

Revue Critique : à propos de l'ancien testament : revue bibliographique et notes biographiques

Autor(en): **Campert, Auguste / Goy, William-A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **18 (1930)**

Heft 77

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380189>

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.

REVUE CRITIQUE

A PROPOS DE L'ANCIEN TESTAMENT

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE ET NOTES BIOGRAPHIQUES

Après les découvertes archéologiques faites ces dernières années sur la côte phénicienne et en Palestine, on ne peut plus douter de la considérable et persistante influence que l'Égypte a exercée sur les populations de ces pays. Sans doute la culture babylonienne n'y fut point ignorée, nous en avons la preuve dans les rapprochements qui s'imposent entre les traditions babyloniennes et les traditions bibliques sur la création et le déluge, pour ne citer que cet exemple. Mais l'influence égyptienne s'avère plus insinuante et plus prolongée. On ne la constate pas seulement à l'époque où la Palestine fut politiquement soumise aux Pharaons (1600-1200 av. J.-C.), mais antérieurement déjà, dès le troisième millénaire, et postérieurement encore, jusqu'au moment où la culture grecque devint prédominante, au IV^e siècle avant notre ère.

Ces relations étant reconnues, une question se pose : quelle fut l'influence de l'Égypte sur les idées morales et religieuses du peuple d'Israël ? C'est à la solution d'une partie de ce problème que, sous le titre de *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, M. le professeur Paul Humbert a consacré une importante étude (1).

M. Humbert commence par donner la démonstration évidente que l'Égypte a connu une importante littérature sapientiale, en énumérant les nombreuses productions qui s'échelonnent entre l'an 2300 et le premier siècle avant l'ère chrétienne. Dès l'Ancien Empire, donc bien avant l'existence non seulement d'une littérature israélite, mais du peuple d'Israël même, le genre didactique était en honneur sur les bords du Nil. Faut-il conclure de cette antériorité que les sages israélites eurent pour modèles et pour inspireurs les

(1) *Mémoires de l'Université de Neuchâtel*, tome septième. Neuchâtel 1929. Librairie de l'Université. Un volume in-8, 193 pages.

Sages de l'Égypte ? Tel est l'objet de la recherche de M. Humbert. Reprenant un à un les livres sapientiaux de la Bible, il les scrute pour y discerner, cas échéant, des traces d'influence égyptienne. Dans le livre des Proverbes, cette trace est évidente. Après Gressmann, Simpson, Keimer et d'autres, M. Humbert montre les coïncidences frappantes d'idées et de mots que présente le fragment xxii, 17 à xxiii, 11 avec les *Maximes d'Amenemope* ; c'est ici Israël qui est tributaire de l'Égypte et non le contraire, comme a tenté de le soutenir Oesterley. Mais il est à regretter que nous ne soyons pas fixés sur la date des *Maximes d'Amenemope*, puisque, de l'aveu même de M. Humbert, les savants hésitent entre la XVIII^e, la XXII^e ou la XXVI^e dynastie, soit entre 1580 et 525 avant J.-C. Nous dirons plus loin pourquoi ces hésitations interdisent des conclusions trop précises.

Nous avons été moins frappé des analogies que pourrait présenter le poème de Job avec le *Dialogue entre le lassé de la vie et son âme* (de 1800 env. av. J.-C.). Car le « lassé de la vie » finit par se suicider, tandis que Job, même lorsqu'il paraît le demander, ne souhaite pas vraiment la mort. Il vivrait volontiers s'il pouvait voir le triomphe de la justice de Dieu. En outre, cette conception de la vie, plus humaine que juive, que nous trouvons dans le livre de Job, ne pourrait-elle pas venir de la Grèce aussi bien que de l'Égypte ? Sans doute, entre le problème biblique de la souffrance et certaines pages de la littérature égyptienne, des rapprochements s'imposent, mais la souffrance ne provoque-t-elle pas partout les mêmes cris ou les mêmes chants ? Il est difficile de croire que la vigueur, la véhémence des paroles de Job aient pu avoir leur inspiration dans les pâles productions de la sagesse égyptienne. Du reste, tout en voyant l'influence de l'Égypte sur le livre de Job, tout en supposant que l'auteur a séjourné sur les bords du Nil, M. Humbert garde une prudente réserve et tient à déclarer que « cette influence égyptienne n'a rien ôté à l'originalité du génie de Job, mais a simplement mis à sa disposition de nouvelles ressources, élargi sa vision, et lui a permis de composer l'œuvre la plus littéraire de l'Ancien Testament » (p. 106).

