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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 19 (1886)

Artikel: Mythe et Légende dans l'ancien testament

Autor: Schultz, Hermann

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379394

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

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

MYTHE ET LÉGENDE

DANS L'ANCIEN TESTAMENT

PAR LE

Dr HERMANN SCHULTZ

A la demande de la rédaction, nous avons traduit, aussi exactement que nous en avons été capable, les passages que M. Hermann Schultz consacre à la légende et au mythe dans sa *Théologie de l'Ancien Testament*. Ce consciencieux et remarquable ouvrage n'a pas trouvé de traducteur français, mais nous en avons rendu compte d'une manière assez détaillée dans cette *Revue* (année 1873, Nos 2 et 3). Pas plus qu'alors nous n'entendons aujourd'hui nous rendre solidaire de toutes les opinions du professeur de Göttingen. Mais, de l'aveu de tous, son point de vue est digne d'un sérieux examen.

Une preuve de la haute valeur de ce livre nous est fournie par le fait que deux nouvelles éditions ont déjà suivi la première. La deuxième [1], ramenée à un seul volume et complètement retravaillée, dénote dans la pensée de l'auteur un mouvement qui sera généralement considéré comme un progrès. Frappé toujours davantage de l'obscurité qui plane sur l'époque de la composition de beaucoup de morceaux, M. H. Schultz ne s'est plus senti autorisé à faire du mosaïsme et du prophétisme deux périodes distinctes. Il a donc réuni en un tout les dées morales et religieuses qui font la richesse d'Israël jusqu'au temps d'Esdras, quitte à suivre dans le détail, là où cela

[1] Frankfurt am Main, Heyder & Zimmer, 1878.

lui a été possible, leur développement historique. Sans adopter la méthode de Kuenen et de Thiele, il a profité largement des savantes recherches de ces théologiens, ainsi que de celles d'Ewald, Œhler, Duhm, Riehm, Wellhausen, Guthe et Wendt.

La troisième édition [1], devenue nécessaire au bout de peu d'années, est une simple réimpression de la seconde. C'est ce texte revisé et parfois augmenté qui sert de base à notre traduction.

Alttestamentliche Theologie.

Seconde et troisième édition, chapitre III, § 3, pages 25-39.

Nous ne nous étonnerons point de trouver, dans les deux Testaments, des livres narratifs qui offrent peu de sécurité à titre de sources historiques, qui même, effaçant les couleurs primitives, racontent le passé au point de vue de l'époque où ils ont été composés. Cela ne nous fera pas méconnaître le fait que ces livres sont, aussi bien que les autres parties de notre canon, produits par l'esprit de la révélation, auquel ils rendent témoignage à leur manière. Nous ne les regarderons pas comme moins importants pour cela, car ils n'en sont pas moins des documents; seulement ce sont des documents du temps de leurs auteurs, et non de l'âge dont ils parlent. Mais ici se pose une question plus difficile. Y a-t-il, dans nos deux recueils sacrés, des livres narratifs dont le contenu ne soit plus historique, mais doive être tenu pour mythique ou légendaire? Cette question se présente surtout au sujet de l'Ancien Testament, mais elle intéresse à un haut degré tout le champ des recherches bibliques, et nous sommes d'autant plus obligés de l'envisager en face qu'on l'a traitée de nos jours d'une manière aussi passionnée que superficielle.

Nous ferons observer, tout d'abord, que les mots *mythe* et *légende* n'ont pas un sens absolument fixe. Otfried Müller remarque déjà que « la distinction entre mythes historiques et mythes philosophiques, à laquelle on attribuait jadis une si

[1] Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1885.

grande valeur, est relativement peu utile. » Il est certain que la légende ne se rencontre presque jamais pure de tout mélange avec des éléments mythiques. S'il fallait suivre George, et n'appeler mythe que les légendes où l'*idée* s'exprime nettement, tandis que les légendes proprement dites exprimeraient une *idée fausse*, il n'y aurait dans la Bible aucune légende, mais tout au plus des mythes. S'il fallait au contraire, avec Marheinecke, regarder le mythe comme le vêtement d'une simple *opinion*, par opposition au *symbole* qui représenterait la *vérité*, nous ne pourrions reconnaître aucun mythe, mais nous devrions voir seulement des symboles dans la parfaite religion révélée. Aussi, sans nous arrêter aux diverses acceptions qu'on a pu donner de ces termes, voulons-nous essayer de déterminer, aussi exactement que possible, d'après la nature des choses, le sens de ces deux expressions, heureux de nous trouver d'accord, quant à l'essentiel, avec les définitions de Welcker.

Commençons par la *légende*.

Partout où un peuple passe des brumes de sa période préhistorique à la lumière de l'histoire, il se trouve porteur d'une légende nationale qui constitue un de ses trésors spirituels les plus précieux. Les origines du peuple, la figure des ancêtres, l'éveil de l'esprit national, les premières actions d'éclat, tout cela n'est pas conservé dans des récits strictement historiques, — impossibles à des époques aussi reculées, — mais se trouve transmis par des chansons, des narrations poétiques, des proverbes, inspirés par le patriotisme de la tribu.

