַיְמוֹדֵד en וַיַּמְעֵד ; assez vraisemblable. — Contre la lecture וַיְהַר צִרִים, au lieu de וַיַּהַר גּוֹיִם, on peut faire valoir le fait que הַתַּר, « dénouer, défaire un nœud, » s'applique mieux à une ligue (אגדה) qu'à des masses de rochers. — Le rejet de הליכות עולם comme glose et le transfèrement de לו après le second עולם ne sont pas admissibles. Cf. le commentaire.

7-8. Malheureuse combinaison des deux versets en une strophe incohérente : tentes et mer. Les bouts de ces versets sont déclarés gloses postérieures. La première, rétablie תחת און ראיתי (pour אָוֶן), est traduite : « Sous Héliopolis, je les ai vus (les Kušanites) » (*Unter Heliupolis habe ich sie gesehen (die Kuschanleute)*, et en voici le commentaire : « Je tiendrais cette phrase pour une annotation aux tentes de Kušan. Le scribe serait alors peut-être un juif égyptien, ou du moins un juif qui avait fait un voyage en Égypte et a vu une fois camper des bédouins de la tribu de Kušan hors les portes d'Héliopolis. Des bédouins arabes traversent notoirement ces contrées depuis les temps les plus anciens. On a joint ici une annotation de ce genre, parce que le nom de Kušan ne se présente nulle part ailleurs. Au reste, ce n'est pas la seule annotation de caractère tout personnel dans l'Ancien Testament. Comparez par exemple Psaumes, XL, 7-9, et Jérémie, XXXI, 26 » (*Und (ich) würde diesen Satz für eine Beischrift zu den Zelten Kuschans halten. Der Schreiber wäre alsdann vielleicht ein ägyptischer Jude, der eine Reise nach Ægypten gemacht hat, und er hätte einmal Beduinen vom Stamme Kuschan ausserhalb der Tore von Heliupolis lagern sehen. Bekanntlich ziehen arabische Beduinen in jenem Gebiet seit den ältesten Zeiten bis heute ein und aus. Eine Beischrift dieser Art war hier angebracht weil eben Kuschan sonst nicht vorkommt. Uebrigens ist dies die*

einzige Beischrift von ganz persönlichen Charakter im Alten Testament). (Vrgl. z. B. zu Ps., 40, 7-9 oder zu Jer., 31-26.)

Frappé de la nouveauté de l'observation, j'ai examiné les renvois précités; malheureusement, je n'y ai rien trouvé de ces notes préconisées : Psaumes, XL, 7, j'ai repoussé depuis des années la conjecture de Graetz, que les mots מֵהַר מִצָּעָר étaient une glose explicative de חֲרְמוֹנִים (*Recherches bibliques*, III, p. 123 = *Revue sémitique*, 1896, p. 29); Jérémie, XXXI, 21, l'expression זרע אדם וזרע בהמה est le complément direct du trop concis וזרעתי את בית ישראל, et l'association de אדם et בהמה, naturelle chez un peuple agriculteur, est des plus fréquentes dans la Bible. Pour que je m'incline, il me faut des appuis plus solides.

Il y a plus. L'infortuné verset 8, auquel par le futile prétexte de dittographie, mais en réalité par une cause soi-disant impérieuse de métrique, on a arraché le premier hémistiche הבנהרים חרה יהוה, est encore condamné à porter la chemise de force que la mythomanie moderne a imposée aux figures bibliques, en forme d'hyperboles corsées, par quelques mages panbabylonistes. M. Duhm sent comme tout le monde le non-sens d'accommoder la scène de la terreur de l'océan et des flots, si pompeusement décrite dans les versets 8, 9, 10, 14, 15, avec la marche de Yahwé du Sinaï en Judée, mais au lieu de renoncer à la fausse voie qu'il suit en voyant dans cette marche un fait actuel, il se contente d'interpréter la description comme l'expression d'idées mythologiques provenant de sources babyloniennes. Nous protestons sans cesse contre ces fausses idées qui menacent le bon sens historique, et cependant, pour couper les ailes de ce canard qui joue audacieusement à l'aigle, je me vois, avec un profond regret, obligé de reproduire les expressions mêmes du savant critique, dans lesquelles la thèse alexandrine s'enfonce d'une manière incroyable dans un abîme fantasmagorique entièrement étranger aux écrivains bibliques. Je traduis littéralement :

« Il ne reste, ce me semble, qu'à voir dans 8 *a* une locution demi-mythique (*eine halbmytische Redeweise zu sehen*), savoir une allusion au combat de Yahwé avec les puissances chao-

tiques des temps primordiaux (*auf Jahves Kampf mit den chaotischen Mächten der Urzeit*), qui voulaient détruire à nouveau son œuvre, la terre qui vient d'être créée (*die sein Werk, die eben geschaffene Erde, wieder zerstören wollten*), et avaient dû être domptées par lui. Ces puissances hostiles sont nommées tantôt « flots » tantôt « mer » (Isaïe, LI, 9; Job, XXXVIII et suivants; Psaumes, XCIII, 3; LXXXIX, 10 et suivants; CIV, 6 et suivants, etc.). Contre ces puissances, Yahwé s'est construit le ciel comme une forte citadelle (*als feste Burg;* Psaumes, VIII, 3); malgré cela, ils menacent toujours la création de Yahwé (*trotzdem bedrohen sie doch immer Jahves Schöpfung*), Psaumes, XLVIII, 3 et suivants, tellement qu'il est obligé de les faire surveiller par une garde (*von einer Wache*), et chaque orage sert à maintenir dans la peur les universels assaillants souterrains du temps primordial (*die unterirdischen Weltstürmer der Vorzeit in Furcht zu erhalten*), Job, VII, 12. Notre auteur ne doit pas encore penser à la théorie postérieure que, peu avant la fin dernière, toutes les puissances antidiluviennes sortiront encore une fois (*noch einmal loskommen*) et tenteront une dernière attaque acharnée contre le monde de Dieu (*und einen lezten rasenden Versuch auf die Welt Gottes versuchen*); il suffit d'admettre qu'il lui planait devant l'esprit quelque chose comme le passage d'Isaïe, LI, 9 : « Réveille-toi, bras de Yahwé, comme au temps primordial, lorsque tu as vaincu le Chaos et fait sécher les eaux de l'antique abîme » (*Rege dich Arm Jahves, wie in die Urzeit als du das Chaos besiegtest und die Wasser der Urtiefe trocknen liessest*). Il veut donc dire : Ton apparition d'à présent (*dein jetziges Auftreten*) est si effrayante et si puissante comme si tu voulais suivre ta parole prophétique (*dein Prophetenwort folgen*), et broyer d'une seule fois l'ennemi de toi et des tiens : tu te mets en campagne contre Alexandre (*du ziehest gegen Alexander zu Feld*) comme contre les assaillants du temps primordial (*wie gegen die Stürmer der Urzeit*), voici pourquoi s'effraye la nature (v. 6) et pourquoi tremblent les tentes de ceux qui habitent autour de la montagne de Dieu (*darum erschrickt die Natur und zittern die Zelte der Umwohner des Gottesberges*) (v. 7). Certes, cette exposition (*Ausführung*) semble plus rhé-

torique et être plutôt un artifice poétique pour peindre les terreurs de la théophanie que comme une idée religieuse qui paraissait être importante au prophète (*Allerdings scheint diese Ausführung mehr rhetorischer Art und mehr ein poetischer Kunstgriff die Schrecken der Theophanie zu malen, als ein dem Propheten wichtiger religiöser Gedanke zu sein*), car plus bas, תְּהוֹם apparaît dans une même série avec le soleil et la lune, sans rien trahir de leur caractère demi-mythique (*ohne etwas von ihrem halbmythischen Charakter zu verraten*); v. 10, 11. »

Rarement on a vu des efforts aussi considérables dépensés en pure perte pour adapter un texte à une idée préconçue qui n'y va point. Pauvre texte, ton lit de Procuste est bien bizarre!

Du reste, autant de considérations, autant d'erreurs; il est facile de le démontrer.

1. Le pseudo-mythe du combat livré par Yahwé contre l'abîme, au moment de la création, provient de certaines aggadoth talmudiques qui l'ont tiré, non d'une légende populaire, mais par voie de déduction interprétative, précisément des passages cités ci-dessus, et encore ne parlent-elles que du génie de la mer nommé *Rahab* (רַהַב), qui fut tué parce qu'il voulait inonder le continent, et c'est aux miasmes du cadavre de Rahab qu'elles attribuent les nausées dont les voyageurs sur mer ont à souffrir. Il s'agit là d'un fonctionnaire ayant désobéi à l'ordre du maître et nullement d'une puissance spirituelle hostile à Dieu. Personne n'a le droit de travestir les allégories exégétiques des aggadistes en mythes préhistoriques pour s'en servir dans l'interprétation des prophètes; une pareille confusion est la négation même de la science.

Voyons maintenant la valeur intrinsèque de ces citations :

a) Isaïe, LI, 9-10 : « Réveille-toi, réveille-toi, revêts-toi de puissance, bras de Yahwé; réveille-toi comme au jour de l'antiquité, aux siècles reculés! N'est-ce pas toi qui as frappé le monstre (רַהַב), abattu le crocodile (תַּנִּין)? N'est-ce pas toi qui as fais sécher la mer, les eaux du grand abîme, qui as fait, des profondeurs de la mer, une route pour laisser passer les délivrés? » Un quelconque peut voir qu'il s'agit du passage de la mer Rouge

à pied sec par Israël, pendant que l'Égyptien ennemi, figuré par les épithètes *rahab*, « orgueil, » et *tannîn*, « crocodile » (animal particulier à l'Égypte), fut brisé et anéanti. Naturellement, quand on supprime la phrase finale et décisive relative au sèchement de la mer pour la faire traverser par Israël, délivré de l'esclavage (גְּאוּלִים), on peut donner libre carrière à la fantaisie pour tout le reste, mais une pareille opération est-elle permise?

b) Job, XXXVIII, 8 : « (Lors de la création), j'ai barré de portes (= de barres) l'Océan quand il sortit impétueusement de l'abîme (מְהֻמִים pour מְרֻחָם), en le revêtissant de nuées et en l'enveloppant de brouillard, je lui ai imposé (וָאָשִׁית pour וָאֶשְׁבֹּר) ma borne et j'ai mis des verrous et des barres; et j'ai dit : Tu iras jusqu'ici et ici se brisera l'orgueil (יִשָּׁבֵר גַּאוֹן pour יָשִׁית בִּגְאוֹן) de tes vagues. » Dieu a limité le domaine de la mer par une barrière (de sable) (Jérémie, v, 22) qu'elle ne peut franchir ; pas un mot de puissances démoniaques ennemies du créateur. Notons que la légende rabbinique précitée est précisément déduite de cette description; la critique moderne imite singulièrement le procédé rabbinique jadis tant décrié.

c) Psaumes, XCIII, 3-4 : « Les fleuves ont élevé, ô Yahwé! les fleuves ont élevé leur voix. — Que les fleuves élèvent leur bruit; plus que le bruit des grandes eaux, les vagues puissantes de la mer, Yahwé dans le ciel est puissant. » Les fleuves et la mer, qui remplissent l'air de leur bruit, représentent les ennemis rageurs d'Israël. Cf. Psaumes, CXLIV, 7. Pas l'ombre d'un mythe.

d) Psaumes, LXXXIX, 10-11 : « Tu domines l'impétuosité de la mer; lorsque ses vagues mugissent, tu les calmes; tu as abattu comme un cadavre l'Orgueil; par ton bras puissant, tu as dispersé tes ennemis. » Orgueil (*rahab*) est l'épithète de la puissance égyptienne (Isaïe, XXX, 7); les ennemis de Yahwé sont, comme partout ailleurs, les ennemis d'Israël.

e) Psaumes, CIV, 6-9 : « Tu as couvert l'abîme (de nuées) comme d'un vêtement; les eaux se tenaient sur les montagnes, elles s'enfuirent sur ton grondement, elle coururent (effrayées)

de l'éclat de ton tonnerre; elles gravirent les montagnes, descendirent les vallées jusqu'au lieu que tu leur as destiné. » A la création, l'abîme couvrait le globe terrestre; Dieu, par sa parole énergique, figurée par la voix du tonnerre, fit découler les eaux dans des réservoirs formés par les mers (Genèse, I, 9-10, combiné avec Job, XXXVIII, 8-11).

Toujours rien que des figures réalistes.

2. Encore plus suspecte est l'affirmation que Yahwé s'est construit un fort dans le ciel contre les puissances chaotiques. Le verset Psaumes, VIII, 3, est un bloc erratique qui ne se rattache à rien dans ce psaume, et appartient primitivement au psaume VII, à la suite du verset 7, où, ayant demandé à Yahwé d'exercer la justice contre les méchants, conformément à sa promesse (מִשְׁפָּט צִוִּיתָ), le poète développe cette idée en disant: « Même par la bouche d'enfants à la mamelle (hyperbole peignant l'universalité de la croyance), tu as destiné (ta) puissance (יִסַּדְתָּ עֹז) à écraser (לְמַעַנְךָ pour לְמַעַן) tes adversaires, à anéantir l'ennemi et le vindicatif (v. 8), et (maintenant que) la multitude des nations t'entoure (ועדת לאמים תסובבך), tu montes (וְעָלֶיהָ pour וְעָלֶיךָ) au ciel (au lieu de les punir)! (v. 10). Reviens donc, ô Yahwé, et juge (וְדִין pour דִּין) les peuples, etc. » (*Revue sémitique*, 1894, p. 5-8). Les modifications sont si peu nombreuses et si insignifiantes, qu'elles ne peuvent rencontrer aucune objection. Ne possédant pas le commentaire de M. Duhm sur les Psaumes, j'ignore comment il réussit à rattacher ce verset à la place qu'il occupe dans le texte reçu, mais l'erreur théorique est irrévocablement prouvée par לְמַעַן, qui a le sens de « pour, en faveur, » jamais celui de « contre, en opposition de, » de sorte qu'il ne saurait s'agir de la création du ciel pour repousser les ennemis. Les métaphores du bouleversement des montagnes et des nues (Psaumes, XLVI, 2-6) sont expliquées immédiatement après par le soulèvement des peuples et la chute des royaumes (המו גוים ממו ממלכות). Quand Job, VII, 12, demande : « Suis-je la mer ou un crocodile que tu m'imposes une garde? » il ne sort pas de la réalité : la garde de la mer, savoir le cercle de sable qui l'em-

pêche de déborder, a été mentionnée ci-dessus ; d'autre part, quand on tient un crocodile captif, on l'enchaîne ou on le met dans une cage de fer, de crainte qu'en s'échappant il ne blesse quelqu'un. Pour ce qui concerne enfin la prétention que le tonnerre sert à faire peur aux assaillants souterrains, il n'y en a pas une ombre de vestige dans Job, XXVI, 5, où d'ailleurs le groupe des versets suivants est irrémédiablement corrompu et inintelligible. Une nouvelle mythologie doit être établie sur une base moins vacillante.

8 *bc*-9 a été rattaché au verset 9 par des raisons métriques que je récuse comme entachées d'arbitraire. De plus, je ne me fais pas une idée claire de la phrase allemande : *Denn deine Rosse bestiegst du, Dein Wagensitz erdrönte*, « car tu montas sur tes coursiers; ton siège de char grinça ou craqua ». D'abord, à mon avis, l'énorme poids de Yahwé a pu faire ployer les genoux des coursiers qui le portaient alternativement, mais n'a pas dû faire craquer le siège vide du char. Au reste, ni cette phrase ni le verset suivant n'exigent le plus petit changement. Cf. mon commentaire.

9 *c*. Rattachement injustifiable de cette phrase au groupe suivant, lequel, après une manipulation adroite, donne la strophe à bâiller que voici : *Land spaltete sich zu Strömen, dich sahn die Wasser*], *bebten, die Wolken regneten Regen* (יְזֹרְמוּ זֶרֶם עָבֹת pour זֶרֶם מַיִם עָבַר), *es donnerten Ozeane* (נָתְנוּ תְהוֹמֹת קוֹלוֹת pour נָתַן תְּהוֹם קוֹלוֹ), « le sol se fendit en fleuves, les eaux te virent, tremblèrent, les nuées firent pleuvoir la pluie, les océans tonnèrent ». Une question : Les eaux des ruisseaux et des wadis ont-elles attendu que les eaux souterraines viennent les renforcer pour se mettre à trembler? Et pourquoi n'ont-elles pas imité les eaux des nuées, qui, loin de trembler, sont tombées dru sur le char divin et sur Yahwé même, au point de le mouiller jusqu'aux os? Passons. Pour le sens réel, voir mon commentaire.

11. Avec les mots רוֹם יָדֵיהוּ נָשָׂא (v. 10, 4) et שמש, le premier mot de verset 11, on a construit la phrase וּמִזְרָחוֹ נָשָׂה שֶׁמֶשׁ, « et le soleil oublia son orient » (*Und Sonne ver-*

gass den Aufgang.) Ce phénomène est expliqué comme il suit : « L'auteur s'est involontairement présenté l'orage comme un fait nocturne qui se prolonge cependant après cela durant le jour : les étoiles n'osent pas sortir, le soleil, qui est ordinairement poussé à parcourir sa voie, oublie son devoir dans l'admiration pleine de terreur de la scène grandiose de la théophanie, et la lune reste dans son habitation que nous aurons à imaginer au delà de l'horizon, dans le ciel, et ne luit pas non plus » (*Der Verfasser hat sich unwillkürlich das Gewitter als ein nächtliches vorgestellt, das sich dann aber in den Tag hineinzieht; die Gestirne wagen sich nicht hervor, die Sonne, die es sonst drängt ihre Bahn zu durchlaufen, vergisst in schreckenerfüllter Bewunderung der grossartigen Szene der Theophanie ihre Pflicht, und der Mond bleibt in seiner Behausung, die wir uns jenseits des Horizontes im Himmel zu denken haben werden, leuchtet also auch nicht*). Si le soleil a oublié l'orient, ce qui, dans l'occurrence, est en somme excusable, l'oubli commis par Habacuc à l'égard des étoiles l'est beaucoup moins quand il s'agit d'un voyage de nuit, car la remarque de M. D., que ces petites flammes n'ont pas osé se montrer, vient quelque peu trop tard. Est-il encore permis de se demander comment le savant critique sait que l'auteur a combiné *involontairement* cette expédition nocturne, qui se prolonge jusqu'au grand jour ? La lenteur de la marche divine nous déconcerte aussi pas mal. Yahwé, qui n'a pas de trains de bagages derrière lui, a mis du temps pour aller à la rencontre de l'arrogant Macédonien qui menace l'existence de son peuple élu. Le soleil, qui pendant douze heures avait oublié l'orient, a fait en quelques minutes avant le jour la longue route délaissée, et Yahwé n'a pas pu hâter ses pas ! Telles sont les questions qui m'obsèdent ; pourrais-je avoir une réponse?

12. Pas de remarque sur תִּצְעַד אֶרֶץ ; ma lecture עֶרֶץ me paraît encore très vraisemblable. צָעַד, comme son synonyme דָּרַךְ, est à la fois neutre et actif; dans ce dernier cas, il régit naturellement l'accusatif.

13. L'emploi verbal du nom יֵשַׁע n'est pas plus extraordi-

naire que celui de לְמַסַּע אֶת הַמַּחֲנוֹת (Nombres, x, 2). Du reste, les infinitifs בְּשִׂנְאַת יהוה אוֹתָנוּ, לִירְאָה, לְאַהֲבָה אֶת (Deutéronome, i, 27) sont de vrais noms.

L'extase présente le dénouement de la crise; tel est l'avis de M. Duhm qui laisse libre de trouver, dans le pluriel de (בְּאַף תִּדְרשׁ) גּוֹיִם, « avec colère, tu foules les peuples, » tantôt une généralisation poétique du singulier, l'envahisseur Alexandre, tantôt une allusion à ses alliés les peuples sauvages qui ont fait irruption de Cappadoce (*die wilden Völker die aus* נָמַר *hervorgebrochen sind*), et encore à tous les autres peuples qui sont pleins d'hostilité contre le peuple de Dieu. Il laisse enfin la possibilité que « Habacuc a vu planer devant lui quelque chose de ce qu'on nomme autrement le jugement universel; la catastrophe prophétisée concerne au fond tous les peuples, bien que tous ne soient ni jugés ni punis. En effet, la prophétie et l'apocalyptique, depuis Isaïe jusqu'au dernier pseudo-épigraphe, ont régulièrement le jugement universel..... Ainsi planent ici également des idées eschatologiques sur les considérations que notre prophète consacre aux débuts de la puissance universelle des Grecs..... Pourquoi Yahwé est-il « sorti »? Pour apporter du secours au peuple du prophète ou plutôt à son propre peuple; c'est pourquoi il foula tout ce qui lui tomba sous les yeux! Son courroux et sa colère ne concernèrent pas autant la corruption générale de l'humanité, que l'oppresseur des siens » (*In der Tat hat die Prophetie und die Apokalyptik, von Iesaia bis auf das letzte Pseudepigraphon regelmässig das Endgericht, die entscheidende Krisis der Weltgeschichte..... So schwebt wohl auch hier der eschatologische Gedanke über den Betrachtungen, die unser Prophet den Anfängen der griechischen Weltmacht widmet..... Warum ist Jahve « ausgezogen »? Um vor allen Dingen dem Volk des Propheten, vielmehr seinem eigenen Volke Rettung zu bringen v.* 13ª. *Darum zertrat er was ihm vor augen kam! Sein Grimm und Zorn galt nicht sowohl der allgemeinen Verderbtheit der Menschen, als dem Bedränger der Seinigen*). Tout cela est bel et bien *in abstracto*, mais les esprits sobres demanderont néanmoins comment un tel apparat belliqueux

et de tels actes de sévérité peuvent être dirigés contre un envahisseur qui n'a jamais fait mine de mettre en péril l'autonomie de la Judée et de sa religion? La question est d'autant plus urgente, que les Juifs n'avaient pas beaucoup à se louer de la dernière phase du régime perse, comme le montre l'agissement de Bagosès, malgré les exagérations qu'il peut y avoir. Yahwé ne sortit pas seulement pour sauver son peuple (לִישַׁע אֶת עַמֶּךָ), mais, ainsi qu'il est tout de suite expliqué, pour sauver son oint (לִישַׁע אֶת מְשִׁיחֶךָ). Qu'on n'entende pas משיח comme une épithète religieuse d'Israël, il en résulterait néanmoins que les intérêts du peuple et du yahwéisme étaient alors en même temps en jeu; comment adapter cela à ce que l'histoire fait présumer sur les relations d'Alexandre avec la Judée? Comme précaution littéraire, M. Duhm s'exprime de manière à nous laisser le choix de voir dans le משיח un roi, et de placer la prophétie de Habacuc deux siècles avant (au temps des rois), ou deux siècles après Alexandre (au temps de Jannée!); il demeure positif que tous les efforts du commentateur tendent uniquement à représenter Habacuc comme contemporain d'Alexandre. Aussi cherche-t-il à écarter la difficulté historique : « Si Alexandre a jamais visité le grand prêtre Jaddua, alors Habacuc n'a déjà pas vécu lors de cette visite, ou bien la visite a été d'une manière toute différente de ce que Josèphe l'a décrite » (*Wenn Alexander überhaupt den Hohenpriester Jaddua besucht hat, so hat entweder Habakuk es noch nicht erlebt oder dieser ist ganz anderer Art gewesen als Josephus ihn derstellt*).

L'histoire doit donc reculer devant les spéculations exégétiques! « car, ajoute M. D., suivant chapitre 1, 10, les rois et les chefs des peuples sont l'objet de railleries de la part du troubleur de l'univers » (*Nach C.* 1, 10, *sind ja die Könige und Volkshäupter für den Weltstürmer nur ein Spott*). De mieux en mieux!