Les analogies très intéressantes que M. Humbert trouve entre l'Ecclésiaste et la sagesse égyptienne lui font supposer que le livre fut composé en Égypte, à une époque relativement récente. Dans ce dernier cas, et sans vouloir retrouver dans l'Ecclésiaste toutes les écoles philosophiques de la Grèce, il nous paraît encore ici que les vues si larges de l'auteur pourraient aussi bien provenir de la Grèce que de l'Égypte. Dans l'Ecclésiastique, « qui trahit moins d'influences égyptiennes prononcées que les autres écrits sapientiaux d'Israël », il faut noter cependant la frappante analogie entre le tableau qui célèbre la supériorité de la profession de scribe (xxxviii, 24 à xxxix, 1), et un fragment des *Maximes de Douaouf* (vers 1500 av. J.-C.). Comme l'Ecclésiastique est très exactement daté de second siècle avant J.-C., ce rapprochement montre que les anciens livres sapientiaux égyptiens étaient restés en honneur jusqu'au temps des Ptolémées. L'histoire de Tobie, malgré sa tendance nettement juive, pourrait être née sur terre égyptienne, ainsi que

le conte des Trois pages de Darius (dans le 3^e Esdras). A propos de ce dernier écrit, M. Humbert note que la fameuse formule *Magna est veritas et praevalabit* se trouve, à peu près textuellement, dans les *Maximes de Ptahhotep* et dans les *Plaintes du paysan*, deux écrits égyptiens dont l'origine remonte aux environs de l'an 2000 avant J. C.

Avec les résultats que lui fournit cette sagace analyse, l'auteur, dans un chapitre intitulé *Pédagogie et morale des sages égyptiens et israélites*, dresse un tableau synthétique des rapports entre les deux littératures. Il relève, des deux côtés, l'emploi de la méthode d'autorité, le caractère traditionnel et intellectualiste de cette méthode, l'accent mis sur le culte plutôt que sur la religion, la place importante donnée aux devoirs de la famille, de l'amitié, aux qualités de probité et de modération, le tout coloré d'un incontestable eudémonisme. M. Humbert conclut ce chapitre par ces mots : « Et la pédagogie et les principales idées morales des sages israélites nous paraissent étroitement pareilles, voire dépendantes de celles des sages égyptiens » (p. 173), affirmation qui sera développée dans les conclusions proprement dites du livre (p. 174-185).

Après avoir achevé la lecture attentive de cet ouvrage, nous avons une fois de plus admiré, non seulement l'érudition et la perspicacité de notre savant collègue de Neuchâtel, mais encore sa parfaite loyauté scientifique. Il n'y a rien dans les conclusions de M. Humbert qui rappelle le pan-babylonisme d'un Friedrich Delitzsch par exemple. Ce n'est pas un pan-égyptien qui ferait des déclarations comme celles-ci : « Nous ne nous cachons pas que tels ou tels des rapprochements que nous avons indiqués sont probablement forcés et n'impliquent rien de plus qu'un parallélisme d'inspiration » (p. 174)... « L'action des sources égyptiennes sur la khokmâ israélite-juive est indubitable, mais n'ôte rien à l'originalité avec laquelle les maîtres de la Sagesse hébraïque ont su faire servir ces inspirations du dehors à la plus grande gloire du yahvisme » (p. 185).

Nous ne pouvons cependant nous empêcher de poser un point d'interrogation à propos de la date que M. Humbert croit pouvoir attribuer, sinon au livre entier des Proverbes, du moins à une de ses parties. Considérant la dépendance certaine du fragment xxii, 17 à xxiii, 11 à l'égard des Maximes d'Amenemope, constatant les rapports qui existèrent entre Salomon et l'Égypte, et signalant la fréquente mention du roi dans les Proverbes bibliques, M. Humbert en infère « l'antiquité relative de ceux-ci, et même leur naissance dans des cercles en rapport avec la cour et la royauté israélite » (p. 180). Cette déduction s'impose-t-elle ? Un point fixe nous manque, puisque les Proverbes bibliques ne sont pas datés et qu'une grande incertitude subsiste sur la date de composition des Maximes d'Amenemope. Nous admettons fort bien que *des* proverbes égyptiens aient pu être monnaie courante en Palestine, dès Salomon et même avant lui ; mais nous ne pouvons assimiler les Proverbes bibliques aux Proverbes « de Salomon », qui paraissent avoir surtout été des paroles à-propos, des remarques d'une

sagesse tout humaine et terre-à-terre sur les hommes et les circonstances de la vie. Il nous semble que c'est par un rapprochement assez superficiel que l'on a voulu plus tard que tout proverbe fût de Salomon. La *littérature khokhmique* nous paraît s'être formée plus tard en Israël ou n'avoir que plus tard été considérée comme ayant une valeur religieuse, et, provisoirement, nous en restons à l'idée que cette littérature ne s'est pas développée ou, si l'on veut, n'a pas été accréditée avant l'exil babylonien (586 av. J.-C.).

Voici les deux raisons qui nous font garder cette attitude. La première est que, quelle que soit l'existence du dogme de la rétribution individuelle dans la littérature égyptienne (p. 171), nous ne voyons pas ce dogme reconnu en Israël avant Jérémie et Ezéchiel. Or ce dogme forme la trame des écrits sapientiaux canoniques : affirmé dans le livre des Proverbes, il est contesté ou critiqué dans le poème de Job et dans l'Ecclésiaste. Influencée ou non par l'Égypte, la littérature sapientiale, *telle qu'elle est dans la Bible*, ne peut guère remonter plus haut que le VI^e siècle avant J.-C.

