

La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle [suite]

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

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **15 (1882)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379307>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

DANS SA PHASE ACTUELLE

PREMIÈRE PARTIE

III

(Suite¹.)

17. La divergence quant à l'emploi des noms de Dieu dans Gen. I-Ex. VI nous a mis sur la trace d'une divergence plus générale qui achève de battre en brèche l'idée traditionnelle de l'unité d'auteur. En effet, le désaccord patent que nous avons dû constater entre Ex. VI, 3, où Dieu dit à Moïse que *par son nom de Yahwèh il ne s'est pas fait connaître* aux patriarches, et des passages de la Genèse tels que XV, 7, où ce même Dieu dit à Abraham : « *Je suis Yahwèh qui t'ai fait sortir d'Our-Kasdîm,* » etc. ; ce désaccord nous fait toucher du doigt, en un point spécial et particulièrement saillant, un fait qui se reproduit en grand d'un bout à l'autre du Pentateuque.

Si vous prenez la peine de comparer entre eux les morceaux *élohistes* et les morceaux *jéhovistes*, vous ne tardez pas à découvrir que certains de ces morceaux se rapportent au fond à un même objet, que le même fait y est relaté sous des formes différentes. A y regarder de près, ce sont des versions parallèles qui, par conséquent, font plus ou moins double emploi. Tantôt elles ne font que redire la même chose en d'autres termes, à un autre point de vue, avec quelques accessoires en plus ou en moins. Tantôt, et plus souvent, ces variantes offrent des diver-

¹ Voir la *Revue* de janvier, de mai et de juillet.

gences plus notables, divergences allant parfois jusqu'à de vraies contradictions. Le même parallélisme plus ou moins discordant se remarque, çà et là, entre morceaux où Dieu est appelé *Elohîm* et, plus rarement, entre morceaux où il est désigné par le nom de *Yahwèh*. Si vous examinez ensuite les morceaux *mixtes*, c'est-à-dire ceux où les deux noms de Dieu sont employés en apparence pêle-mêle, et que vous les analysiez avec quelque attention, vous finissez dans la règle par reconnaître qu'ils sont dûs à la combinaison de deux, peut-être même de trois récits représentant des versions distinctes et ayant chacun ses particularités.

Faut-il citer des exemples ? On n'a que l'embarras du choix, et cela dès les premiers feuillets de la Genèse.

La création du premier couple humain est racontée deux fois et de deux manières sensiblement différentes. D'après l'une de ces versions (I, 26 sqq.), *Elohîm* crée en même temps l'homme et la femme, à la fin du sixième jour, après toutes les autres créatures ; c'est dans ce chef-d'œuvre fait à son image que l'activité créatrice du divin artiste arrive au repos. D'après l'autre récit (II, 7 sqq.), l'homme (*vir*) est créé d'abord, dès que la terre où il doit habiter a été fertilisée par la première pluie. Puis, après avoir placé l'homme dans le jardin planté en Eden, et lui avoir assigné sa tâche, l'*Eternel Dieu* trouve bon de lui donner « une aide qui lui corresponde. » Il façonne d'abord les animaux, tirés de la poussière du sol, et les amène à l'homme. Et c'est seulement quand l'homme, après les avoir passés en revue, n'a pas trouvé parmi eux une aide qui lui corresponde ou qui puisse lui faire pendant (*kenegdo*), que l'Eternel Dieu « construit » la compagne qu'il lui faut, en la tirant de sa propre substance, du plus près de son cœur.

Selon Gen. III, c'est pour avoir osé s'arroger une science à l'égal des *Elohîm* que l'homme est chassé loin de l'arbre de vie, condamné à sa condition mortelle, de sorte que, depuis ce jour fatal, son existence n'est plus qu'une lente agonie. D'autre part, c'est parce que l'humanité s'est égarée jusqu'à accepter le *connubium des Bené-Elohîm* que Dieu ne veut pas que son *rouakh*, cet esprit de vie qu'il a daigné communiquer à sa

créature, soit à tout jamais (*le ʿolâm*) rabaissé, avili dans (ou par) l'homme devenu charnel. Aussi *les jours de l'homme*, au lieu de se prolonger indéfiniment, ne *seront-ils* dorénavant que *de cent vingt ans*. (VI, 3.)

D'après Gen. IV, 19 sqq., la race issue d'Adam par *Caïn* se bifurque ou plutôt se trifurque à la septième génération : Lémek a trois fils, dont le premier, Yabal, fut le père de tous ceux qui habitent sous des tentes et avec les troupeaux, le second, Youbal, le père de tous ceux qui manient le luth et le chalumeau, tandis que le troisième, Toubal-Qaïn, forgeait toute sorte d'instruments d'airain et de fer. Comment concilier cela avec l'anéantissement de *tout* le genre humain, à la seule exception de Noé et de ses fils, Sem, Cham et Japhet, en qui la race d'Adam par *Seth* se serait trifurquée à son tour à la dixième génération ? (V, 32 ; VI, 17, 18.) Un même auteur, écrivant de première main, pouvait-il, sans se mettre en contradiction avec lui-même, se faire l'écho d'une tradition d'après laquelle tous les nomades *actuellement existants* descendraient de Yabal, et raconter ensuite l'histoire du déluge *universel* telle que nous la lisons deux pages plus loin ? L'histoire du déluge elle-même, nous le verrons tout à l'heure, étant composée d'éléments empruntés à *deux* sources différentes, il en résulte que nous avons affaire dans IV, 19 sqq. à une tradition tirée d'une *troisième* source, indépendante des deux autres. D'après cette tradition-là, le déluge (si elle en parlait) n'avait pas englouti *toute chair*, mais seulement une fraction de l'humanité.

On vient de voir que, dès avant le déluge, la durée *maximum* de la vie humaine est fixée par Dieu même à cent vingt ans. (VI, 3.) Et voilà que Noé, qui avait six cents ans lors du déluge (VII, 6), n'en prolonge pas moins ses jours de trois cent cinquante ans après ce cataclysme (IX, 28 sqq.) Sem atteint encore l'âge de six cents ans (XI, 10, 11.) Abraham même arrive à cent soixante-quinze ans (XXV, 7.) Jacob, au moment de se présenter devant Pharaon, en a déjà cent trente, et cependant il trouve que les jours des années de sa vie ont été « peu nombreux. » (XLVII, 9.) De tous les patriarches, le pre-

mier dont la carrière s'arrête en deçà de la limite fixée, c'est Joseph, qui meurt à cent dix ans (L, 22-26). En revanche, Moïse, l'homme de Dieu, remplit exactement la mesure des cent vingt ans (Deut. XXXI, 2; XXXIV, 7), — bien qu'à cette époque déjà les jours de l'homme mortel, selon le psaume attribué à Moïse, ne dépassent plus guère soixante-dix ou, au plus, quatre-vingts ans. (Ps. XC, 10.)

La corruption profonde et générale des hommes du temps de Noé et la résolution que Dieu prend d'exterminer cette race perverse sont racontées deux fois de suite. (VI, 5-7 et 11-13.) Les termes sont un peu différents, mais n'en justifient pas moins la remarque que fait Richard Simon à propos d'une répétition toute semblable : « Il y a bien de l'apparence que si un seul auteur avoit composé cet ouvrage, il se seroit expliqué en bien moins de paroles¹. »

L'histoire même du déluge (chap. VII et VIII) est un exemple classique d'un récit formé par la combinaison de deux narrations parallèles, empruntées à des « mémoires originaux » distincts, l'une élohiste, l'autre jéhoviste. C'est un des cas où il est le plus aisé de faire le départ des éléments provenant de l'une et de l'autre source. Dire, comme le fait M. François Lenormant², que le rédacteur « n'a rien retranché ni de l'une ni de l'autre, » que les deux narrations, une fois dégagées, forment « chacune un tout continu et sans lacunes, malgré la façon dont leurs versets sont enchevêtrés, » c'est s'avancer un peu trop. Cela est vrai tout au plus du récit élohiste. La version jéhoviste présente évidemment quelques lacunes, mais ce qui nous en reste est plus que suffisant pour nous permettre de la reconstituer dans ses traits essentiels et distinctifs. Les différences entre les deux formes de la tradition, abstraction faite de la diversité de style et de vocabulaire et de la différence dans l'emploi des noms de Dieu, portent principalement sur trois points :

1° La provenance des eaux du déluge : ici, ce sont les sour-

¹ *Hist. crit.*, liv. 1^{er}, chap. V, pag. 33 de l'édition déjà citée.