13 *bc*. Cette moitié du verset 13 se joint au verset 14 pour former la dixième strophe, suivant M. Duhm, qui, en ce qui concerne 13 *bc*, accepte la leçon massorétique. Mais ses vues interprétatives diffèrent de toutes celles qui ont été admises

jusqu'à présent. Il traduit מָחַצְתָּ רֹאשׁ מִבֵּית רָשָׁע : « Tu broyas le sommet de la maison du méchant » (*Du zerschelltest des Frevlers Hausfirst*), au lieu de « Tu broyas le chef de la maison (ou de la famille) du méchant », et il invoque l'image analogue de l'hémistiche suivant. On peut penser autrement ; car si le terme יְסוֹד s'applique souvent à un édifice, le parallèle צַוָּאר ne s'adapte qu'à des personnes : צַוַּאר בַּיִת, « cou d'une maison », est inouï en hébreu. Par contre, יְסוֹד, « base », s'emploie bien en parlant des personnes : par exemple, Proverbes, x, 25, « le juste est une base éternelle » ; cf. Job, iv, 18. Cela nous dispense de suivre les autres considérations de l'auteur, qui n'a pas songé à ponctuer עָרוֹתָ, parallèle à מָחַצְתָּ, au lieu de עָרוֹת. D'ailleurs, la traduction « aufreissend den Boden manneshoch » (en déchirant le sol à la hauteur d'homme), satisfera bien peu d'hébraïsants. Puis, on ignore définitivement à quelle maison construite par Alexandre, le prophète fait allusion. Plus malmené est le verset 14, matériellement et théoriquement : matériellement, en détachant du texte les deux derniers hémistiches, comme des interpolations tardives, et en créant des expressions contraires au génie hébreu ; théoriquement, en attribuant au prophète l'idée absurde que Yahwé s'acharnera personnellement contre Alexandre, afin de sauver un peuple, son peuple Israël, qui ne peut lui reprocher aucun acte hostile. Après avoir pris d'abord רֹאשׁ dans le sens de « sommet, faîte », il traduit dans le deuxième hémistiche רֹאשׁוֹ (pour רָאשָׁיו) נָקַבְתָּ בְמַטֵּהוּ par *Durchbohrstet sein Haupt mit dem Speer*, « tu transperças sa tête avec la lance » ; la suite arrangée : פְּרָזָו יִסְעֲרוּ לוֹ, comment peut-elle signifier : *Ihm wurden versprengt seine Führer*, « ses conducteurs lui furent dispersés » ? פְּרָזִים ne signifie pas « conducteurs », et ceux-ci qu'ont-ils à faire dans cette bagarre ? Au moyen d'insignifiantes modifications de quatre lettres seulement, le verset devient on ne peut plus clair. Le prophète, après avoir décrit la scène de l'Exode, prie Dieu qu'elle soit renouvelée dans le temps présent :

« Transperce avec ton bâton (נָקַבְתָּ בְמַטֵּיו pour נָקַבְתָּ בְמַטֵּךְ) la tête de ces impertinents (פְּרָזָו pour פְּרָזָיו) qui se ruent pour me disperser, (eux) dont la joie particulière est (עֲלִיצָתָם לָמוֹ pour עָ כְּמוֹ) de dévorer le pauvre en cachette. » Voir le commentaire. Une prière est inéluctable à cause du titre de תְּפִלָּה (III, 1), et où la trouvera-t-on si ce n'est dans les versets 14-15?

15. Péniblement associés par M. Duhm au verset 16, dans le seul but de former une strophe, ces versets hurlent ensemble dans la traduction : *Du stampfest ins Meer seine Rosse, in den Schlamm der vielen Wasser! Ich hört' es, da bebte mein Leib, es gellten beim Schall meine Lippen*, « tu foulas dans la mer ses coursiers, dans la vase des eaux abondantes! J'ai entendu cela, alors mon corps trembla, mes lèvres frémirent au bruit ». Le tremblement paraît avoir été une condition vitale pour l'infortuné Habacuc : il tremble quand Dieu prépare ses armes contre l'assaillant d'Israël et il tremble encore plus fort quand Dieu jette cet assaillant dans la mer! Je me trompe, la crise du tremblement, arrivée au comble, ne concerne que la perte des chevaux noyés! Puis, par une dérogation de la physiologie humaine, Habacuc *entend* ce que tout le monde *voit* : il *entend* s'écrouler la maison du méchant, *entend* se disperser les alliés de celui-ci, et *entend* encore les coursiers refoulés dans la mer. Dans une vision, le service de la *vue* n'est cependant pas tout à fait négligeable, surtout quand on admet, comme le pense M. D. au verset 2, III, la lecture רָאִיתִי, au lieu de יָרֵאתִי, et quand on annonce que les fondements ont été mis à nu (*wie er das Fundament entblösst*). Il est vrai, le commentaire trouve dans לְקוֹל un indice que le bouleversement a été effectué par un coup de tonnerre tombé sous la maison ; mais tout de même, pour s'apercevoir du trou béant, il faut recourir à la vue et l'ouïe seule ne suffit pas. M. D. est d'ailleurs du même avis lorsqu'il commente la chute des chevaux : « Au bruit mes lèvres tremblèrent » ne signifiera autre chose que ceci : au moment où le voyant *vit* l'armée ennemie se précipiter dans la mer avec un bruit extraordinaire, il poussa un haut cri. Il ne pensa pas en ce moment que c'étaient les ennemis iniques qui furent ainsi

horriblement détruits, c'étaient, malgré tout, des hommes. C'est de la même manière que la plus grande horreur saisit l'auteur d'Isaïe, XXXI et suivants, sur la soudaine catastrophe de Babel, bien que Babel ait « foulé » son peuple » (« *Auf dem Schall gellten meine lippen* » *wird nicht anderes bedeuten als dass der Seher in dem Augenblick wo er das feindliche Heer mit ungeheurem Getöse ins Meer stürzen sah, einen gellenden Schrei ausstiess. Er dachte in diesem aufregenden Moment nicht daran, dass es die zuchtlosen Feinde waren, die so furchtbar untergingen ; es waren doch eben Menschen. Ebenso ergreift den Verfasser von Ies.* 21 *ff. das stärkste Entsetzen über die plötzliche Katastrophe Babels, obwohl Babel sein Volk* « *gedroschen* » *hat*). Dans toute cette exposition, le savant critique emploie le verbe *sehen*, « voir », pas une fois le verbe *hören*, « entendre ». Curieuse est la remarque suivante : *Gerade der Schrei scheint auch die kataleptische Erstarrung aufzuheben*, « Juste le cri semble mettre fin à la paralysie » ; le mot קוֹל a donc une double portée, car il désigne à la fois le bruit produit par la chute des chevaux dans la mer et le cri d'angoisse poussé par le prophète dans son sommeil cataleptique : d'une pierre deux coups !

16 *c-f.* Alexandre a la tête fracassée, la cavalerie macédonienne est noyée et enfouie dans la vase du fond de la mer, mais le prophète sorti du cauchemar, — il est vrai sans nous le dire, — continue à trembler et sent même ses os rongés par la carie, un peu par l'action réflexe de la vision terrifiante et beaucoup par un noble élan de pitié pour le lion mourant. « La vue des cadavres ennemis n'a jamais diverti le peuple d'Israël (Deutéronome, XXI, 22-23 ; Josué, VIII, 29 ; X, 27), et les cris déchirants des agonisants et des fugitifs leur ont souvent fait verser des larmes amères (Isaïe, XVI, 5, 9-11 ; Jérémie, XLVII, 6 ; XLIX, 11, *passim*) » ; cela est exact et fort beau, mais qu'un voyant soit si atterré sur le sort d'un ennemi qu'il a vu disparaître en rêve, voilà ce que l'éloquence la plus captivante ne réussira jamais à me faire croire. Je me borne donc à en faire honneur aux sentiments du savant commentateur, mais je me tiens au texte qui dit tout autre chose. Déjà en lisant la phrase allemande : *Ich seufz' ob der Nothzeit, die nun dem Volk kommt,*

das uns befehdet, « je soupire (אֶאֱנַח pour אנוח) à cause du temps de détresse qui vient maintenant au peuple qui nous fait la guerre », on est choqué par les deux périphrases trop inadéquates : « jour de détresse » (*Nothzeit*), au lieu de « destruction, anéantissement » (*Vernichtung*, *Verchwinden*) et « le peuple qui nous fait la guerre » (*das Volk das uns befehdet*, au lieu de « nos ennemis » (*unsere Feinde*). Plus inacceptable est encore le texte hébreu remanié avec ses deux solécismes : 1° ירגז אשרי aussi peu permis que תִּרְגַּז רגלי pour תמוט רגלי ou תִּטֶּה ר֫ ; 2° לעלות ליום pour לָבֹא לְיוֹם ; 3° לעם pour לְאוֹיֵב ou לְצָבָא, לְחֵיל ; la Macédoine est loin de la Palestine.

17-19. Inutile maintenant de perdre un mot pour combattre la séparation admise pour ces deux strophes par M. Duhm. Voir mon commentaire. J'ajoute seulement que la description de la terrible famine par Habacuc est, en effet, contemporaine de l'arrivée de l'armée chaldéenne en Syrie, et qu'elle a été aussi l'objet d'une description terrifiante par Jérémie (chap. XIV) ; les mots לְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי (pour לַמְנַצֵּחַ) font partie intégrante du verset.

Résumons-nous en un mot : la thèse alexandrine ne tient pas debout, malgré notre profond respect pour la vigueur et la science de son auteur.

Le Livre d'Obadia.

La prophétie d'Obadia est une annonciation de destruction contre le peuple d'Édom, qui avait pris une part active à la ruine du royaume judéen au temps de Nabuchodonosor. Obadia avait assisté à cet acte cruel, et, conformément à la croyance générale qui considère comme des frères les ancêtres d'Édom et de Juda, savoir Ésaü et Jacob-Israël, il le stigmatise comme un fratricide impardonnable. Écrivant en exil, il espère que pendant cet intervalle Édom sera anéanti, et qu'au retour dans la Palestine les Judéens rapatriés occuperont l'Idumée pour leur

compte, de sorte que le règne de Yahwé en acquerra un nouveau lustre.

1. Vision d'Obadia. — Ainsi dit le Seigneur Yahwé au sujet d'Édom. —

Une annonce nous est venue de la part de Yahwé,

Des messagers sont envoyés parmi les peuples :

Levez-vous, levons-nous contre (Édom), pour (lui) faire la guerre!

*
* *

2. Voici, je t'ai rendu petit parmi les peuples;

Tu es bien vil.

3. L'orgueil de ton cœur t'a séduit,

Toi qui habites dans les anfractuosités de Sela' (Pétra), au site élevé,

Tu dis en ton cœur : Qui peut me faire descendre à terre?

4. Quand même tu élèverais (ton nid) comme l'aigle,

Et que ton nid serait placé au milieu des étoiles,

Je te ferai descendre de là, dit Yahwé.

*
* *

5. Si tu as été visité par des voleurs, par des pillards nocturnes,

Comment es-tu anéanti? les voleurs n'emportent que ce qu'il leur faut;

Si des maraudeurs ont vendangé (ta vigne), n'auraient-ils pas laissé quelques grappes?

6. Comment Ésaü a-t-il été fouillé à fond?

Comment ses richesses les plus cachées ont-elles été découvertes?

*
* *

7. Ils t'ont accompagné jusqu'à la frontière;

Tous tes alliés t'ont trahi;

Ceux qui étaient en paix avec toi t'ont infligé une défaite;

Ceux qui mangeaient ton pain t'ont infligé des plaies à l'abdomen.

Qu'il était insensé (de se fier à eux)!

*
* *

8. Certes, ce jour-là, dit Yahwé,

Je ferai disparaître d'Édom les hommes sages,
Les hommes d'intelligence de la montagne d'Ésaü.

*
* *

9. Tes guerriers, ô Têman ! seront terrifiés,
Au point que par suite du massacre tout homme disparaîtra de la montagne d'Ésaü.

10. A cause de l'iniquité (que tu as) commise contre ton frère Jacob, la honte te couvrira
Et tu seras anéanti à tout jamais.

11. (Iniquité commise) au jour où tu te tins de près,
Lorsque les barbares firent captive son armée,
Et lorsque les étrangers entrèrent par la grande porte
Et jetèrent le lot sur Jérusalem,
Tu fus toi aussi comme l'un d'eux.

*
* *

12. Pourtant tu ne devais pas jouir de la honte de ton frère au jour de son infortune,
Tu ne devais pas te réjouir des fils de Juda au jour de leur perte
Et tu ne devais pas (leur) parler avec hauteur au jour de (leur) malheur.

13. Tu ne devais pas entrer dans la porte de mon peuple au jour de sa misère,
(Tu ne devais pas sentir, toi aussi, une joie maligne à son malheur, au jour de sa misère,)
Et tu ne devais pas mettre la main sur son armée au jour de sa misère.

14. Et tu ne devais pas te poster sur les carrefours pour exterminer ses fugitifs
Et tu ne devais pas extrader ses restants au jour de malheur.

*
* *

15. Car il est proche, le jour de Yahwé sur tous les peuples.
Comme tu as fait, il te sera fait;
Tu obtiendras ce que tu as mérité.

16. Car de même que vous avez bu sur ma montagne sacrée,

Tous les peuples boiront du vin ;
Ils boiront, deviendront étourdis, et seront comme s'ils n'étaient pas.

17. Tandis que sur le mont Sion il y aura un reste,
Et (ce reste) sera saint ;
Et les descendants de Jacob seront les héritiers de leurs héritiers.

***

18. La maison de Jacob sera (comme) le feu,
La maison de Joseph (comme) la flamme
Et la maison d'Ésaü comme la paille.
Ils l'allumeront et la consumeront ;
Il n'y aura pas de reste pour la maison d'Ésaü ;
Car c'est la parole de Yahwé qui le dit.

***

19. Les gens du Negeb prendront possession de la montagne d'Ésaü,
Les gens de la Šephêla posséderont la Philistide,
(Joseph) prendra en possession le territoire d'Éphraïm et celui de la Samarie,
Et Benjamin s'emparera du Galaad.
20. Tandis que les exilés de ce Tel, parmi les fils d'Israël
Peupleront la Phénicie jusqu'à Sarepta,
Et que les exilés de Jérusalem établis à Sippara
Prendront possession des villes du Negeb.

***

21. Des (guerriers), sauvés au mont Sion, partiront
Pour exercer le jugement sur la montagne d'Ésaü,
Et le règne appartiendra à Yahwé.

COMMENTAIRE

1. אדני יהוה, ampleur de majesté imitée d'Amos, VII, 1 ; VIII, 1.

לאדום = אל אדום, « au sujet d'Édom ». La phrase forme une suscription indiquant la teneur de la prophétie.

2. שמועה שמענו, « nous avons entendu une annonce de Yahwé ». « Nous » désigne les prophètes, auxquels

Yahwé communique d'habitude ses desseins (Amos, III, 7). L'annonce consiste dans la résolution relative au sort du peuple et du pays d'Édom, et son commencement d'exécution se manifeste par l'envoi d'un messager auprès des autres peuples (בגוים) afin d'entreprendre ensemble une guerre d'extermination contre les Iduméens. Ce verset et les trois versets suivants sont presque littéralement empruntés à Jérémie, XLIX, 14-16, et Obadia même semble y faire allusion en employant le pluriel שמענו au lieu du singulier שמעתי, qui figure dans le modèle. Je ne m'explique pas pourquoi M. Wellhausen y a trouvé autre chose. Il traduit d'abord : Nous avons entendu une annonce de Yahwé et qu'un message a été envoyé parmi les peuples (*Eine Kunde hörten wir von Jahve und dass Botschaft unter den Völkern gelaufen sei*), etc. Le commentaire porte : « *Nous* (première personne du pluriel) ne marque pas les prophètes à qui des communications sont faites par Yahwé. L'annonce ne vient pas ici de la part de Yahwé, mais l'événement seul (Yahwé apportant une dépêche à la place du courrier habituel, ne serait certainement pas une idée banale!). Ça y est, bien que dans le passage parallèle Jérémie, XLIX, 14, il y ait שמעתי au singulier. Car la teneur de v. 1-7 indique aussi qu'il y a ici narration poétique, à peu près comme Jérémie, XLVI, que l'événement dont il s'agit n'est pas imminent, mais qu'il a déjà eu lieu et qu'il vient seulement d'être connu. La phrase וציר וגו est au moins logiquement encore un objet pour שמענו (*Wir (erste Person pluralis) sind keine Propheten, denen von Jahve Mitteilung gemacht werden. Nicht die Kunde geht hier von Jahve aus, sondern nur das Ereigniss. Dabei bleibt es, trotzdem in der Parallelstelle Hier* 49,14, שמעתי *in Singular steht. Denn auch der Inhalt von v.* 1-7 *weist darauf hin dass hier poetische Erzählung (etwa so wie Hier* 46) *vorliegt, dass das Ereigniss von dem die Rede ist, nicht erst bevorsteht, sondern bereits engetreten und so eben bekannt geworden ist. Der Satz* וציר וגו *ist, wenigstens logisch, noch Object zu* שמענו). » Le plus piquant, c'est que Jérémie, XLVI, est également une prédiction et nullement la description d'un fait accompli. — עליה, mieux עלין (W.).

2. Édom a été destiné (נתתיך) à être un peuple matériel-

lement très petit et politiquement méprisé (בזוי) à cause de l'état de brigandage qu'il exerçait sans cesse.

בזוי אחה מאד, sorte de commentaire sur la forme concise de בזוי באדם (Jérémie, XLIV, 15), parallèle à בגוים ... קטן).

3. Un orgueil démesuré (זדון לבך) t'a séduit ; en te voyant installé dans les anfractuosités du Rocher (= סלע (ה) = (Pétra), nom de la capitale d'Idumée) ; occupant un site élevé, tu t'es dit : personne ne peut m'en déloger.

מרום שבתו. Le suffixe se rapporte à סלע et les deux mots forment un autre objet de שׁכני ; Jérémie (*ibidem*, 16 *a*) הפשי מרום גבעה). L'emploi de la troisième personne au lieu de la deuxième est fréquent. Le verbe חפש n'est pas indispensable (contre W.). D'autre part, le passage de saint Jérôme qui constate que les habitants de l'Idumée, depuis Éleuthéropolis jusqu'à Pétra et Aïla, se réfugient dans des grottes pendant les grandes chaleurs (W.) n'a pas d'emploi ici, car שכני בחגוי סלע ne signifie pas : tu demeuras dans des creux de rochers (*du wohntest in Felsklüften*), mais סלע joue sur le nom propre de la capitale iduméenne הסלע, Pétra (Jérémie, *ibidem*).

4. L'objet du verbe הגביה est קנך placé après le participe passif שׂים (peut-être à lire השׂים).

אורידך, le sens du futur est certain, par suite du conditionnel qui précède ; l'événement n'était donc pas encore arrivé (contre W.).

5. Verset emprunté à Jérémie, XLIX, 9, mais mieux arrangé au point de vue littéraire, surtout par suite de l'adjonction des mots איך נדמיתה [1], ainsi que la forme interrogative הלא au lieu de לא, et par la leçon ישחיתו au lieu de השחיתו. Pour le sens, יגנבו est aussi plus adéquat que השחיתו, acte qui ne convient ni à גנבים ni à l'adverbe דים. Cet adverbe, mis en parallélisme avec עללות, signifie visiblement « ce qui

1. D'après W. איך נדמיתה serait une « parenthèse mal commode » (*eine unbequeme Parenthese*) !

leur paraît valoir la peine d'être emporté, chose de valeur », tandis que les ennemis ont tout pillé.

6. Développement de la même idée insistant sur l'exploration minutieuse de tous les coins par les pillards, afin de n'y rien laisser à l'abri de leur rapt.

Lire נחפש au lieu de נחפשו. — נבעו doit être synonyme de נגלו, « furent découverts, dénudés » (cf. Jérémie, XLIX, 10, גִּלֵּיתִי), mais le mot est difficile à expliquer. Serait-ce נראו?

Cette exclamation se rattache étroitement au verset 5 qui, sous l'image des עללות, annonce le pillage complet de tout ce qu'Édom pouvait contenir d'objets même de bas prix, et pour cela des recherches multiples ont été nécessaires. W. pense au contraire — nous verrons plus bas pourquoi — que « le verset 5 interrompt la liaison étroite et nécessaire des versets 5 et 7 » ; il le trouve même très choquant (*weit anstössiger*) !

7. Les ennemis t'ont accompagné jusqu'à la frontière, en démonstration d'amitié, puis ils ont envahi et pillé ton pays. Et ce sont d'anciens amis et alliés qui t'ont trompé!

Le sans-gêne de l'École se donne libre carrière au sujet de la phrase suivante : « Efface לחמך avec les Septante, il s'est produit par les trois dernières lettres du mot précédent. מזור? De אין תבונה בו même on peut dire : il n'a aucun sens (*Streich* לחמך *mit der Septuaginta, es ist aus den drei letzten Buchstaben des verhergehenden Wortes entstanden.* מזור? *Von* אין תבונה בו *selber gilt : es ist kein Sinn darin*). C'est le cas de dire : Rira bien qui rira le dernier. Les Septante ont omis לחמך (s'ils l'avaient dans leur texte) parce qu'ils ne l'ont aussi peu compris que maint critique moderne; מָזוֹר est un mot connu signifiant « plaie » (Osée, v, 13) et לַחְמְךָ est d'une authenticité incontestable. Seulement, au lieu de לַחְמְךָ, « ton pain », qui ne convient guère, il faut ponctuer לֹחֲמֶ(י)ךָ, « ceux qui mangent ton pain », formant parallèle à אנשי בריתך et אנשי שלמך qui précède. Pour לחם, « manger du pain », cf. Proverbes, IX, 5; XXIII, 1, 6. L'ensemble ne laisse rien à désirer : « Ceux qui ont mangé ton pain (en guise d'amis

intimes qu'on invite à table) t'infligent des plaies (ישימו מזור) à l'abdomen (תחתך, cf. Habacuc, III, 16), et dire que tu as été longtemps leur dupe en croyant à la sincérité de leurs démonstrations amicales ; certes tu as agi comme un insensé (אין תבונה בו) ! »

Non seulement ce verset fournit un sens irréprochable, mais il est encore corroboré par le verset analogue גם איש שלומי אשר בטחתי בו אוכל לחמי הגדיל עלי עקב (Psaumes, XLI, 10). « Même mon homme de paix (= mon ami intime) en qui j'avais toute confiance, qui mangeait mon pain, a levé le talon contre moi (pour me frapper). » L'analogie est complète : אוכל לחמי = לַחֲמִי(י)ךָ, איש שלומי = אנשי שלמך, הגדיל עלי עקב = ישימו מזור תחתך. Que l'École critique apprenne donc cette vérité bourgeoise : « Construire vaut plus que détruire. »

8. הֲלוֹא, graphie pleine et inexacte pour הֲלֹא, « n'est-ce pas ? certes, en effet ». Développement de l'idée de אין תבונה בו : Édom agit sottement parce que Yahwé lui avait enlevé les hommes capables de lui ouvrir les yeux sur la politique hypocrite des prétendus amis et alliés, ses sages directeurs et administrateurs. Car lorsque Dieu veut perdre un peuple, il lui enlève l'intelligence (Job, XII, 23). Notre verset n'est du reste qu'une autre tournure de Jérémie, XLIX, 7.

9. Par suite du désordre qui s'est emparé de la direction du peuple, les guerriers (גִּבּוֹרַיִךְ) jadis si renommés de l'Idumée (תֵּימָן) sont remplis de terreur et n'osent même pas défendre leurs patriotes (וְחַתּוּ) ; cette lâcheté excessive aboutit à l'anéantissement de tous les hommes (איש) du pays dans un massacre général (מִקָּטֶל).

L'École semble avoir délibérément renoncé à sa perspicacité innée à propos des versets 8 et 9, dont elle a parfaitement méconnu le lien avec les passages ambiants. W. écrit ceci : « Ces deux versets sortent (*fallen*) du ton poétique (p. ex. de l'allocution à Édom avec « toi ») et font des v. 1-7 une prophétie. Il est possible qu'avec eux, v. 10 jusqu'à 14 se rattachent également ensemble ; alors v. 8-14 serait un premier

supplément, où la pièce plus ancienne serait traitée comme prophétie et rafraîchie de nouveau à une autre occasion : v. 15-21 est un deuxième. Mais il se peut aussi que v. 10 soit la continuation de v. 1-7 ; en faveur de cela parle la vivacité de la langue (Édom — Toi) et la teneur. Car la description de la punition 1-7 doit être complétée par la mise en relief du crime pour lequel les Iduméens sont rayés de la série des peuples : c'est la haine contre leurs frères judéens, qu'ils ont exercée sans scrupule lorsque ceux-ci étaient dans la plus profonde détresse et ne pouvaient pas se défendre eux-mêmes. » Ce dernier argument devrait strictement conduire à rattacher v. 10 à v. 5, où l'on s'est si cavalièrement débarrassé de l'incommode איך נדמיתה. Mais au fond, tout ce branle-bas est inutile, puisque les versets 5-9 sont excellemment reliés l'un à l'autre. Naturellement le mot מקטל est bien en place et ne doit pas être joint au v. 10 comme l'admet M. Wellhausen d'après les Septante.