Notre seconde raison nous vient de l'attitude des prophètes hébreux à l'égard de la khokhmâ. Comme le dit fort bien M. Humbert, les prophètes ne connaissent pas l'opposition entre le sage et le fou, mais bien celle entre Israël et les païens ; ils polémisent sans cesse contre l'idolâtrie, dont les Proverbes ne parlent jamais. Ne serait-ce pas l'indice que la littérature sapientiale appartient à une époque qui n'est plus celle des prophètes ? Elle a répondu à des préoccupations plus humaines et moins nationalistes, telles que les suscitait le contact avec le monde hellénique. En outre, les prophètes ne paraissent pas faire grand cas des « sages », à en juger par certaines paroles d'Ésaïe : « La sagesse des sages périra »⁽¹⁾, ou de Jérémie : « Les sages sont confondus, ils sont pris ; ils ont méprisé ma parole, quelle sagesse ont-ils ? »⁽²⁾. Remarquons dans ce dernier passage une opposition voulue entre la parole (prophétique) et la sagesse. Sans doute, cela prouve qu'il y avait des sages à l'époque des prophètes ; mais cela montre aussi que l'on n'en faisait pas grand cas ; leur autorité n'était pas reconnue. Elle le sera plus tard, quand la parole des prophètes se sera tue, c'est-à-dire après l'exil. Ou bien faut-il croire à une sagesse ésotérique restée étrangère au courant yahviste, précisément parce qu'elle paraissait venir de l'étranger ou qu'elle en venait vraiment ? Cette hypothèse permettrait d'accepter l'antiquité de l'influence de l'Égypte sur une sagesse israélite pré-biblique sans vouloir par là déterminer la date des écrits bibliques. Nous nous permettons de la soumettre à des juges plus compétents que nous, en particulier à M. Paul Humbert, qui nous doit d'autres travaux sur un sujet qu'il vient d'aborder d'une façon si nouvelle et si remarquable.

M. A. Causse vient d'enrichir d'un nouveau volume la belle série des *Études d'histoire et de philosophie religieuses* publiées par la Faculté de théologie

(1) xxix, 14. — (2) viii, 9.

protestante de l'Université de Strasbourg⁽¹⁾. Il le consacre à l'étude de la Diaspora juive et de son rôle dans la formation du judaïsme. Dans une partie historique, M. Causse dit les principales étapes de cette dispersion : la déportation des Israélites en Assyrie après la prise de Samarie en 722, les colonies juives établies dès le VIII^e siècle en Egypte, enfin et surtout la grande déportation en Babylonie, après la chute de Jérusalem en 586, de ces Juifs parmi lesquels Ezéchiel et le second Esaïe exercent leurs ministères. M. Causse montre d'une manière fort intéressante comment ces Juifs déportés ont gardé la foi, grâce à leur attachement à la patrie lointaine et grâce aussi au fait que ceux qui étaient revenus à Jérusalem, s'efforçaient d'y préserver la religion des pères de toute souillure étrangère.

Dans un dernier chapitre, qui constitue la partie la plus importante de l'ouvrage, M. Causse relève le rôle considérable joué par la Diaspora dans la formation du judaïsme. C'est d'abord, dans le domaine littéraire, le fait qu'une bonne partie de la littérature biblique a vu le jour sur la terre d'exil, Ezéchiel, le Second Esaïe, le Code sacerdotal, la rédaction du livre des Rois, Jonas, Esther, Tobie, etc. M. Causse croit, comme M. Humbert, à une dépendance de la sagesse juive à l'égard de la sagesse égyptienne, mais, avec nous, il ne pense pas que cette littérature sapientiale ait pris naissance avant l'exil. C'est ensuite sur le terrain de la piété que s'exerce l'influence de la Diaspora. Loin de Jérusalem et de son temple, la piété juive perdait de son caractère national, pour devenir plus individualiste et plus laïque. La prière, la lecture de la Thorâ prennent d'autant plus d'importance que l'exilé ne peut participer aux cérémonies du temple. Les Juifs à l'étranger tendent à former une secte, mais que de nuances dans les dispositions à l'égard du païen, quand on voit la haine farouche qui inspire le livre d'Esther et la générosité de l'auteur de la parabole de Jonas !

Mais, en même temps, on voit se développer chez les Juifs un certain syncrétisme, qui permet de dire que, sans renier les principes fondamentaux de leur religion, les Juifs ne ferment pas la porte aux idées du dehors. La notion de Dieu se dégage des anthropomorphismes et des localisations, elle s'élève dans la transcendance, et une angélogie compliquée permet de maintenir les rapports avec la divinité plus distante. Satan, qui dans la Bible est encore un « fils de Dieu », se dresse maintenant contre lui et contre les hommes. C'est encore au contact des religions orientales que se formule la doctrine de la résurrection et de la vie éternelle, bien qu'il soit permis de croire que l'accent mis par les prophètes sur la vie morale ait préparé la foi en une survivance de l'élément spirituel de la vie de l'individu. Après avoir lu l'ouvrage de M. Causse, et en admettant ses conclusions dans les grandes lignes, on ne peut qu'admirer que, malgré tant d'influences étrangères, Israël ait gardé « la Loi et les Prophètes ».