Nous nommerons *légende* (*Sage*) toute tradition orale qui précède les narrations écrites. Une couronne de fictions involontaires environne les pères de la nation et les lieux illustrés par leurs exploits. On ne saurait parler ici de tromperie ni de mensonge. L'esprit de la nationalité fait revivre les héros des temps primitifs et leur communique une immortelle jeunesse. La légende a toujours à sa base une donnée historique ; mais, tandis que la critique doit rechercher le noyau historique de l'histoire falsifiée par l'inintelligence ou la mauvaise foi, la légende se présente à nous comme un tout où il est impossible de distinguer le fond de l'ornement, comme un

fait historique d'une nature spéciale, et même un fait des plus importants. Il est facile cependant de reconnaître son vrai caractère; c'est à titre de légende qu'elle veut être aimée et jugée; elle ne prétend nullement au mérite de l'historicité. Les figures et les chiffres y revêtent des proportions surhumaines ; le ciel et la terre cessent d'être séparés comme dans les temps historiques; la vraisemblance, la chronologie, les lois du développement, passent à l'arrière-plan; surtout les principaux personnages deviennent des incarnations, des types de la nationalité et de sa mission providentielle. Ainsi la légende nous permet de plonger nos regards dans le cœur même d'un peuple, d'y voir à l'œuvre les forces cachées, les aspirations puissantes qui façonneront son existence historique. Le caractère distinctif des Grecs ou des Germains se trouve en effet imprimé d'une façon beaucoup plus saisissante dans un Ulysse et un Achille, un Sigfried ou un Hagen, que dans les personnages réellement historiques de ces deux peuples. Aussi la légende nous donne-t-elle l'impression que nous avons affaire à des êtres de chair et de sang, plus vivants que les héros de l'histoire.

Comme tous les autres, le peuple israélite a dû conserver ses plus anciens souvenirs, non par l'histoire, mais par la légende; autrement il lui manquerait un des plus nobles signes de la nationalité. Si ce fait a été fréquemment méconnu, la cause en est dans l'idée préconçue que les écrits bibliques, vu leur caractère sacré, ne pouvaient pas renfermer d'éléments légendaires, mais devaient nous transmettre, sur les âges primitifs, une connaissance historique acquise par quelque moyen miraculeux. Cette conception n'a pas le moindre fondement dans le point de vue que nous avons développé concernant l'inspiration et la canonicité de ces écrits. Comment, en effet, l'esprit de la religion véritable, qui remplissait les auteurs sacrés, leur aurait-il communiqué une connaissance exceptionnelle des événements du passé ? Jamais du moins, sur le terrain de notre expérience, une mesure croissante de cet esprit n'a eu pour résultat une plus grande certitude dans le domaine de l'histoire. Une pareille imagination détruirait d'ailleurs totalement la notion de documentation (*Urkundlichkeit*). Dans cette hypo-

thèse, un homme de notre temps, rempli du Saint-Esprit, serait en état d'écrire une biographie de Jésus aussi bien qu'un apôtre, et cela sans recourir à aucun document. La question de savoir si l'auteur du quatrième évangile a été un témoin oculaire perdrait, par exemple, tout intérêt; car un chrétien du second siècle pourrait être, pour les détails de la vie du Christ, un témoin aussi sûr que l'apôtre saint Jean. Encore ces exemples sont-ils moins invraisemblables que la supposition que les auteurs des sources de notre Pentateuque aient donné, vers l'époque de David, une description vraiment historique de l'humanité avant Noé, du déluge, de l'âge patriarcal.

Cette représentation romanesque provient donc de l'idée que la légende ne saurait servir d'organe à la révélation, idée que nous repoussons comme un préjugé dénué de toute vraisemblance. Voici les raisons de notre sentiment :

1° Si l'histoire se prête au rôle d'instrument de la révélation, ce n'est point parce qu'elle reproduit fidèlement la réalité : à cet égard, nos livres canoniques diffèrent entre eux quant au talent, à la position des écrivains et aux sources dont ceux-ci se sont servis; et ils sont tous distancés de bien loin, en fait d'exactitude, par les récits diplomatiques de la science contemporaine. Ce n'est point non plus parce qu'elle raconte les aventures du peuple de la révélation. Josèphe, historien juif, ne mérite nullement de prendre place dans le canon, et une histoire d'Israël écrite par Tacite ne pourrait, quelle que fût d'ailleurs son excellence, être mise au rang de nos livres saints. L'histoire elle-même ne devient capable de transmettre la révélation qu'à la condition de nous faire assister immédiatement, par le moyen de documents authentiques, au développement de la religion révélée, ou de nous apporter un degré supérieur de cette religion en donnant sa propre explication des faits passés, c'est-à-dire en les considérant au point de vue de l'esprit de la révélation. Or ce dernier cas peut se réaliser tout aussi bien pour la légende.

2° Le Saint-Esprit exclut assurément la fraude et l'imposture. Il ne rend pourtant pas impossibles certaines formes littéraires qui peuvent nous répugner aujourd'hui, mais qui

paraissaient parfaitement licites à ces époques reculées, ainsi l'histoire à tendance de la pseudonymie. Nous ne devons en effet jamais juger de telles questions qu'à la mesure de la moralité d'une période déterminée. L'antiquité tout entière, loin de chercher à réaliser notre façon d'écrire l'histoire, ne l'a pas même connue. Les anciens tenaient beaucoup moins à raconter les événements passés avec une fidélité minutieuse qu'à présenter et à répandre à leur occasion de grandes pensées, des vérités dont ils étaient convaincus.