² *Les origines de l'histoire*, I. De la création de l'homme au déluge, 1880, pag. 404 de la première édition.

ces du grand océan souterrain qui jaillissent avec violence et les fenêtres du ciel qui s'ouvrent pour livrer passage aux « eaux d'en haut » (VII, 11; VIII, 2 a); là c'est une pluie (*guèshem*) qui tombe sur la terre quarante jours et quarante nuits. (VII, 12, comp. 4; VIII, 2 b.)

2° La nature et le nombre proportionnel des bêtes recueillies dans l'arche : d'après l'élohiste, une paire de chaque espèce animale sans distinction (VI, 19 sq.; VII, 15 sq.); d'après le jéhoviste, sept couples de tous les animaux purs et une paire seulement de ceux qui ne sont pas purs. (VII, 2 sq., 8 sq.; comp. VIII, 20.)

3° La durée du déluge : selon la chronologie de l'un, la catastrophe a duré une année (lunaire de trois cent cinquante-quatre jours) et onze jours, soit en somme une année solaire de trois cent soixante-cinq jours (comp. VII, 11 avec VIII, 13, 14); d'après l'autre, tout se passe en bien moins de temps : sept jours (VII, 4, 10) + quarante jours (VII, 4, 12, 17 opp. à 24) + trois fois sept (VIII, 6-12) + X, probablement, d'après le récit primitif, encore une fois sept jours (VIII, 12; comp. 13 b et 20); soit en tout environ soixante-quinze jours¹.

Notons enfin la divergence fondamentale entre Gen. X et Gen. XI, 1-9, quant à la manière d'envisager la dispersion des peuples à la surface du globe. Dans le chap. XI, elle apparaît comme un châtement infligé à l'orgueil titanique des hommes réunis dans la plaine de Shinar, et le grand moyen dont l'Eternel se serait servi pour opérer cette dissémination, cette décentra-

¹ Voir entre autres Will. Rivier, *La tradition biblique du déluge*; thèse de la faculté libre de Lausanne, 1875, en particulier pag. 45 sqq. où les deux récits sont reproduits synoptiquement, et Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, I, 314 sqq. M. Bickell, un ancien protestant converti au papisme, aujourd'hui professeur de théologie à Inspruck, et, après lui, M. l'abbé Vigoureux ont cru pouvoir se faire des documents cunéiformes une arme pour défendre l'homogénéité de ce récit de la Genèse et triompher ainsi du « rationalisme biblique » des critiques protestants; l'un dans *Zeitschr. für kathol. Theol.* (première année, 1877, pag. 129), l'autre dans *La Bible et les découvertes modernes*, vol. 1^{er}, pag. 209 sq. Ils ont été réfutés par M. Lenormant, *loc. cit.*, et surtout par M. Buddensieg dans la *Zeitschr. für kirchl. Wissensch.* 1880, pag. 347-367.

lisation forcée, aurait été la confusion du langage, à laquelle la ville de Babel devrait son nom. D'après le chap. X, au contraire, la terre s'est peuplée peu à peu depuis le déluge, à mesure que les familles des trois fils de Noé, en se multipliant par la bénédiction de Dieu, ont formé des tribus distinctes, ayant chacune son idiome national. (X, 5, 20, 31, 32; comp. IX, 1, 7, 19.) Là, la diversité des langues apparaît comme la *cause* de la séparation des peuples; ici, elle est présentée comme une *conséquence* naturelle de l'accroissement des trois familles et de leur subdivision successive en peuples se répandant en divers lieux de la terre. Une troisième conception, différente des deux autres, s'est conservée peut-être dans la note insérée au vers. 25 du chap. X. Cette note nous apprend que l'un des fils de Héber aurait dû son nom de *Péleg* au fait que « de son temps la terre fut *partagée*, » ce qui signifie, semble-t-il, qu'elle fut répartie à l'amiable entre les diverses familles humaines ¹.

On objectera peut-être que les données discordantes renfermées dans la Genèse, principalement dans les onze premiers chapitres, ne constituent pas un argument sans réplique contre la composition du Pentateuque par un auteur unique. Il se pourrait, dira-t-on, que Moïse ou tel autre écrivain des anciens temps, se trouvant déjà en présence de traditions diverses sur les hommes et les choses de la haute antiquité, les eût recueillies telles quelles, en les juxtaposant ou les combinant de son mieux, sans se mettre en peine de les ramener à une parfaite unité. Cela pourrait se concevoir en effet; Hengstenberg lui-même regarde la chose comme possible ². Mais si le même phénomène reparait, non seulement dans l'histoire des patriarches hébreux (Gen. XII-L), mais dans les premiers chapitres de l'Exode, où commence l'histoire de Moïse? S'il se trouve, par

¹ Voy. Dillmann, *Genesis*, ad h.l. Il est à remarquer que, d'après le livre des Jubilés, au commencement de la 33^e période jubilaire, après la naissance de Péleg, les trois fils de Noé se seraient partagé la terre au sort, sous la présidence d'un ange. Voy. Rönsch, *Das Buch der Jubiläen oder die Kleine Genesis*, 1874, page 222.

² *Beiträge* III, 246.

exemple, que la vocation de Moïse soit racontée deux fois de suite (chap. III-IV et VI, 2-VII, 7); que, deux fois, Elohim se dévoile à Moïse sous le nom de Yahwèh (comp. VI, 2, 3 avec III, 13-15); et que Moïse essaie deux fois de se soustraire à la mission dont Dieu l'honore, en prétextant qu'il n'a pas la parole facile (IV, 10 sqq. et VI, 12, 30 sq.)¹? Bien plus, si ces redites, ces divergences, ces traits contradictoires se reproduisent au-delà des premiers chapitres de l'Exode? s'il est constant qu'on s'y heurte encore depuis que l'alternance des noms de Dieu a pris fin, jusque dans les derniers chapitres du Deutéronome actuel? Ne faudra-t-il pas, bon gré mal gré, y voir la conséquence et la preuve de ce fait qu'une pluralité de « mémoires » ou de documents est à la base de notre Pentateuque dans son ensemble?

Comme notre dessein n'est pas d'écrire un traité complet sur la matière, mais qu'il s'agit simplement pour nous d'indiquer les résultats acquis, en donnant un aperçu des preuves sur lesquelles ils se fondent, on nous dispensera d'enregistrer, en les rangeant par catégories, tous les cas de répétition ou de discordance qui se rencontrent çà et là dans les récits relatifs à la vie des patriarches et à l'époque mosaïque. Le lecteur désireux de s'en instruire pourra consulter soit les ouvrages d'isagogique de de Wette, de Bleek, de M. Kuenen, soit la *Bible* de M. Reuss. Mieux vaudra, ce me semble, examiner ici avec quelques détails un texte suivi, un ensemble de chapitres où la personne de Moïse est particulièrement en vue. Nous choisirons à cet effet la portion centrale du Pentateuque, l'histoire de la promulgation de ce qu'on a appelé la charte de la théocratie israélite et celle de la conclusion de l'alliance sinaïtique, Exode XIX-XXXIV.

18. S'il est un chapitre où, dans la double hypothèse de l'unité d'auteur et de la rédaction par un témoin oculaire, on

¹ Le *second* de ces récits parallèles commence en ces termes (VI, 2) « Elohim parla à Moïse et lui dit: « Je suis Yahwèh, etc., » comme si c'était la *première* fois que Dieu lui fit de semblables ouvertures. Le mot *encore* que Martin, Ostervald et M. Segond glissent dans leur traduction après *parla*, n'est pas dans le texte.

soit en droit de s'attendre à un récit clair et net, à une narration dont on puisse suivre aisément le fil et où toutes les parties cadrent les unes avec les autres, c'est bien certainement le chapitre XIX^e de ce livre de l'Exode. Le moment est capital, il a dû marquer comme nul autre dans la vie de Moïse et des hommes de son temps : il s'agit des préliminaires du pacte en vertu duquel Israël sera dorénavant la propriété particulière de l'Éternel.

A en juger par la manière dont les faits sont relatés dans les manuels ordinaires d'histoire biblique, dans les abrégés ou commentaires composés en vue de l'instruction de la jeunesse ou de l'édification des fidèles, cette légitime attente serait amplement satisfaite. Voici par exemple en quels termes le vénérable auteur des *Études élémentaires et progressives de la Parole de Dieu* résume le contenu de ce chapitre; nous transcrivons textuellement, n'omettant que les explications et réflexions qui ne vont pas directement à notre but¹ :

« Le premier jour du mois de Sivan, six semaines juste après être sortis d'Égypte, les enfants d'Israël transportèrent leurs tentes de Rephidim au pied de Sinaï. Moïse étant monté sur la montagne selon le commandement du Seigneur, en rapporta des paroles bien propres à réjouir Israël... Tous les peuples de la terre, sans doute, appartiennent à l'Éternel, mais il avait résolu de mettre à part la famille de Jacob pour en faire un royaume de sacrificateurs et une nation sainte,... à condition toutefois qu'ils écoutassent la voix de l'Éternel et qu'ils demeurassent dans son alliance.