(1) *Les Dispersés d'Israël. Les origines de la diaspora et son rôle dans la formation du judaïsme.* Paris, Alcan, 1929. Un volume in-8, 166 pages.

M. Arthur-Robert Siebens (1) a consacré sa thèse de docteur ès lettres, présentée à l'Université de Paris, à la question du Deutéronome. Car il y a une nouvelle question du Deutéronome à la suite des travaux qui, au cours de ces dix dernières années, ont tenté d'infirmer la thèse de l'école historique qui, depuis De Wette, voyait dans le Deutéronome la loi promulguée par Josias en 621 (II Rois xxii et xxiii). L'attaque est venue de deux points opposés : les uns, comme MM. Gustave Hölscher, de Marbourg (2), et R. H. Kennett, de Cambridge (3), ont soutenu que le Deutéronome était une œuvre sacerdotale postexilique ; les autres, avec MM. T. Oestreicher, de Bielefeld (4) et A. C. Welch, d'Edimbourg (5), reportent au contraire la date du Deutéronome bien avant Josias, au temps du prophète Osée, et refusent de voir dans cette loi un ordre de centralisation du culte à Jérusalem. Déjà H. Gressmann, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (1924), avait, pour de fortes raisons, maintenu dans ses grandes lignes la thèse de l'école historique. A son tour, M. Siebens, après un consciencieux examen des nouvelles hypothèses, démontre qu'aucune n'est plus vraisemblable que celle qui identifie avec les parties principales du Deutéronome le code de lois découvert sous Josias. Cependant M. Siebens, et nous croyons à bon droit, admet que les réformes énumérées dans le livre des Rois ne furent pas opérées en une fois et peuvent s'être échelonnées sur plusieurs années. Contrairement à l'opinion exprimée dans les Introductions à l'Ancien Testament les plus récentes, M. Siebens ne croit pas que le livre actuel du Deutéronome soit le recueil de plusieurs éditions particulières ; il y voit plutôt une législation reproduisant et d'anciennes prescriptions d'origine sacerdotale et des exhortations prophétiques. Il estime que sa rédaction peut avoir commencé au temps d'Ezéchias et s'être prolongée au delà du temps de Josias, sans dépasser la date de l'exil. L'ouvrage de M. Siebens, qui renferme une bibliographie très complète, constitue certainement la meilleure étude que nous possédions en français sur le Deutéronome et la réforme de Josias.

Mais M. le commandant Armand Lipman ne donnerait raison ni à M. Siebens ni à aucun des auteurs dont celui-ci critique les théories (6). M. Lipman est un courageux défenseur de l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Soumettant le texte de la Thorâ à un examen minutieux, il n'y voit ni différence de langues, ni variétés de styles, ni contradictions, ni répétitions inexplicables. Pour lui le Pentateuque présente une unité évidente, et envers et

(1) *L'origine du code deutéronomique. Examen historique et littéraire du sujet à la lumière de la critique contemporaine.* Paris, Leroux, 1929. Un volume in-8, 456 pages. — (2) *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums.* Z. A. W., 1922. — (3) *Deuteronomy and the Decalogue.* Cambridge 1920. — (4) *Das deuteronomische Grundgesetz.* Gütersloh 1923. — (5) *The Code of Deuteronomy, a new theory of its origin.* London 1924. — (6) *Authenticité du Pentateuque ou la critique devant la tradition.* Paris, Leroux, 1929. Un volume in-8, 290 pages.

contre tous, il affirme que seul le génie de Moïse peut avoir composé cet ouvrage, à la réserve des derniers versets du Deutéronome (récit de la mort de Moïse), qu'il faut attribuer à Josué. Nous reconnaissons qu'un livre comme celui-ci a son rôle à jouer en invitant la critique à reviser sans cesse la valeur de ses arguments, sans qu'il soit nécessaire d'admettre avec l'auteur que « la critique biblique soit née de la perte de la foi religieuse ». Nous ne pouvons oublier que, en distinguant des sources différentes dans la Genèse, Astruc voulait défendre Moïse, et que l'évêque missionnaire Colenso, en faisant de la critique biblique, désirait propager la foi en la révélation.