10. L'opprobre (בושה) du monde entier te couvrira à cause de l'iniquité (חמס) que tu as commise envers ton frère Jacob, et tu seras voué à un anéantissement définitif (ונכרת לעולם). Les détails de cette iniquité peu commune font l'objet des versets 11-14.

11. Ta première iniquité contre l'amour fraternel, tu l'as commise au jour où tu as d'abord assisté impassible (cf. Psaumes, XXXVIII, 12) à la prise par l'ennemi comme captifs de l'armée judéenne qui défendait la ville. Le verbe שבה ne s'emploie qu'à l'égard des êtres vivants ; on ne peut donc pas traduire : שבות זרים חילו, « lorsque des barbares ont emporté son bien (*da Barbaren sein Gut fortschleppten*. W.) ». Tu as fait plus : lorsque les étrangers entrèrent dans les portes de la capitale (שעריו) et jetèrent le lot (ידו גורל) pour déterminer la partie de Jérusalem que chacun aura à piller et à détruire, tu as agi comme si tu étais l'un d'eux, tu as pillé et détruit.

12. En ce lieu, la critique grafienne a donné une nouvelle preuve de la fallacité de sa méthode. W. écrit : « Ce verset devait dans tous les cas se placer derrière v. 13, parce qu'un impératif avec waw peut venir seulement après avoir été pré-

cédé par un impératif sans waw, et parce que v. 13 avec בשער עמי se rattache à באו שערו v. 11. Mais v. 12 n'a surtout pas de place à côté de v. 13. Du reste, il va sans dire que tous ces impératifs négatifs sont en vérité des annonces au sujet de faits accomplis (*Dieser Vers müsste jedenfalls hinter v. 13 stehen, weil ein Imperatif mit Vau erst kommen kann, nachdem ein Imperativ ohne Vau vorausgegangen, und weil v. 13 mit* בשער עמי *an* באו שערו *v. 11 anschliesst. Aber v. 12 hat überhaupt neben v. 13 keinen Platz. Uebrigens versteht es sich von selbst dass alle diese negativen Imperative in Wahrheit Aussagen über vollendete Thatsachen sind*). » Une jolie série de cercles vicieux qui se joignent péniblement l'un à l'autre pour aboutir au bouleversement radical du texte. Consolons-nous de la remarque finale où le bon sens naturel prend sa revanche : « Les annonces sont en partie (v. 14) particulières, comme si elles reposaient sur une connaissance vécue (*Die Aussagen sind zum Teil eigentümlich, als ob sie auf lebendiger Kenntnis beruhten*). » Aucun embarras sérieux n'aurait encombré la voie, si le savant critique avait pris cette alternative pour guide de son commentaire.

Pour nous, il n'y a même pas d'alternative « comme si » (*als ob*), mais un fait certain. On n'écrit pas comme écrit Obadia si l'on n'est pas témoin oculaire des méfaits commis par les Iduméens lors de la destruction de Jérusalem, et sa prophétie tout entière a été composée peu après cet événement et avant le retour de la captivité.

L'énumération détaillée des crimes reprochés à Édom (v. 12-14) commence par (ו)אַל, négatif de commandement suivi de verbes au subjonctif, dans le cas actuel, au subjonctif du passé, ou plus clairement au passé du conditionnel : tu ne devrais pas ou tu n'aurais pas dû faire telle et telle chose. C'est une manière plus vivante que l'énumération directe et sèche des faits qui se sont passés. Le *waw* a ici le sens de « et cependant » (Isaïe, LVIII, 2 *passim*) : Et cependant, en raison de ta proche parenté, tu n'aurais pas dû voir avec plaisir le jour de malheur de ton frère » (ביום אחיך ביום נכר אחיך = ביום נברו), et tu n'aurais pas dû ressentir une

joie malicieuse (ואל תשמח) au sujet des fils de Juda au jour de leur périssement (ביום אבדם), ni les insulter (mot à mot « agrandir la bouche » אל תגדל פיך cf. על ה' הגדיל, Jérémie, XLVIII, 26) au jour de détresse.

13. Édom n'aurait pas dû envahir la ville, ni lever la main (תשלח יד pour תשלחנה. Ewald) au jour de son infortune (ביום אידו). La phrase אל תרא גם אתה ברעתו ביום אידו surcharge le verset et semble être une variante de v. 12 *a*.

14. Il n'aurait pas dû se tenir aux sections des routes (פֶּרֶק, mot fort usité en néo-hébreu) pour massacrer les fugitifs (פָּלִיט, Genèse, XVI, 15), ni extrader les Judéens échappés au massacre qui vinrent se réfugier dans son pays. Tous ces actes empreints de rapacité, de cruauté et de lèse-hospitalité, commis froidement envers un peuple frère malheureux, demandent vengeance, et cette vengeance ne tardera pas à venir.

15. Il est clair que la mention de la vengeance doit compléter la pensée d'Obadia ; l'École émiettante affirme cependant que la pièce v. 15-21 a été ajoutée plus tard au corps, d'ailleurs joliment mutilé, du texte précédent : Écoutons W. : « Ici commence un supplément (v. 15-21) qui s'occupe du jugement général de Yahwé contre tous les païens et seulement en second ordre contre Édom, jugement qui sera exercé par les mains des Judéens. La seconde phrase de v. 15 ne cadre pas en cette place : on pourrait la retirer et la placer derrière v. 14. (*Hier beginnt ein Nachtrag (v. 15-21) der sich mit dem allgemeinen Gerichte Jahves gegen alle Heiden, das durch die Judäer vollstrekt wird, und nur nebenher mit Edom beschäftigt. Der zweite Satz von v. 15 passt nicht an diese Stelle; man könnte ihn herausheben und hinter v. 14 stellen.*) » On croit difficilement que pareil déplacement soit praticable, car la rétribution du talion qui y est annoncée, rattachée à Édom seul, impliquerait de la part des Judéens, en des circonstances très différentes, l'accomplissement des mêmes iniquités que les prophètes reprochent aux Iduméens, ce qui est souverainement absurde. En interrompant le rapport avec l'exposition précédente par l'annonce d'un jugement affectant tous les peuples ennemis, la phrase כאשר — בראשך s'adres-

sant uniquement à Édom n'a plus que le sens atténué d'une vengeance ordinaire dans l'antiquité, celle d'une extermination sans le supplément d'autres actes cruels. Évidemment, on ne s'est pas donné la peine de comprendre l'auteur.

16. Ainsi que M. Wellhausen l'a vu, le verbe שְׁתִיתֶם s'adresse aux Judéens. Le savant critique ne va pas plus loin, puisqu'il ne traduit pas le mot תָּמִיד, et c'est précisément ce mot qui forme à la fois le complément direct des verbes שְׁתִיתֶם et יִשְׁתּוּ, car תמיד, c'est-à-dire תמד dans l'ancienne orthographe, doit être corrigé en חָמֶר, « vin fort, capiteux ». C'est le יין חמר מלא מסך qui emplit le vase de Yahwé (Psaumes, LXXV), appelé סַף רַעַל (= כוס תרעלה) dans Zacharie, XII, 2. La remarque de W. (*Anders Zacharie*, 12, 2) doit être modifiée. Le sens va bien : Car de même que vous (Judéens) avez bu (du vin capiteux) sur ma montagne sacrée, de même tous les païens boiront de (ce) vin capiteux ; ils en boiront, se troubleront (וְלֵעוּ, non ונעו W.) et rentreront dans le néant, והיו כלא היו (en néo-hébreu ויחיו כאילו לא היו), littéralement : « Ils seront comme s'ils n'étaient pas. »

17. A l'opposé de l'état actuel, où Sion est déserte de ses enfants et profanée par les étrangers, le reste d'Israël revenu de l'exil y continuera son existence nationale (ובהר ציון תהיה פליטה) et redeviendra la montagne sainte par excellence. Cette double annonciation s'appuie sur la description d'Isaïe, IV, 2-3; cf. Joël, III, 5; IV, 17. Après le repeuplement de Sion-Jérusalem, la famille de Jacob reprendra possession de ses établissements sur toute l'étendue de la Palestine (מוֹרָשֵׁיהֶם). La forme masculine מורש se constate Isaïe, XIV, 23.

18. Les mêmes rapatriés mettront la dernière main pour l'achèvement des Iduméens. Des expéditions composées de Judéens (בית יעקב) et de Joséphites (בית יוסף) anéantiront jusqu'aux derniers fugitifs (שָׂרִיד) qu'elles rencontreront, aussi complètement que le feu et la flamme consument la paille dès qu'ils l'allument. Israël prendra ainsi sa revanche (Ézéchiel, XXV, 14).

19 *a*. Cette partie du verset n'a jamais présenté de difficulté aux traducteurs, puisqu'il est de notoriété générale que הַנֶּגֶב et הַשְּׁפֵלָה sont deux cantons de la Judée, situés l'un aux limites du sud, l'autre à celles de l'ouest, voisin de la Philistide. Après le jugement destructif pour les peuples qui ont pris part à la ruine de Jérusalem, l'Idumée et la Philistide n'auront plus d'habitants, la Judée pourra donc s'étendre dans ces directions : les Judéens du Negeb s'empareront de l'Idumée, et ceux de la Šĕphêla prendront possession de la Philistide. Tel a été déjà l'avis des Septante : Καὶ κατακληρονομήσουσιν οἱ ἐν Ναγὲβ τὸ ὄρος (τὸ) Ἡσαῦ καὶ οἱ ἐν τῇ Σεφηλὰ τοὺς Ἀλλοφύλους. Même la Vulgate, qui traduit les noms de cantons comme des noms communs, considère ces mots comme compléments directs du verbe וירשׁו : *Et hereditabunt hi qui ad austrum sunt montem Esau, et qui in campesribus Philistiim;* Luther : *Und die gegen Mittag werden das Gebirge Esau, und die in Gründen werden die Philister besitzen.* M. Wellhausen ouvre une voie nouvelle ; sa version allège le texte des mots si importants את הר עשו et את פלשתים et fait de הנגב et de השפלה, pris comme noms communs, les compléments directs de וירשו : *Und sie werden den Karst* (?) *in besitz nehmen und die Niederung.* « Et ils prendront en possession le hoyau (?) ainsi que la basse terre. » Le mot de l'énigme nous est donné dans le commentaire sous une forme apodictique du meilleur aloi : « Si הנגב et השפלה n'ont pas את, alors les appositions ne doivent pas l'avoir non plus ; comme elles l'ont quand même, elles sont alors interpolées » (*Wenn* הנגב *und* השפלה *kein* את *haben, so dürfen auch die Appositionen keins haben; haben sie es doch, so sind sie interpoliert*). Le savant critique ne pense même pas que l'absence de את indique plutôt que ces mots sont à l'égard de ceux qui l'ont en relation de sujet à l'égard d'objet. Au fond, cette résolution autoritaire tient à créer une base à la remarque suivante : « Il est remarquable qu'ici Ésaü habite dans le Negeb, donc non pas dans l'ancien Édom, mais dans l'Idumée plus tardive » (*Beachtenswert ist dass Esau hier im Negeb wohnt, also nicht im alten Edom, sondern im spätern Idumäa*). Toujours le procédé infaillible :

d'abord on découpe le verset selon toutes les règles de la vivisection, ensuite on est enchanté d'y trouver ce qu'on y a prévu.

19 *b*. Fidèle au système en vogue, W. retranche sans sourciller les mots si saillants ואת שדה שמרון ובנימן, opération qui témoigne combien l'intelligence de la pensée prophétique importe peu à l'École. Cette phrase, parallèle à la précédente, répète le verbe וירשו, toutefois ses sujets ne sont plus les Judéens, mais les Joséphites (בית יוסף) mentionnés au verset précédent. Les Joséphites reprendront possession de l'ancienne campagne d'Éphraïm (שדה אפרים) comprenant la Galilée et la Pérée adjacente, ayant formé l'ancien royaume dissident; il comprendra également la campagne de la Samarie (שדה שמרון), qui est actuellement peuplée de colonies étrangères amenées par les Assyriens. Enfin la tribu de Benjamin, la fidèle alliée de Juda, qui a su conserver son autonomie jusque dans l'exil (Néhémie, xi, 4-9), aura pour patrimoine additionnel la province péréenne du Galaad, territoire que les Araméens ni les Ammonites n'oseront leur disputer, comme ils le faisaient dans les anciens temps. Rien de plus équitable que cette distribution souhaitée par Obadia pour le temps de la restauration. Éphraïm doit s'estimer heureux de recouvrer son ancien territoire en partie élargi. Juda et Benjamin sont richement dotés et peuvent être contents de leur sort.

20. Il reste cependant à rémunérer deux fractions d'exilés qui, selon le prophète, méritent des égards particuliers, ce sont, d'une part, une portion de Judéens (לבני ישראל = בית יעקב, v. 18) déterminés par l'expression גֹּלַת הַחֵל הַזֶּה; d'autre part, une portion d'exilés jérusalémites qui se trouvent dans la localité nommée סְפָרַד. La première phrase du verset s'occupe de la récompense des premiers, la seconde est consacrée à celle des autres. Commentons-les chacune à part.

20 *a*. Trois difficultés se présentent ici déjà au premier aspect; 1° le sens du mot חֵל déterminé par le démonstratif הַזֶּה, et qui ne peut par conséquent être identifié avec le mot חיל, « armée », des versets 11 et 13; 2° l'absence d'un

verbe dans toute la phrase; 3° la présence du relatif אשר devant כנענים. Ces difficultés indiquent qu'il y a quelques altérations dans le texte. Je crois en proposer une restitution vraisemblable. En corrigeant l'inintelligible חל en תֵּל, j'obtiens pour le membre de phrase וְגָלֻת הַתֵּל הַזֶּה le sens : « Et les exilés de cette colline », c'est-à-dire « qui sont installés sur cette colline », naturellement celle où se trouvait le prophète lui-même, et cette circonstance nous remet en mémoire qu'un prophète un peu antérieur, savoir Ézéchiel, avait également joint les exilés dans la proximité d'une colline ou d'un tel nommé *Têl Abib*, תֵּל אָבִיב ; ce tel était une des stations où les Babyloniens avaient relégué les captifs judéens, et nous comprenons aussitôt l'opportunité du pronom démonstratif הַזֶּה. Quant au second déterminatif לבני ישראל, il a pour but de distinguer le groupe juif des autres groupes d'exilés païens qui restaient dans le voisinage. Il est naturel d'admettre que le groupe de Têl-Abib, qui reçut durant des années l'enseignement du prophète Ézéchiel, fut aussi l'un des plus zélés partisans du retour dans la patrie et qu'il favorisa avec enthousiasme le plan des sublimes peintres de l'avenir d'Israël tels qu'Isaïe II et ses disciples. N'était-il pas juste de leur décerner une récompense particulière pour les encourager à persister dans leur projet malgré la longue attente?

Maintenant que nous connaissons la nature exacte de ces fidèles par excellence, les deux autres difficultés n'offrent plus de résistance insurmontable. Il nous faut un verbe ayant un sens analogue à celui de ירשו de la phrase parallèle qui suit, et étant donné que le mot אשר ne convient pas du tout, ce mot doit être l'altération du verbe cherché, à savoir du verbe ישב(ו) ou (ו)ישׁב, « occuperont, peupleront » (cf. Ézéchiel, xxxvi, 33, והושבתי את הערים). Par une chance spéciale, une altération pareille se constate dans Ézéchiel, iv, 15, verset qui mentionne précisément l'endroit תֵּל אָבִיב, et où le verbe וְאֵשֵׁב (*qĕrê*) a été corrompu en ואשר (*kĕtîb*). L'objet de יִשְׁבוּ est naturellement כנענים, forme analogue à פלשתים

(v. 19) avec omission de אֶרֶץ. La Phénicie méridionale, comprenant dans les temps ordinaires le royaume de Tyr, sera alors le lot des exilés en cause ; c'est le sens de la clause exclusive « jusqu'à Sarepta », עַד צָרְפַת, car la ville de Sarepta fait partie du royaume de Sidon (I Rois, XVII, 9), dont la suzeraineté s'étendait probablement sur le reste de la Phénicie du nord, était déjà annexée à la Palestine dans le plan d'avenir tracé par Ézéchiel, XLVIII, visiblement comme patrimoine des tribus non judéennes établies dans le voisinage. On voit de là qu'Obadia, quoique conservateur relativement à la situation géographique des anciennes tribus, accepte en gros les limites idéales de la Palestine souhaitées par Ézéchiel.

20 *b*. Les habitants du Negeb iront peupler l'Idumée laissée déserte par les ennemis (v. 19), et les villes abandonnées du Negeb auront pour nouveaux habitants le groupe d'exilés jérusalémites actuellement retenu à *Sephârad*, סְפָרַד. Toutes les hypothèses émises jusqu'ici et qui voient sous ce nom des pays lointains, sont sans aucun fondement ; le contexte ne permet pas de sortir de la Babylonie, et nous sommes ainsi amené à proposer la leçon בְּסִפְרָה au lieu de בִּסְפָרַד. Nous nous trouvons maintenant en plein jour, car on y reconnaît du premier coup l'importante ville de Sippara ou Sippar, située au nord de la Babylonie sur le Nahr el Saklawia et non loin du Nahr Malka, qui est le Nĕhar Kĕbâr, près duquel était placé l'établissement exilique de Têl Abib. Les deux groupes d'exilés avaient leurs quartiers à peu de distance l'un de l'autre et pouvaient facilement se concerter en vue du rapatriement prêché par les voyants avec tant d'insistance. Il va sans dire que, d'après Obadia comme d'après les autres patriotes idéalistes, l'aridité proverbiale du Negeb se verra changée en une fertilité des plus complètes, à tel point que les exilés qui s'y établiront seront amplement dédommagés de leur misère passée (Isaïe, XXXII, 15 ; LI, 3).

21. Hantée par la manie des interpolations au sujet des versets 15-21, l'École autoritaire s'est radicalement méprise sur l'interprétation de ce verset, ou plutôt elle s'est montrée incapable de le comprendre : « Dans le verset 21 (qui pourrait

se rapporter à la conquête de l'Idumée par les Hasmonéens), Hitzig se déclare pour מהר (au lieu de בהר) des Septante, mais on descend de Sion en bas, on ne monte que vers Sion. Ce que מושעים veut dire n'est pas clair (*In v.* 21 (*der auf die Eroberung Idumäas durch die Hasmonäer sich beziehen könnte*) *erklärt sich Hitzig für* מהר *der Septuaginta, aber man geht von Sion hinab, hinauf nur nach Sion. Was mit* מושעים *gemeint ist, ist unklar*). » Tout devient nuages et ténèbres quand on part de ce faux principe qu'à l'époque grecque il y eut, à Jérusalem, un Institut de *pieux fraudeurs* dont la fonction consistait, d'une part, à couper et à retrancher de la littérature sacrée de leur nation des mots et des passages qui ne convenaient pas à leur manière de voir, d'autre part, à ajouter des mots et des versets pour donner satisfaction aux tendances de leur corporation. Étant donné qu'un pareil procédé fait absence chez les autres peuples littéraires du monde, nous ne le supposons pas non plus chez les Hébreux, et nous respectons la tradition littéraire dans son cadre actuel ; et non sans raison, car en réalité notre verset revient simplement à l'idée du verset 18 annonçant qu'Édom recevra le coup de grâce par la main d'Israël. Il n'y a qu'une seule lecture à modifier : au lieu de מושעים il faut lire נוֹשָׁעִים (cf. Zacharie, IX, 9), et le groupe נושעים בהר ציון est נושעים אשר בהר ציון : « Un certain nombre parmi les sauvés qui seront établis au mont Sion partiront pour exercer le jugement à la montagne d'Ésaü. » Le verbe עָלָה, au sens de faire une expédition, soit paisible, soit guerrière, s'emploie même lorsqu'il s'agit de descendre dans les basses terres ; המה עלו אשוך (Osée, VIII, 9), הנה אנכי מעיר ומעלה על בבל (Jérémie, L, 9), עלו אל קדר (*ibid.*, XLIX, 28).

והיתה ליהוה המלוכה, « alors le règne du monde appartiendra à Yahwé », car les païens se convertiront au monothéisme. C'était l'espérance commune des prophètes. Voir en dernier lieu Zacharie, XIV, 9, et les Psaumes « Yahwé règne » (יהוה מלך, Psaumes, XCIII-XCIX). Pas la moindre trace d'une croyance messianique. Zorobabel, que Zacharie souhaitait voir devenir roi, au lieu de sauver les autres, est lui-même un

« sauvé », נוֹשָׁע (Zacharie, IX, 9), c'est-à-dire un captif rapatrié. Obadia, comme les psalmistes précités, semble même bien indifférent à la personne qui sera le chef de l'État dans l'avenir rêvé. Que l'École critique en ait absolument besoin, nous le comprenons, mais il faudra bien qu'elle s'en passe.

L'unité de la prophétie étant établie, nous ajouterons quelques mots sur la date de sa composition. Nous avons relevé la minutie des détails relatifs aux méfaits des Édomites à l'égard des Judéens, lors de la destruction de Jérusalem (v. 11-14), comme un indice certain qu'Obadia a été un témoin oculaire de cette catastrophe, et qu'il a écrit sous cette douloureuse impression, ayant le cœur encore serré et plein d'un ardent désir de vengeance contre les sauvages et cruels fratricides. Par le verset 7 on apprend de plus que les faux amis et les alliés infidèles, sous le prétexte d'accompagner les Iduméens jusqu'à la frontière de leur pays, ont traîtreusement envahi l'Idumée, massacré les habitants et mis leurs biens à sac, mais qu'ils ne s'y sont pas établis. Cela met fin à la prétention de l'École qu'il s'agit de l'occupation de l'Idumée par les Nabatéens, lesquels s'y sont au contraire définitivement installés et ont fait de Pétra la résidence de leurs rois jusqu'à l'abolition du royaume par Adrien. On allègue que les amis anonymes d'Édom ne peuvent être ni les grandes puissances Assur, Babel ou la Perse, ni les nationalités mineures Moab et Ammon, mais les petites peuplades voisines du désert avec lesquelles Édom était en fréquentes relations. Dans cette série de peuples, il n'y a que les Babyloniens qui ont voix au chapitre. Les Babyloniens ne colonisaient point, dans le temps du nouvel empire, les pays conquis ; la Judée vaincue est restée déserte jusqu'au retour de la captivité qui trouva les Iduméens encore établis à Petra, car les Judéens rapatriés réoccupèrent le Negeb (Bersabée, Secelag, Néhémie, XI, 27-28) sans rencontrer des Iduméens. L'envahissement des Iduméens dans une partie de la Judée, ce qui présume l'occupation de leur pays par des étrangers, est aussi ignorée par les deux derniers prophètes. Joël, IV, 19, annonce que l'Idumée deviendra un désert affreux, מדבר שממה ; d'après Malachie, Édom ferait de vains efforts

pour reconstruire les ruines de leur pays, lequel, par un arrêt qui engage l'honneur de Yahwé, est destiné à rester éternellement désert (Malachie, I, 3-5). En un mot, l'installation des Nabatéens n'a pu avoir lieu que dans les derniers temps de la dynastie des Achéménides, et cet événement fut immédiatement suivi par l'immigration des Iduméens dans le Negeb. A l'arrivée d'Alexandre, cette occupation fut consacrée par la création de la province d'Idumée, qui comprenait une partie considérable de Judée du sud-ouest. Conclusion : la désolation d'Édom et sa destination à devenir la possession des Judéens du Negeb qui fait l'objet d'Obadia, aussi bien que celle qu'annoncent les prophéties de Joël et de Malachie, forment l'antipode de l'état réel des événements qui se sont déroulés en Idumée, par suite de l'occupation des Nabatéens.