» Au premier moment, les enfants d'Israël, pleins d'un beau zèle, se déclarèrent prêts à accomplir la volonté de Dieu, mais ils ne tardèrent pas à voir que ce n'est pas une chose aussi facile qu'ils le pensaient peut-être. Pour leur faire sentir tout ce que sa loi a de redoutable aux pécheurs non convertis, l'Éternel en accompagne la publication de circonstances qui étaient destinées à saisir les imaginations et à pénétrer les consciences.

¹ Ancien Testament, première partie; nouvelle édition, Lausanne, G. Bridel, 1868; §§ 741-744, page 242.

» D'abord, il fallut que, trois jours d'avance, le peuple se sanctifiât et lavât ses vêtements... Puis on mit des barrières au pied de la montagne, et il fut annoncé que si quelqu'un passait les limites, il serait mis à mort... Le troisième jour venu, les Israélites durent quitter momentanément leurs femmes (?), afin de se livrer entièrement à la contemplation de ce qui allait arriver. Or ce fut une scène magnifique et terrible tout à la fois.

» Pendant qu'une affreuse tempête, accompagnée de tonnerres et d'éclairs, grondait sur le sommet du mont, on entendait de loin en loin le son éclatant d'une trompette. Moïse, s'étant approché du pied de la montagne, parla à l'Eternel et l'Eternel lui répondit d'une voix qui pouvait être ouïe de tous. Après quoi, Moïse monta sur le Sinäi. Bientôt il en redescendit pour recommander encore une fois aux fils d'Israël, dans l'intérêt de leur propre vie, de ne pas rompre les barrières, et comme il allait remonter accompagné de son frère Aaron, il vint du ciel une voix qui proclamait la loi de l'Eternel. »

Cette page, en somme, reproduit aussi bien que possible la substance du récit biblique. Etant donné le but pratique de l'auteur, c'est tout ce qu'on peut raisonnablement exiger de lui. Nul ne songera à lui faire un grief de ce qu'il ne s'est pas lancé dans l'analyse critique du texte. Il n'en est pas moins vrai que, pour composer le narré que nous venons de transcrire, l'auteur des *Etudes progressives* a dû se livrer préalablement à tout un travail, non seulement de condensation, mais d'harmonisation. Sans doute, la grande majorité de ses lecteurs ne le soupçonnera même pas ; mais recourez au texte biblique lui-même, ou mieux encore, prenez la peine de remonter au texte original, et vous ne tarderez pas à vous en convaincre. Vous n'aurez pas besoin d'aller jusqu'au bout du chapitre pour vous apercevoir que la narration n'y suit pas une marche aussi simple, aussi unie qu'il pourrait le sembler d'après le résumé qu'on vient de lire.

Dès les premiers pas on est arrêté par l'indication de l'époque à laquelle se passèrent les faits racontés. « *Le troisième mois après leur sortie d'Egypte, lisons-nous au vers. 1, ce jour-là les*

Israélites arrivèrent au désert de Sinäi. » De quel *jour* s'agit-il donc? Le texte laisse la chose en suspens. On a l'habitude de trancher la difficulté en disant que ce fut le *premier* du mois. Perret-Gentil a même traduit les mots *bakhodesh hash-shelishî* par ceux-ci : « à la troisième nouvelle lune. » Mais il est hors de doute que dans le Pentateuque *Khodesh* ne signifie jamais la nouvelle lune, et même en dehors du Pentateuque le mot n'est jamais pris dans ce sens quand il s'agit d'indications chronologiques. *Khodesh* signifie le *mois*, et en hébreu pas plus qu'en français un mois n'est un jour. Pour indiquer que ce fut « le premier du mois » il fallait ajouter, comme partout ailleurs (Gen. VIII, 5; Ex. XL, 2; Nomb. I, 1, etc.), les mots *beékhad la-khodesh*. D'un autre côté, on ne peut pas lever la difficulté en donnant à *baï-yôm haz-zèh* le sens de « vers ce temps-là. » (Reuss.) Quoi qu'on en dise, ces mots ne signifient pas autre chose que « ce jour-là. » Ainsi, pour une raison ou pour une autre, l'indication exacte du *jour* a disparu du texte. Que ce soit le fait d'un rédacteur, ou la faute d'un ancien copiste, une chose est claire, c'est qu'un auteur original, écrivant de première main, ne se serait pas exprimé de la sorte.

Ce qui fait penser que le texte a été remanié par un rédacteur, qui avait sans doute ses raisons pour laisser la date dans un certain vague, c'est qu'en lisant les deux premiers versets on discerne nettement la trace de deux versions parallèles combinées. Au lieu de dire simplement (cf. XVI, 1) : « Le jour du troisième mois après leur sortie d'Égypte, les Israélites partirent de Rephidim; ils arrivèrent au désert de Sinäi et campèrent en face de la montagne, » voici ce que dit le texte : « Le troisième mois après leur sortie du pays d'Égypte, ce jour-là, les Israélites *arrivèrent au désert de Sinäi*; ils partirent de Rephidim et *arrivèrent au désert de Sinäi*; et ils *campèrent* dans le désert, et *Israël campa là* en face de la montagne. » Il y a là certainement autre chose que des répétitions épiques. Dans les LXX, les mots « et ils campèrent dans le désert » sont omis : preuve que le plus ancien traducteur du Pentateuque s'était déjà heurté à ces redites ¹.

¹ Au reste, ce qui est dit dans ces deux versets de l'*arrivée* des Israé-

Si nous passons au v. 9, voilà une autre redite encore plus choquante. Moïse, à qui l'Éternel a révélé sur la montagne son dessein de faire d'Israël un peuple à part, une nation sainte (v. 3-6), est venu convoquer les anciens pour leur communiquer ce dessein en même temps que les conditions auxquelles l'Éternel en soumet la réalisation (v. 7). Le peuple les ayant unanimement acceptées, *Moïse rapporta les paroles du peuple à l'Éternel* (8). *Et l'Éternel dit à Moïse* : « Voici, je viendrai vers toi dans une nuée épaisse, etc. » *Et Moïse rapporta les paroles du peuple à l'Éternel* (9). *Et l'Éternel dit à Moïse* d'aller préparer le peuple à la rencontre de son Dieu, vu qu'il se propose de descendre le troisième jour sur la montagne (v. 10 sq.). Comment Moïse, après être allé faire rapport à l'Éternel sur les dispositions du peuple (v. 8), pouvait-il aller derechef (v. 9) rapporter à l'Éternel — quoi ? des *paroles* que le peuple n'avait *pas* dites (puisqu'au v. 9 c'est l'Éternel, et lui seul, qui parle), et qu'en tout cas lui, Moïse, n'aurait pas pu entendre (puisqu'il venait de retourner auprès de l'Éternel sur la montagne, v. 8 à la fin) ? Qui ne voit que la fin du v. 9 et les premiers mots du v. 10 sont une répétition inutile et gênante de la fin du v. 8 et des premiers mots du 9 ? Il y a plus : en y regardant de près, on voit que non seulement la dernière phrase du v. 9 fait absolument double emploi avec celle du v. 8, mais que le v. 9 tout entier interrompt le fil du récit et anticipe en quelque mesure ce qui va être dit au v. 11 touchant la venue ou la descente de l'Éternel sur la montagne.

Au v. 16, l'*épaisse nuée* dans laquelle l'Éternel avait annoncé (v. 9) qu'il viendrait à Moïse, afin de pouvoir *se faire entendre* de tout le peuple, apparaît en effet sur la montagne le matin du troisième jour. Au même moment le tonnerre éclate, des éclairs sillonnent le ciel, des sons de trompette retentissent, en sorte que *tout le peuple tremble* dans le camp. D'autre part nous lisons, deux versets plus loin (v. 18; cp. v. 11), que l'E-

lites au désert de Sinaï et de l'*établissement de leur camp* en face de la montagne, ne cadre guère avec le chapitre précédent (XVIII, 5) où, lors de la visite de Jéthro à Moïse, nous voyons celui-ci *déjà campé* au désert à la montagne de Dieu.

ternel descendit sur la montagne à la vue de tout le peuple, au milieu du feu, de sorte que la fumée en montait comme celle d'une fournaise et que toute la montagne tremblait très fort. N'y a-t-il pas là deux manières, non pas inconciliables peut-être, mais bien distinctes, de représenter la théophanie du Sinaï ?