Depuis les travaux du comte W. von Baudissin, qui datent déjà d'une cinquantaine d'années, nous n'avions pas vu paraître sur la *Notion de sainteté dans l'Ancien Testament* une monographie aussi détaillée que celle que nous présente aujourd'hui M. Franz-J. Leenhardt (1). M. Leenhardt s'en réfère pour la question étymologique aux travaux de son savant prédécesseur. Lui-même, pour son étude, ne suivra pas l'ordre chronologique, car, dit-il avec raison, « l'histoire ne se présente pas comme une succession de cases séparées » (p. 218) ; et, si l'on peut bien concevoir qu'une notion a son commencement, « on ne peut pas dire que la nouvelle étape détruit le résultat de l'étape précédente » (p. 226). Pour notre auteur, l'Ancien Testament nous offre trois notions de la sainteté : une notion populaire, qui voit surtout le tabou dans la sainteté, la conception sacerdotale, qui y voit un attribut des prêtres et la notion prophétique, qui y découvre presque uniquement un élément moral. Si l'idée populaire apparaît la première en date, cela ne veut pas dire qu'elle ait disparu à un certain moment, et la notion prophétique, qui a brillé d'un vif éclat chez les grands prophètes, n'a pas réussi à étouffer l'idée sacerdotale, qui reprendra le dessus dans la communauté juive postexilique. Nous ne contestons point à M. Leenhardt les avantages de sa méthode, mais nous regrettons que, tout en la suivant, il n'ait pas plus souvent donné des indications chronologiques sur les documents qu'il utilisait.

Nous nous étonnons aussi qu'une place plus grande n'ait pas été faite à Esaïe. Quand on sait que chez ce prophète, la sainteté apparaît nettement sous l'angle moral, on regrette que sa prédication n'ait pas fait l'objet d'une analyse psychologique plus fouillée. Il n'est pas juste de dire que, pour Esaïe, « la notion formelle de sainteté recevait, des circonstances, un contenu variable » (p. 205). C'est une expérience personnelle, celle que nous voyons dans le récit de sa vocation, qui a donné à Esaïe la certitude que la sainteté morale était l'essence même de Dieu, et c'est sur cet « Evangile » qu'il a fondé sa prédication du « Saint d'Israël », sans la laisser être modifiée par les circonstances. Mais cette réserve faite, nous ne pouvons que saluer dans ce travail la promesse d'autres ouvrages sur la théologie biblique.

(1) *La notion de sainteté dans l'Ancien Testament. Etude de la racine Q Dh Sh*. Paris, Fischbacher, 1929. Un volume in-8, 240 pages.

* * *

Nous ne pouvons terminer cette note bibliographique sans mentionner la double et douloureuse perte que la science de l'Ancien Testament a faite l'an dernier en la personne des professeurs R. Kittel et A.-S. Peake et sans leur rendre un hommage reconnaissant. Ces deux hommes n'ont pas été des novateurs, ce que les Allemands appellent des *Bahnbrecher*, mais tous deux ont mis les riches connaissances scientifiques qu'ils avaient acquises par un labeur loyal et persévérant au service de l'attachement qu'ils portaient à la Bible, document de la révélation.

Rudolf Kittel, né en 1853, avait été professeur à Breslau et à Leipzig. Il avait pris sa retraite en 1924, mais une retraite toute consacrée au travail. La mort l'a surpris la plume à la main, le 20 octobre dernier, tandis qu'il corrigeait les épreuves de la troisième édition de sa *Biblia hebraica*. Kittel savait être exégète, preuve en soit ses Commentaires sur le livre des Rois, le livre des Chroniques et les Psaumes. Mais il fut surtout un historien. Il s'était rallié lentement aux conclusions de l'école critique historique et avait su en éviter les exagérations. L'œuvre principale de sa vie est cette *Geschichte der Hebræer*, devenue dans ses dernières éditions la *Geschichte des Volkes Israel*, en trois volumes. Il a pu mener cette histoire jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand. Si l'histoire politique est un cadre solidement bâti par Kittel, l'histoire religieuse est le tableau même. La foi qu'il avait dans la révélation de Dieu au travers de l'histoire a amené Kittel à publier de nombreux ouvrages de vulgarisation, parmi lesquels nous citerons : *Die Religion des Volkes Israel* (1921), *Gestalten und Gedanken in Israel* (1926), *Die alttestamentliche Wissenschaft*, cet admirable résumé des principaux résultats de la science de l'Ancien Testament, parvenu en 1929 à sa cinquième édition. Le nom de Rudolf Kittel restera attaché à son édition critique de la *Biblia hebraica*, qui parut pour la première fois en 1905, avec la collaboration de plusieurs autres savants. De la troisième édition, les fascicules contenant le texte de la Genèse et celui d'Esaië ont seuls paru, mais la collaboration de M. Paul Kahle donne tout espoir que l'œuvre sera menée à chef avec le même soin que celui qu'y apportait son initiateur.

Arthur-S. Peake est mort le 19 août 1929, après avoir pendant vingt-cinq ans occupé la chaire d'exégèse biblique à l'Université de Manchester. Peake a consacré ses premiers travaux à l'étude du paulinisme ; lorsqu'il porta plus spécialement son attention sur l'Ancien Testament il ne perdit jamais de vue l'étude de la Bible dans son ensemble. Elève de Fairbairn à Oxford, il ne redoutait point la méthode critique, mais il voulait s'en servir pour dégager du Livre l'autorité de la Parole de Dieu. Cet effort s'est exprimé dans deux ouvrages où la science et la foi ont leur place : *The Nature of Scripture* (1922) et *The Bible, its Origin, Significance and Abiding Worth*

(1925). Dans le domaine de la théologie biblique, nous lui devons *The Problem of Suffering in the Old Testament* (1904) et *Brotherhood in the Old Testament* (1922). Son commentaire sur *Jérémie*, dans la « Century Bible », révèle toute la sympathie qu'il éprouvait pour ce prophète. Mais le grand ouvrage de Peake restera son Commentaire sur la Bible, le *Peake's Commentary* (1920), où, avec l'aide de collaborateurs, il a réussi à donner un commentaire sur tous les livres de la Bible, augmenté d'études historiques, littéraires, religieuses et archéologiques, qui font de cet unique volume une véritable encyclopédie biblique, qui n'a pas son égal.