Le Saint-Esprit exclut encore moins l'ignorance et l'erreur par rapport aux objets de l'expérience. Car le même Esprit qui a été plus tard accordé aux vrais chrétiens (il n'y en a pas deux) n'a pas fait de Luther un savant naturaliste, tel que Humboldt ou Laplace, ni mis saint Augustin à la hauteur d'un Salluste, d'un Thucydide ou d'un Grimm au point de vue de l'histoire et de la philologie. Toute connaissance du monde de l'expérience a pour fondements l'observation perspicace et patiente, la critique rigoureuse des éléments obtenus par cette observation, enfin leur intelligente organisation. Or l'esprit de la révélation n'illumine que la vie religieuse et morale; il donne conscience de la volonté divine. C'est pourquoi il fait voir les phénomènes sous un nouveau jour, et produit une interprétation spéciale et directement religieuse de la nature et de l'histoire dans leur ensemble. La finesse de son tact historique n'a point appris à Tacite à reconnaître les voies de Dieu et le centre de l'histoire humaine dans la personne et l'œuvre de Jésus de Nazareth. Le génie d'Aristote, appliqué à l'observation de la nature, ne lui a fait prononcer aucune parole comme celles-ci : « Que la lumière soit ! » « Les cieux proclament la gloire de Dieu. » D'autre part, l'Esprit-Saint ne peut pas directement augmenter ou purifier les connaissances qui sont le produit de l'expérience humaine. Il n'exclut donc pas l'erreur et l'ignorance ; il n'empêche pas qu'un écrivain ne pense donner de l'histoire là où il ne transmet qu'une légende.

3° Etant une expression naturelle et légitime de l'esprit d'un peuple, du mandat providentiel dont ce peuple a conscience,

la légende peut parfaitement être une des formes sous lesquelles la religion de la révélation se rend témoignage. C'est alors une *légende sainte*. La légende se forme toujours sous l'influence des convictions et de la critique des hommes en qui réside au degré le plus élevé la faculté créatrice particulière à la nation. Aussi la légende d'Israël a-t-elle dû prendre naissance ou consistance dans l'intelligence des hommes de Dieu, des prophètes qui, pénétrés de l'esprit vraiment national, étaient les porteurs de la religion spirituelle et préparaient son ère de perfection, inaugurée plus tard par Jésus-Christ. Elle sera donc une légende sainte, servant d'introduction naturelle à l'histoire sainte.

4° Nous irons jusqu'à dire que la légende est plus propre que l'histoire elle-même à devenir l'organe du Saint-Esprit. Car dans l'histoire chaque figure n'exprime que d'une façon incomplète et approximative l'idéal que l'esprit national tend à réaliser. Dans la légende au contraire c'est cet esprit lui-même qui crée les figures, leur donne la vie et leur imprime son cachet. Elles deviennent ainsi des caractères typiques, des modèles, et montrent revêtu d'une inaltérable beauté le peuple au sein duquel agit l'esprit de la révélation. Aussi les traits qui distinguent Israël, en sa qualité de peuple de la révélation, ne sont-ils reproduits par aucun personnage historique d'une manière aussi nette et aussi vivante que dans les légendes patriarcales. Abraham est plus instructif, au point de vue de la révélation de l'ancienne alliance, que tous les rois, de Saül à Sédécias ; en Jacob-Israël le véritable Israélite est dépeint sous des couleurs plus réelles et plus frappantes que dans aucune figure des livres des Rois ou des Chroniques. Là est le secret de la valeur extraordinaire que la légende des patriarches conserve jusqu'à maintenant pour l'édification.

La légende ne peut naturellement nous donner aucun renseignement sur le développement religieux du temps dont elle parle ; mais pour le temps où elle s'est fixée elle fournit à l'histoire sacrée les informations les plus précieuses. Nous pouvons, quant à l'essentiel, souscrire à ces lignes d'Ewald : « La légende tient par ses racines à l'histoire, sans être de

l'histoire proprement dite; elle a une nature propre et une valeur toute particulière. La légende hébraïque a tout le charme des légendes des peuples plus civilisés de l'antiquité, et elle y joint son privilège spécial : elle est toute pénétrée et comme portée par l'esprit d'une religion supérieure, et elle sert parfois de vase à des vérités d'une grande importance. »

Passons maintenant au *mythe*.

Comme l'histoire sort de la légende, ainsi toute doctrine est contenue en germe dans le mythe, c'est-à-dire dans le récit composé dans les temps primitifs pour servir d'expression à des pensées spéculatives. Tandis que dans la parabole une idée suprasensible, acquise préalablement, est librement revêtue d'une forme imagée, pour le mythe la forme et le fond naissent en même temps et par un procédé involontaire ; le tout se présente complet du premier coup, comme un fait. Les mythes et les symboles primitifs sont donc, comme dit Welcker, « certaines formes de perception interne ou de connaissance générale, qui servent de moyens et d'instruments pour l'intelligence sensible et spirituelle des choses religieuses. Moins inventés que trouvés, ils sont toujours simples et frappants, et font une telle impression de nécessité intérieure qu'on est disposé à les tenir pour sacrés. Dans les symboles de ce genre le sens parle immédiatement, par l'objet extérieur ou par l'histoire, à ceux qui regardent ou écoutent, comme il a été tout d'abord immédiatement affecté en eux... Le mythe est toujours un tout, ne fût-ce qu'un tout à l'état d'embryon ; il est donné ou inspiré en une fois, par opposition à ce qui est fait ou réfléchi. »

Au delà de l'histoire et de la légende commence le domaine de ce qui n'est compréhensible que pour la foi. Aussi le mythe, qui représente dans une narration ce que la foi a saisi, est-il une introduction à la légende, une sorte de *prélégende* (*Vor-Sage*) racontant la création et le développement idéal de l'homme, exposant la signification de sa nature sensible et spirituelle. Il se rapproche ensuite de la légende, mais, il est vrai, en s'affaiblissant par la forme évhémérique, c'est-à-dire, en transformant en héros, avec leurs joies, leurs souffrances et leurs luttes, les antiques divinités et les phénomènes natu-

rels dans le sens où les comprenait la religion de la nature. Puis il reprend l'histoire de l'humanité pour la faire aboutir à son but final, et ferme ainsi la perspective. On le conçoit, l'époque où se forment les mythes ne se termine pas, comme le pense Otfried Müller, au moment seulement où la philosophie et l'histoire commencent à avoir une existence séparée (c'est l'époque de la formation des légendes qui généralement se termine alors); la formation des mythes cesse à l'époque où les religions, surtout les religions de la nature, cessent de s'épanouir et de se modifier en toute liberté, en vertu de leur vitalité propre. Quand la religion, déjà achevée et cristallisée, devient un mystère entre les mains des prêtres et des scribes, il peut bien y avoir un développement factice des récits mythiques, mais aucun mythe nouveau n'est créé. Comme Max Müller l'a très justement observé, la naissance des mythes correspond chronologiquement à la *naissance des langues*.