Les pierres d'achoppement grossissent et se multiplient à mesure qu'on avance vers la fin du chapitre. Voyez plutôt les v. 20-25. A première lecture déjà, on est frappé de la grande ressemblance entre le contenu de ce morceau et celui de plusieurs des versets qui précèdent. Ne semble-t-il pas qu'avec le v. 19 les préliminaires soient achevés, que tout soit prêt pour que Dieu fasse entendre au peuple sa volonté souveraine ? Et voilà que les préliminaires recommencent ! Mais la chose devient bien plus frappante encore quand on entre dans les détails.

Vers. 20 : « *Et l'Eternel descendit sur le mont Sinaï, sur le sommet de la montagne.* » Comme s'il n'y était pas déjà descendu au v. 18 ! M. Segond ne fait que voiler la répétition en disant : *Ainsi l'Eternel descendit.*

Vers. 21 sq. Après avoir appelé Moïse auprès de lui sur le sommet de la montagne, l'Eternel le renvoie sommer le peuple de ne pas faire irruption vers l'Eternel pour regarder (savoir, en franchissant les bornes ou barrières placées autour de la montagne), de peur que l'Eternel, de son côté, ne fasse brèche parmi eux. C'est, en d'autres termes, le même ordre que celui que Dieu avait donné l'avant-veille (v. 12), lorsqu'il s'agissait de préparer le peuple, non pas à entendre la promulgation de la loi, mais à aller à la rencontre de son Dieu. Ce n'est pas tout : la répétition, ici, implique contradiction. En effet, comment cette défense d'approcher de la montagne le troisième jour peut-elle s'accorder avec le v. 13 où il est dit que, quand le cor sonnera, c'est-à-dire quand le troisième jour sera venu (cp. le son de la trompette v. 16 et 19), alors le peuple, jusque-là confiné dans les limites prescrites, et préparé par des lustrations et des abstinences, pourra, lui aussi, gravir la montagne (*hëmmah ya'aloû bâhâr*) ?

L'ordre de se sanctifier et de ne pas approcher de la montagne qui, dans les vers. 10 sqq., est donné au peuple en général, est encore spécialement intimé, ici, aux *kohanîm*, aux « prêtres qui s'approchent de l'Éternel » (v. 22 et 24). Qui sont ces prêtres ? Y avait-il donc, à cette époque, des prêtres en Israël ? Jamais il n'en a été fait mention jusque-là. La première loi concernant l'autel et les sacrifices (Ex. XX, 24-26), — loi qui figure en tête des paroles et règles divines consignées dans le « livre de l'Alliance » (XX, 22-XXIII, 33; cp. XXIV, 3, 4, 7) — cette loi fondamentale sur le culte ne parle pas de prêtres ; elle s'adresse à tout le peuple : *Tu me feras un autel de terre, — tu immoleras tes holocaustes, — tu ne monteras pas à mon autel par des degrés, etc.* Aussi, lors du sacrifice par lequel est solennisée la conclusion du pacte, voyons-nous officier, non des prêtres, mais de jeunes hommes d'entre les fils d'Israël. (XXIV, 5.) C'est plus tard seulement, Lév. VIII, que sera racontée l'installation d'Aaron et de ses fils dans les fonctions de prêtres avec le privilège exclusif de « s'approcher de l'Éternel. » (Lév. X, 3; Nomb. XVI, 5; Ez. XLII, 13.)

Dans les v. 21, 22, 24, l'Éternel menace de faire mourir *lui-même* ceux qui franchiraient les limites ou barrières placées *autour de la montagne* (v. 23); tandis qu'aux v. 12 sqq. il ordonne de *lapider* ou de *percer de flèches* quiconque aurait dépassé les limites tracées *autour du peuple* et touché ne fût-ce que l'extrémité de la montagne.

Enfin, au v. 25, le récit s'arrête tout court au milieu d'une période : « Moïse descendit vers le peuple et il leur dit, *wai-yômer aléhem...* » Ce qu'il leur dit, on peut sans doute le compléter sans peine, d'après le verset précédent. Il leur dit... ce que Dieu l'avait chargé de leur dire, c'est qu'ils ne devaient pas franchir les limites fixées, pour monter vers l'Éternel. Cette ellipse n'en est pas moins étrange. Elle n'existait certainement pas dans le texte primitif.

19. Que résulte-t-il de cette analyse critique ? Il en résulte une chose sur laquelle il est inutile de vouloir fermer les yeux : c'est que le récit de ce chapitre si important, de cet épisode si

mémorable de l'histoire d'Israël et de la vie de Moïse, n'est pas d'une seule pièce. Il est composé d'éléments hétérogènes, de matériaux tirés, pour le moins, de deux documents différents, dont chacun racontait à sa manière les préliminaires du pacte sinaïtique. Le rédacteur paraît avoir pris l'un de ces récits parallèles pour base de son travail, en le combinant çà et là avec des traits et des fragments empruntés à l'autre source. Il voulait être aussi complet que possible. Mais ce que sa narration a gagné de ce côté-là, elle l'a perdu en unité et en clarté.

Si maintenant, procédant à la synthèse, nous essayons de reconstituer le récit principal, en le dégageant des éléments adventices, voici à peu près comment les événements se seraient passés :

Tandis qu'Israël campait au désert de Sinäi, en face de la montagne (2 *b*), Moïse monta vers Dieu, qui lui fit les glorieuses ouvertures que nous savons, le chargeant de les proposer à l'acceptation de la maison de Jacob (vers. 3-6).

Moïse en nantit le peuple par l'intermédiaire de ses anciens, et le peuple s'étant déclaré prêt à accepter les clauses du contrat, Moïse alla rapporter cette déclaration à l'Eternel (v. 7, 8).

Alors (v. 10-13) l'Eternel ordonne à Moïse d'aller sanctifier le peuple en vue du surlendemain, où il descendra sur la montagne aux yeux de tous. D'ici là, tout le monde demeurera confiné au dedans de certaines limites, de peur de profaner la sainte montagne pendant la durée des lustrations. Le bétail, lui aussi, sera parqué de manière à ne pas souiller la montagne par son contact. Quiconque aura enfreint cet ordre, devra périr sur-le-champ; on le tuera à coup de pierres ou de flèches. C'est quand le cor sonnera que le peuple pourra s'avancer au flanc de la montagne.

Revenu auprès du peuple, Moïse donne les ordres nécessaires pour que les lustrations et abstinences requises s'accomplissent. (Vers. 14, 15.)

Le troisième jour venu (16 *a*), Moïse fait sortir le peuple du camp à la rencontre de Dieu, au bas de la montagne. L'Eternel étant descendu dans le feu, la montagne était couverte de fumée et toute tremblante. (Vers. 17, 18.) Moïse parlait et Dieu

lui répondait par une voix. (Vers. 19 *b.*) Il prononça toutes ces paroles-ci : « Moi, Yahwèh, je suis ton Dieu » et ce qui suit. (XX, 1 sq.)

Voilà un récit suffisamment clair, assez bien lié et à peu près complet. Pour autant que nous pouvons en juger, il n'y a guère qu'une lacune, facile à combler d'ailleurs. D'après le vers. 13 on s'attendrait, dans le récit de la théophanie, à voir mentionner ce « son du cor » (*yobel*) qui devait indiquer le moment où le peuple pourrait, lui aussi, s'avancer sur la montagne. Ce détail, le rédacteur l'aura omis, parce qu'il lui semblait faire double emploi avec le « son de trompette » (*shofar*) dont parlait son autre source. (Vers. 16 et 19 *a.*) Et si nous ne voyons pas que le peuple ait profité de la permission qui lui était donnée de gravir la montagne de Dieu à ce signal, cela s'explique sans aucun doute par XX, 18 sqq. : le peuple est tellement saisi de la sainte majesté de Celui qui vient de lui parler, qu'il n'ose plus s'avancer. Il se tient à distance et demande instamment que Dieu ne lui parle plus désormais sinon par l'organe de Moïse.

Quant au récit parallèle, il est moins aisé de le restituer dans son intégrité. Cependant les fragments que le rédacteur en a insérés dans le texte emprunté au premier document nous permettent de nous en faire tout au moins une idée approximative.