Enfin, c'est le lieu d'appeler l'attention sur une confusion ethnique qui a trop longtemps duré, et qui consiste à attribuer aux Nabatéens une origine arabe dans le sens moderne du mot. La plupart des peuplades que les anciens nommaient Arabes étaient des Araméens ; c'est spécialement le cas des Nabatéens, dont la langue est foncièrement araméenne, à l'exception de certains termes et des noms propres empruntés aux tribus arabes voisines, comme les Safaïtes, les Liḥyanites et d'autres fractions arabiques du nord du Hidjaz. Les vrais Arabes de la langue classique de l'Islam n'ont apparu en Syrie qu'après la destruction du royaume nabatéen. La plus ancienne inscription en arabe coranique, celle d'Imrulqaïs, date de 328 de notre ère et est écrite en caractères nabatéens. Les Arabes amenés par les rois assyriens pour coloniser le royaume éphraïmite parlaient des dialectes araméens. La terminaison ו des noms propres nabatéens comme מלכו, עמרו, ainsi que גשמו (Néhémie, VI, 6), n'existe dans aucun dialecte arabe, c'est le propre de l'araméen local. Il n'y a pas le moindre indice que les Ismaélites et les Qĕturéens de la Bible, parmi lesquels les Ituréens (יטור) du Liban, aient parlé la langue arabe (contre W.), même en restreignant le sens de cette qualification au dialecte safaïtique ou à celui du Hidjaz septentrional.

La Date du récit yahwéiste de la création.

(Genèse, II-III.)

Dès la découverte des tablettes d'El-Amarna, il était facile de prévoir que l'épigraphie religieuse babylonienne mettait en péril les prétendus résultats de la critique biblique en ce qui concerne l'histoire des origines, et tout particulièrement les récits de la création et du déluge. Ces prévisions n'ont cessé de se réaliser depuis lors. Lentement, mais graduellement, les assyriologues sont arrivés à la conviction que ces légendes ont été connues en Palestine longtemps avant l'occupation hébraïque, et que, dès lors, le système critique consistant à placer la rédaction yahwéiste au VIII^e^ siècle et celle de l'auteur sacerdotal après l'exil, manquait de base solide. Le courant panbabyloniste récent a considérablement augmenté le danger et il n'est pas étonnant que les plus notables représentants de la critique dominante aient cherché à endiguer le courant dévastateur qui mine leur édifice si péniblement construit après un siècle de travail opiniâtre. Deux voies s'ouvrent à la défense : d'une part, on cherche à réduire à un minimum insignifiant les conséquences à tirer des tablettes d'El-Amarna ; de l'autre, on déclare que la conception de Yahwé telle qu'elle apparaît chez l'auteur de Genèse, II-III, n'est pas imaginable avant le VIII^e^ siècle. Tâchons de les étudier dans des détails suffisants.

I

Première argumentation. « La découverte d'El-Amarna prouve seulement que la langue babylonienne était, au cours du II^e^ millénaire, la langue officielle de l'Asie antérieure, mais ceci n'implique nullement la pénétration profonde de la religion babylonienne. Israël se savait étranger sur le sol de la Palestine et le yahwéisme le tenait séparé des autochtones, et par le yahwéisme nous pouvons poursuivre la personnalité d'Israël essentiellement non mélangé avec d'autres peuples. Nous pouvons le faire avec l'aide des documents différents que nous sommes à même de distinguer dans les compilations suc-

cessives. Nous sommes même en état de déterminer les forces actives qui ont donné l'impulsion à ces rénovations multiples de l'ancienne tradition. L'influence babylonienne y est-elle toute-puissante? Oui et non. Entre les deux anciennes sources, savoir de *J* à *E*, la Babylonie ne jette pas de pont. Les forces actives y sont les différences des tribus et des régions; là prédomine l'influence des grands prophètes du royaume du nord. Chez E se manifeste la foi en la toute-puissance de Yahwé, la conscience développée et toute morale; dans les couches plus jeunes, l'abandon de la croyance à la royauté populaire et les idéaux nationaux. Dans la relation du Deutéronome à E, l'influence du babylonisme se montre déjà, mais d'une façon absolument négative et désapprouvée. C'est une réaction contre l'extension de cette influence pendant le siècle depuis Ahaz jusqu'à Josias, influence qui s'est fait valoir d'une manière si dangereuse sous le règne de Manassé. Il faut attribuer une haute valeur à la circonstance que, dès que le contact immédiat des peuples est rétabli, c'est-à-dire depuis les expéditions de Tiglat-Pileser III dans l'Asie antérieure, et plus encore celles de Sargon et de Sennachérib, nous pouvons aussi fixer la puissante gradation de cette influence cultueile. Il s'agit, non pas d'un courant constant, mais d'un courant intermittent, au moins sur la surface du sol. Autrement que dans le Deutéronome, l'influence babylonienne se montre créatrice dans la littérature d'Israël dans le rapport entre J^2 et J^1. Bon gré mal gré, on ne peut se soustraire au fait que la plus ancienne couche de J n'a pas connu la légende du déluge, tandis que la seconde, ainsi que l'écrit sacerdotal, l'apporte et fait tourner autour d'elle toute l'histoire des origines. Comme il ne s'agit pas d'une légende limitée à un clan ou à une tribu, mais d'une légende relative au genre humain en général, cela prouve, quoi que nous fassions, qu'à l'époque où J^1 surgit, c'est-à-dire rondement vers 800 avant le Christ, Israël n'était pas encore en possession de la légende du déluge. Cela signifie encore que cette légende avec son cortège n'a été introduite que pendant la pression politique de l'Assyrie amenant la vassalité de Juda, savoir vers 700 avant le Christ. Cela prouve encore au contraire que l'*ancien* Israël, tout en subissant l'influence babylo-

nienne depuis un millénaire et demi, n'a pas adopté tout le trésor mythique babylonien en bloc, mais qu'il a fortement modifié ce qu'il en avait accepté. Ainsi, entre autres, l'astrologie et le culte des astres ont trouvé entrée en Israël, mais on sentait que c'était quelque chose de bien nouveau, non connu auparavant et de provenance étrangère, notamment de l'époque tardive à laquelle la légende du déluge fut acceptée. Contrairement à Winckler, le système sidéral babylonien n'a joué le moindre rôle dans les récits les plus anciens. En revanche, l'influence babylonienne est manifeste dans le temps où les classes spirituellement actives du peuple vécurent en Babylonie. Là, surtout chez Ézéchiel et dans l'écrit sacerdotal de l'Hexateuque, elle ressort puissamment au jour, malgré leur particularisme anxieux, dans la matière comme dans la forme des lois, dans la conception du monde comme dans les narrations. De nouveau, le rapprochement spirituel dépend du rapprochement matériel. Pour ce que nous pouvons prouver relativement aux sources des livres historiques, la preuve nous est donnée par les livres prophétiques, de sorte que nous sommes à même d'examiner et de fixer les degrés particuliers du développement depuis environ 750 jusqu'à 450. C'est-à-dire que nous avons des sources excellentes précisément pour le temps du plus puissant développement d'Israël et que nous pouvons mesurer du regard les forces qui y ont collaboré. Le résultat est que la force inhérente à Israël a pris le dessus, que les influences du dehors n'ont pas manqué, mais qu'elles ont été élaborées dans un procès organique et ont cessé de fermenter, de sorte que la particularité d'Israël n'y a pas succombé. »

Telle est l'argumentation de M. Budde[1], une des plus remarquables parmi la foule des dissertations qui ont paru récemment sur la publication de MM. Winckler et Zimmern. Nous en avons pris consciencieusement toute la substance, en conservant même le ton persuasif de la conférence et les redites qui sont inséparables de ce genre d'exposition. Le savant conférencier a certainement captivé ses auditeurs, composés en majorité de spé-

1. *Das Alte Testament und die Ausgrabungen* (2e éd.), p. 26-28, 32-38.

cialistes dans le domaine de la critique biblique, auxquels les prétentions du panbabylonisme avaient inspiré pas mal d'inquiétudes. En fixant le début de l'influence active de la religion babylonienne sur Israël à l'expédition de Tiglat-Pileser III, il a pu dégager de cette étreinte les codes *J* et *E*, produits au VIII^e^ siècle, et il montre ensuite que l'augmentation successive de cette influence sur la littérature ultérieure correspond au degré de plus en plus étroit du régime assyrien avec la Palestine, qui se termina par la transportation en Babylonie même, le foyer de cette influence. Ainsi présenté, le babylonisme, au lieu de démolir les résultats acquis par la critique, les corrobore d'une manière inattendue et leur apporte un témoignage éclatant. La plaidoirie est des plus habiles et de nature à tranquilliser les timorés. Pour ceux qui sont restés en dehors du charme de la parole vibrante et persuasive de l'orateur, c'est la science sévère qui a droit au chapitre, et malgré nous des observations se présentent à l'esprit tellement copieuses et pressantes qu'il serait peu équitable de ne pas leur donner la parole.

En ce qui concerne les tablettes d'El-Amarna, il semble peu rationnel d'en réduire l'importance au simple fait que les auteurs savaient parler et écrire la langue babylonienne. Les auteurs de ces lettres sont, à peu d'exceptions près, des princes indigènes qui n'ont pu apprendre le babylonien que par des colons babyloniens établis en Syrie ou par des maîtres venus de la vallée du Tigre et de l'Euphrate et ayant trouvé des emplois à la cour de ces princes. Les scribes babyloniens ont dû faire l'éducation des princes au moyen des textes didactiques et religieux qui ont servi à leur propre instruction, et l'effusion des idées babyloniennes dans la classe dominante et instruite ne saurait être niée. En un mot, l'adoption de la langue babylonienne chez les familles dirigeantes en Syrie atteste que la civilisation babylonienne était déjà en haute estime de longs siècles avant l'établissement d'Israël dans cette contrée. Devant un pareil engouement parti d'en haut, la religion chananéenne serait-elle restée longtemps impassible et hermétiquement fermée? C'est en soi peu vraisemblable, d'autant plus que l'admission de divinités étrangères est dans l'essence même du polythéisme, par suite des avantages qu'on espère obtenir en

acquérant la sympathie de nouveaux dieux. L'histoire offre des preuves manifestes de cette tendance naturelle par les nombreuses nationalisations de ces hôtes étrangers, comme celles de Baᶜal et de Bêl, Aštart et Ištar, Hadad et Ramman, Dagon et Daganu. Le fait le plus intéressant que les documents d'El-Amarna nous aient révélé est bien celui qui atteste le culte du dieu babylonien Ninib dans le temple de Jérusalem au XVᵉ siècle avant l'ère vulgaire. Quand bien même ce dieu ne serait que le sosie de quelque Moloch local, il ne prouve pas moins le travail d'assimilation inauguré entre les deux panthéons, et par conséquent la profonde pénétration des conceptions religieuses de la Babylonie dans les sanctuaires syro-palestiniens comme dans le clergé qui en réglait les cérémonies cultuelles. Ce sont des faits historiques que, quoi qu'il nous coûte, il faut accepter dans toute leur gravité.

Les documents égypto-babyloniens nous ont fourni un autre renseignement inappréciable. Parmi la copieuse nomenclature de nations ou de peuplades amies ou ennemies du suzerain égyptien en Palestine, l'élément israélite fait entièrement défaut; sa présence n'y est épigraphiquement constatée que sur la stèle de Seti II, qui date du XIIᵉ siècle. Winckler s'est en vain escrimé dans le but d'identifier les bandes des Habiri, hostiles à la domination égyptienne, avec les Hébreux fraîchement émigrés. Dans son dernier ouvrage, il n'y tient plus que pour la forme. Donc, une chose est maintenant certaine : l'installation d'Israël en Palestine s'est effectuée au cours des deux siècles qui séparent le règne d'Aménophis III et celui de Seti, c'est-à-dire entre 1400 et 1200 avant notre ère. C'est précisément l'époque occupée par l'exode et la période des premiers juges selon la tradition biblique. En conséquence, on peut dire sans hésitation aucune qu'à l'entrée d'Israël en Palestine, la religion chananéenne était imprégnée d'éléments mythologiques qui s'y étaient infiltrés par des canaux plus ou moins directs depuis le choc puissant et immédiat produit par les conquêtes de Sargon Iᵉʳ et de son fils Naram-Sin (entre 3800 et 3500). A partir de cette expédition antiquissime, la Syro-Phénicie resta officiellement sous la dépendance babylonienne, à peine interrompue par des invasions intermittentes de certains

peuples du nord et qui n'ont pas entamé la Palestine. Que pendant cette longue durée d'infiltration continue les idées babyloniennes aient eu le temps de s'incorporer dans les conceptions des indigènes palestiniens et de se transformer en un amalgame inséparable, cela doit être reconnu par tout homme de bon sens et d'autant plus facilement qu'il s'agit de peuplades de la même race et parlant des langues qui ne diffèrent entre elles que comme les langues romanes modernes ou le groupe germanique du nord-ouest. A ce propos rien n'est plus intéressant que les formes hybrides des verbes mi-babyloniens mi-chananéens dans les textes d'El-Amarna. L'absorption et l'assimilation des idées religieuses de Babylone dans celles des Chananéens de l'époque préisraélite doit être reconnue en première ligne par les critiques qui admettent l'influence babylonienne et son élaboration organique en Israël pendant les deux ou trois siècles qui se sont écoulés entre l'expédition de Tiglat-Pileser III et le retour de l'exil. Mais cette nécessité logique irrécusable implique, en même temps, la certitude que ces mythes et légendes se rapportant aux divinités babyloniennes nationalisées avaient déjà depuis longtemps été adaptés à la mythologie indigène avant la conquête israélite. On peut affirmer que tous les Sémites méditerranéens avaient alors les légendes concernant la création et le déluge dont le fond babylonien servait de cadre et dont les acteurs étaient des dieux et des héros indigènes selon le milieu où ils se trouvaient. Prétendre qu'un auteur hébreu du VIII^e^ siècle n'a pas connu le déluge, c'est affirmer qu'il était de six siècles en arrière sur ce que ses ancêtres savaient dès leur installation en Palestine. Or, rien n'est aussi tenace que les légendes populaires, elles s'imposent comme une tache d'huile qu'aucun lavage ne saurait extirper et qu'il faut enduire de couleur pour en cacher la laideur.

La critique fait donc fausse route en limitant au VII^e^ siècle l'adaptation monothéiste des susdites légendes de la Genèse relatives à la création et au déluge. La date supérieure retirée, les dates subséquentes qu'elle assigne aux écrits étiquetés J^1, J^2, ainsi qu'au Deutéronome et à l'écrit sacerdotal, demeurent privées de tout appui sérieux. On ne le possédera que lorsqu'elle

aura réfuté les contre-preuves à l'aide desquelles j'ai établi que les prophètes Amos, Osée et Michée ont systématiquement exploité au cours de leurs prédications toutes les parties du Pentateuque compilées ensemble à peu près sous la forme que nous le possédons actuellement. De plus, une pareille œuvre nationale suppose une époque de puissance et de tranquillité telle qu'Israël n'en a connu que pendant le règne de Salomon. Le Pentateuque sort du prophétisme, mais du prophétisme assuré de son existence et travaillant dans l'intérêt de la dynastie unique et du sanctuaire unique, ayant tous deux leur siège dans une capitale unique, c'est-à-dire à Jérusalem. Un document prophétique rédigé après la formation du royaume rival des dix tribus avec des sanctuaires multiples entraînant des modes cultuels locaux, aurait porté au front la marque de ces rivalités particulières et tout spécialement de celles plus hostiles encore qui se sont certainement produites entre les sanctuaires principaux de Jérusalem et de Béthel.

Un raisonnement très énigmatique pour moi est celui qui fait valoir la haute conception que traduisirent les premiers prophètes de la toute-puissance de Yahwé et de sa conscience développée et toute morale. La première qualité ne signifie pas grand'chose, car il est évident que la toute-puissance constitue l'essence inéluctable de toutes les grandes divinités du panthéon. Pour les Sémites de l'est, la création aurait été accomplie sans la moindre peine par n'importe lequel des dieux supérieurs, au nombre de douze, et si cette œuvre s'est faite uniquement par la main de Marduk, c'est qu'il en a été chargé de la part des autres dieux à titre d'hommage et de reconnaissance du service qu'il leur avait rendu en battant la terrible aïeule Tiamat, personnification du chaos primordial, qui terrorisait les autres dieux. De même l'action d'amener le déluge aurait été un jeu pour chacun des dieux, surtout pour Ramman, qui préside aux phénomènes atmosphériques, et si Bêl seul en est l'auteur, c'est qu'il y a été prédestiné par son caractère rigide et implacable dans sa manière de faire expier aux hommes les péchés dont ils se rendent coupables envers les dieux. En général, les grands dieux babyloniens n'aiment jamais le mal pour lui-même; même ceux qui personnifient la

guerre ou la mort président à leur empire néfaste beaucoup plus pour obéir à une fatalité inéluctable qu'à satisfaire une impulsion intérieure. L'exécution de ces œuvres si destructrices pour les êtres vivants est d'ailleurs confiée à diverses troupes de démons méchants et cruels par nature.

Le prophétisme d'Israël, en concevant Yahwé comme un être purement spirituel et détaché de tout caprice intéressé, a pu l'idéaliser à l'infini et relever ainsi à un niveau plus haut et plus exigeant le sentiment du devoir moral, la conscience de ses adorateurs. Mais le spiritualisme pur de Yahwé se montre à nous comme déjà implanté dans une partie du peuple, d'après les traditions les plus dignes de foi, à l'époque de l'exode, et comme ayant trouvé la consécration officielle dans le temple de Jérusalem construit par Salomon vers l'an 950 avant notre ère, point culminant de la dynastie davidique. C'était le moment où le yahwéisme officiel réclamait impérieusement la codification des anciennes légendes ancestrales et d'un rituel en conformité avec le nouvel esprit. L'élaboration du code a certainement pris du temps et exigé divers collaborateurs qui ont laissé dans leurs documents l'empreinte de leur style et de leur manière de voir. Les préceptes concernant la jurisprudence et les rites ont certainement dû bientôt être partiellement amplifiés ou remaniés plusieurs fois avant de revêtir la forme organique que nous trouvons dans le Lévitique et le Deutéronome. Dans tout cela, il n'y a pas la moindre trace d'influence babylonienne, car les coïncidences rituelles citées par les panbabylonistes se réduisent à des analogies extérieures qui se constatent dans les cérémonies religieuses de tous les peuples et s'expliquent par le goût du symbolisme qui est commun à tout le genre humain. On ne constate pas non plus dans le Deutéronome le plus léger effort d'expulser des pratiques ou des théories déversées de la Babylonie en Palestine. Le culte des corps célestes le plus en vue fait partie de la religion sémitique en général et n'est pas restreint à la Babylonie seule. On peut dire la même chose de l'exercice de la magie qui se ressemble étonnamment chez les peuples qui n'ont jamais eu de rapports entre eux. Pour nous arrêter au seuil de l'exil, contrairement à l'assertion de certains assyriologues enclins aux

idées mystiques, ni le char d'Ézéchiel, ni les cultes auxquels ce prophète fait allusion n'ont quelque chose de commun avec la doctrine purement babylonienne. J'ai montré dans mes études antérieures que la construction du char divin n'a rien de mythologique et je crois inutile d'y revenir en ce lieu. D'autre part, la cérémonie païenne de pleurer la mort de Tammouz-Adonis (VIII, 14) vient de la Phénicie et non pas de la Babylonie, où le nom divin se dit *Duzu*.

Je ne crois pas non plus que la légende judéenne ait eu besoin d'entendre un bârû babylonien pour imaginer les six anges gardiens des portes de Jérusalem (IX, 1-2). A ma connaissance, une analogie aux chevaux de diverses couleurs de Zacharie (VI, 1-8) ne se trouve nulle part dans la littérature babylonienne, et la même absence peut être notée à propos des sept anges (litt. : « yeux », עֵינֵי) de Yahwé qui parcourent toute la terre (IV, 10), car les sept igigi et anunaki qui gardent le ciel et la terre dans la mythologie babylonienne ne font pas office d'explorateurs, mais exécutent les ordres des dieux. Ils sont au nombre de quatorze, sept dans chaque catégorie. La prédilection pour le symbolisme qui se fait jour aux environs de l'exil dénote plutôt une recrudescence de l'influence égyptienne, dont le culte zoolâtrique trouva des partisans convaincus parmi les sénateurs de Jérusalem (Ézéchiel, VIII, 9-12). Ajoutons que les anges exterminateurs (*ibid.*, IX, 5-7) ne comptent que *six* personnages et ne fonctionnent qu'après que le scribe céleste eut imprimé la croix de vie au front des justes, afin de les mettre à l'abri de leurs coups; la croix (תָּו) est notoirement le symbole de la vie chez les Égyptiens, qui a aussi été accepté dans le même sens chez les Sémites occidentaux et les autres peuples méditerranéens; en Babylonie, l'usage de ce symbole n'est jamais devenu populaire. En conclusion, il est facile de voir combien le rôle actif de l'influence babylonienne a été exagéré dans les derniers temps. Cette influence existait chez le peuple juif dans la même mesure que chez les peuples environnants avec lesquels il se trouvait dans un contact journalier. Les architectes phéniciens qui construisaient les palais des riches ou les sanctuaires royaux et les négociants

tyriens qui venaient vendre leurs marchandises ne se sont pas fait défaut de raconter à leurs clients les légendes de leur religion, assez favorisée d'ailleurs dans ce milieu, et enseignée par des centaines de prêtres et prophètes de Baᶜal et d'Astarté, protégés par les princes et les gouverneurs. Les yahwéistes ont cherché à entraver leur progrès et à créer des légendes pour contrecarrer celles du polythéisme; l'un ou l'autre a pu passer sous silence l'histoire du déluge, mais dire qu'il ne l'a pas connu, c'est affirmer arbitrairement qu'il était d'une ignorance fieffée. Pour rendre cette affirmation possible, il faudrait prouver d'abord que les Phéniciens mêmes n'ont pris connaissance de cette légende qu'au VII[e] siècle, et cette preuve, personne ne peut la donner.

II

Seconde argumentation. Celle-ci, beaucoup plus profondément fouillée, appartient à M. B. Stade, dont la pénétration et la méthode athéologique sont admirées, même par ses adversaires. Son article récent sur le mythe du paradis, dans Z. A. W., 1903, p. 172-179, est de ceux qu'on ne peut ne pas accepter sans faire des excuses formelles, en langage scientifique, sans fournir des raisons bien motivées et longuement réfléchies. Je tâcherai de les formuler en antinomies serrées après avoir cité fidèlement, sinon toujours verbalement, les arguments successifs du savant critique. Le lecteur se trouvera ainsi guidé sans grande peine dans le dédale compliqué des détails et pourra peser en toute liberté d'esprit le pour et le contre des deux résultats qui divergent d'une manière absolue.

« Que le récit du paradis et de la chute n'est pas d'une pièce, on le reconnaît bien généralement aujourd'hui. Non seulement le récit des quatre fleuves du paradis, II, 10-14, sort du contexte, il est aussi clair que III, 22-24, contredit le texte fondamental. Ils dérivent d'un récit parallèle selon lequel, après qu'Adam, par suite d'avoir mangé de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, se fut emparé d'une des prérogatives de la Divinité, du savoir, fut empêché d'acquérir encore l'autre, l'immortalité. Ces prérogatives de la Divinité

sont, d'après v, 22, acquises par la consommation des fruits respectifs des deux arbres existants dans le jardin de Dieu. Ceci est en contradiction avec le fond du récit qui le déclare seulement à propos du savoir, puisqu'il ne connaît qu'un seul arbre qui se trouve au milieu du jardin, le עץ הדעת טוב ורע. Que cela suit nécessairement de III, 3, et que l'arbre de vie, II, 6, y a été ajouté dans le but de l'harmoniser avec III, 22-24, cela doit bien être considéré comme chose prouvée, de même le fait que la teneur de Genèse, II-III, est d'origine babylonienne. »

L'opinion qui regarde le récit du paradis et de la chute comme une compilation de pièces différentes n'est pas si générale qu'on le croit : il y a au moins une opinion contraire, celle du modeste rédacteur de ces lignes qui ne peut cependant pas s'effacer soi-même; les aimables contradicteurs n'exigeront pas de moi, j'en suis sûr, une telle abnégation surhumaine. Eh bien, en toute franchise, je crois que ce récit forme une seule pièce, massive, indécomposable. Le récit des quatre fleuves sert à localiser le site du paradis, comme la phrase « sur le mont Ararat » (Genèse, VIII, 4) détermine l'arrêt de l'arche, et Genèse, X, 10, le royaume de Nemrod. L'amplitude de la description est en harmonie avec l'importance du sujet. Genèse, III, 22-24, loin de contredire, s'accorde absolument avec II, 9, qui met au milieu du jardin aussi bien l'arbre de la vie que l'arbre du savoir. La fin de ce verset, ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע, signifie : l'arbre de la vie (était) au milieu du jardin, ainsi que l'arbre du savoir du bien et du mal. Les deux se trouvaient l'un à côté de l'autre, mais le couple humain, ignorant leur qualité merveilleuse, n'y faisait aucune attention. Sans doute, un moment d'oubli aurait pu leur faire mettre involontairement la main sur l'arbre de la vie, mais le serpent envieux trouva moyen de prévenir cette éventualité en attirant la convoitise de la femme sur l'importance de l'autre arbre, celui du savoir, et de rendre par cet acte de désobéissance à Dieu leur présence dans le jardin désormais impossible. L'arbre de la vie a-t-il été ajouté dans II, 9? Rien ne permet de le supposer. Toujours en quête de

contradictions, la critique l'a créée ici par ses désirs chirurgicaux ordinaires, mais le texte se porte bien et repousse l'opération dont il n'a aucun besoin. Pour ce qui concerne la présence de ces deux arbres merveilleux dans le jardin fait exprès pour loger le protoplaste, quelque réflexion suffit pour montrer qu'ils étaient destinés, non pas à la nourriture de Yahwé et des anges, mais au service des locataires humains. La vie éternelle et le savoir sont bien les prérogatives de la Divinité, mais celle-ci les possède dans son essence et ne les acquiert pas par des moyens extérieurs : aucune mythologie n'a imaginé que les dieux seraient morts d'inanition s'ils étaient privés pendant quelque temps du nectar immortalisant. Immortels qu'ils sont, ils prennent pour leur plaisir une nourriture vivifiante, et parfois aussi ils se plaisent à sentir la bonne odeur des sacrifices qu'on fait à leur intention sur la terre. Si donc le couple humain était resté soumis à l'ordre de s'abstenir de l'arbre du savoir, Yahwé aurait fini, dans la pensée du narrateur, par leur en permettre l'usage. Élohîm n'a-t-il pas permis aux hommes de se nourrir de la chair des animaux (Genèse, IX, 2), après leur avoir ordonné de se nourrir exclusivement de végétaux (*ibid.*, I, 29)? Voilà ce qui me semble militer en faveur de mon opinion. Quant à l'affirmation que Genèse, II-III, vient d'un mythe babylonien, je la conteste formellement, car elle ne s'appuie sur le moindre indice imaginable. L'emplacement du paradis au centre des grands fleuves du territoire sémitique est la condition primitive de la légende hébraïque au fond rationaliste, mais cela n'implique nullement une origine babylonienne.