Ces mythes, ordinairement unis d'une manière indissoluble aux légendes nationales, ont souvent été tout d'abord la propriété commune de races qui plus tard se sont divisées en plusieurs rameaux ; mais nous les rencontrons sous diverses formes, suivant le caractère et le développement religieux des peuples qui les ont conservés. Le mythe est, en effet, « capable d'extension et d'ornementation; il peut se greffer sur un autre mythe, s'amalgamer ou se fondre avec lui. » Ainsi compris, les mythes sont au nombre des principales richesses des peuples primitifs ; nous y rencontrons dans sa plénitude l'enfance de l'esprit humain, en même temps que la maturité d'une époque où l'on considérait sans erreur un petit nombre de grands objets.

Qu'à cet égard aussi Israël ne soit pas sorti pauvre et sans patrimoine du sein de la grande famille de peuples à laquelle il appartenait, c'est ce qui se conçoit aisément, comme il est naturel que sa langue et ses mœurs ne datent pas de son existence particulière, mais aient été alors modifiées seulement par son esprit national. Ici encore les théories du canon et de l'inspiration des livres saints ne fournissent nul motif valable pour nous faire affirmer a priori qu'aucun mythe n'a pu être

admis dans l'Ecriture. Comme les conceptions primitives concernant l'origine du monde et de l'humanité se sont conservées chez chaque peuple sous une forme particulière, en rapport avec son génie religieux et moral, l'esprit de révélation, qui portait et transformait sans cesse la religion des Israélites, a fort bien pu s'approprier ces mythes communs à la race, et les purifier en les pénétrant d'idées vraies et permanentes, des idées de la foi à l'égard de Dieu, de l'homme et de l'univers. Si même ces récits mythiques ne sont parvenus au peuple d'Israël que lorsque sa religion était en pleine vigueur (plusieurs en effet ne sont peut-être arrivés à sa connaissance que sous le règne de Salomon), nous nous étonnerons d'autant moins que cette religion, dans toute sa puissance, ait accueilli et se soit assimilé cette matière avec une grande rapidité. Pour que cela ne fût pas possible, il faudrait que la religion israélite, parvenue au terme de son développement et désormais privée d'élan, dans le sentiment de son impuissance, se fût déjà interdit l'acceptation de tout élément nouveau.

A supposer que des mythes se soient introduits de cette manière, il a dû leur rester les contours généraux de leur forme originelle, quelque chose qui rappelle leur parenté avec les récits analogues d'une nationalité plus large. Mais nous devons nous attendre également à ce que la particularité religieuse d'Israël tranche d'autant plus nettement sur tout ce qui lui est étranger. L'esprit qui a créé la religion d'Israël, — non point l'esprit naturel du peuple, mais l'esprit de la vraie religion, lequel se rend témoignage et se révèle en lui, — a certainement dû transformer d'une façon radicale le contenu de ces récits symboliques, les purifier de leurs erreurs et en faire quelque chose de tout nouveau. C'est ainsi que le mythe devient partie intégrante de la révélation, *mythe révélateur* (*Offenbarungsmythus*). Nous trouvons chez les Perses, les Indous, les Phéniciens, et surtout chez les Chaldéens, des mythes qui offrent incontestablement de remarquables ressemblances avec les narrations bibliques. Mais, religieusement parlant, le contraste est aussi sensible qu'entre le paganisme et la religion révélée. Dans l'Ancien Testament le mythe est

« régénéré par la force créatrice de la libre révélation du Dieu vivant. » (Riehm.)

Or, de tous les moyens d'exposition que possède la vraie religion, le mythe révélateur est le mieux approprié à son but. Il est supérieur à tous les morceaux narratifs. Il a en même temps l'avantage de parler directement au cœur, par son enfantine et merveilleuse beauté qui recouvre des trésors de sagesse et de vérité. Pour l'esprit profond il est profond ; pour l'enfant il paraît gracieux et intelligible ; c'est le joyau de l'Ancien Testament. Il en est naturellement autrement là où l'on rencontre quelques restes de mythologie étrangère et naturaliste, dispersés et comme égarés au milieu des légendes nationales, affaiblis en outre par l'évhémérisme[1], non assimilés par la religion véritable et dépourvus de toute vie propre. De tels fragments ont peu de valeur religieuse, et, comme éléments de la légende populaire, ils ne seront examinés qu'en seconde ligne par la théologie biblique. Quant aux mythes que le peuple d'Israël s'est assimilés et qu'il a façonnés avec indépendance, elle cherchera à en extraire le contenu religieux, mais naturellement sans y voir autre chose qu'un témoignage sur l'état religieux du pays à l'époque de leur assimilation.