Peake a poursuivi son travail jusqu'à la fin, en dépit d'une santé précaire, mais soutenu par sa foi ardente et communicative, qui faisait de lui un prédicateur écouté. Il a joué dans l'Eglise méthodiste de son pays un rôle de premier rang, et fut président du Free Church Council. Son horizon ne s'arrêtait point à son Eglise particulière ; il avait les vues ecclésiastiques les plus larges, et nous nous souvenons de la part qu'il prit à la Conférence de Lausanne et de l'émotion avec laquelle il parlait de cette rencontre œcuménique.

Auguste GAMPERT.

16 avril 1930.

* * *

Il fut un temps où l'on considérait Israël comme un peuple « à part », dont les destinées, mêlées en apparence seulement à celles d'autres nations, n'étaient en réalité que la réalisation graduelle d'un plan divin ; peuple prédestiné, peuple élu, son histoire ne ressemblait à celle d'aucun autre, car le surnaturel y occupait une place si considérable qu'il ne pouvait être question de la faire entrer dans les cadres humains. Non seulement Israël était affranchi des contingences dans lesquelles évoluait l'histoire des autres nations ; il était le centre du monde ; tous les peuples, de près ou de loin, qu'ils le voulussent et le sussent ou non, gravitaient autour de lui, et lui étaient inférieurs ; ce qu'ils avaient à lui donner ne pouvait être que mauvais, tandis que lui possédait, dès ses origines, la vérité, la vraie religion, le vrai Dieu.

Une telle conception se fait déjà jour, sans doute, ici ou là, dans l'Ancien Testament. Elle fut plus ou moins celle de l'orthodoxie de tous les temps, jusqu'à nos jours, du moins dans les milieux biblicistes. Mais la science a porté, sur ce point comme sur d'autres, un coup décisif à la tradition. Depuis plus d'un siècle, l'Egypte a livré d'innombrables trésors et secrets ; depuis un peu moins longtemps, la Mésopotamie est comme ressuscitée, et nous avons probablement encore d'autres lumières à en attendre ; et toute l'Asie Mineure et antérieure a eu, dans un très ancien passé, une histoire sur laquelle la clarté se fait peu à peu : qu'on pense seulement au rôle joué

par les Hittites, dont la langue a résisté longtemps aux efforts des chercheurs qui voulaient la déchiffrer. Bref, Israël n'apparaît plus, sur ce fond prodigieusement riche et animé, qu'à une date relativement récente, et cela comme héritier direct ou indirect de civilisations infiniment plus avancées que la sienne propre à ce moment-là. Le pays qui devait devenir celui des Hébreux avait subi, pendant des siècles et des millénaires, l'influence de cultures très diverses, originaires de l'Est, du Nord et du Sud. Les fouilles poursuivies activement en plusieurs points de la Palestine depuis des dizaines d'années ont fait surgir un passé dont les historiens discernent et démêlent toujours mieux la complexité.

Et, une fois établi et organisé, Israël continua de dépendre, dans tous les domaines de la civilisation, des peuples, grands et petits, qui l'entouraient, et dans le sillage desquels, de force ou de gré, il fut entraîné presque fatalement. Que l'on considère chacun des éléments de sa civilisation, la religion populaire y compris, et l'on aura de la peine à soutenir qu'il ait apporté au patrimoine de l'humanité quelque contribution tout à fait originale.

Non, Israël n'est plus le peuple isolé, « saint » au sens étymologique du mot hébreu, c'est-à-dire séparé, à l'abri du contact des autres nations et des autres religions, vivant grâce aux interventions personnelles et continues de Dieu. Israël est, au contraire, mêlé à la trame de l'histoire de l'Orient ancien ; il a besoin des autres ; il vit, mais en tant que partie d'un grand tout ; et, loin d'échapper aux vicissitudes variées qui marquent les étapes de l'existence des peuples, il est, en somme, à la merci des courants de fond qui ont traversé, et, souvent, bouleversé le monde antique.

Mais alors, qu'est-ce qui fait pourtant le génie de ce peuple ? Comment a-t-on pu écrire ces lignes : « Tandis que, dans le déluge des catastrophes historiques, les religions auxquelles Israël avait jadis fait des emprunts ont disparu, la sienne a traversé les siècles, à travers maintes transformations et péripéties, et c'est précisément ce qui assure son intérêt permanent à l'ensemble de la civilisation israélite » ?