L'argumentation poursuit son allure :

« Mais cela nous place devant la question de savoir si le fond de la narration a seulement (*etwa nur*) regardé le savoir comme une prérogative de la Divinité et comme étant désirable pour l'homme. Ce n'est pas imaginable, puisqu'il conçoit l'homme, créé de poussière, comme un être mortel par sa nature, et qu'à cause de cela il insiste que l'homme mourra après son expulsion du paradis (III, 19). Mais l'idée qu'Adam est chassé parce que, ayant acquis le savoir, il peut trouver l'arbre de la vie et acquérir ainsi l'immortalité contre la volonté de Dieu, ne doit pas entrer

en considération (*kommt nicht in Betracht*), puisque tous les arbres lui sont permis pour s'en nourrir, à l'exception de l'un (celui du savoir). » (P. 172-173.)

Ici, je demande la permission de prendre haleine pour exprimer sans retard mon étonnement. Cette question n'existe même pas si l'on respecte le texte traditionnel ; elle ne prend corps que lorsqu'on mutile II, 9, en lui arrachant la mention de l'arbre de vie ; tant pis pour la critique ablationniste si le patient ne tient pas debout. Puis, on désirerait avoir un indice quelconque pour mettre en doute l'appréciation du savoir par l'auteur principal. Y a-t-il une mythologie populaire où le savoir ne soit pas en haute estime? Ou bien, tend-on à faire de notre narrateur un précurseur de l'apôtre Paul (I Cor., 18-27), malgré le principe d'exclure la théologie?

Toutefois, écoutons !

« Une partie de cette difficulté a déjà été écartée par Zimmern (K. A. T.[3], 527), qui a reconnu que l'eau de la vie du mythe babylonien a laissé sa trace dans le fleuve du paradis. Elle est entièrement levée quand on admet que, dans le bloc du récit principal, l'arbre de la vie manquait et qu'il était admis que les protoplastes ne pouvaient mourir aussi longtemps qu'ils buvaient l'eau du fleuve paradisiaque et mangeaient des arbres du jardin de Dieu, c'est-à-dire de la nourriture de Dieu. Cette jouissance, conforme à celle de l'arbre du savoir, ne changeait pas tout d'un coup la nature mortelle de l'homme en une nature immortelle, mais enlevait l'activité de la nature mortelle aussi longtemps qu'elle durait. Avec l'éloignement du jardin, les conséquences de la nature mortelle reprirent leur action. Ézéchiel, XXVIII, 11 et suiv., a également imaginé la chose de cette manière, sauf que, d'après lui, le problème de l'origine du savoir n'existe pas, parce que l'homme qui séjourna dans le jardin de Dieu était plein de savoir (מָלֵא חָכְמָה). » (P. 173.)

Le rapprochement suggéré par M. Zimmern n'a, aux yeux mêmes de son auteur, que la valeur d'un indice bien faible, et ne saurait servir de base à d'autres spéculations mythologiques. L'eau de la vie se trouve près de l'Hadès babylonien, et les dieux

infernaux s'en servent, non pour en boire eux-mêmes ni pour en donner à boire aux autres, mais exclusivement pour en asperger le mort que, selon l'ordre des dieux du monde supérieur, ils veulent rappeler à la vie de ce monde. La nourriture ordinaire des dieux célestes babyloniens et des justes qui forment leur cortège consiste en eau pure et en mets purs qu'on leur sert dans des vases et des disques purs. Un peu d'eau magique versée dans la bouche du juste déifié lui rend la parole par la puissance de l'incantation qui a été prononcée dessus. Nous sommes très loin de ce qu'on nous présente comme fond primitif du mythe du paradis yahwéiste. Les fleuves du paradis n'ont rien à voir avec l'eau de la vie mal comprise du mythe infernal babylonien. D'autre part, Yahwé, loin d'habiter le paradis, le parcourt de temps en temps pour inspecter la conduite des protoplastes pour lesquels il l'a planté (cf. Genèse, XI, 5; XVIII, 20). La question de l'immortalité sera traitée plus bas. Pour l'instant, il suffit de faire remarquer que les arbres et l'eau du paradis, n'ayant jamais servi à la table de Yahwé, n'étaient pas capables de communiquer l'immortalité à ses locataires. Quant au jardin édénique d'Ézéchiel, XXVIII, 2-19, c'est une transformation satirique de la légende paradisiaque de Genèse, II-III. Le roi de Tyr qui se croit être un dieu y est logé à la place du protoplaste humain. En sa qualité de dieu sachant tout et vivant par son essence, et se passant de nourriture matérielle, le poète lui attribue la plénitude du savoir et substitue au jardin abondant en courants d'eau et en arbres fruitiers un pavillon de pierres précieuses et d'or, parqueté de dalles flamboyantes (litt. « pierres de feu ») et sis sur la montagne d'Élohîm. Du paradis adamique, il ne reste que le nom d'Éden et l'attribut de jardin qui ne conviennent pas du tout à la description, car cette demeure fictive n'est pas un jardin et n'est pas située dans le territoire oriental d'Éden. On peut y ajouter la mention du Kerub gardien qui n'a pas de rôle bien évident dans ce palais de mille et une nuits[1]. Chose curieuse, le prétendu paradis d'Ézéchiel n'a pas même une goutte d'eau

1. Si on lit אֵת au lieu de אַתָּה = אֵתְּ; dans le dernier, le Kerub est le roi lui-même.

potable, à plus forte raison la fameuse eau divine de la vie y brille par son absence.

Le savant critique complète sa pensée ainsi qu'il suit :

« Le récit primitif du noyau (*Die vorliegende Erzählung*) se distingue par conséquent du récit dont nous apercevons les ruines dans III, 22-24, par ceci : 1) qu'il ne connaît qu'un seul arbre d'une espèce particulière; 2) qu'il imagine l'action de la nourriture de la vie et de l'eau de la vie autrement que celle des fruits de l'arbre du savoir. Le fait que ceci a eu effectivement lieu a rendu cela impossible qu'un seul arbre d'espèce particulière se présente dans le récit. Cela a peut-être été causé par l'insertion du motif que nous rencontrons dans la cinquième table de l'épopée de Gilgamos. Le bois de cèdre dans lequel arrivent Gilgamos et Éabani cache dans son milieu un cèdre immense gardé par Humbaba. Dans Genèse, II-III, il y a un motif du mythe d'Adapa : l'immortalité échappe à l'homme. Adapa, doué de la faculté du savoir, refuse la nourriture de la vie en suivant le conseil d'Ea contre l'offre d'Anou ; les récits de la Genèse laissent tomber le trait polythéiste, et Adam, doué d'une ignorance absolue, perd l'immortalité parce qu'il ne réussit pas à obtenir la nourriture divine. La sagesse d'Adapa, qui revient dans Ézéchiel, XXVIII, est tournée en qualité opposée : Adam est sans savoir. Adam, créé de la poussière de la terre, pour qui Yahwé ne trouve pas de collaboratrice parmi les animaux, a son parallèle dans le héros Éabani, créé d'une boule d'argile par Arura, lequel, séduit par la courtisane Ukhat, abandonne ses relations avec les animaux des champs, et ce rapprochement s'accorde avec la légende rabbinique soutenant qu'avant la création d'Ève, Adam avait des rapports intimes avec les animaux. Ainsi, dans Genèse, II-III, il y a combinaison et renversement de motifs tirés des mythes d'Adapa et d'Éabani. Une fusion mythologique analogue se trouve dans Ézéchiel, XXVIII, 11 et suiv.; là, l'idée du jardin de Dieu, qui représente visiblement les îles des Bienheureux, est fusionnée avec la représentation de la montagne de Dieu. » (P. 173-175.)

Ceux qui connaissent depuis longtemps le sujet hésiteront à y souscrire. J'ai déjà montré plus haut que la dissection de Genèse,

II-III, n'avait aucune raison valable, parce que les difficultés qu'on y signale n'y sont absolument pas quand on maintient le texte reçu. Y revenir de nouveau, ce serait abuser de la patience du lecteur. Passons donc à l'examen des motifs qui auraient servi à la confection du récit yahwéiste. Ce narrateur me paraît admirable de curiosité et de génie. A peine a-t-il appris que, dans une légende babylonienne, deux héros belliqueux combattaient un adversaire qui surveillait le plus gros cèdre d'une forêt, que, par un coup spontané de génie, il en fabrique un jardin délicieux plein d'arbres fruitiers avec un arbre de vie au milieu. Et qu'y place-t-il? Un roi juste? Un ami fidèle? Je vous le donne à deviner : le premier homme, l'être le plus stupide de la création, quoi qu'il fût fait par la main de Yahwé et qu'il eût été animé par son souffle! En s'informant davantage, il apprit encore que l'un de ces héros, Éabani, formé d'une boule d'argile par une déesse pour qu'il soit le champion d'Ištar contre Gilgamos, vivait d'abord dans les montagnes avec les animaux; aussitôt, il fait venir tous les animaux devant son protoplaste pour lui faciliter les unions bestiales, puis il transforme la courtisane Uhat en une femme légitime faite de son propre corps. Nous comprenons parfaitement que le critique, ordinairement sévère à l'endroit de l'Ancien Testament, soit ici exceptionnellement louangeur, jusqu'à comparer la version hébraïque à une source pure de la montagne à l'égard d'un cloaque de village réduit en purin (*zur verjauchten Dorfpfütze*). A la réflexion, le parallèle si finement dressé n'est qu'apparent. Pour le fond, il est manifeste que si le yahwéiste avait connaissance du mythe de Gilgamos, il aurait fait son Adam à la noble image de ce héros, aussi brave que vertueux, qui refuse les faveurs de l'inflammable déesse Ištar, et reste fidèle jusqu'à la mort à son compagnon Éabani, qui n'est pourtant qu'un être hybride moitié brute et moitié homme. Cette constitution composite d'Éabani a singulièrement été mise de côté par la critique; c'est cependant la clé de l'union avec les brutes qui lui est assignée d'abord, et ensuite, l'attraction qu'exerce sur lui l'hiérodule Uhat, qui, par ordre d'Ištar, l'attire dans la société humaine pour en faire son champion contre Gilgamos. Bien compris, ce drame, loin de ressembler

à un égout nauséabond, est sans conteste le plus tragique des poèmes babyloniens, et ses héros personnifient les principes de la plus haute morale sociale imaginable : l'amour de la patrie (Gilgamos combat pour sa ville natale Erek), la résistance aux séductions malsaines, l'égalité des races et des classes et la fidélité inébranlable basée sur une profonde affection qui, même après la mort de l'ami, devient la source d'une nouvelle série d'actes héroïques sans pareils, comme le voyage à l'île des Bienheureux et l'occupation du trône d'Erek, malgré la volonté de son ennemie, Ištar, qui en est la déesse tutélaire. Aucune mythologie n'a formé un modèle moralement aussi parfait ; l'auteur yahwéiste n'aurait certainement pas manqué d'y conformer le caractère du premier homme en y ajoutant encore des traits de religiosité tirés de son idéal monothéiste. En un mot, le rapport des légendes que nous discutons est moins qu'invraisemblable, il frise l'impossible.

Le rappel du mythe d'Adapa, encore si obscur, s'évanouit également comme un miroitage de surface. Adapa est un fils d'Éa, mais exclu de la table des dieux, par conséquent, d'une immortalité conditionnelle comme les divinités secondaires qui sont accessibles à la mort temporaire. Il commet la gaminerie de briser les ailes du vent du sud dont les gémissements montent jusqu'aux oreilles des dieux célestes. L'effort paternel de le rendre complètement immortel en lui faisant goûter la nourriture céleste échoue par la ruse d'Anou, qui l'amène à la refuser, par crainte d'être empoisonné. N'est-ce pas tirer par les cheveux que d'y trouver la photographie positive ou négative de la tentation d'Ève ?

Faut-il reparler d'Ézéchiel, XXVIII? Comme je l'ai indiqué ci-devant, l'appellation impropre « Éden, jardin d'Élohîm » marque d'une manière indélébile sa dépendance de Genèse, II, 9, de même que la mention du Keroub et l'énumération des pierres précieuses attestent, par le désordre général et par l'insupportable appendice וזהב (v. 13), sa dépendance d'Exode, XXVIII, 17-20. Pas de vestige de babylonisme dans ce double emprunt au Pentateuque. Il est également peu sage d'aller chercher en Babylonie la notion de la montagne qui sert de résidence aux dieux, notion commune à tous les peuples connus.

Est-ce que le Mérou des Indiens, le Houkaira des Zoroastriens ou l'Olympe des Grecs doit son origine aux Babyloniens? N'est-ce pas plus raisonnable d'admettre que chaque peuple sémitique avait un Olympe particulier et localisé soit dans une île de la mer, soit au milieu du continent?

Qu'on nous permette encore d'ajouter un mot. La comparaison du passage d'Ézéchiel et de celui de la Genèse, II, prouve jusqu'à l'évidence le caractère anodin de l'emploi des noms divins « Yahwé et Élohîm ». Le prologue a quatre fois יהוה et quatre fois אלהים en partie entremêlés. La complainte (קינה) qui débute par deux phrases ayant des formules yahwéistes, emploie dans la suite exclusivement le nom אלהים, même là où le locataire est Yahwé en personne. Ainsi : גן אלהים et הר אלהים équivalent à גן יהוה (Genèse, XIII, 10) et הר יהוה (*ibid.*, XXII, 14); c'est conforme au fait que certains psaumes nous ont été transmis à la fois sous les deux formes yahwéiste et élohiste. On serait très reconnaissant aux critiques rigoureux de trouver le mode rédactionnel de cette variation.

Passons au problème historique.

« Les idées du mythe babylonien ont été tirées non pas mécaniquement et surtout non pas des épopées artistiques conservées, mais uniquement de la tradition orale, et outre cela, elles ont été transformées d'une manière yahwéiste. Un exemple instructif est Ézéchiel, XLVII, 12. Que la représentation d'Ézéchiel du fleuve sortant du sanctuaire et prodiguant la vie et l'abondance est influencée du motif babylonien des eaux de la vie semble certain; mais elle est étroitement attachée aux idées yahwéistes de la source du temple et de la bénédiction qui sort du sanctuaire de Yahwé. Les motifs du mythe babylonien ont été employées pour représenter des idées religieuses yahwéistes, ou plutôt (*zunächst wohl*) syncrétiques. Les épopées babyloniennes qui nous ont été conservées doivent aussi être considérées comme des transformations poétiques artistiques exécutées par des prêtres et des théologiens babyloniens dans le but de présenter le mythe vivant de nature dans les récits oraux. Les auteurs païens de la Babylonie, comme les auteurs

yahwéistes de la Palestine, ont puisé au même puits. Le récit des patriarches, la cosmologie du code sacerdotal, la légende du déluge aussi bien dans la forme offerte par le yahwéiste que par le code sacerdotal trahissent, eux aussi, qu'ils reproduisent des mythes babyloniens transformés par une tradition orale. Que le contraire, savoir l'acceptation d'un récit polythéiste ou syncrétique mis par écrit, au moyen d'expulsion littéraire du trait païen, se soit présenté effectivement, c'est ce que nous apprend le récit de la tour de Babel (cf. *Zeitschrift* 15 (1895), p. 152 et suiv.). De même l'épisode des fleuves paradisiaques, Genèse, II, 10-14, est peut-être un certificat d'une acceptation littéraire en détail. » (P. 175-176.)

Dans l'argumentation précédente, la logique demande à passer du certain à ce qui l'est moins. Arrêtons-nous donc d'abord au tableau d'Ézéchiel, XLVII. L'image du fleuve sortant du sous-sol du temple et allant en grossissant jusqu'à la mer Morte est un cours d'eau douce si abondant qu'il fera disparaître la salure des eaux de cette mer, au point que les poissons y vivront en grande quantité et donneront le jour à de fructueuses entreprises de pêcheries (v. 8-10). Le sol aride et stérile arrosé par ce fleuve s'emplira sur les deux rives d'arbres fruitiers mûrissant à tour de rôle, dont les fruits serviront à la consommation et les feuilles comme plantes médicinales (v. 12). Si on ne veut pas absolument fermer les yeux, on voit clairement que c'est une copie simplifiée et rapetissée du tableau de Genèse, II, relatif au paradis des délices, avec ses arbres et son fleuve principal qui grossit en sortant du territoire sacré, au point de former quatre grands fleuves. Ni dans le modèle, ni dans l'imitation il n'y a vestige d'eau de la vie. Que fait la critique moderne ? Peu contente du merveilleux, elle y introduit l'élément mythique qu'il lui faut pour former une annexe à la légende babylonienne qui admet l'existence d'une eau de vie, qui, cachée dans un coin de l'enfer, n'est connue que des divinités du monde des morts. On a le droit de douter qu'une pareille opération soit légitime.

Quand on fait abstraction de l'ingrédient hétérogène, tout s'explique d'une façon naturelle. Ézéchiel imite une légende nationale, non prise de la bouche du peuple, mais précisée

dans un document littéraire religieux ancien. A juger par analogie, seul fil conducteur que nous possédions dans la littérature antique, il est permis de soupçonner que le récit de Gen., II, est également la transformation *littéraire* d'un récit plus ancien. C'est l'idée que j'ai exprimée dès le début dans mes *Recherches bibliques* (I, p. 43-48), et ce modèle primitif peut bien venir de Babylonie, bien qu'on puisse strictement y voir une version hébréo-phénicienne de l'original babylonien. Car, par suite de leur commerce, les Phéniciens étaient en relations avec la Babylonie, longtemps avant les Hébreux, et devaient posséder dans leur langue une partie considérable des mythes babyloniens, transformés d'après leur propre mythologie. Les Hébreux ne pouvaient pas ignorer la littérature religieuse du peuple qu'ils se sont assimilé et dont ils suivaient volontiers le culte sous toutes les formes imaginables. Tout cela n'est toutefois que de légers soupçons spéculatifs; le point certain à retenir, c'est que le récit du paradis, tel que nous le fournit la Genèse, ne se trouve dans aucun texte babylonien connu et qu'il est peu scientifique d'affirmer néanmoins qu'il en dérive au moyen de la supposition d'un amalgame d'éléments disparates, pris au hasard dans l'atmosphère mythique.

Oui, c'est bien la mythologie aérienne de Babylonie qui, d'après la critique, est condensée dans la narration de la Genèse. On en tire même des dates historiques. Écoutons:

« L'élaboration de mythes babyloniens transmis oralement suppose un contact très étroit avec le culte babylonien et avec la culture babylonienne. Cet état fut atteint par Israël depuis le milieu du VIII^e^ siècle. Le mouvement arrive à son apogée sous Manassé, Amon et Josias, sous lesquels le temple de Yahwé est un panthéon, sur le toit duquel on honore les dieux-astres, et dans lequel Šamaš a son char. Dans ce temps seul nous pouvons placer l'entrée de la notion du mythe babylonien dans le yahwéisme. Si M. Zimmern, pour appuyer la possibilité que Gen., II-III, s'est servie du mythe d'Adapa, fait appel au fait que ce mythe, d'après les textes d'El-Amarna, est venu en Palestine vers 1400 comme une des pièces de lecture pour l'exercice d'écriture et de langue, cet argument n'a, d'après

ma conviction, pas plus de force probante que si on faisait appel aux légions de Varus en faveur du latin des humanistes. » (P. 176.)

Le lecteur qui a prêté quelque attention à la première partie de cette étude ne manquera pas de remarquer la contradiction sur ce point capital. M. Bude affirme, d'un côté, que Gen., II, 5-9, 15 et suiv. (J) ainsi que IV, 1-24 (E), quoique rédigée au VIII^e^ siècle, est antérieure à toute influence babylonienne. De son côté, M. Stade affirme avec entière conviction qu'au VIII^e^ siècle, le contact d'Israël avec le culte et la culture babyloniens avait déjà atteint un degré intense, ce qui signifie que J et E sont saturés de notions babyloniennes. La contradiction est surtout flagrante à propos de E, que M. Budde laisse dans l'heureuse ignorance du déluge, tandis que M. Stade l'y fait initier. Vu l'égalité de compétence entre les deux critiques, en notation algébrique A = B, on passe à la conclusion A — B = 0, c'est-à-dire que les deux affirmations n'ont pour elles que le sentiment de leurs auteurs. Et de fait, sans ou avec les Babyloniens, J et E étaient, par l'esprit de l'*École*, condamnés d'avance à ne pas vivre une minute avant la moitié du VIII^e^ siècle; ils doivent s'estimer heureux qu'on ne les place pas à l'époque exilique. Les mythes babyloniens sont, en réalité, pour les critiques, de robustes gêneurs dont il faut retarder l'influence aussi longtemps que possible. Mais, en attendant que les savants critiques se mettent d'accord entre eux, il nous est donné d'opposer un point d'interrogation à une affirmation qu'heureusement tout le monde peut contrôler. Le culte introduit par Manassé est formellement qualifié de chananéen (II Rois, XXI, 2, 11). Il comportait : 1° les hauts lieux ou *bamot*; 2° le culte de Ba^c^al et d'Aŝêra; 3° l'adoration des corps célestes; 4° les sacrifices d'enfants; 5° l'exercice de divers arts magiques; 6° l'institution des hiérodules; 7° la consécration des chevaux au Soleil. Toutes ces particularités rituelles sont constatées chez les Phéniciens par le témoignage concordant des historiens classiques, ainsi que par d'innombrables textes épigraphiques provenant de la Phénicie ou des diverses colonies phéniciennes. Sur quoi la critique se fonde-t-elle pour les assigner à l'influence babylonienne et surtout pour

y voir l'apogée de cette influence? Cela est d'autant plus étrange que, outre les formes cultuelles communes à tous les peuples du monde, tels que les arts magiques (5), les hiérodules (6), ou du moins à tous les peuples sémitiques comme le culte de Ba'al et d'Ašera-Astarté (2) et l'adoration du soleil (7) et des astres (3), le culte des hauts lieux et les sacrifices d'enfants sont inconnus en Babylonie et n'apparaissent que chez les Sémites d'origine palestino-phénicienne, Moab, Phénicie, Carthage. En un mot, l'influence babylonienne sur le paganisme israélite du VIII^e^ et du VII^e^ siècle et le développement du yahwéisme à partir de cette époque sont contraires à la vérité historique et ne sont dus qu'à la nécessité de justifier le résultat de la critique grafienne, née à un moment où elle crut pouvoir dédaigner les études babyloniennes et faire de l'histoire avec ses spéculations littéraires. Les partisans de ce résultat suranné et périmé par les découvertes épigraphiques ont étonnamment oublié que le culte des astres parmi les non-yahwéistes est déjà supposé dans les chants de Débora (Juges, v, 20), car, pour ce poète ancien, les étoiles forment déjà la milice céleste de Yahwé, et cependant la Syro-Phénicie était alors sous la domination égyptienne et ni la Babylonie ni l'Assyrie ne se montraient à l'horizon. J'ai repoussé plus haut l'idée de la moindre connexion entre le mythe d'Adapa et la chute d'Adam, mais M. Zimmern est dans le vrai en rappelant que ce mythe formait un exercice de lecture cunéiforme des gens studieux du XIV^e^ siècle. M. Stade, en répondant par l'attribution ridicule du latin des humanistes à la présence des légionnaires de Varus en Allemagne, a simplement voulu plaisanter un brin. Il doit savoir lui-même que la comparaison cloche excessivement. Un coup d'œil montre que les tablettes en cause sont rédigées dans un but didactique en ne faisant presque aucun usage des idéogrammes qui grossissent les difficultés de lecture et d'interprétation pour les commençants. Les textes qui contiennent le mythe de Nergal et d'Eriškigal révèlent le même but d'apprendre aux étrangers la langue et la littérature babyloniennes. Cet état de la pénétration babylonienne dans l'instruction publique des Syro-Phéniciens 1400 ans avant notre ère et quelques années seulement avant l'occupation de la Palestine par les tribus d'Israël, ne

peut pas être écarté par un geste superbe ni par un mot plaisant, quel qu'en soit l'effet sur nos muscles désopilants.