Au début, il paraît s'être accordé exactement, pour le fond, avec l'autre récit. La divergence commence à se produire au moment où Moïse retourne vers l'Eternel pour lui rapporter les paroles du peuple. (Vers. 8 *b.*)

L'Eternel, alors, annonce à Moïse (vers. 9) qu'il viendra à lui dans une épaisse nuée, afin que le peuple puisse l'entendre quand il lui parlera, à lui Moïse, et qu'aussi il ait pour toujours confiance en son conducteur. (La théophanie a donc aussi pour but d'accréditer Moïse auprès du peuple.)

En effet (vers. 16), quand le matin fut venu (le troisième jour?), on vit apparaître une épaisse nuée, accompagnée de tonnerres et d'éclairs; en même temps un son de trompette très fort se faisait entendre, de sorte que le peuple, dans le camp, tremblait. Et tandis que ce son allait se renforçant de

plus en plus (19 a), l'Eternel descendit sur le mont Sinaï. A son appel, Moïse se rendit au sommet de la montagne. (Vers. 20.)

C'est à ce moment-là seulement que l'Eternel aurait donné à Moïse des ordres semblables à ceux que, selon l'autre récit, il lui avait déjà donnés trois jours auparavant : défense au peuple, sous peine de mort, de franchir les bornes placées autour de la montagne; en outre, avis aux prêtres en particulier d'avoir à se sanctifier. (Vers. 21 sqq.; comp. 10 sq.) Après avoir transmis ces ordres au peuple, Moïse devait ensuite remonter avec Aaron. (Vers. 24.)

Moïse descendit pour s'acquitter de son mandat (vers. 25); puis, — cela n'est pas dit dans le texte qui, nous l'avons vu, s'arrête brusquement en cet endroit, mais cela ressort du vers. 24, — pendant qu'il remontait avec Aaron, Dieu promulgua le décalogue, chap. XX. (Il semble donc que, d'après cette version-ci, Moïse fût *sur* la montagne pendant que Dieu prononçait les dix paroles, tandis que, d'après le récit parallèle, il était avec le peuple *au pied* du Sinaï; comp. vers. 17.)

20. Les difficultés de plus d'un genre auxquelles nous nous sommes heurtés en examinant de plus près le texte d'Ex. XIX, on les retrouve à peu près les mêmes dans les récits qui lui font suite. Et la solution, la seule satisfaisante, qui s'impose à la critique, reste, elle aussi, la même : c'est que les redites, les divergences, les incohérences dénotent une pluralité de récits plus ou moins parallèles, qu'un rédacteur, en les coordonnant de son mieux, a fait entrer dans le tissu de sa narration. Au risque de lasser la patience de nos lecteurs, nous suivrons encore Moïse depuis le jour où le décalogue fut promulgué jusqu'à celui où, pour la dernière fois, il descendit du Sinaï. (Chap. XX-XXXIV.) Seulement, au lieu de nous livrer à cette analyse minutieuse que nous avons fait subir verset après verset au récit du chap. XIX, il nous suffira de relever chemin faisant les principales traces de la diversité des sources premières.

Moïse, après avoir rassuré le peuple, que la voix tonnante de son Dieu avait rempli d'une mortelle frayeur, *s'approcha de l'obscurité*, c'est-à-dire de l'impénétrable nuée, où Dieu était

(XX, 18-21). D'après la contexture actuelle du récit, c'était la seconde fois (comp. XIX, 20), et même la troisième (comp. XIX, 24), que Moïse, ce jour-là, faisait l'ascension du mont Sinaï. A supposer même qu'il ne fût pas monté chaque fois jusqu'au sommet, et que par la montagne de Dieu il faille entendre, selon l'opinion commune, le Sinaï des moines (*Dj. Mousa*), et non, comme on l'admet volontiers depuis Lepsius, le *Serbâl*, on conviendra que c'est beaucoup, surtout pour un vieillard¹.

Là, sur la montagne, l'Eternel communique à Moïse une série de *debârîm* et de *mishpâtîm* (comp. XXIV, 3), savoir des règles concernant le culte, la vie civile, la conduite morale (XX, 22-XXIII, 19), ainsi que des promesses relatives à la conquête de Canaan et des directions sur la manière de se comporter à l'égard des Cananéens et de leurs dieux. (XXIII, 20-33.) Toutes ces paroles et ces ordonnances, Moïse vint les rapporter au peuple, qui se déclara prêt à s'y conformer. (XXIV, 3.)

Le lendemain, l'alliance traitée sur la base de toutes ces paroles fut solennisée par des sacrifices accompagnés d'un acte symbolique qui était destiné à figurer, à la fois, la purification du peuple et l'intimité de la communion qui devait exister désormais entre les parties contractantes. (Vers. 4-8.) A cette occasion, Moïse prit le livre où, la veille, il avait consigné toutes les paroles de l'Eternel, et en donna lecture au peuple, qui se déclara prêt à s'y conformer. (Vers. 7; conf. vers. 3.)

Puis, — selon l'invitation qu'il en avait reçue (XXIV, 1 sq.)², — Moïse monta vers l'Eternel avec Aaron, Nadab et Abihou

¹ L'ascension du *Serbâl* est plus pénible et plus longue que celle du *Dj. Mousa*. D'après le Manuel du voyageur dans la basse Egypte et la presqu'île du Sinaï, de Bädcker (avec la collaboration de MM. Ebers, Lepsius, etc.), il faut cinq heures pour faire l'ascension du premier (pag. 521), trois heures pour celle du second. (Pag. 533.) Mais la descente du *Dj. Mousa* est très fatigante, au dire d'Ebers. (*Durch Gosen zum Sinaï.*)

² Remarquer la place peu naturelle qu'occupent ces deux versets, ainsi que la construction de la première phrase. Le texte ne porte pas, comme on traduit habituellement : *Et Dieu dit à Moïse*, mais : *Or à Moïse il avait dit*. Quand le lui avait-il dit? et où?

et soixante-dix anciens d'Israël, qui tous ensemble eurent le privilège sans pareil de voir Dieu sans en mourir. Après quoi (vers. 11 b), *ils mangèrent et burent*¹.

D'après ce qui précède il pourrait sembler que, seule, l'élite d'Israël dont il vient d'être parlé ait participé à ce festin, et cela *sur la montagne* même; ce qui supposerait que Moïse et ses compagnons avaient eu la précaution d'emporter avec eux ce qui était nécessaire pour célébrer ce repas sacré. C'est bien ainsi qu'on présente habituellement la chose, et il est certain qu'à première vue le texte n'admet guère d'autre sens. Mais, sans parler de la singularité du fait, comment accorder cela avec la suite du récit? Le vers. 12 et suivant nous apprennent, en effet, que Moïse, répondant à un appel de Dieu, *monta sur la montagne avec Josué* son serviteur, pour recevoir les tables de pierre ainsi que la *thorah* et la *miçwah* que l'Eternel avait écrites pour l'instruction du peuple. Or s'il était déjà sur la montagne, avec Aaron et les autres, qu'avait-il encore besoin d'y monter?

Rien de plus simple, répliquera-t-on peut-être; l'auteur veut dire que l'Eternel invita Moïse à monter *plus haut*; et quant à Josué qui l'accompagne, il était sans doute (?) l'un des soixante-dix anciens.

A cet arrangement il n'y a que deux difficultés. La première, c'est que Moïse *seul*, selon vers. 2, devait s'approcher de l'Eternel; les autres (il n'y a pas d'exception en faveur de Josué) devaient rester prosternés de loin. La seconde, c'est que Moïse, au moment de monter avec Josué, dit *aux anciens*: « Restez *ici* jusqu'à ce que nous revenions *auprès de vous*. Voici, Aaron

¹ Il s'agit là, sans aucun doute, d'un festin du genre de ceux qui suivent un *zébach shelamîm*, sacrifice dit de prospérité, ou plutôt de paix et de communion. (Comp. vers. 5.) Rien de plus invraisemblable que l'explication adoptée par M. Reuss, d'après laquelle ces mots: *ils mangèrent et burent* signifieraient tout bonnement que, loin de mourir, pour avoir vu Dieu, « ils restèrent en bonne santé, mangeant et buvant (plus tard) comme à l'ordinaire (!). » Rapprochez plutôt de XXIV, 5 et 11b le v. 6 du chap. XXXII, où il est dit que le peuple s'assit pour *manger et boire* après avoir offert des holocaustes et des *shelamîm*.

et Khour sont *avec vous ; quiconque a une cause à plaider*, qu'il s'adresse à eux. » (Vers. 14.)