Nous nous sommes jusqu'ici borné à dire qu'on peut s'attendre et même qu'on doit s'attendre à trouver avant l'histoire sainte, en analogie avec toute autre histoire nationale, une légende sacrée et un mythe révélateur. Il nous reste à constater dans les plus anciennes portions du canon hébraïque la réelle présence d'éléments pareils : tâche aussi aisée pour l'observateur impartial qu'elle est impossible aux théologiens qui, par suite de leur position dogmatique, n'admettent aucune vraisemblance historique sur le terrain des saintes Ecritures. Nous allons simplement indiquer, l'un après l'autre, les divers arguments qui appuient notre point de vue.

1° La première preuve du caractère légendaire des récits antémosaïques, c'est leur époque, qui certainement ne permet

[1] L'évhémérisme, système attribué au philosophe grec Evhémère, consiste à regarder les dieux du paganisme comme des hommes réels, des héros divinisés par l'admiration populaire et par l'art des poètes.

pas encore une tradition fixée par l'écriture. En effet, en des temps où l'on ne savait pas écrire, en des temps qu'une période sans histoire de plus de quatre cents ans sépare des premiers souvenirs historiques, en des temps où, dans les pays les plus civilisés, on commençait à peine à relater par écrit les principaux événements de l'Etat, comment quelques tribus pastorales et nomades auraient-elles pu transmettre leurs histoires de familles, insignifiantes en elles-mêmes, autrement que verbalement, c'est-à-dire sous forme de légendes ? Rappelons-nous que les tribus de cette espèce se montrent toujours hostiles à l'écriture, comme en font foi jusqu'à ce jour de nombreuses tribus bédouines de la presqu'île du Sinaï, chez lesquelles c'est une honte que de savoir écrire. Même quand l'écriture fut en usage, depuis Moïse jusqu'à David, elle a sans doute été rarement employée, et beaucoup de faits de la vie nationale se seront propagés uniquement par tradition orale.

2° Le caractère légendaire de ces récits ressort, en second lieu, des proportions surhumaines attribuées au temps et à la force, sans que pourtant on insiste aucunement sur le merveilleux. Ainsi la carrière des patriarches rappelle d'une manière frappante celle des héros, les années d'une vie couvrent une époque entière avant et même après le déluge, et les périodes sont indiquées en chiffres ronds, évidemment symboliques. Cette façon de représenter le passé se retrouve jusque dans les livres de Josué et des Juges.

3° Une troisième preuve que nous avons affaire à des légendes consiste dans les invraisemblances et les contradictions qui s'étalent naïvement dans maint endroit de la Genèse.

Lorsque Caïn construit des villes et craint la vengeance du sang, lorsque toutes les espèces animales trouvent place dans l'arche, lorsque toutes les montagnes sont couvertes de quinze pieds d'eau à une époque où l'Egypte et la vallée de l'Euphrate portait déjà des états civilisés, quand Abraham, pour qui la naissance d'Isaac est un miracle, devient plus tard père de fils nombreux, quand Sara, qui rit de l'idée d'avoir un enfant vu son âge avancé, devient l'objet des poursuites d'Abimélec,

etc., tout cela, dans une légende, est fort naturel et n'a rien de choquant ; dans une histoire, ce serait surprenant et incroyable au plus haut degré. Cette manière d'écrire n'est, il est vrai, plus prédominante après Moïse ; pourtant on en retrouve souvent quelque trace dans l'histoire de la conquête de Çanaan et dans les récits des temps antérieurs à David.

4° La présence de la légende est démontrée, en outre, par la façon toute simple dont le ciel et la terre se confondent et le spirituel devient sensible : procédé qui diffère essentiellement du récit poétique des visions et des songes. C'est à tort qu'on en tire des conclusions dogmatiques, comme si Dieu avait été en relations plus intimes avec un Jacob qu'avec un Esaïe ou un Jérémie. Cette forme se présente partout dans la Genèse, moins fréquemment plus tard jusqu'au temps de David.

5° Enfin la Genèse rend témoignage à son caractère légendaire en ce qu'elle raconte le même fait de différentes manières ; en ce qu'elle aime à rattacher à des noms propres importants ou à des localités très anciennes des récits qui ne doivent leur origine qu'à ces noms ; en ce qu'elle a coutume de relier l'histoire du peuple, comme l'histoire d'une famille, à des tableaux généalogiques. Ici le nom de *Benjamin* nous semble fournir un exemple particulièrement concluant. Dans tous les morceaux les plus anciens, les membres de cette tribu sont nommés Bené-(ha)-Iemini, en parfaite analogie avec la façon dont se désignent de nos jours les Bédouins, quel que soit d'ailleurs le sens qu'il faut donner au mot Iemini. Il doit être pris peut-être simplement dans son acception géographique : en ce cas il indiquerait le sud, les Hébreux étant considérés comme tournés vers le levant. Or, comme (d'après 2 Sam. XIX, 21) cette tribu se rattache à la famille de Joseph, Benjamin n'est évidemment qu'un héros éponyme.

Les raisons que nous venons d'exposer nous obligent à voir pour le moins des légendes dans les onze premiers chapitres de la Genèse ; et si nous soumettons à un examen plus approfondi cet important passage, nous arrivons à la conviction que nous avons là, non une simple légende mais un mythe proprement dit. A la vérité, de ces chapitres les trois premiers

seulement constituent un mythe révélateur, en ce sens qu'ils nous offrent sous le manteau de la narration les pensées de la vraie religion sur des phénomènes antérieurs à l'existence expérimentale. Tout le reste est affaibli et ramené à la légende par le procédé évhémérique, tel que la sibylle juive et les pères de l'Eglise l'ont appliqué à l'histoire des divinités grecques. Nous n'avons ici que de très vieux et très obscurs souvenirs concernant les quatre âges du monde et l'industrie des titans. Bornons-nous à ces trois premiers chapitres, en y joignant le court mais remarquable fragment conservé Gen. VI, 1-3.