« De même que nous, Allemands, dans diverses époques de notre histoire, avons été atteints par des influences de la culture romaine et romane, de même l'a été le peuple israélite et judéen d'une culture semblable, la babylonienne. L'exil représente le point culminant de ce mouvement. Mais, même dans la période perse et grecque, le penser et le croire des Juifs en est influencé. Et dans la période talmudique, ce processus se laisse de nouveau remarquer. A propos des questions dont il s'agit ici, on a généralement l'habitude de distinguer les temps. Par contre, en ce qui concerne les idées et les institutions qui ont été adoptées dans le temps préexilique, se fait valoir d'une manière fatale chez les assyriologues et les théologiens le défaut de ne compter qu'avec les temps les plus anciens comme des temps d'adoption. Chez certains assyriologues comme chez certains théologiens, on a presque l'impression que c'est un profit pour la foi religieuse si l'on admet un âge reculé pour ces empreintes et si l'on peut les faire remonter à un temps primitif commun. Peut-être des phénomènes plus récents les guériront de cette manie, qui a été produite par les trouvailles d'El-Amarna. Que dans le temps qui précède l'immigration d'Israël en Palestine, il y eut déjà une forte irruption d'influence par la culture et le culte babyloniens sur les Palestiniens, personne ne voudra désormais le nier. Même sans cela, des faits particuliers, comme par exemple l'appellation de עשתרת pour les déesses palestiniennes, l'indique clairement. Et le fait que certains détails des choses adoptées aient pu trouver accès en Israël au moyen de la culture et du culte chananéens, doit être concédé comme possible, mais il doit être prouvé pour chaque détail que le cas est réellement arrivé. Probablement le sabbat appartient à cette catégorie, où, il est vrai, se fait particulièrement jour le phénomène qui s'observe à tous les emprunts semblables : ils résident pour la plupart dans la périphérie de la religion et n'acquièrent de la signification qu'autant qu'ils s'emplissent d'idées yahwéistes. Autant que nous sachions, le sabbat s'est transformé seulement en Palestine et notamment dans la modification yahwéistique,

d'un usage superstitieux en une institution religieuse et sociale de grande valeur. Et relativement au mythe de la création, l'introduction dans ce temps ancien est exclue : la forme prophétique de la religion de Yahwé serait tout à fait inintelligible si l'on admet ce cas. Il ne s'agit pas là de la question quand quelques particuliers palestiniens ont eu connaissance de mythes babyloniens concernant la création, mais de la question toute différente, quand y a-t-il eu en Israël les conditions extérieures et intérieures que ce que les mythes babyloniens racontent de leurs dieux créateurs fut reporté à Yahwé, de façon que la croyance à la création a pu devenir une partie constitutive de la religion de Yahwé. » (P. 176-178.)

Faisons une pause nécessaire, la discussion y gagnera en limpidité.

A notre profond regret, nous aurons à rectifier ici encore une série de considérations historiques qui nous paraissent inadmissibles. L'analogie avec l'influence de la culture française sur l'Allemagne pèche par un point capital, la continuité du contact. La France et l'Allemagne sont voisines immédiates depuis leur constitution. A partir de la romanisation de la première, la seconde l'inonde de ses populations (Goths, Francs, Normands) qui, en s'assimilant aux Celtes romanisés, rayonnent à leur tour sur l'Allemagne aussi bien par des moyens violents (la conversion des Saxons, les guerres politiques) que par une pénétration paisible d'éléments de culture matérielle et spirituelle rendue attractive par une littérature supérieure. Par contre, depuis sa constitution comme peuple à part jusqu'a l'exil, Israël vivait séparé de la Babylonie par des murs épais formés d'autres États dont quelques-uns n'étaient même pas d'origine sémitique (royaumes chananéens, syriens, hittites, araméens, mitaniens), etc. Ce qu'Israël a pu recevoir en fait de culture babylonienne après le X^e^ siècle était dû à l'entremise de ces États. Les conquêtes assyriennes en Occident ont été aussi infructueuses pour la culture palestinienne que la domination napoléonienne pour la culture allemande. La recrudescence de la religiosité païenne sous Manassé ne vient pas de l'Assyrie, mais des voisins phénico-syriens. Encore moins fondée est la façon de considérer la période de l'exil comme

l'apogée du mouvement philobabylonien. Certes, il y eut alors des philobabyloniens comme plus tard des philhellènes en Israël, mais les uns comme les autres ne tardèrent pas à se fondre dans la masse païenne et n'ont laissé derrière eux que la malédiction des fidèles pour lesquels la Babylonie représentait le génie de l'iniquité et de la superstition (Isaïe, XLVII, 6-15). On a vu plus haut ce qu'il faut penser au sujet de la symbolique d'Ézéchiel et de Zacharie. L'angéologie de la période grecque avec son Satan impie, dominant le monde, n'a pas une goutte de sang babylonien dans ses veines, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi. Elle n'est pas non plus ni grecque ni égyptienne — inutile de parler des Phéniciens — mais le fruit d'une exégèse gnostique influencée en sous-sol par des réminiscences pagano-juives populaires qui sont à peine indiquées dans la littérature biblique. Chercher le babylonisme à cette époque et à celle de l'activité talmudique, où les influences toutes-puissantes gréco-romaines ont eu de la peine à percer, c'est bien se nourrir de vent, pour employer une figure prophétique. Même l'astrologie juive élaborée sur le sol de la Babylonie porte un cachet national ; les noms des planètes sont purement hébreux. C'est aussi le cas de la démonologie et de l'oneirologie talmudiques, où rien de particulièrement babylonien n'est perceptible. Il faut rompre avec l'habitude de ne voir que du babylonisme dans les superstitions juives. On qualifie de « manie regrettable » l'accord des théologiens et des assyriologues à la tendance à placer l'adoption des idées babyloniennes par Israël dans les époques reculées et on l'attribue à une arrière-pensée religieuse. Il y a certainement des théologiens qui ont cette faiblesse, mais l'exemple de M. Stade lui-même, qui est professeur de théologie à l'université de Giessen, autorise à croire que les exceptions ne sont pas rares. En ce qui touche les assyriologues au clan desquels je me félicite d'appartenir, il me sera facile d'expliquer pourquoi ils pensent plutôt aux temps reculés qu'au VIII^e^ siècle et aux siècles suivants, et je suis sûr de parler au nom de tous.

Commençons par l'extrême gauche conduite par M. Winckler. Ce savant fait durer l'époque mythologique d'Israël jusqu'au VIII^e^ siècle. Saül, David et Salomon sont des personnages

mythiques représentant des divinités babyloniennes quelque peu mâtinées de *musrisme* (qu'on excuse l'introduction de ce terme quelque peu embourgeoisé en Allemagne), c'est-à-dire d'éléments arabo-minéens qu'on localise au sud de la Palestine et auxquels on fait jouer un rôle très actif dans ce pays depuis l'exode jusqu'aux invasions assyriennes. L'action des Assyriens s'est bornée au nettoyage de l'intrusion minéenne et à la soumission politique ; en fait d'influence culturelle et cultuelle ils n'avaient rien à contribuer, tout ayant déjà été fait par les apports babyloniens. D'autres, la droite extrême, représentée par M. Hommel, fait remonter l'époque historique de la Palestine jusqu'aux confins du III^e^ millénaire, surtout au règne d'Hammurabi (vers 2150), en sorte que dans ces temps reculés le yahwéisme avait déjà une guerre acharnée à livrer contre la toute-puissance du babylonisme en Palestine, afin de conserver sa domination sur l'esprit du clan en voie de devenir le peuple d'Israël. Entre ces deux extrêmes se placent les autres assyriologues qui laissent de côté l'époque *illettrée*, comme étant inabordable pour nous, et limitent leur horizon au temps documenté par les tablettes d'El-Amarna, savoir au XIV^e^ siècle, pendant lequel se passa l'immigration d'Israël en Palestine, dans un milieu dont les conceptions religieuses étaient fortement imprégnées de notions babyloniennes. Israël adopta les mœurs sédentaires des indigènes et souvent aussi leurs coutumes religieuses ; mais, dans la lutte pour l'existence qui dura jusqu'au règne de David, il se forma des groupes politiques parfois rivaux les uns des autres, mais se substituant successivement aux anciennes principautés chananéennes et continuant l'état de la culture matérielle qu'ils ont vu exercer par leurs devancières, et spécialement l'art d'écrire et de noter les principaux événements ou monuments historiques qui les intéressaient. L'écriture alphabétique, d'usage courant en Phénicie, fut certainement adoptée dès la première heure au moins par la classe dirigeante et servit à fixer les chants de victoire et les récits populaires. Sous les règnes de David et de Salomon, l'art épistolaire se répandit beaucoup et la cour de Jérusalem entretint une correspondance régulière avec la cour de Tyr. Ces nouvelles conditions de la vie nationale avaient

parfaitement sevré Israël du lait babylonien, qui avait déjà cessé de couler vers l'occident sémitique depuis ses malheureuses collisions avec l'Assyrie, et l'Assyrie même n'a pu que se montrer momentanément au nord sans avancer dans l'intérieur. Durant environ cinq siècles, la Syrie ne recevait plus aucun élément de culture important des rives du Tigre et de l'Euphrate et inaugurait une ère nouvelle d'états indépendants abandonnés à leur génie national. C'est dans cet intervalle de prospérité relative que la classe instruite a pu penser à se créer une littérature nationale sur les modèles anciens, mais suivant leur goût et leur croyance. Les hommes instruits d'Israël ont suivi le même courant et ont donné à leur nation une version hébraïque des récits chananéo-babyloniens sur les époques primitives de l'humanité, en écartant l'élément polythéiste et en réduisant les personnages mythiques dans des proportions qui le rapprochaient de l'humanité. Dans ce cadre étranger, mais profondément transformé, ils placèrent en outre des épisodes moraux de leur propre invention afin de contrebalancer la perte de l'élément fortement épique.

M. Stade poursuit :

« Les conditions extérieures y étaient données, ainsi qu'il a été remarqué ci-dessus, en Israël depuis le VIII^e^ siècle avant J.-C., où par politique furent adorées les divinités de l'empire assyrien. Mais ce temps, à côté d'un contact étroit du penser babylonien et israélite, livra aussi les conditions intrinsèques : c'est seulement par la prédication prophétique que l'idée de Yahwé arriva à cette élaboration, de manière qu'on put concevoir Yahwé comme l'auteur du gouvernement du monde (*dass man Yahwe als Urheber des Weltprozesses fassen könnte*). On est seulement parvenu à une conception réelle de l'univers par suite de l'incorporation dans l'empire assyrien et le contact avec le penser assyro-babylonien. Alors la conception prophétique de Yahwé acquit l'impulsion et la possibilité de placer Yahwé au centre de l'univers et non pas un des dieux babyloniens. La nouvelle conception éthique de Yahwé et de sa relation avec Israël, que nous trouvons chez les prophètes du VIII^e^ et du VII^e^ siècle, a fait qu'on le considère comme revêtu d'une telle plénitude de puissance qu'on peut voir sa main dans tous les

phénomènes de ce monde. Amos a déjà une haute idée de la puissance de Yahwé. Il pénètre partout : jusqu'au ciel et à l'hadès où il n'a primitivement rien à faire, du sommet du Carmel jusqu'au fond de la mer avec ses habitants mythologiques (IX, 3 ss.). Et cette conception énergique arrive à son apogée chez Jérémie, pour qui Yahwé seul peut aider, le puissant absolu, le dieu de toute chair, en face duquel les autres dieux ressemblent à des citernes qui ne peuvent tenir l'eau. »

Au risque de paraître trop curieux, je suis obligé de demander à connaître la source de l'affirmation que le culte assyrien était répandu au VIII^e^ siècle. Parmi les divinités étrangères, nous cherchons en vain les noms assyro-babyloniens Aššur, Sin, Marduk, Ṣarpanit, Nabou, Ninib, Nusku, etc., qui se présentent dans presque tous les documents officiels des rois assyriens. Un passage des Chroniques (II, XXLIII, 23) attribue à Achaz l'adoration des dieux damascéniens après les défaites infligées à lui par les rois de Damas (*ibid.*, 5). J'ai montré ailleurs que les divinités nommées סכות (?), כיון et כוכב dans Amos, V, 26, appartiennent vraisemblablement au panthéon damascénien qui s'est infiltré en Israël dans les cantons limitrophes. C'est encore à la mythologie damascénienne qu'on peut assigner sans hésitation la notion des chevaux du soleil. Chez les Babyloniens comme chez les Égyptiens, et probablement aussi chez les Phéniciens, pratiquant depuis longtemps la navigation fluviale et maritime, le soleil était censé voyager en barque. De l'Assyrie même, aucun rayonnement direct ne se fait remarquer. Fait encore plus instructif : les colons étrangers installés en Samarie par les rois assyriens qui étaient par conséquent les plus exposés à l'influence assyro-babylonienne, à la seule exception de Babyloniens de naissance, y ont continué le culte de leurs divinités purement nationales dont les noms n'ont absolument rien d'assyrien (II Rois, XVII, 30-31). N'est-ce pas la meilleure preuve historique que même les peuples les plus proches de la sphère d'influence de Ninive et de Babel, et plus anciennement soumis à cette influence qu'Israël et Juda, ont tenacement résisté à ce courant qu'on proclame irrésistible. La prémisse historique invoquée pèche donc par la base et entraîne dans sa ruine la thèse psychologique

religieuse, à savoir que la prédication des premiers prophètes littérateurs n'était parvenue à donner à Yahwé le rôle de gouverneur universel que lorsque la conception de l'univers, élargie par suite de l'incorporation dans l'empire assyrien, avait rendu possible de placer Yahwé au centre de l'univers. C'est là, je le crains, un syllogisme contraire à tout enseignement expérimental : de fait, toute divinité nationale est censée toute-puissante et l'élargissement de la conception de l'univers ne fait que la renforcer en y ajoutant de nouveaux détails matériels. L'immensité du ciel et de la terre est innée à l'esprit du sauvage le plus primitif, et la tâche de centraliser son dieu suprême ne lui coûte pas le moindre effort pour la bonne raison que c'est le reflet sublimé de sa propre domination absolue sur les êtres qui l'entourent[1]. Depuis son âge de réflexion, l'homme est hanté par l'image troublante de l'invisible qui enveloppe son univers visible, doué lui-même d'une élasticité toujours croissante. Winckler me semble avoir senti la force de cette considération, car il l'écarte tacitement en admettant que Yahwé n'avait été conçu qu'à l'époque selon lui mythique de David, et encore comme une divinité purement judéenne. Mais cela est du pur arbitraire que M. Stade n'apprécie pas autrement que moi-même. Donc, l'antiquité de Yahwé, quelque reculée qu'elle soit, n'implique nullement une succession graduée de sa conception. En Égypte, le caractère des grands dieux est resté presque immuable depuis l'époque des pyramides, et le même phénomène se fait constater au sujet des divinités babyloniennes au cours de quatre mille ans de leur existence, même malgré leur transfert en Assyrie dont les tendances politiques étaient toujours très hostiles à la Babylonie. Yahwé, de même, a dû sortir de l'inspiration des anciens temps comme Pallas-Athéné sortit tout armée du crâne de Jupiter. Dans tous les cas, les éléments ne nous manquent pas pour repousser les nuances d'une évolution soupçonnée dans les limites historiques déterminées par des considérations vagues et en partie chimériques. Ajoutons que les attributs de Yahwé comme sauveur unique, puissant, absolu,

1. Voir *Supplément I.*

dieu de toute chair, devant qui les autres dieux sont impuissants, attributs notés par la critique comme traits d'une évolution morale inimaginable avant le VII^e^ siècle, auraient fait sourire un lettré babylonien qui savait que, vingt ou trente siècles avant Jérémie, la déesse Ištar était en même temps l'ordonnatrice furieuse de la bataille et du carnage et la mère aimante du genre humain, sensible à ses souffrances et pleurant sur les malheurs qui l'atteignent par la rigueur ou le caprice des autres dieux. Quant à son pouvoir, il suffit de savoir qu'on l'invoque sous les vocables de déesse des déesses, Dame exaltée en grandeur, élevée au-dessus de tous les dieux, à la mention du nom de laquelle tremblent le ciel et la terre, ainsi que la foule des dieux. Voilà un bloc de granit religieux sur lequel la critique psychologique devrait essayer son procédé dissolvant !

Enfin, voici comment le savant critique résume le résultat de son étude :

« Conséquemment, nous sommes avec Genèse, II-III, vers le temps du monothéisme en train de croissance (*in der Zeit des werdenden Monotheismus*) qui vient de la croyance des prophètes d'Israël et à faire avec la Babylonie comme la vigne avec le prunellier. Même כְּאַחַד מִמֶּנּוּ (III, 22) de l'interpolation ne le contredit pas : l'existence d'autres dieux que Yahwé ne gêne pas encore le sentiment religieux à cette époque. Le fait que nous sommes encore avec Genèse, II-III, dans une antiquité relative, c'est-à-dire dans le temps préexilique, est attesté par le serpent. Celui-ci est presque devenu un animal comme les autres animaux des champs, et ce n'est que par son intelligence et son faire que ressort l'Élohîm. Nous sommes à l'époque antérieure à la formation de l'idée de Satan (*vor der Ausbildung der Vorstellung vom Satan*). Ce qui vit encore des anciens démons dans la croyance n'a pas encore trouvé d'annexion à la religion de Yahwé : Yahwé opère tout, mais il est déjà le Yahwé de l'époque prophétique. Et que nous ne sommes pas éloignés de l'exil, cela nous est enseigné par la considération que c'est seulement avec Ézéchiel qu'on trouve des indices plus abondants de l'irruption (*das Einströmen*) de

pensées babyloniennes, et que dès lors ce processus, comme Zacharie le démontre, ne fait que grandir. »

De notre côté, nous arrivons à des conclusions tout opposées. L'expression כאחד ממנו (Gen., III, 22), qui fait partie intégrante du récit, prouve que Yahwé n'a pas été conçu comme un solitaire farouche, mais comme étant entouré de serviteurs spirituels exécutant ses ordres, nommés Élohîm par antithèse aux hommes qui sont faits de matière terrestre, et que ces Élohîm sont doués par essence du savoir du bien et du mal. Le serpent, loin d'être un Élohîm, est un animal réel, mais plus rusé que les autres, à l'instar du renard de la fable, avec une nature mauvaise en plus. La ruse supplée pour lui au savoir qu'il ne possède pas et elle suffit pour lui faire deviner certaines choses inconnues à d'autres (cf. נָחָשׁ, « serpent », et נִחֵשׁ, « exercer la divination »). De Satan, même au sens d'accusateur ou délateur (Job, I, 6 ; Zacharie, III, 1), il n'a pu être question ici ; on ne peut donc pas affirmer que l'idée d'un procureur au tribunal céleste n'ait pas existé depuis longtemps chez les peuples sémitiques qui avaient une administration régulière de la justice, comme les Phéniciens et les Babyloniens ; à plus forte raison les calomniateurs foisonnent-ils dans tous les temps ; quoi d'étonnant qu'on en ait aussi cru la présence parmi les valets de la Divinité? Il nous paraît inutile de raisonner sur l'état de la démonologie, à l'époque où Genèse, II-III, fut rédigée, les démons n'étant pas en situation dans ce récit de caractère purement juridique ; il n'y en a pas non plus aucune trace dans le code Hammurabi, et cependant la démonologie fait partie de la religion babylonienne. En ce qui concerne enfin les figures employées par Ézéchiel, ainsi que je l'ai montré plus haut, elles n'ont absolument rien de commun avec les mythes babyloniens.

Le savant critique termine sa remarquable étude en repoussant une dernière objection qu'on pourrait tirer de la nature mythologique des images employées dans l'ornementation du temple de Salomon :

« Le fait que nous trouvons dans le temple de Salomon des objets et des formes de style qui sont en connexion avec la

mythologie babylonienne, comme les chérubins, le candélabre à sept branches (peut-être les sept luminaires célestes), la mer d'airain (peut-être le *Tehom*) ne prouve pas que ces mythes ont été acceptés alors ou qu'ils furent seulement connus à ce moment. Ce n'est pas un besoin religieux, mais un besoin de faste royal qui conduisit à adopter une disposition étrangère. Des dispositions cultuelles spécialement israélites n'existaient certainement pas et encore moins des formes de style israélites. L'artiste phénicien qu'on appela travailla dans son style coutumier et fournit ce qu'il pouvait transplanter d'un temple phénicien dans celui de Yahwé. Le fait que le nouveau sanctuaire royal, dans son arrangement et dans son exécution artistique, n'est pas resté en arrière des temples de Sidon et de Tyr, aura eu pour cause déterminante le roi et l'artiste. Que la cause adoptée ait eu des connexions avec la croyance de Yahwé, cela n'est pas nécessaire. »

Il me semble que l'art divinatoire joue un rôle trop essentiel dans cette discussion. Qu'Israël n'ait pas eu un art religieux à lui propre, cela va sans dire, mais que, durant les quatre siècles de séjour dans un milieu phénico-chananéen, très souvent dans des relations de grande intimité, Israël ait ignoré la religion phénicienne et la signification de ses fournitures cultuelles, voilà qui est fortement sujet à contestation, et aucune affirmation autoritaire ne saurait en diminuer la gravité. Et si certains emblèmes de la religion des indigènes ont été admis dans le sanctuaire israélite, ce ne peut être que parce que ces emblèmes n'inspiraient plus aux monothéistes la moindre crainte qu'ils pussent être adorés comme divinités par le peuple. C'est dire que tout le monde savait alors que les chérubins se trouvent dans le cortège de Yahwé, qui est le maître absolu aussi bien des luminaires célestes que de l'immensité de l'Océan[1]. C'est précisément l'état religieux qui se dégage du récit de la création de Gen., I-III, et l'on ne voit guère pourquoi il ne serait pas contemporain de la construction du temple salomonien, vers

1. Ceci en admettant que l'interprétation donnée par la critique du candélabre et de la mer d'airain soit exacte, ce que je n'oserais pas affirmer.

950. J'ai déjà rappelé plus haut ce fait que le fondeur en bronze qui travaillait dans le temple de Salomon était seul d'origine sidonienne, ou plutôt d'origine hébréo-sidonienne, tandis que l'architecte à qui est dû le motif décoratif des chérubins dans le sanctuaire était de race juive pure; indice remarquable que la forme matérielle de l'emblème et sa signification yahwéiste n'étaient plus l'objet d'un secret à Jérusalem.

En conclusion, je crois utile de relever d'une manière précise les points sur lesquels les théories critiques précitées sont dans un désaccord inconciliable avec les miennes. Je désigne les premières par A, les deuxièmes par B.