Ces mots terminent le livre qui nous a inspiré les réflexions ci-dessus. A sa manière, il répond à la question que nous venons de poser, quoiqu'il ne puisse consacrer aux *prophètes* qu'un nombre restreint de pages, tandis que, tout au long de quatre cents autres, il raconte *l'histoire de la civilisation d'Israël*. La documentation de M. Bertholet est immense ; il sait tirer un parti souvent imprévu de données empruntées non seulement à l'Ancien Testament, mais au folklore universel, à l'histoire des religions et de la littérature des peuples anciens et modernes, civilisés et sauvages. L'ouvrage est divisé en deux parties, l'une montrant comment une civilisation israélite sédentaire s'est formée à l'aide des éléments fournis par le pays conquis, et de ceux qu'apportaient avec eux les Hébreux, — l'autre décrivant la civilisation d'Israël établi en Palestine.

Nous n'avons pas à rendre compte de l'ouvrage publié en 1919⁽¹⁾ par

(1) Et non en 1920 comme le dit M. Marty, p. 422.

M. Alfred Bertholet sous le titre *Kulturgeschichte Israels*. Notre tâche est d'en présenter la traduction française. Nous accordons donc simplement un hommage sincère à l'auteur, un de nos compatriotes, actuellement professeur à Berlin, qui s'est acquis par ce travail un nouveau titre à la reconnaissance et au respect du public qui s'intéresse à l'Ancien Testament⁽¹⁾.

M. Jacques Marty, diplômé de l'École des Hautes Etudes et licencié en théologie, s'est chargé de mettre cet ouvrage à la portée des lecteurs français⁽²⁾. Que penser de cette traduction ? Nous devons déclarer d'emblée qu'elle ne nous satisfait pas. L'exécution typographique déjà laisse beaucoup à désirer : ici, les caractères sont si fins qu'ils en deviennent illisibles ; là — c'est-à-dire à chaque page — des fautes d'impression déparent le texte et montrent, à côté de beaucoup d'autres indices, que l'on n'a pas voué assez de soins à la présentation du livre.

Cependant il y a des critiques plus graves à formuler. M. Marty doit avoir traduit hâtivement ; son style suit de trop près celui de l'original, ce qui l'amène à écrire en un langage qui rappelle notre français fédéral ; en voici quelques exemples, entre beaucoup d'autres. « D'une harmonie on ne peut pas parler pour la musique israélite » (p. 340). « Le prophète n'écrit pas pour éclairer sa propre personne » (p. 377). « ...le yahviste sut pénétrer d'une idée supérieure l'étoffe qu'il recueillit » (p. 378). « Parfois résonne comme la notion de l'arbitraire divin... » (p. 402). « ...l'ancienne conception du tombeau de famille, projeté sur une plus grande surface » (p. 404). « Le culte devenait une chose en soi, pour ainsi dire séparée atmosphériquement de la vocation nous attachant au sol du pays » (p. 410). Le traducteur se permet même des fautes caractérisées ; ainsi, le plus souvent, il écrit *la* steppe ; on rencontre en maint endroit des tournures du genre de celle-ci : « il n'est pas étonnant qu'on attribua... » (p. 355).

Mais ces remarques sur la forme ne font que préparer et introduire la critique de fond que l'on doit adresser à M. Marty. Très légitimement, l'auteur fait quelquefois allusion à des choses familières à ses lecteurs allemands : ainsi le texte de la Bible de Luther (par exemple p. 373), ou des cantiques en usage dans leurs Eglises (p. 368) ; seulement ces allusions ou comparaisons, loin d'aider le lecteur français, l'embarrassent et lui font sentir qu'il a affaire à un livre étranger, conçu dans un esprit qui n'est pas le sien. Ensuite, pourquoi donc, quand nous possédons de bonnes traductions de documents anciens (du code de Hammourabi ou de l'histoire de Gilgamesh, par exemple), les ouvrages français qui les contiennent ne sont-ils pas cités, sinon à la place des sources allemandes, du moins à côté d'elles, ou même, dans les cas où ce serait juste, avant elles ? Enfin, dans le même ordre d'idées, nous regrettons que M. Marty n'ait pas signalé la valeur de la contribution française à la science de l'antiquité orientale ; quand on sait, pour ne pas parler

(1) Le fait qu'une traduction anglaise a déjà paru montre l'estime dont l'auteur jouit. — (2) Dans la *Bibliothèque historique* publiée par Payot, Paris 1929.

d'autre chose, l'importance des découvertes faites ces dernières années à Byblos par l'école française, on ne peut que s'étonner du silence du traducteur ; il aurait pu indiquer un bon nombre d'ouvrages récents en notre langue, et faire ainsi connaître à notre public les ressources, trop souvent ignorées, dont nous disposons (1). En un mot, il nous paraît qu'au lieu de se borner à traduire fidèlement — trop littéralement même ! — le livre de M. Bertholet, M. Marty aurait dû nous en donner une *adaptation*, qui eût été moins rébarbative et eût rendu plus de services.