Les anciens à qui Moïse donne de pareilles instructions, évidemment ce ne sont pas les soixante-dix qui l'avaient accompagné sur la montagne avec Aaron et ses deux fils, mais les représentants du peuple en général. Moïse prévoit que son séjour sur la montagne se prolongera un certain temps, et que le peuple sera privé de ses directions. Dans cette prévision, il ordonne aux anciens : 1^o de rester *ici*, non pas sur la montagne, mais *au pied du Sinaï* ; en d'autres termes, il leur enjoint de ne pas transporter le camp ailleurs avant son retour ; 2^o de reconnaître Aaron et Khour comme ses substituts, ayant qualité pour prononcer en dernier ressort dans toutes les causes dépassant la compétence des juges ordinaires. (Comp. XVIII, 25 sq.)

Moïse, après avoir vu Dieu (vers. 10 et 11 a), était donc *redescendu* du Sinaï avec Aaron, Nadab, Abihou et les soixante-dix anciens ; le festin (vers. 11 b), selon toute apparence, fut solennisé *au pied de la montagne*, où avaient été offerts les sacrifices ; et par conséquent, quand il est dit au vers. 13 que Moïse, accompagné de son serviteur Josué, *monta sur la montagne de Dieu*, cela ne signifie pas, comme pourrait le faire croire la rédaction actuelle, que Moïse monta « encore plus haut » ; c'est bien d'une nouvelle ascension qu'il s'agit.

Moïse monta donc sur la montagne. (Vers. 15.) Tandis qu'il montait (notez qu'il n'est plus question de Josué, qui ne reparait qu'au chap. XXXII, vers. 17 et XXXIII, 11) la nuée couvrit le Sinaï, et la Gloire de l'Eternel, dont l'aspect était, aux yeux des enfants d'Israël, comme un feu dévorant (cp. XIX, 18 ; XX, 18), reposa sur le sommet de la montagne. Au bout de six jours d'attente et de recueillement, Moïse, sur un nouvel appel de Dieu, *entra au sein de la nuée* et, ajoute le vers. 18, *il monta sur la montagne.*

Ici encore, on ne peut s'empêcher de se demander : Qu'avait-il besoin de monter une fois de plus, puisque selon vers. 13 et 15 il était déjà sur la montagne depuis six jours, et qu'il vient d'être dit qu'il entra dans la nuée où l'Eternel était présent ?

Dira-t-on que *il monta* veut dire encore ici : il monta *plus haut*? Mais une fois admis en la glorieuse présence de Dieu, sur le sommet de la montagne, il n'était apparemment pas nécessaire, ni même possible, que Moïse montât encore plus haut. Dans l'état actuel du texte, ces quelques mots du vers. 18 peuvent s'expliquer comme une sorte de récapitulation. Mais on accordera qu'un récit constitué comme l'est celui des vers. 12-18, un récit chargé de pareilles répétitions, ne provient pas d'un auteur original et primitif. On y discerne les traces de deux, probablement même de trois versions distinctes¹.

Pendant les quarante jours et quarante nuits que dura ce nouveau séjour de Moïse sur la montagne (XXIV, 18 b,) l'Éternel lui donne les ordres relatifs à la construction et à l'ameublement du tabernacle et à l'institution du sacerdoce. (Chap. XXV à XXXI, 17.) Ces sept chapitres forment, pour le fond comme pour le langage, une seule masse homogène. Il n'en est plus de même des chapitres suivants.

21. Avec XXXI, 18, le narrateur reprend le fil de son récit :

Avant de congédier Moïse, l'Éternel lui remet les deux *tables du témoignage* (cp. XXV, 16; XXXIV, 29), *tables de pierre* (cp. XXIV, 12), écrites du doigt de Dieu (cp. XXXII, 16). Cependant le peuple, désespérant de voir revenir Moïse, s'est adonné au culte du veau d'or, et Aaron s'est rendu son complice. Moïse, saisi de douleur et d'indignation, brise les tables de la loi, détruit le veau d'or et, par le ministère des lévites, exerce contre les rebelles un jugement impitoyable. (XXXII, 1-29.) Le lendemain de cet acte réparateur, le même Moïse, par son héroïque intercession, finit par fléchir la colère de l'Éternel. (XXXII, 30- XXXIII, 23.) Le jour suivant, Dieu se révèle à lui, sur le sommet du Sinaï, dans toute la grandeur de ses compassions et condescend à faire un (nouveau) pacte avec lui et avec Israël. (XXXIV, 1-27.) Après un second séjour de quarante jours et de quarante nuits auprès de l'Éternel (vers. 28; cp. XXIV, 18), Moïse redescend, le visage tout rayonnant, et ayant dans sa main les (nouvelles) tables de la loi. (Vers. 29 jusqu'à la fin.)

¹ Voy. Knobel-Dillmann, *Exodus und Leviticus*, Leipzig, 1880, pag. 259 sq.

Tel est, dans sa teneur générale, le récit des chap. XXXII à XXXIV. Mais il en est de ce récit comme de ceux des chap. XIX et XXIV. Autant les morceaux intermédiaires, en particulier les chap. XXV à XXXI (de même que les derniers chap. de l'Exode, XXXV à XL, qui racontent l'exécution des ordres relatifs à la construction du tabernacle et à la confection des vêtements sacerdotaux), se distinguent par leur homogénéité, autant le contenu des trois chapitres que nous venons de résumer laisse à désirer sous ce rapport. La narration, dans sa composition actuelle, présente des incohérences, des obscurités, des répétitions, des discordances même, qu'aucune harmonistique n'est encore parvenue à faire disparaître. En voici quelques exemples.

D'après XXXII, 17 sqq., quand Moïse et Josué, redescendant de la montagne, entendent les clameurs qui s'élèvent du camp, ils en ignorent encore la vraie cause. Les paroles qu'ils échan- gent à ce propos sont celles d'hommes qui ne se doutent pas de ce qui s'est passé en leur absence. « Ce sont des cris de guerre! » dit Josué. « Non, répond Moïse, ce que j'entends, c'est un bruit de chants! » Quand la triste vérité s'est dévoilée à ses yeux, alors, surpris, indigné, il jette les tables et réduit l'idole en poudre. Et pourtant, selon vers. 7-14, il devait savoir à quoi s'en tenir, — l'Eternel ayant eu soin de l'instruire de ce qui était arrivé. Il le savait même si bien que, avant de descendre de la montagne, il avait imploré la clémence de l'Eternel en faveur de son peuple coupable.

« L'Eternel, est-il dit au vers. 14, *se repentit du mal* qu'il avait déclaré (vers. 9 sqq.) vouloir faire à son peuple. » Comment, après cela, et malgré la sanglante réparation opérée par l'épée des lévites (vers. 25-29), l'Eternel en vient-il à parler, au vers 34, du *jour de sa vengeance* où il *punira* le peuple de son péché? Et que signifie le vers. 35 qui dit que « *l'Eternel frappa le peuple* pour avoir fait le veau qu'avait fait Aaron? » A tout le moins, il y a là, au v. 14, une très forte prolepse.

Au vers. 21, Moïse demande compte à Aaron du grand péché qu'il a laissé commettre au peuple, ou plus littéralement, qu'il avait « fait venir sur lui. » Les excuses alléguées par Aaron

sont aussi pitoyables que possible. « Tu sais que ce peuple est enclin au mal »... « Ils m'ont donné de l'or, je l'ai mis au feu, et il en est sorti ce veau ! » Et c'est tout : l'interrogatoire en reste là. Bien que Moïse ne dût pas être plus satisfait que nous ne le sommes, nous, des réponses de son frère, nous n'apprenons rien des suites de cette enquête en ce qui concerne Aaron, qui avait pourtant fabriqué l'image. La colère de Moïse retombe, semble-t-il, tout entière sur le veau d'or et sur le peuple ; et c'est aussi pour le peuple seulement que, dans la suite, nous voyons Moïse intercéder. Sur le compte d'Aaron, pas un mot de plus. A priori déjà, on peut affirmer qu'il y a ici, entre les vers. 24 et 25, une lacune dans le récit actuel. Et ce qui prouve qu'il en est bien ainsi, c'est que dans la portion du Deutéronome où divers épisodes de l'époque mosaïque sont rappelés à l'appui de la thèse que, dès l'origine, Israël a été un peuple porté à la rébellion — et, qui plus est, rappelés d'après l'une des sources mêmes de notre récit — nous lisons ce qui suit : « Contre Aaron également, l'Éternel était très irrité, au point de vouloir le faire mourir, et j'intercédai aussi pour Aaron en ce temps-là. » (Deut. IX, 20.)