Les récits décrivant la création, l'état primitif et la chute sont des *mythes*. Voici nos motifs pour le croire :

1° Les détails extérieurs de la narration nous coulent, pour ainsi dire, entre les doigts, dès que nous voulons les saisir et les serrer de près ; il ne nous reste que les pensées religieuses. C'est ce que font voir surtout, contrairement à leur intention, les exégètes qui tiennent tout pour de l'histoire ; ils arrivent exactement au même résultat que les partisans du système mythique.

2° Si le contenu de ces récits est certainement propre à la religion révélée, il n'est pas moins certain que par leur forme ils se rattachent à un vaste cycle de mythes répandus chez d'autres peuples. On a pu être dans le doute à cet égard tant qu'on a vu dans Sanchoniathon, Bérose et le Boundehesh des compilations postérieures faites sous l'influence de l'Ancien Testament. Mais aujourd'hui tous ceux qui examinent sérieusement les monuments écrits trouvés à Ninive sont obligés de tenir Bérose pour un fidèle expositeur des traditions de son pays, lorsqu'il raconte la création du monde et le déluge. Nous pouvons en conclure qu'il est également digne de foi dans les récits qui n'ont pas encore reçu la même confirmation.

3° Les animaux parlants, les arbres merveilleux, etc., ne sont pas mentionnés comme quelque chose de miraculeux (ainsi que, dans la légende de Balaam, l'ânesse qui reprend le prophète), mais comme quelque chose de tout simple et qui s'entend de soi-même. Or il ne peut en être ainsi là où le narra-

teur croit raconter des faits réels (comme c'est le cas dans la légende), mais là seulement où il sait qu'il se meut dans un domaine supérieur.

4° Nous avons dans la Bible elle-même un double récit de la création. Les idées religieuses restent bien les mêmes, mais les circonstances extérieures sont fort différentes : ce qui, naturel pour des mythes religieux, serait impossible pour des histoires miraculeusement révélées. Evidemment il n'y a pas là une double *intention* (*Absicht*) du même narrateur, mais le double *point de vue* (*Ansicht*) de deux narrateurs par rapport aux faits objectifs. Tout le règne animal, par exemple, est créé I, 24, avant l'homme, et II, 19 sq. après l'homme. L'herbe et les arbres sont créés I, 9 sq. longtemps avant l'homme ; II, 5 il n'y a aucune verdure avant l'homme, et cela *parce qu'*il manque encore, et les arbres sont plantés pour l'homme. La terre est tirée de l'eau I, 9 ; II, 5 sq. elle a besoin d'être arrosée. Selon I, 27, V, 2, l'homme et la femme sont créés ensemble ; selon II, 21 sq. la femme est créée après l'homme. D'après I, 29, les arbres et les herbes sont donnés tout de suite à l'homme pour sa nourriture ; d'après III, 18, la manducation de l'herbe est une punition, le fruit des arbres ayant été la nourriture primitive de l'humanité. D'une manière générale, tout l'ordre des jours de la cosmogonie biblique est rendu impossible par cette expression du second narrateur : *au jour que Dieu fit la terre et les cieux.* Nous laisserons de côté, comme sans importance, des divergences de détail, ainsi celle qui concerne les reptiles (I, 24-30, comp. II, 19 sq., III, 1, 14).

Quant à Gen. VI, 1-3, ceux qui tiennent ce morceau pour historique l'expliquent, soit en donnant à l'expression « fils de Dieu » le sens d'hommes pieux ou de Séthites, soit en admettant de réels mariages entre les filles des hommes et les anges ; mais Hupfeld a déjà fait voir que ces deux interprétations sont attentatoires à la dignité de l'Ecriture sainte. Nous montrerons plus loin la vraie signification de ce récit. Contentons-nous de dire ici qu'il est parallèle à III, 22, et a pour but de répondre à cette question : Comment la mort est-elle entrée dans le monde? Il explique l'introduction de la mort par

l'idée de l'ingérence d'êtres d'un rang supérieur, qui poussent l'humanité à sortir de sa position naturelle, de l'état qui lui a été assigné par la volonté de Dieu. Tout ce récit, plus rapproché du domaine naturel que le chapitre III de la Genèse, n'est pas sans quelque analogie avec celui qui fait remonter la tentation au serpent, et qui attribue à l'homme l'ambition de devenir semblable à Dieu. Au reste, l'indication chronologique donnée par les premières lignes montre qu'on n'a pas mis ce passage à sa vraie place : il devrait se trouver à l'origine de l'histoire humaine, ainsi certainement avant les chapitres IV et V. Semblable au torse instructif, seul reste d'une antique statue, ce morceau nous fait voir dans quelle direction le mythe hébraïque se serait développé, s'il n'eût été complètement dominé par les pensées les plus élevées de la religion d'Israël. L'esprit révélateur a d'ailleurs laissé une trace de sa présence dans le jugement si sévère qui y est porté sur une conduite contre nature. A cette place et sous sa forme actuelle, on peut dire que ce fragment est sans relation organique avec les autres représentations religieuses de la Genèse.

Voici donc notre conclusion. La Genèse est le livre de la légende sacrée, introduite par le mythe. Les trois premiers chapitres renferment un mythe révélateur de l'espèce la plus importante, les huit chapitres suivants sont des éléments mythiques qui tournent plutôt à la légende. D'Abraham à Moïse règne la légende pure, parsemée de quelques détails mythiques, qui sont devenus presque méconnaissables. De Moïse à David nous avons l'histoire à laquelle se mélangent encore un grand nombre d'éléments légendaires. Depuis David la narration est historique et ne contient plus d'éléments mythiques, si ce n'est dans la proportion où il s'en trouve partout chez les historiens de l'antiquité. Dans le Nouveau Testament nous ne rencontrons nulle part de mythe proprement dit. Les passages auxquels on a donné ce nom ne contiennent que des germes de légende sacrée, dont les récits évangéliques pouvaient difficilement être tout à fait indemnes, le christianisme ayant pris naissance dans les couches populaires d'une société étrangère à la culture scientifique.