A	B
1) Les récits de la création et de la chute d'Adam sont composés de pièces disparates.	1) Cette opinion domine la critique moderne; elle ne s'impose pas par des raisons convaincantes.
2) La description des quatre fleuves du paradis sort du cadre.	2) Elle spécialise le terme général antique אֹר, « courant d'eau », du v. 4, et prouve l'unité du morceau.
3) L'arbre de la vie dont il n'est pas question dans le tronc du récit a été ajouté II, 9, afin de l'accorder avec III, 22, 24, qui en parle d'après une légende différente.	3) « Arbre de vie » est une métaphore fréquente en hébreu; si addition il y avait, l'objet en eût été plutôt « l'arbre du savoir » qui n'existe nulle part ailleurs dans la Bible. Le serpent se garde bien d'indiquer à la femme l'arbre de la vie; par malice il lui indique l'autre arbre, moins précieux, c'est pourquoi il n'en est pas question dans ce passage.
4) La teneur de Genèse, II-III, dérive d'un mythe babylonien.	4) Les textes mythologiques de la Babylonie et de l'Assyrie ne contiennent pas la moindre allusion à une légende qui rappelle le récit du paradis de la Genèse.
5) D'après Genèse, II, tous les arbres, à la seule exception de l'arbre du savoir, sont mis à la disposition d'Adam; selon III,	5) Yahwé barre la route de l'arbre de vie à Adam après le péché; il ne l'aurait pas empêché de l'atteindre s'il avait observé

22, 24, Yahwé lui rend impossible l'accès de l'arbre de la vie. Grave contradiction.

6) Le mythe babylonien de l'eau de la vie a laissé une trace dans le fleuve du paradis.

7) Le tronc du récit avait admis que les protoplastes ne meurent pas aussi longtemps qu'ils boivent l'eau du paradis et mangent des fruits de ses arbres.

7) Ézéchiel, XXVIII, 11 et suiv., se représente la chose de la même manière.

9) Le sage héros babylonien Éabani vit intimement avec les animaux, une courtisane l'emmène parmi les hommes. Ce mythe, connu par l'auteur de Genèse, II-III, a été tourné en sens contraire. Adam est un être ignorant qui, selon les rabbins, s'unit charnellement avec les animaux avant qu'il eût connu sa femme légitime, Ève.

10) La forêt de cèdres avec au milieu le grand cèdre gardé par le géant Humbaba, tué par Gilgamos et Éabani, a donné l'impulsion au paradis de Genèse, II-III, et d'Ézéchiel, XXVIII.

le pacte conclu au moment de son installation dans le paradis. C'est le sens de cette légende bien unie. Pas une ombre de contradiction.

6) Un jardin produisant les plus beaux fruits suppose un arrosage naturel, l'existence d'un cours d'eau, d'un fleuve. L'eau de la vie n'y a rien à voir. De plus, le fleuve du paradis forme quatre fleuves, dont le Tigre et l'Euphrate, qui n'ont que de l'eau ordinaire.

7) Dans ce cas, il aurait fait chasser du paradis le serpent en même temps que l'homme. Le fait que le serpent reste dans le paradis après l'expulsion d'Adam montre bien que l'eau n'avait aucune vertu biotique.

8) Ce passage d'Ézéchiel ne mentionne ni arbres ni fleuves; c'est un bien singulier paradis.

9) Éabani est un être champêtre, mi-homme et mi-taureau. Berger, il vit avec les animaux, mais non pas sexuellement. Ištar l'attire dans sa ville, Erek, au moyen d'une hiérodule, dans le but de combattre son ennemi Gilgamos. Pas l'ombre d'un rapport avec le récit d'Adam. L'aggada rabbinique est notoirement très hostile à Adam: son allégation réaliste repose sur l'emploi de קרא שם du verset II, 10, comme dans III, 20, où il s'agit de maternité.

10) Le cèdre est un arbre stérile dont la masse constitue une forêt et non pas un jardin comme le paradis de la Genèse. Dans Ézéchiel, XXVIII, il n'y a même pas un arbre stérile comme dans

11) L'Adapa babylonien perd l'immortalité en refusant de manger la nourriture des dieux; l'Adam de la Genèse n'arrive pas à manger de l'arbre de la vie. Analogie frappante qui atteste la dépendance de ce dernier récit du mythe babylonien.

12) Il est certain que le fleuve qui, en sortant du sol du temple, produit la vie et la fertilité (Éz., XLVII), vient du mythe babylonien relatif à l'eau de la vie.

13) Les auteurs babyloniens, comme les auteurs palestiniens, ont puisé dans la source du mythe populaire qu'ils ont systématisé et artistement transformé.

le mythe de Humbaba. L'un est bien loin de l'autre.

11) L'idée que les mortels, démons ou hommes cherchent à s'emparer du nectar immortalisant des dieux, sans y réussir, se constate dans la mythologie des divers peuples du globe qui n'ont jamais été en rapport avec la Babylonie. La conception en est si naturelle qu'elle est commune à des mythologies disparates.

12) Affirmation bien hasardée. Le fleuve d'Ézéchiel, consistant en un cours d'eau douce, va fertiliser une petite lisière du canton désert qui sépare Jérusalem et la mer Morte. Cette eau ne possède aucune vertu magique. L'eau de la vie babylonienne est cachée dans les profondeurs du Šéol et ne se répand jamais au dehors de son récipient. Rapprochement arbitraire.

13) L'antériorité du mythe populaire sur le mythe littéraire est, dans bien des cas, hautement invraisemblable. Les classes populaires, chasseurs, bergers et laboureurs, s'occupent exclusivement de leur intérêt personnel. Elles adorent ou rejettent certaines divinités, mais ne se soucient guère de connaître leur biographie ni comment elles ont créé le monde. Cette curiosité ne naît que dans les centres urbains d'une civilisation relativement avancée qui produit un clergé régulier et des poètes idéalistes qui cherchent à moraliser la classe puissante et riche dont ils sont le plus souvent les protégés. Aucun mythe épique n'est un produit naturel (*naturwüchsig*).

14) Les récits des patriarches, la cosmologie du code sacerdotal, la légende du déluge sous ses deux formes révèlent clairement qu'ils reproduisent des mythes babyloniens transformés par la tradition orale.

14) Il faut avoir un sens très intense pour s'apercevoir de cette révélation. Une transformation orale présume trop la curiosité de la masse du peuple indifférente à ces sortes de sujets. Une transformation littéraire a moins d'inconvénients, parce qu'elle saisit le mythe dans son ensemble et en adapte facilement à son milieu les parties qui lui paraissent pouvoir être conservées.

15) Les récits de la tour de Babel et des quatre fleuves paradisiaques fournissent peut-être l'exemple d'un emprunt littéraire.

15) Les légendes babyloniennes n'offrent aucun parallèle avec ces récits. J'ai signalé depuis longtemps cette lacune. M. Zimmern, qui n'est pas suspect en cette matière, pense comme moi. Cela suffit jusqu'à preuve du contraire. Toute affirmation d'emprunt manque de fondement.

16) Le contact étroit avec le culte babylonien supposé par l'extension orale de ses mythes en Israël, n'a pu se réaliser avant la moitié du VIIIe siècle.

16) Un contact cultuel immédiat avec la Babylonie ne s'est jamais réalisé ni avant l'exil, ni après.

17) Le culte des astres, si répandu en Judée depuis Manassé jusqu'à Josias, marque le point où nous pouvons placer l'irruption des mythes babyloniens dans le yahwéisme.

17) Ce culte est commun à tous les peuples sémitiques en général. On n'y remarque aucun nom de divinité particulièrement babylonien. Quelle que soit d'ailleurs son origine, il existait en Syrie depuis des temps immémoriaux, et les Judéens polythéistes ne l'ont jamais abandonné.

18) On a tort de déduire de l'emploi du babylonien comme langue officielle au XIVe siècle en Palestine que le mythe d'Adapa y était connu à cette époque.

18) Les tablettes contenant le mythe d'Adapa sont rédigées dans un but didactique, comme pièce de première lecture pour les commençants; cela est attesté par la simplification insolite de l'orthographe et l'abandon de la plupart des idéogrammes. C'est

un fait brutal et il est inutile de regimber.

19) L'exil représente l'apogée de l'invasion du culte babylonien dans le culte yahwéiste.

19) Pendant la captivité, il n'y avait pas de culte yahwéiste, et les tendances du clergé judéen, décimé et dépouillé de ses prérogatives, n'était certes pas bien disposé envers le culte babylonien qu'il n'aurait pu apprendre qu'en prenant part aux pratiques des sacrifices païens.

20) L'influence babylonienne a eu une renaissance à l'époque talmudique.

20) Ni la démonologie ni l'oneirologie talmudiques ne rappellent en quoi que ce soit le mysticisme babylonien. Même les noms des planètes sont hébréo-araméens. Cette influence se borne à quelques coutumes superstitieuses qui sont combattues par les rabbins.

21) Le sabbat a vraisemblablement émigré de Babylonie en Palestine à une époque ancienne.

21) Il n'existe en Babylonie aucune institution qui rappelle le sabbat. Les textes magiques prescrivent au roi certaines observances aux septième, quatorzième, dix-neuvième, vingt et unième et vingt-huitième jours d'un mois intercalaire. Le peuple n'y est pour rien. L'idée que cette prescription occulte et limitée se serait popularisée de bonne heure en Palestine et transformée ensuite par le yahwéisme en un jour de repos général, sort des bornes non seulement de la vraisemblance, mais aussi du sens commun non prévenu par un parti pris. Même l'existence du mot sabbat en babylonien est des plus douteuses.

22) L'immigration du mythe de la création dans les anciens temps est exclue ; dans ce cas, la forme pré-prophétique de la religion de Yahwé serait tout à fait inintelligible.

22) On voudrait savoir quand finit la période pré-prophétique. Moïse, Samuel, Gad, Natan et d'autres moins connus étaient prophètes. En Babylonie, les voyants ou prêtres-mages étaient

les auteurs des récits religieux aussi bien que des rites cultuels. Pourquoi le même processus ne se serait-il pas répété chez les autres peuples sémitiques, et particulièrement en Palestine et pour la religion de Yahwé?

23) Au VIIIe siècle, les divinités assyriennes ont été adorées en même temps que Yahwé.

23) Affirmation gratuite dont les historiens bibliques ne soufflent mot.

24) La large conception de l'univers prise aux Assyriens a seule créé la possibilité de placer Yahwé au centre de cet univers.

24) Même en admettant cette dépendance, l'idée de l'univers babylonien était connue en Palestine longtemps avant l'immigration des Hébreux.

25) L'idée de l'existence d'autres dieux que Yahwé ne troublait pas le sentiment religieux du VIIIe siècle.

22) On n'est pas plus difficile aujourd'hui même où l'on parle en toute tranquillité de Jupiter, de Mars, d'Osiris, d'Ahuramazda et de Brahma. Les Élohîm de l'entourage de Yahwé sont des anges faisant office de messagers.

26) Le serpent séducteur est en même temps un animal et un Élohîm.

26) Le serpent est dans le folklore un animal aussi rusé que le renard, mais plus pervers. De même dans la Genèse où la qualité d'Élohîm ne lui est pas donnée.

27) Ézéchiel fournit des échantillons de mythes babyloniens ; leur nombre s'accroît dans les visions de Zacharie.

27) C'est le résultat de l'interprétation des aggadistes modernes, interprétation qui n'est pas moins creuse que l'aggada ancienne. Elle ne tient pas un seul instant devant un examen scientifique sans arrière-pensée.

28) La décoration du temple de Salomon ne prouve pas que les mythes babyloniens étaient adoptés à cette époque ou seulement connus.

28) Scepticisme bien exagéré. Longtemps avant l'époque de Salomon, les sanctuaires palestino-phéniciens étaient décorés par des motifs babyloniens. L'adoption de ces motifs pour le temple de Yahwé montre plutôt qu'on n'y voyait aucun danger pour le yahwéisme.

29) L'artiste phénicien travaillait dans le genre qui lui était

29) La décoration de ce temple est due à un artiste judéen. Ce

familier et reporta d'un temple phénicien ce qui se laissait transférer dans celui de Yahwé.

sont les ouvrages de cuivre seuls qui ont été confiés à un fondeur d'origine tyro-israélite. L'un et l'autre auraient eu à cœur de placer dans le temple israélite, outre les symboles secondaires comme le candélabre, la mer d'airain ou les chérubins, la statue ou le veau d'or de Yahwé, voire même quelques divinités tyriennes, si ces représentations étaient licites à cette époque.

Voilà des antinomies inconciliables fondées sur deux méthodes exégétiques bien différentes : l'une, sous prétexte de contradiction, déchire le texte reçu en plusieurs morceaux pour l'attribuer à divers auteurs et à une foule de traditions très différentes; l'autre respecte le texte en prouvant que les contradictions signalées n'existent qu'en apparence. La même différence se fait jour à propos des considérations historiques : l'une réunit au moyen de combinaisons arbitraires des points détachés et insuffisamment établis; l'autre ne fait intervenir que des faits qui se laissent observer dans les documents parvenus jusqu'à nous. Nous laissons aux hommes studieux le soin de décider laquelle de ces deux méthodes satisfait le plus l'exigence de la science impartiale.

APPENDICE I

LA GENÈSE NÈGRE

En terminant, je crois devoir justifier un point de vue historique qui doit être, selon moi, la base de toute saine recherche dans le domaine qui nous occupe. A l'opposé des critiques, j'ai établi plus haut les trois principes suivants :

1) L'idée d'un créateur du monde se présente à l'esprit de l'homme même lorsque sa conception de l'univers est enfermée dans un horizon très étroit et mal éclairé.

2) La mythologie, loin d'être un produit *naturel et populaire*, est toujours le résultat d'une civilisation relativement avancée, et l'œuvre *artificielle* des poètes de l'époque. Elle suit la période de *l'inculture* qui ne produit que des fables et des contes teints à peine d'un sentiment qui mérite le nom de religion.

3) Toute mythologie qui fait faire l'homme par la main d'un dieu, considère nécessairement le protoplaste comme un être doué d'intelligence et de savoir. Cette règle est sans exception.

La vérification de ces principes peut heureusement se faire en comparant la façon dont quelques peuples sauvages ont résolu certaines questions cosmogoniques qui font l'objet des trois premiers chapitres de la Genèse. Cette comparaison nous montrera une mentalité primitive n'ayant pas encore acquis la faculté de sérieuses méditations sur les causes et leurs effets et menant une vie aussi primitive que pouvait l'être celle des ancêtres des races civilisées avant l'époque mythologique. J'ai pensé que les nègres d'Afrique répondraient le mieux à cette expérimentation, et j'ai choisi de préférence ceux qui sont à la dernière échelle de la société : la race hottentote et quelques peuplades de l'Afrique équatoriale qui ne sont connues que depuis peu d'années[1].

Introduisons la *Genèse nègre* en donnant le pas à une légende sur le vent d'origine bushmen, les plus dégradés des Hottentots, chasseurs dans un affreux désert et réfractaires à la vie sédentaire. Un Européen curieux demanda à un Bushman ce que c'était que le vent? Le sauvage répondit littéralement :

LE VENT

Conte bushman.

« Le vent était autrefois une personne. Il devint un être à plumes et il vola, car il ne pouvait plus marcher comme aupa-

1. Tous les textes que nous citons dans cet appendice sont extraits de l'intéressant recueil de *Contes populaires d'Afrique*, récemment publié par M. René Basset, directeur de l'École supérieure des lettres d'Alger.

ravant ; en effet, il vola et il habita dans la montagne. Aussi il vola. Il était autrefois une personne, c'est pourquoi il roulait une balle ; il tirait parce qu'il sentait qu'il était une personne. Il devint un être à plumes et alors il vola ; il habita dans une grotte de la montagne. Il en sort, il vole et il retourne chez lui. Il y vient pour dormir, s'éveille de bonne heure et en sort ; il vole loin. Il retourne de nouveau à la maison, parce qu'il sent qu'il a à chercher de la nourriture. Il mange encore, encore, encore ; il retourne à la maison ; de nouveau, il y vient pour dormir[1]. »

L'imagination du Bushman vit dans le monde des métamorphoses illimitées. Animiste par essence, elle voit dans le vent une personne qui, ayant été subitement revêtue de plumes, c'est-à-dire d'ailes, fut obligée de voler en l'air au lieu de marcher, et depuis lors, il s'établit d'abord dans la montagne, loin des habitations de ses anciens voisins, puis il fixa sa demeure dans la grotte de cette montagne pour être mieux à l'abri ; de là, il sort chaque jour pour chercher sa nourriture et y retourne pour dormir. C'est la mentalité des fables où les êtres inanimés parlent et agissent comme l'homme et prennent éventuellement toutes les formes imaginables. Fondé sur un animisme nivelant et enfantin, elle précède le stage mythologique qui répercute déjà un état social supérieur, et elle y laisse des vestiges qui servent de motifs aux poètes et aux artistes. Le Vent des bushmen a presque tous les traits des dieux du vent helléniques, mais il reste isolé sans former corps d'un système d'ensemble. L'inventeur de l'Éole grec a soin de nous dire que celui-ci est fils de Jupiter et de la nymphe Ménalippe ; l'Éole bushmen reste en dehors de tout lien de famille et attend encore sa légitimation civile.

Dans la mythologie assyro-babylonienne, Ramman-Adad, le dieu de l'atmosphère et du vent, fait partie de la descendance des dieux primordiaux Anou et Bêl et est conçu sous forme humaine. Il a sous ses ordres les génies des quatre vents répondant aux quatre régions du ciel. Ces génies sont des êtres ailés et d'importants messagers des dieux. La locution « les

1. René Basset, *Contes populaires d'Afrique*, p. 230-231.

ailes du vent » (כנפי רוח) atteste la même croyance chez les Hébreux. Adapa, fils d'Anou, perd l'immortalité pour avoir brisé les ailes du vent du sud. Enfin, les morts descendus dans l'Hadès voient se couvrir d'un vêtement de plumes comme les oiseaux d'un vêtement d'ailes (*labšuma kima iṣṣuri ṣubat kappi*) et deviennent ainsi des esprits aériens. C'est du reste déjà le cas de l'âme humaine chez les Égyptiens comme plus tard dans l'aggada rabbinique et ailleurs : on l'envisage sous forme d'oiseau.

De ce conte qui nous fournit une vue profonde de l'état psychologique de l'homme inculte, nous passons à présenter quelques échantillons des légendes nègres relatives aux sujets qui font la préoccupation des premiers chapitres de la Genèse. Une petite genèse, sortie de l'imagination d'un poète hottentot, mérite d'attirer l'attention. Celle dont nous donnons le récit ci-après appartient à la tribu des Ba-Yéyé.

CRÉATION DES HOMMES ET DE LA MORT

(*Légende des Ba-Yéyé.*)

« Vers l'Orient, là où les nuages rencontrent la terre, Urezhwa, le Grand Être, créa les hommes et les animaux. Il les forma d'abord d'argile, puis y mit la vie.

« Les Ba-Yéyé furent créés les premiers, puis les Bushmen, les Betchouana et d'autres tribus noires. Les blancs furent formés les derniers.

« A la création, chaque tribu reçut les armes et les instruments différents qui les distinguent. Ainsi les Bushmen, leurs arcs et leurs flèches; les Betchouana, la lance et le bouclier. Les Ba-Yéyé reçurent un petit modèle de canot, partie en bois et partie en argile. On leur dit :

« — Abattez un grand arbre et travaillez-le suivant le modèle, il flottera sur l'eau, et, avec lui, on pourra traverser la rivière.

« Ils racontent des hommes blancs qu'ils sont beaucoup plus riches et plus sages en disant qu'ils ne sont pas si avides que les noirs. A la création les hommes noirs criaient : Donnez-nous nos choses et allons-nous-en.

« Les blancs furent patients, attendirent et reçurent ainsi les meilleurs cadeaux, sagesse, richesses.

« Après avoir créé les hommes, Urezwha vécut quelque temps avec eux et prit femme. Une fois, cette femme tomba malade. Il partit dans un canot pour se procurer une médecine, laissant des ordres pour que, si cette femme venait à mourir pendant son absence, elle ne fût pas jetée. Peu après son départ, elle mourut, et, comme son corps se corrompait, les Ba-Yéyé le jetèrent. Quand Urezhwa revint, il fut très affligé en trouvant qu'on avait désobéi à ses ordres. Alors il leur dit que s'ils l'avaient gardé, il lui aurait rendu la vie, et de la même façon, quand eux-mêmes seraient morts, il les aurait ressuscités, mais maintenant qu'ils mourraient et n'en reviendraient plus. Alors, il les laissa et s'en alla aux cieux où on le voit distinctement passer et l'on entend sa voix. Quand il passe sur les cieux, il passe très rapidement et avec une grande lumière[1]. »

A la différence du Bushman, le Hottentot a déjà certaines connaissances du monde, il sent qu'il est supérieur au Bushman et inférieur à l'homme blanc et il cherche à en deviner la cause. Il a déjà trop d'amour-propre pour se résigner à être d'une nature essentiellement incapable de tout progrès; il attribue donc son état déprimé à un défaut de patience dont sa race fut la victime à la création du genre humain. Le créateur accorda le premier rang aux Ba-Yéyé qu'il créa les premiers; les Bushmen, les Betchouana et les autres noirs furent faits ensuite, tandis que le tour des blancs ne vint qu'en troisième ordre, et les animaux à la fin. Satisfait d'avoir produit le genre humain, le créateur, qui porte le nom d'Urezhwa, prépara divers cadeaux utiles à leur genre de vie : des arcs et des flèches aux Bushmen, des lances et des boucliers aux autres noirs; aux Ba-Yéyé, il donna encore le modèle d'une barque, afin qu'avec un peu d'industrie ils puissent voyager sur l'eau. Mais les noirs, impatients de profiter aussitôt des instruments qui leur furent accordés, criaient : Dépêche-toi, donne-nous nos cadeaux, nous voulons partir! Les blancs seuls ne se montrèrent pas avides et attendirent respectueusement la part qui leur fut

1. René Basset, *ibidem*, p. 231-232.

destinée. Urezhwa les récompensa en leur accordant les meilleurs cadeaux, la sagesse et les richesses.

Je recommanderai aux critiques modernes de méditer quelques instants sur ce conte Ba-Yéyé. Ces sagaces logiciens qui trouvent naturel que le narrateur de Genèse, II, en faisant former Adam d'un morceau d'argile, doit avoir fait emprunt à une légende babylonienne arrivée par hasard à sa connaissance; je leur demanderai si le conteur hottentot, qui fait également former les hommes d'une boule d'argile, a reçu, lui aussi, une inspiration babylonienne? Je leur demanderai en second lieu si en déclarant que le protoplaste biblique, parce que formé d'argile fut nécessairement un être dénué d'intelligence, ils pensent sérieusement à abaisser le conteur de la Genèse au-dessous du conteur Ba-Yéyé qui considère la sagesse comme le plus précieux des dons divins? Cela est d'autant plus étonnant de leur part qu'Éabani dont ils parlent tant, fait également avec de l'argile par la déesse Arura, fut le sage conseiller du héros Gilgameš, au point que, même après sa mort, ce dernier trouva utile d'évoquer son ombre pour apprendre d'elle les secrets de l'outre-tombe. L'intuition du savoir est aussi inhérente au protoplaste égyptien pétri d'argile tout aussi bien que les autres. Personne n'a jamais pensé à lui dénier cette qualité distinctive. Pour ces trois protoplastes, il n'est nulle part question de l'intervention du souffle divin. Eh bien, l'Adam de la Genèse qui reçoit ce souffle comme trait distinctif des animaux, serait précisément le plus mal partagé de ses pareils dans les trois légendes qui viennent d'être mentionnées et aurait été un être privé de savoir!

Dans la seconde partie de son récit, le conteur Ba-Yéyé offre à son insu une version originale du problème relatif à l'origine de la mort. Bien qu'aucun peuple du monde n'envisage la mort comme la cessation complète de la vie, la disparition fatale de l'être humain par la mort présente une cruelle énigme qui demande à être résolue. Voilà comment le poète hottentot crut y parvenir : Urezhwa demeura quelque temps au milieu des hommes et prit femme parmi eux. La femme étant tombée malade, il partit pour chercher une médecine après avoir laissé des ordres aux hommes que, si elle vient à mourir, ils con-

servent le cadavre et ne le jettent pas. Son intention était de la ressusciter et de les ressusciter ensuite eux-mêmes quand ils mourraient. Mais les Ba-Yéyé, voyant le corps se décomposer, perdirent patience et le jetèrent. Par suite de cette désobéissance, Urezhwa annonça aux hommes que, lorsqu'ils seraient morts, ils ne reviendraient plus. Et dès ce moment, il laissa les hommes et s'en alla aux cieux où on entend sa voix, et on l'aperçoit passer rapidement avec une grande lumière, trait qui le caractérise comme un dieu du tonnerre et de l'éclair.