Au vers. 25, il est parlé du péché commis par le peuple dans des termes qui semblent faire allusion à une révolte d'une autre nature que celle dont il est question dans ce qui précède. « Moïse, est-il dit, vit que le peuple était *paroûa*^c, sans frein, indiscipliné, Aaron lui ayant lâché la bride de manière à l'exposer à la moquerie de ses adversaires » ou : « de manière à en faire leur jouet. » On ne voit pas bien pourquoi ni de quel droit les ennemis d'Israël, des idolâtres, se seraient moqués de lui à cause de son *iconolâtrie*. De plus, ce cri de Moïse : « A moi quiconque est pour Yahwèh ! » (vers. 26) ne suppose-t-il pas que le peuple s'était rendu coupable d'une tentative de se soustraire à la royauté de Yahwèh, de s'émanciper du régime introduit au nom de Yahwèh par Moïse, plutôt que d'une infidélité telle que l'érection d'un emblème visible de la divinité ? Car enfin, en demandant à Aaron de leur faire « un dieu qui marche devant eux, » les Israélites songeaient si peu à rejeter Yahwèh, à s'émanciper de son « frein, » qu'ils ve-

naient, à l'invitation d'Aaron, de célébrer, près de l'autel élevé devant le veau d'or, une fête *en l'honneur de Yahwèh!* (Vers. 5 sqq.) Leur demande avait eu pour motif qu'« ils ne savaient ce qu'était devenu *ce Moïse*, cet homme qui les avait fait sortir d'Egypte. » (Vers. 1; cp. 23.) Il ne s'agissait donc pas, pour eux, de substituer un autre dieu à Yahwèh, mais de remplacer Moïse qu'ils croyaient disparu. Il leur fallait, pour les conduire, *un représentant visible* de la divinité. Moïse, ce conducteur envoyé de Dieu, faisant défaut, le jeune taureau, ce simulacre de Yahwèh, devait désormais « marcher devant eux ». En d'autres termes, et pour nous résumer sur ce point, le culte du veau d'or constituait un péché contre le second commandement, tandis que les expressions employées dans les vers. 25 sqq. semblent viser plutôt un péché contre le premier commandement.

Passons au chapitre XXXIII.

Au commencement de ce chapitre, Moïse reçoit de Dieu l'ordre de *quitter le Sinaï* pour monter vers la terre promise. (Voy. déjà XXXII, 34.) Cet ordre de départ est ici on ne peut plus déplacé : il vient plus de six mois trop tôt. Le camp ne fut levé, sur l'ordre de l'Eternel, que le vingtième jour du second mois de la seconde année (Nomb. X, 11-13), cinquante jours après l'érection du tabernacle. (Ex. XL, 17.) Et nous n'en sommes guère, ici, qu'au cinquième mois de la première année¹. Preuve que les documents mis à contribution dans les différentes parties du récit ne s'accordaient pas au point de vue chronologique.

Une péricope tout particulièrement gênante est celle des versets 7 à 11, où le narrateur vient à parler tout à coup de l'*ohel mo'éd*, tente d'assignation ou du rendez-vous.

Moïse, est-il dit, prenait la tente et la dressait à quelque distance du camp². Quiconque cherchait l'Eternel s'en allait à

¹ Rapprochez XIX, 1 de XIX, 16; XXIV, 4, 16, 18; XXXI, 18; XXXII, 30.

² C'est à bon escient que nous employons ces imparfaits : *prenait, dressait*. La traduction ordinaire, maintenue par M. Segond : Moïse *prit* la tente et la *dressa*, etc., est en tout cas inexacte. Le simple imparfait *yiqqach*, précédé de son sujet, ne peut avoir que la valeur d'un futur : Moïse

la tente d'assignation, hors du camp. Lorsque Moïse sortait (du camp) pour se rendre à la tente, tout le peuple se levait ; chacun, depuis l'entrée de sa tente, le suivait des yeux jusqu'à ce qu'il fût arrivé au tabernacle. Et quand Moïse était entré, la colonne de nuée descendait et s'arrêtait à l'entrée de la tente, de manière à être vue de tout le peuple. Pendant qu'elle (la colonne de nuée, dans laquelle Yahwèh était présent, comp. vers. 11 et Nomb. XII, 5) parlait à Moïse, tous se prosternaient de loin, chacun à l'entrée de sa tente. L'Éternel parlait ainsi à Moïse face à face, comme un homme parle à un autre. Puis Moïse regagnait le camp, tandis que Josué, son jeune desservant, demeurait dans le tabernacle en qualité de gardien.

Cette péripécie, disions-nous, est singulièrement gênante. Elle l'est d'abord par la place qu'elle occupe dans le récit. Rien de plus inattendu, dans ce contexte, qu'une pareille digression. Pour expliquer la présence de ce morceau, il ne suffit pas de dire que « le transfert de la tente hors du camp » est en rapport direct avec la révolte du peuple ; car ceci n'explique pas pourquoi le narrateur a intercalé ces versets précisément en cet endroit-ci, où ils sont déplacés à un double point de vue : 1° parce que *la Tente*¹ *n'existait pas encore à ce moment-là* ; voy. chap. XXXV sqq. et particulièrement XL, 17 ; 2° parce que cette digression coupe le fil du récit ; en effet, pour com-

prendra la tente et la *dressera* (ainsi la version de Lausanne et M. Reuss), ou celle de notre imparfait, indiquant ce que Moïse *avait coutume de faire* toutes les fois que le peuple s'arrêtait quelque part pour y camper. (Dillmann.) Mais le futur, en cet endroit, est inadmissible ; l'incohérence, qui n'est déjà que trop réelle, serait par trop flagrante. Il faudrait, en ce cas, admettre de deux choses l'une : ou une omission dans le texte avant le vers. 7 (comme le veut en effet M. Reuss), ou bien une grande négligence, pour ne pas dire inintelligence, de la part du rédacteur. D'ailleurs, s'il s'agissait d'un *ordre* de Dieu, il y aurait sans aucun doute la forme allocutive : [L'Éternel dit à Moïse] : « *Prends* la tente et *dresse-la* hors du camp, etc. »

¹ Il est presque superflu de remarquer que c'est bien du *tabernacle* qu'il s'agit, et non de la tente de Moïse, comme plusieurs l'ont imaginé. Cet expédient ne soutient pas un instant l'examen, quoi qu'en ait dit en dernier lieu M. Köhler dans son *Lehrbuch der bibl. Geschichte*, I, pag. 280.

prendre la réplique de Moïse (vers. 12 sqq.), il faut remonter par delà les vers. 7-11 aux premiers versets du chapitre.

Assurément le rédacteur doit avoir eu ses raisons pour insérer ce fragment après les vers. 1-6 plutôt qu'ailleurs. Mais ces raisons, il a laissé au lecteur le soin de les deviner. On a supposé que dans celle de ses *sources* qu'il a suivie dans cette partie de son récit, l'établissement du tabernacle était en relation plus ou moins directe avec le sacrifice que les Israélites firent de leur parure, selon vers. 4-6. Cela est possible, et même fort probable. (Comp. le récit parallèle XXXV, 22 sqq.) Mais encore faut-il chercher à se rendre compte de la liaison secrète qui existait, dans la pensée du rédacteur, entre les vers. 7-11 et 1-6 du récit *actuel*. Peut-être le point d'attache doit-il se chercher au vers. 1^{er}, dans cet ordre de Dieu : « *Va, pars d'ici, toi et le peuple que tu as fait sortir du pays d'Égypte.* » Le tabernacle, ce sanctuaire portatif où l'Éternel parlait à Moïse du sein de la nuée, aurait été destiné à tenir lieu, auprès du peuple, du sanctuaire qu'il devait quitter, de cette « montagne de Dieu » au sommet de laquelle l'Éternel, présent dans la nuée, s'était jusqu'alors manifesté à Moïse. — Ou bien le fragment en question est-il censé se relier à ces paroles des vers. 2, 3 et 5 : « *J'enverrai devant toi un ange, ... mais je ne monterai point au milieu de toi ; ... si je montais un seul instant au milieu de toi, je te consumerais ?* » Et notre auteur voulait-il donner à entendre que, si Moïse dressait la tente d'assignation *hors du camp*, c'est que l'Éternel avait déclaré ne vouloir pas marcher et habiter *au milieu* de ce peuple de col roide ? — Quelle que soit celle de ces conjectures à laquelle on donne la préférence, toujours est-il que le nexa a quelque chose d'artificiel qui décèle la main d'un compilateur.