M. Hermann Schultz revient à la question du mythe lorsqu'il recherche les origines de la religion hébraïque, et ses rapports avec le polythéisme et l'idolâtrie des autres races sémitiques. Nous limitons notre traduction au point spécial qui nous occupe.

Alttestamentliche Theologie.

Seconde et troisième édition, chapitre IX, § 11 *a*, pages 117-122.

Au premier abord, la présence avérée d'éléments mythiques proprement dits dans l'Ancien Testament paraît constituer une grave difficulté. Il est vrai qu'une certaine exégèse se tire commodément d'affaire sans notre explication, en niant purement et simplement le fait, c'est-à-dire en transformant les récits mythiques en histoire réelle. Mais celui qui, après avoir étudié l'histoire primitive de quelques autres peuples, aborde la Genèse avec l'impartialité d'un véritable historien dédaignera de recourir à ce procédé sommaire et superficiel. Il avouera certainement qu'il a sous les yeux des réminiscences de la mythologie primitive des Sémites, et que bien plus tard, pendant la période mosaïque, divers éléments mythiques provenant d'autres groupes ethniques, surtout de la Chaldée et de la Phénicie, se sont encore mêlés à la légende populaire des Hébreux. Pour plusieurs morceaux il sera naturellement difficile de dire lequel de ces deux cas s'est réalisé.

Les vieux registres généalogiques de l'époque antédiluvienne ne sont ni légendaires ni historiques ; nous les croyons mythiques. L'état actuel de la philologie comparée ne permet sans doute plus d'établir un rapprochement direct entre Tubalcaïn et Vulcain, Jubal et Apollon, Noé et Jacchos. Mais la naissance de ces anciens noms, avec la mention des inventions qui leur sont attribuées, ne peut s'expliquer que si nous admettons des êtres mythiques changés en personnages réels. L'évhémérisme se perd dans la nuit des temps ; c'est un procédé fort naturel partout où les représentations mythiques perdent dans la conscience du peuple leur terrain et leur signification. Ce serait assurément aller trop loin que de rattacher,

sans autre, à ces noms antiques tout un système de dynasties de dieux, comme le fait Ewald. Mais Hénoc et ses trois cent soixante-cinq ans de vie, Lémec et ses deux femmes, sont des figures mythiques dont on découvre aisément le sens (la parenté des chapitres IV et V montre en effet l'origine de ces races) ; Caïn et Tubalcaïn portent des noms qui indiquent déjà leurs attributs ; et beaucoup plus tard le nom de Gad, par exemple, est incontestablement un souvenir mythique, comme cela ressort de la comparaison de Gen. XXX, 41, avec d'autres passages de l'Ancien Testament (Esa. LXV, 11 ; Jos. XI, 17 ; XII, 7). La mention d'Obed Edom (2 Sam. VI, 10, 12) prouve que le nom d'Edom appartient également à la mythologie. Et la fille de Jephté, cette vierge dont les femmes de Galaad pleurent chaque année l'immolation dans une solennité de quatre jours, n'est assurément pas une simple mortelle, quel que soit le charme touchant du récit qui rattache son histoire à la tradition du tragique héros qui fut son père (Juges XIII, sq.).

Nous retrouvons un fond tout à fait mythique derrière le singulier récit de Gen. VI, 1-3. Il est certainement question ici du *mariage d'êtres surhumains avec des femmes terrestres.* Il est vrai qu'on a essayé de ramener le fait à des proportions naturelles en entendant par « fils de Dieu » les hommes de la race religieuse des Séthites, et par « filles des hommes » les femmes de la tribu de Caïn ; ainsi l'impiété amenée à son paroxysme aurait rendu le déluge nécessaire. Nous faisons abstraction du fait, évident pour tout homme qui examine scientifiquement la Genèse, que ce morceau ne sait rien de Caïn, ni de Seth, ni de leurs descendants ; car s'il occupe sa place actuelle, c'est par la raison qu'il n'y avait pas moyen de l'intercaler entre Gen. II, 4 *b*, et la fin du chap. IV. Mais, même en le laissant où il est, une exégèse sérieuse ne peut pas lui donner un sens pareil. Par le substantif collectif הָאָדָם, quand il n'est pas plus spécialement déterminé, nous ne pouvons absolument entendre autre chose que l'espèce humaine comme telle. Aussi lorsqu'il est raconté que ces hommes se multiplièrent et qu'il leur naquit des filles, sans qu'il soit fait d'ailleurs entre celles-ci aucune différence morale

ou généalogique, ces « filles des hommes » ne sont assurément pas des descendantes de Caïn ou de Seth, ou des personnes de la classe indigente ; ce ne peuvent être que des jeunes filles appartenant à la race humaine. S'il s'agissait d'une classe spéciale de l'humanité, il nous serait encore plus facile d'y voir les pauvres, la masse du peuple, en opposition aux puissants, aux « seigneurs » (אִישׁ), que la race caïnite qui se distinguait par sa force, sa puissance et ses talents artistiques (IV, 17 sq).