Le récit qui vient d'être analysé provoque trois rapprochements d'un grand intérêt. D'autre part, l'union du dieu céleste avec une femme mortelle rappelle directement les amours analogues des dieux grecs, qui produisirent une série de héros puissants par le sang divin qui coulait dans leurs veines, et cependant de nature mortelle du côté de leur mère. Les Benê-ha-Élohîm qui, d'après la légende hébraïque, épousent les filles des hommes et procréent des géants (Gen., VI, 1-4), appartiennent, eux aussi, à ce genre d'imagination primitive. Le narrateur des Ba-Yéyé a-t-il été illuminé par des rayons mystérieux venus de Grèce et de Palestine ou bien de la Babylonie, leur prétendu foyer commun? J'adresse cette question aux critiques centralisateurs, sans l'espoir d'obtenir une réponse.

Nous ne serons probablement pas mieux exaucé en rappelant à nos contradicteurs que la traversée du fleuve en barque par Urezhwa pour chercher une médecine à l'effet de faire revivre la femme morte se rapproche singulièrement de la traversée du fleuve de la mort entreprise par Gilgameš pour obtenir l'herbe de la vie. Nous renonçons à leur demander si le célèbre héros babylonien a sur ce point une accointance insoupçonnée avec l'Urezhwa Ba-Yéyé. Ils trouveront peut-être un subterfuge à côté, une réponse directe, jamais.

D'autre part enfin, on voit distinctement que le penseur hottentot, tout aussi bien que le narrateur de la Genèse, présente comme cause de la mort l'acte de désobéissance commis par les premiers hommes contre le commandement du dieu créateur; la différence des circonstances matérielles perd toute signifi-

cation en comparaison de la pensée morale qui anime les deux versions. Je suis donc autorisé à demander malgré tout aux mêmes critiques s'il y a encore, de la part du poète noir, un de ces multiples cas de remaniement qu'ils flairent dans Genèse, II, à l'égard du récit babylonien d'Adapa? Un mot instructif serait reçu avec gratitude.

Je me hâte d'ajouter que les autres tribus hottentotes, les Namaqua et les Nama, sont en possession d'une autre légende expliquant pourquoi on ne revient pas après la mort. Mais, ces tribus, moins heureuses que les Ba-Yéyé, n'ont pas encore vu surgir leur Platon. En attendant, elles restent dans le monde de la fable pure :

L'ORIGINE DE LA MORT

(Légende Grand-Namaqua.)

« La lune meurt et revient à la vie. Elle dit au lièvre :

« Va trouver les hommes et dis-leur :

« De même que je meurs et que je reviens à la vie, de même vous devrez aussi mourir et ressusciter.

« Le lièvre alla trouver les hommes et leur dit :

« De même que je meurs et ne reviens pas à la vie, de même vous devez mourir et ne pas ressusciter.

« Lorsqu'il revint, la lune demanda :

« Quel message as-tu porté aux hommes?

« — Je leur ai dit : De même que je meurs et que je ne reviens pas à la vie, de même vous devez mourir et ne pas ressusciter.

« Quoi! cria la lune, tu as dit cela!

« Elle prit un bâton et le frappa sur la bouche; alors elle se fendit. Le lièvre s'enfuit et court encore. »

Première variante. — Conte Nama.

« On raconte que la lune envoya un jour le pou aux hommes et lui dit :

« Va trouver les hommes et dis-leur de ma part :

« J'ai coutume de mourir et ensuite de revivre, vous aussi, vous mourrez et vous revivrez.

« Il se mit en route. Le lièvre le rencontra en chemin et lui demanda :

« Que vas-tu chercher?

« — Je suis envoyé par la lune vers les hommes pour leur annoncer de sa part :

« Moi-même, je meurs et je revis ; vous aussi, vous mourrez et vous revivrez.

« Le lièvre lui dit :

« Tu marches difficilement ; j'y vais.

« En parlant ainsi, il courut vers les hommes et leur dit :

« Je suis envoyé par la lune pour vous mander : Moi, j'ai l'habitude de mourir et de revivre, vous mourrez et vous resterez morts.

« Il revint vers la lune et lui rapporta ce qu'il avait dit aux hommes.

« — Je ne t'ai pas chargé de rien dire aux hommes, dit la lune, et, en colère, elle prit un bâton et le frappa sur le nez.

« Depuis ce jour, le lièvre a le nez fendu[1]. »

Le conteur Grand-Namaqua met en connexion le phénomène quotidien qui fait disparaître la lune le matin et réapparaître le soir avec la mort et la résurrection de l'homme. Selon lui la lune, déesse[2] céleste, qui a le pouvoir de ressusciter après sa mort mi-journalière, est disposée à partager avec le genre humain son privilège à cet égard. Et cependant l'homme meurt et disparaît à tout jamais. Comment la volonté divine a-t-elle pu être frustrée? Une idée illumina le fabuliste. Si l'homme ne revient pas à la vie, la faute en est au malheureux choix d'un messager rusé et menteur. Le lièvre joue en Afrique le rôle du renard dans nos fables; il est pétri d'astuce et de malice. Ayant été mandé par la lune pour annoncer aux hommes que s'ils meurent, ils ressusciteront quelque temps après, comme la déesse elle-même, le lièvre méchant dit au contraire que la lune leur annonce qu'elle entend garder

1. René Basset, *ibidem*, p. 255-256.
2. Probablement un dieu mâle comme chez beaucoup d'autres peuples.

le privilège de la résurrection pour elle seule, et qu'eux morts ne reviendront plus à la vie. Ce message ne peut que mettre dans le cœur des hommes une grande animosité contre la déesse, et de ce moment, la résurrection fut perdue pour les hommes. Quant au messager infidèle, il eut la bouche fendue par un coup de bâton que la lune lui administra. Il a été quitte à bon marché.

La variante Nama conserve le même fond, elle ne diffère qu'en ceci que le lièvre escamota le message au vrai envoyé qui était le pou[1]. Ce vil insecte est le compagnon intime de l'homme ignorant l'avantage de la propreté. Il fut donc choisi pour apporter la bonne nouvelle à l'homme. On connaît le reste.

La seconde variante appartient aux légendes de la tribu des Tchwi. Elle diffère des précédentes par une partie introductoire et par quelques autres particularités.

LA CRÉATION ET L'ORIGINE DE LA MORT

(Conte Tchwi.)

« Lorsque Dieu créa le monde, il créa d'abord une femme. Mais lorsqu'il vit que la femme, tant qu'elle serait seule, n'enfanterait pas et que le monde ne serait pas peuplé d'hommes, il créa aussi l'homme. Alors ils eurent des enfants, mais non de manière convenable ni en nombre.

« Alors, la brebis fut envoyée avec ce message :

« L'homme mourra; ensuite, il revivra.

« La brebis s'arrêta en route dans un pâturage. Ensuite, les hommes dirent :

« Si l'homme meurt, il ne peut pas engendrer.

« Alors, la chèvre fut envoyée avec ce message :

« Quand l'homme mourra, il ne reviendra pas.

« Tandis que la chèvre suivait son chemin, la brebis s'attarda encore à manger. La chèvre se présenta à elle et lui dit :

« Quand l'homme mourra, il ne reviendra pas.

1. René Basset, *ibidem*, p. 229-230.

« Si la brebis avait été alerte à accomplir son message, l'homme serait revenu après la mort. Mais comme la chèvre a été plus empressée qu'elle à porter le message contraire, l'homme ne revient pas[1]. »

Si la façon de traiter les femmes caractérise l'évolution sociale, le conteur Tchwi l'emporte largement sur les féministes les plus exaltés de nos jours. Sa galanterie va jusqu'à faire créer la femme avant l'homme. Avait-il une réminiscence de l'énigmatique ancienne prédominance de la mère dans le célèbre matriarcat? C'est peu probable. Il voit simplement dans la femme une fournisseuse d'enfants pour peupler le monde, tandis que l'homme n'y contribue que de passage. C'est donc à la femme que le droit d'aînesse fut accordé par le créateur; l'homme fut créé après comme un mal nécessaire.

Le couple, péniblement assorti, ne put que procréer des enfants mal venus et peu nombreux, qualifications assez exactes de la population africaine.

Le créateur, voulant remédier au mal, envoie la brebis annoncer aux hommes que les morts reviendront à la vie, bien entendu, pour continuer la propagation de l'espèce. Mais la brebis s'attarde à brouter en route, les hommes, restés longtemps sans relation avec Dieu, proclamèrent désespérés que la mort met fatalement fin à la faculté génératrice de l'individu. C'était méconnaître la bonne intention du créateur. Celui-ci, fâché, envoya la chèvre alerte dire aux hommes qu'il leur sera fait comme ils l'ont dit : Ils mourront, mais ils ne ressusciteront pas. La négligence de la brebis messagère est la cause première de ce grand malheur.

Malgré la variation des détails, la mort a pour cause la faute d'un animal qui, jaloux du privilège des hommes, emploie la ruse pour les empêcher d'y parvenir. Le lièvre des légendes hottentotes agit dans la même intention que le serpent de la Genèse, et, dans les deux cas, la divinité, fâchée de l'attitude des hommes, leur annonce la mort sans retour et inflige une peine à l'intermédiaire rusé : le serpent est condamné à ramper, le lièvre a la bouche fendue. Ce sont là des similitudes

1. René Basset, *ibidem*, p. 209-210.

bien autrement frappantes que les rapprochements avec les mythes babyloniens. Ne s'ensuit-il pas que des légendes analogues peuvent voir le jour chez des peuples tout différents sans avoir rien emprunté l'un à l'autre ?

Mais n'oublions pas un trait bien inattendu. Le symbolisme tiré de la lune, en ce qui concerne la mort et la résurrection, se retrouve chez les docteurs talmudiques. Dans la bénédiction qu'ils ordonnent de réciter à l'occasion de la néoménie (ברכת הלבנה), la lune symbolise la restauration d'Israël après sa disparition de la série des peuples autonomes (שהם עתידים להתחדש כמותה). A écouter les critiques, il faudrait conclure que les Hottentots viennent directement de la Palestine.

Voici finalement une troisième variante sur le même sujet, qui a été recueillie de la bouche d'un conteur Nyam-Nyam, dans l'Afrique équatoriale.

LE MORT ET LA LUNE

(*Légende Nyam-Nyam ou A-Sandé.*)

« Un vieillard vit un mort sur lequel tombait la clarté de la lune. Il réunit un grand nombre d'animaux et leur dit :

« Lequel de vous, mes braves, veut se charger de passer le mort et la lune de l'autre côté de la rivière?

« Deux tortues se présentèrent : l'une, qui avait de longues pattes, prit la lune, et arriva saine et sauve avec elle sur la rive opposée; l'autre, qui avait de petites pattes, emporta le mort et se noya. C'est pour cette raison que la lune morte reparaît tous les jours et que l'homme mort ne reparaît jamais[1]. »

Le vieillard qui commande toute la situation est sans doute un dieu, tout au moins un grand magicien, idées qui, pour la mentalité enfantine des Nyam-Nyam, s'équivalent à peu près. La clarté de la lune a un rapport magique avec la résurrection. Donc, en voyant cette clarté tomber sur un mort, il chercha à faire transporter la lune et le cadavre sur l'autre rive du fleuve, afin que leur contact ne soit interrompu par personne.

1. René Basset, *ibidem*, p. 147.

Deux tortues complaisantes se chargèrent de la corvée. Un accident survint qui porta malheur à l'une des porteuses et annihila en même temps la bonne volonté du vieillard et l'espoir des hommes. La lune, portée par une tortue à longues pattes, arriva sans encombre à la rive opposée, tandis que la tortue chargée du corps humain, qui avait de courtes pattes incapables de nager longtemps, se noya et laissa tomber le corps au fond de l'eau. De là vient que l'homme mort ne revit jamais.

Le conte Nyam-Nyam apparaît d'abord vide de tout but religieux; la mort des hommes n'est pas l'effet de leur faute, mais celui d'un simple hasard. A la réflexion, la chose n'en est pas ainsi. La lune reste le symbole de la résurrection, et le bon vieillard, dieu ou magicien, qui est peut-être Lunus lui-même, veut avantager l'homme de sa propre survivance, toutefois à la condition que le cadavre et la lune soient transportés à l'autre rive du fleuve. Deux tortues se chargent de la corvée, mais l'accident que l'on connaît fait échouer le magnanime projet du vieillard.

Même chez les fameux anthropophages Nyam-Nyam, la divinité se montre sympathique au genre humain et cherche à lui accorder la reprise de la vie terrestre après la mort. Les critiques modernes ont fait de Yahwé un tyran sans cœur qui refuse à céder, ne fût-ce que dans la pensée d'un moment, à partager avec les hommes ses privilèges de savoir et de l'immortalité : au point de vue de la logique, l'anthropophagie africaine est bien supérieure à la bibliophagie raffinée de la *High Critical School* européenne.

Voilà enfin le dernier parallèle que nous croyons utile de présenter dans l'intérêt de nos recherches actuelles. C'est une légende nègre qui tend à expliquer d'une manière bien originale la nature de l'homme, sa présence sur la terre et l'intérêt de la divinité à l'y répandre.

COMMENT LE MONDE FUT PEUPLÉ

(*Légende Efik.*)

« Abasi se leva, s'assit là, fit toutes les choses supérieures, les choses inférieures, l'eau, la forêt, la rivière, les sources et

les bêtes de la forêt ; il fit toute espèce de choses dans le monde entier. Il ne fit pas l'homme ; tous les hommes habitaient en haut avec Abasi. A ce moment aucun homme n'existait dans le monde ; il n'y avait que les bêtes de la forêt, les poissons qui vivent dans l'eau, les oiseaux que nous voyons voler dans l'air et beaucoup d'autres êtres qu'il ne paraît pas nécessaire d'énumérer, mais l'homme n'existait pas dans le monde : tous les hommes habitaient en exil avec Abasi dans sa ville ; quand Abasi s'asseyait et mangeait, ils se joignaient à lui et Ataï prononçait ces paroles.

« A la fin, Ataï l'appela, il répondit et elle lui dit :

« La situation telle qu'elle est n'est pas très bonne ; tu possèdes la terre qui existe ici ; tu possèdes le ciel qu'ils habitent ; tu as fait un endroit entier pour y rester, et si tu n'y places pas d'homme, ce n'est pas bien. Cherche un moyen de placer l'homme sur la terre pour qu'il y demeure et qu'il allume du feu, de façon que le ciel soit chaud, car le froid y est considérable parce qu'il n'existe pas de feu sur la terre[1]. »

Abasi, le dieu céleste des Efik, crée toutes les choses qui existent dans l'univers, en haut et en bas. Dans le monde inférieur, il fait apparaître les sources, les rivières, les forêts et les bêtes qui les peuplent, à l'exception de l'espèce humaine qu'il retint auprès de lui dans le ciel en prenant ses repas avec eux. La captivité était enviable, mais le fait de vivre ailleurs que sur la terre leur donna l'apparence d'exilés. La déesse Ataï trouva moyen d'arranger les choses selon le désir des hommes. Elle fit comprendre à son époux que la situation doit être modifiée dans leur propre intérêt. Il y a bien des êtres vivants sur la terre, mais aucun d'eux ne sait allumer du feu, et comme la chaleur ne monte pas vers le ciel, celui-ci est trop froid pour qu'on y soit à son aise. Lorsque les hommes seront établis sur la terre, ils allumeront du feu partout et la quantité de chaleur que le ciel en recevra le chauffera au point d'en rendre le séjour agréable. Abasi, par complaisance pour sa frileuse compagne, relâcha les hommes et les expédia sur la terre.

1. René Basset, *ibidem*, p. 223-224.

Le dieu de la petite tribu des Efik est assez puissant pour créer l'univers dans toute son immensité infinie ainsi que l'ensemble des êtres inorganiques et organiques de la terre.

Les Efik ont-ils attendu l'ingérence de je ne sais quels Proto-Babyloniens dans leurs affaires pour se faire une idée de l'univers et pour en attribuer la création à leur minuscule Abasi? Mais, dès le moment qu'on remplace Abasi par Yahwé et Efik par Israël, cette ingérence devient une condition indispensable, et on nous le dit pertinemment au nom d'une psychologie infaillible!

Enfin, contrairement au Yahwé selon les critiques, qui tient absolument à ce que l'homme soit idiot, le bon Abasi trouve naturel qu'il puisse lui rendre service par son aptitude à allumer du feu sur la terre. En fait de psychologie populaire, on fera bien de se laisser guider par le conteur Efik.

MORALE

Il ne faut jamais légiférer sur les facultés des peuples civilisés sans avoir suffisamment sondé celles des peuples sauvages.

APPENDICE II

LE SABBAT

Par ce mot, j'entends la légendaire danse sabbatique que les assyriologues suméristeś exécutent jusqu'à ce jour autour du terme assyrien *šabattu*, dans lequel ils voient le modèle du שַׁבָּת hébreu. Lorsque cette idée fut émise par M. Sayce pour la première fois dans les *Hibbert Lectures* (1887, p. 76-77), j'ai fait remarquer que, contrairement à son assertion, ce terme ne s'appliquait nulle part au septième jour de la semaine et que, de plus, la lecture même n'était pas certaine, puisqu'on peut aussi lire *šapattu*. Selon M. Sayce, *sa-bat*, glosé par *ûm nûh libbi*, « jour du repos de cœur », viendrait du sumérien (chez M. S. « accadien ») *ša*, « cœur », et *bat*, « repos » (*rest*). Par malheur, il y a une petite anicroche qu'il vaut la peine de signaler : le prétendu composé *ša-bat* s'écrit 𒊩𒁀 ; or,

comme idéogrammes, 𒊩 ne signifie pas « cœur » et 𒁲𒊩 ne signifie pas « repos » ; pour obtenir cette signification, il aurait fallu orthographier 𒁲𒋫 𒀀. Cela caractérise suffisamment la futilité de la thèse primitive. Les assyriologues ultérieurs ont abandonné l'analyse sumérienne, mais ils ont maintenu que le mot assyrien *šabattu* ou *šapattu* est tout de même identique avec le sabbat hebdomadaire juif. Dans un article récent, M. Pinches remet en honneur l'étymologie sumérienne après dix-sept ans d'oubli ; mais il publie un intéressant syllabaire « bilingue » qui applique l'épithète *šabattu* ou *šapattu*, non au septième jour du mois, mais au quinzième. Tout le monde pensera que la thèse est désormais démentie par un texte formel. Qu'on se détrompe. M. Pinches trouve moyen de mettre une pièce neuve sur l'ancienne pièce usée. Je reproduis littéralement les mots de sa conclusion :

« The Babylonian sabbath would therefore seem to have been of non Semitic origin, and the word was derived from the same people. It did not however remain with the Babylonians only, but took root with the Hebrews, who applied it to the 7th day, the « evil day » of the people of Akkad (= Sumer), making it however, infinitely more strict, as well as strictly hebdomadal (which the Babylonian sabbath seems not to have been). Word and institution were therefore Akkadian (= Sumerian) in their origin, but Hebrew in their application. »

Toute remarque est superflue. Que M. Pinches, qui n'est pas sémitisant, ne tienne pas compte du verbe hébreu שבת et de son correspondant arabe ثبت, cela n'a rien d'étonnant. Pour moi, ce désidératum est largement compensé par la publication de la tablette assyrienne. Mais les critiques bibliques s'apercevront-ils finalement combien il est imprudent de battre monnaie avec les affirmations assyriologiques avant qu'on puisse les contrôler par des témoignages documentaires? Il faut l'espérer.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
Préface	III-V
Le Livre de Nahum	1-27
CHAPITRE PREMIER. — Diverses interprétations du verset 10	2-11
CHAPITRE II.	11-18
CHAPITRE III. — Considérations générales	18-27
Le Prophète Sophonie	28-57
CHAPITRE PREMIER	28-33
CHAPITRE II	33-40
CHAPITRE III. — Sophonie ne fait pas allusion aux Scythes	41-57
Antinomies d'histoire religieuse. — Le Livre récent de M. Stade	58-190
L'École grafienne et Stade	58
Sa théorie sur l'évolution de la religion biblique en judaïsme et en christianisme	58
Bible et Testament	59
Apparition et rôle de Jésus	59-62
Le culte rituel et ses attaches avec le paganisme ancien	62-64
La marche du développement, opinions sur la date du Code sacerdotal	64-66
Apocryphes et pseudo-épigraphes	67-68
Les prédications prophétiques et l'exil	68-70
Le cantique de Débora et la littérature ultérieure	70-73
Tradition orale	70-73
Yahwé dieu du Sinaï, Miryam prêtresse à Qadêš	73-76
Essence de la religion de Moïse	76-83
Les patriarches divinisés	85

Pages.

Yahwé Sebaoth. 88
Religion légale et religion populaire. 93-99
Intervention de Yahwé dans le cours du monde. 99-107
Yahwé-coffre. 107-109
Prêtres et lévites. 113-119
Prophètes et naziréens. 119-122
Le rituel du *pur* et de l'*impur*. 122-137
Tatouage, circoncision. 137-141
Mysticisme, prière, sacrifices, *satisfactio vicaria*. 141-156
Sabbat et fêtes. 156-161
La vie du Šeol, deuil, cultes étrangers. 161-166
Rapport de l'Israélite à Yahwé, état moral. 166-188
Péché et pardon. 188-190

Le Livre de Jonas, drame humoristique à l'égard des prophètes égoïstes. 190-238

CHAPITRE PREMIER. — Jonas refuse d'aller prêcher à Ninive, s'embarque pour fuir à Tarsis; par suite d'une tempête, il est jeté à la mer et est avalé par un gros poisson. 190-202

CHAPITRE II. — Prière du prophète, le poisson le rejette sur le rivage. 202-205

CHAPITRE III. — Prédication à Ninive, les Ninivites font pénitence et Dieu leur pardonne. 205-209

CHAPITRE IV. — Jonas est mécontent. Dieu l'admoneste. 209-212

La critique antérieure du livre de Jonas. 212-231
But, date et influence du livre de Jonas. 231-234
Le livre de Jonas, l'Odyssée et l'Évangile. 234-238

Antinomies d'histoire religieuse, 2e section. 239-382

La transformation de la religion d'Israël par les prophètes. — Généralisation hâtive. 239-240
Avis des prophètes du VIIIe-VIIe siècle sur la destinée d'Israël, Thora orale, idées populaires, influence assyrienne. 241-248
Les prophètes Amos et Osée, mariage d'Osée avec Gomer, Isaïe, Michée. 248-258
Intrusion de cultes étrangers, culte des astres, mythes. 258-265
Conception de l'univers, création, déluge, récit du yahwéiste. 266-275
Usages populaires, avis d'Ézéchiel. 275-280
Le livre de l'Alliance, Décalogue nouveau, moralès juive et chrétienne. 280-285

Pages.
Sophonie, Jérémie, Jérémie et Jésus, idées religieuses. 285-297
La réforme de Josias, le Deutéronome, son influence, efforts de Jérémie. 297-307
Succès de la prophétie dans l'exil, Ézéchiel, son projet de restauration. 307-317
Loi de sainteté. 317-319
Deutéro-Isaïe, le serviteur de Yahwé. 319-324
Fondation de la communauté, rétablissement du culte, Aggée, Zacharie. 324-330
La communauté postexilique. 330-333
Visions de Zacharie, conception de Satan, adjonction d'étrangers à la communauté. 333-338
Malachie, Ezra et le second retour, Trito-Isaïe. 338-348
Néhémie, introduction du Code sacerdotal, le livre d'Ezra. 348-356
Caractéristique de l'écrit sacerdotal, P^g, ses récits, termes techniques. 356-378
Influence de l'acceptation par la communauté du code d'Ezra, judaïsme et christianisme. 378-382
Le Livre de Habacuc. 383-452
CHAPITRE PREMIER. 383-394
CHAPITRE II. 394-410
CHAPITRE III. 410-427
Supplément, la thèse de M. Duhm. 428-452
Le Livre d'Obadia. 452-470
La Date du récit yahwéiste de la création. 470-524
Argumentation de Budde. 470-480
Argumentation de Stade. 480-503
Conclusion. 503-509
Appendice. — La Genèse nègre. 509-524

BIBLIOTECA CENTRALA UNIVERSITARA BUCUREȘTI
VERIFICAT 2007

Paris. — Imprimerie V. Goupy, 71, rue de Rennes.