Ce qui rend notre péricope encore plus embarrassante, c'est le désaccord entre son contenu et ce que d'autres textes du Pentateuque nous apprennent du tabernacle. Ce désaccord porte essentiellement sur trois points : 1^o Vers. 7 et 8 : la tente était dressée par Moïse *hors du camp* (comp. Nomb. X, 33 : l'arche de l'alliance *devançant* les Israélites dans leur marche) ; selon Ex. XXV, 8 ; Nomb. II, 1, 17, au contraire, le tabernacle

occupait le *centre du camp*, et, d'après Nomb. X, 17, 21, les lévites qui portaient les différentes parties du sanctuaire marchaient *au milieu* des autres tribus. — 2^o Vers. 9 et 10 : l'Éternel parlait à Moïse du sein de la colonne de nuée qui s'arrêtait à *l'entrée de la tente*, à la vue de tout le peuple (comp. Nomb. XII, 4 sqq. ; Deut. XXXI, 15) ; d'après Ex. XXV, 22 ; Nomb. VII, 89, l'Éternel communiquait ses ordres à Moïse *depuis le lieu très saint*, où il apparaissait dans la nuée (Lév. XVI, 2), trônant au-dessus des deux keroûbs qui étaient placés sur le couvercle de l'arche du témoignage. — 3^o Vers. 11 : Josué, fils de Noun, restait à demeure dans le sanctuaire, comme son gardien, il « ne bougeait pas du milieu de la tente ; » tandis que d'après d'autres passages du Pentateuque c'étaient les Lévites qui faisaient le service auprès du tabernacle (Nomb. III, 5 sqq.), que les Aarônides seuls avaient la garde du sanctuaire (*ibid.*, vers. 38), et que seuls ils jouissaient, à côté de Moïse, du privilège d'approcher de la tente et d'y entrer. (Ex. XXVIII, 35, 43 ; Nomb. XVIII, 2-7.) Or Josué n'était pas même lévite !

Nous ne pouvons nous dispenser, avant de quitter ce sujet, de fixer encore notre attention sur une partie du chapitre XXXIV^e.

Moïse est remonté au sommet du Sinaï, avec les nouvelles tables de pierre que l'Éternel lui avait ordonné de tailler. (Vers. 1-4.) L'Éternel descend vers lui dans la nuée et, après que Moïse a invoqué son nom¹, il passe devant lui en proclamant toutes les richesses de miséricorde et de fidélité impliquées dans son nom de Yahwèh. (Vers. 5-7 ; comp. XXXIII, 19.) Moïse, prosterné à terre, implore la grâce de l'Éternel et le supplie de *marcher lui-même au milieu de son peuple*. (Vers. 8 et 9.)

En lisant ces derniers versets, on ne peut s'empêcher de se demander : Pourquoi cette prière, quand, la veille déjà (XXXIII, 12-17), l'Éternel a répondu aussi favorablement qu'il

¹ Contrairement à nos versions, il faut traduire le vers. 5 comme suit : L'Éternel descendit dans la nuée et il (*Moïse*) se plaça là près de lui (voy. vers. 2 et XXXIII, 22) et prononça ou invoqua le nom de l'Éternel. Et l'Éternel passa devant lui, etc.

est possible à une prière absolument identique ? Il y a là manifestement double emploi. Ce qui surprend encore plus, c'est que la réponse de l'Eternel (vers. 10 sqq.) ne cadre guère avec la demande. Au lieu de la réponse attendue : « Je ferai ce que tu demandes, je marcherai moi-même avec vous » (comp. XXXIII, 14, 17), que lisons-nous ? *Voici, je fais un pacte*, lequel sera sanctionné par des prodiges sans pareils, de manière à distinguer Israël de toutes les autres nations. (Comp. XXXIII, 16.) Suit une série d'articles de loi (vers. 11-26), qui sont pour la plupart une reproduction plus ou moins littérale de ceux du Livre de l'alliance (XX, 22-XXIII, 33), pour autant qu'ils ont trait au culte. Puis (vers. 27), l'Eternel dit à Moïse : « Ecris ces paroles, car c'est conformément à ces paroles que *je fais* (ou plutôt que *j'ai fait*) un pacte avec toi et avec Israël. »

Ne dirait-on pas que c'est la première fois que l'Eternel daigne faire un pacte avec Israël ? qu'il n'a pas existé, jusqu'à ce jour, d'alliance entre lui et ce peuple ? On répondra sans doute qu'il ne s'agit ici que de la *confirmation* solennelle de l'alliance précédemment conclue, selon chap. XIX-XXIV. Oui, dirons-nous, c'est bien ainsi, d'après l'ordre actuel de la narration, qu'il faut entendre la chose. Mais pourquoi donc l'auteur ne le dit-il pas clairement ? Pourquoi, au vers. 10, ces mots tout nus : *Voici, je fais un pacte* ? et au vers. 27 : *C'est conformément à ces paroles que j'ai fait un pacte avec toi et avec Israël* ? Pourquoi ne pas dire ou faire dire à l'Eternel : *Voici, je veux renouer l'alliance que le peuple a rompue* ?

Ce n'est pas tout : comme pour mettre le comble à l'équivoque, le narrateur continue au vers. 28 en disant : « Et *il* fut là avec l'Eternel quarante jours et quarante nuits sans rien manger ni boire, et *il* écrivit sur les tables les *paroles de l'alliance*, les dix paroles. » Que faut-il entendre par ces paroles de l'alliance ? Et qui est-ce qui les écrivit ?

Au premier abord il semble que ces « paroles de l'alliance » qu'*il* écrivit sur les tables ne soient autre chose que « ces paroles-ci » que, tout à l'heure, l'Eternel ordonnait à *Moïse* de mettre par écrit, savoir les paroles sur la base desquelles il faisait un pacte avec lui et avec Israël. (Vers. 27.) Beaucoup d'in-

terprètes, parmi eux M. Reuss, l'ont entendu ainsi. Et comme il est dit à la fin du vers. 28 que les paroles de l'alliance étaient au nombre de dix, on a imaginé de parler d'un *second décalogue*, différent de celui d'Ex. XX, et l'on s'est évertué en conséquence à ramener à dix les ordonnances contenues dans les vers. 11-26 de notre chapitre.

Nous n'hésitons pas à dire que c'est là un malentendu. L'auteur de notre récit, il faut le reconnaître, a tout fait pour le provoquer. En particulier, le terme de *paroles de l'alliance*, employé au vers. 28, y prête largement. Mais si l'on tient compte des vers. 1-4 d'une part, et de l'autre du vers. 29, il est hors de doute 1° que par les « paroles de l'alliance, les dix paroles » du vers. 28, il faut entendre le décalogue bien connu qui était déjà écrit sur les premières tables (XXIV, 12; XXXI, 18; comp. Deut. IV, 13; IX, 10); — 2° que celui qui les écrivit sur les nouvelles tables ce ne fut pas Moïse, mais l'*Eternel*. (Comp. Deut. X, 4.) En revanche, « ces paroles-ci » que Moïse reçoit l'ordre d'écrire, et sur la base desquelles l'Eternel déclare vouloir faire, ou plutôt avoir fait un pacte avec lui et avec Israël (vers. 27), ce sont les *miçwoth* des vers. 11-26. Il s'agit donc là d'un « livre de l'alliance » tout à fait analogue à celui de XXIV, 7 (comp. vers. 4.) Tout porte à croire que, s'il y a eu deux exemplaires différents et successifs des *tables*, il n'y a eu, en fait, qu'un seul *livre de l'alliance*. Mais il existait sur l'origine (et le contenu) de ce document deux versions parallèles. Le rédacteur a suivi l'une de ces versions au chap. XXIV, tandis qu'il a utilisé l'autre dans XXXIV, 10-27, comme s'il s'agissait de deux documents différents, dont le second aurait été destiné à prendre la place de l'autre, à peu près comme les secondes tables devaient remplacer les premières.

Que faut-il conclure de tout cela, sinon que dans les chap. XXXII-XXXIV, non moins que dans les chap. XIX et XXIV, le texte actuel résulte de la combinaison de matériaux tirés de sources diverses ?

En présence de cet ensemble de témoignages fournis par les *récits* mêmes du Pentateuque et, ce qu'il y a plus de significatif, par des récits se rapportant au fait le plus capital de

l'histoire mosaïque, il faut en prendre son parti : la thèse traditionnelle de l'unité d'auteur ne peut se soutenir. On est amené à la même conclusion par l'étude des parties *législatives* du Pentateuque. C'est ce qu'il nous reste à établir dans un prochain article.

(A suivre.)

H. VUILLEUMIER.