Les « fils d'Elohim » ne peuvent pas davantage être des hommes. Lorsque, en effet, certains hommes reçoivent ce titre, ce ne sont que des enfants *adoptifs*, nés en vertu de la grâce, et nommés ainsi par suite d'un *rapport rédempteur* (*Heilsverhältniss*). Le roi d'Israël et le peuple lui-même sont désignés de cette façon. Mais si nous avions ici un cas semblable, c'est יהוה, le nom spécial du Dieu de la rédemption, qui serait certainement employé. Le terme « fils d'Elohim » pourrait être un prédicat honorifique ; il ne saurait désigner, comme tels, une certaine classe d'hommes. En revanche, l'expression « fils de Dieu » est d'un emploi courant dans l'Ancien Testament pour désigner les puissances célestes qui, participant à la nature d'Elohim, sont élevées au-dessus de la chair et de ses faiblesses. Si même cette expression pouvait s'appliquer aux hommes de Dieu, il resterait encore à prouver que les Séthites étaient pieux et les Caïnites impies. Le pieux Hénoc, descendant de Seth, est cité, ainsi que Noé, comme une *exception*. Qui démontrera que le Caïnite Hénoc n'était pas également un juste, ou que le Séthite Lémec n'était pas aussi méchant que son homonyme caïnite ? Nous ne possédons que deux fragments d'une seule et même tradition, fragments dont des écrivains différents ont fait un différent usage. Il est en outre rapporté que ces fils de Dieu épousèrent des filles d'hommes, à savoir celles qu'ils choisirent. Si nul ne put les en empêcher, ils étaient donc les plus forts. Mais comment ce trait cadre-t-il avec le chant de vengeance de Lémec, et en général avec ce que nous savons de la puissance de la famille caïnite ? Il est patent enfin que le narrateur, — ou du moins le plus récent des narra-

teurs, — veut rattacher à ces mariages le souvenir primitif d'une race de géants. Or ce but n'est atteint que s'il est question d'êtres surnaturels s'alliant à des vierges humaines.

Ainsi la plus ancienne interprétation de ce fragment se trouve être aussi la plus juste. Nous sommes frappé par la ressemblance de ce récit avec l'idée païenne de demi-dieux ayant pour pères des dieux et des femmes pour mères. Ceux qui veulent absolument voir ici un fait réel se condamnent à ne rien comprendre à la plus vieille histoire religieuse de l'humanité ; elle demeure pour eux un livre scellé. Nous sommes donc contraint de reconnaître que ce passage mystérieux nous a conservé une tradition primitive et mythique.

Gen. XXXII, 23 jusqu'à la fin, me semble être un ancien récit du même genre. Jacob lutte avec un homme qui disparaît à l'aurore en refusant de se nommer, mais en le blessant physiquement avant de le quitter. Si les récits de Sanchoniathon ne sont pas tout à fait indignes de confiance, nous avons là également un mythe commun à plusieurs peuples sémitiques, et qui s'est mélangé avec la légende hébraïque. Je ne m'arrête pas aux cas analogues, ayant déjà mentionné l'influence que les mythes chaldéens concernant la création et le déluge ont exercée sur les premiers chapitres de la Genèse. Je me bornerai à rappeler ici Ex. IV, 24, où le rétablissement de la circoncision est raconté de la manière la plus remarquable.

Ces éléments mythiques de la tradition religieuse des Hébreux seraient totalement incompréhensibles, si la religion d'Israël n'avait pas grandi sur le sol d'une religion naturaliste, et n'était pas restée longtemps, sans scrupule, ouverte à ses traditions et à ses idées. D'autre part, si la religion hébraïque ne s'était pas *séparée* de celle des Sémites avant que celle-ci devînt, à proprement parler, une religion savante (*Kulturreligion*), on ne comprendrait pas davantage que ce trésor mythique se fût laissé pénétrer par les principes de la religion supérieure et se trouvât renfermé dans des limites aussi étroites. Et si l'esprit qui caractérise la religion israélite n'avait pas poussé de bonne heure aux résultats que nous trouvons réalisés dans l'Ancien Testament, un pareil assujettisse-

ment des éléments d'une religion de la nature serait inconcevable. D'après toutes les analogies historiques, c'est bien plutôt le contraire qui aurait eu lieu. Partout où les éléments mythiques ne sont pas devenus les porteurs d'idées religieuses tout à fait pures, nous les trouvons au moins complètement dépouillés de leur caractère primitif, et alliés à un monothéisme en voie de spiritualisation. Il faut être un savant accoutumé à sonder les antiquités pour découvrir des traces de mythe dans les vieilles généalogies, qui aux yeux du peuple n'avaient rien de mythologique. Les fils de Dieu dont nous avons parlé ne sont nullement des divinités rivales de l'Eternel : ce sont des êtres soumis à sa toute-puissance, et dont le crime contre nature voue l'humanité à la destruction, tandis que la légende païenne voit dans des conceptions semblables le point culminant de la gloire humaine. L'adversaire avec lequel Jacob eut à lutter n'est pas directement le Dieu unique : c'est un être céleste, un ange par lequel Dieu se manifeste ; et le récit qui nous le présente ne réclame pas de notre part plus de crédulité que l'une ou l'autre des innombrables légendes qui se sont propagées au sein du christianisme. Nous pourrions ajouter que nous touchons ici de bien près à l'*allégorie*, et à une allégorie qui conduit à un cercle de pensées religieuses singulièrement belles et fécondes. Quant aux vierges et aux héros du livre des Juges, nul Israélite ne pouvait y reconnaître les figures pâlies et effacées des divinités sémitiques.

Ainsi les quelques restes de mythe que nous trouvons dans l'Ancien Testament servent, par leur présence même et par la forme sous laquelle ils y ont été conservés, à corroborer notre sentiment quant à l'origine de la religion des Hébreux.

Pour la traduction,
CHARLES BYSE.