Malgré ces réserves et celles que nous aurions encore à formuler, sur la forme ou le fond, nous remercions M. Marty ; sa tâche était difficile, mais il ne s'est pas découragé ; il a mis entre nos mains un précieux ouvrage, que nous nous plaisons à recommander : nous désirons vivement qu'il contribue à faire connaître dans des cercles un peu étendus la Bible, dépôt des traditions et de la civilisation du peuple qui a donné au monde les prophètes et Jésus-Christ.

Le Décalogue (2) de M. Sigmund Mowinckel, professeur à Oslo, est un ouvrage original, traduit sur le manuscrit allemand par M. Cullmann, de Strasbourg. La Revue de théologie a déjà entretenu ses lecteurs des théories nouvelles de ce critique sur l'origine et le sens historique des psaumes (3). Précédemment (4), M. Gampert avait fait paraître une étude sur le Décalogue. Nous sommes donc en pays de connaissance. M. Mowinckel envisage le problème du Décalogue sous l'angle littéraire puis sous l'angle historique, avant d'essayer, à son tour, de découvrir l'origine de ce vénérable document (5). Nous renonçons à suivre les sinueux méandres de la discussion ; en voici seulement les résultats, formulés, pour l'essentiel, dans les termes mêmes dont l'auteur s'est servi.

Le Décalogue ne figure dans l'introduction secondaire du Deutéronome (au chap. V) que depuis la dernière période préexilique, au plus tôt. Quant au texte d'Ex. xx, il ne donne pas les conditions primitives de l'alliance du Sināi ; le chap. xxxiv contient celles de J. ; le prétendu « livre de l'alliance » lui-même n'est pas un tout homogène ; c'est dans les fragments Ex. xx, 23-26, xxii, 28-30, xxiii, 1-19, qu'il faut chercher les conditions de cette alliance selon E. Le Décalogue d'Ex. xx, 1-17, habituellement attribué à cette source, provient en réalité de P et a été interpolé dans E après l'exil. « Ainsi l'analyse littéraire aboutit à ce résultat que la prétendue « tradition » sur

(1) Ici et là, cependant, une note de ce genre a été glissée ; v. p. 39, 40, 422. —

(2) Fascicule 16 des Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg. Paris 1927. —

(3) Année 1927, nos 64-65, pp. 211-240 ; article de M. L. Aubert, qu'il est utile d'avoir présent à la mémoire pour aborder l'examen de l'ouvrage qui nous occupe. —

(4) 1926, n° 60, pp. 184-209 ; article tiré à part ensuite. — (5) Ce chapitre III (p. 114 à la fin) avait paru déjà dans la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1926, nos 5-6, p. 409-433, 501-525.

l'origine mosaïque du Décalogue peut être ramenée, au point de vue littéraire, tout au plus à la période préexilique la plus récente, mais plus probablement seulement à la première époque exilique » (p. 50).

Le deuxième commandement interdit les images. Mais le culte sans images ne peut pas dater du temps de Moïse ; le principe proclamé ici a une origine plus récente.

Le sabbat doit avoir existé déjà à une époque très ancienne, où il était lié étroitement aux phases lunaires ; or ce n'est pas qu'en Israël que les jours en rapport avec ces dernières ont été considérés comme des jours critiques, soumis à toute sorte de tabous, en particulier celui du repos obligatoire. Mais peu à peu la semaine lunaire fit place à la semaine périodique, et le sabbat devint le jour de Yahvé (l'exil joua ici un rôle décisif). Le quatrième commandement « représente le premier ou un des premiers stades de l'évolution qui va de la conception plus ancienne et plus large à la conception rigoriste plus récente. Par conséquent, il tient le milieu entre E et P » (p. 95-96), et appartient certainement à l'époque préexilique la plus tardive.

Le Décalogue pré suppose le culte, mais voue son intérêt principalement à la morale sociale. Il ne paraît guère que Moïse ait fondé une religion se désintéressant tellement du culte, ni qu'il ait existé des tendances rendant possible l'apparition d'un catéchisme orienté dans un sens si exclusivement moral et nomistique. Le Décalogue ne peut avoir comme arrière-plan historique que la prédication des prophètes ; ceux-ci ont rabaissé la valeur du culte et donné une importance primordiale aux commandements moraux. D'une manière plus précise, c'est probablement dans le cercle des disciples d'Esaië, « dans son stade antérieur du Deutéronome » (p. 107), que le Décalogue a pris naissance ; il a été incorporé au Deutéronome au plus tôt vers l'an 600, tandis qu'il n'entra dans le document E que plus tard encore.

L'origine des divers « décalogues » est à chercher dans le rituel d'une fête célébrée au temple de Jérusalem. Cette fête est celle du nouvel an, de l'intonisation de Yahvé et du renouvellement de l'alliance. En effet la proclamation d'un abrégé des commandements divins indiquant les conditions de l'alliance a fait partie des rites de la fête qui a servi de prototype aux récits des événements du Sinaï dans J et E⁽¹⁾. Plus exactement encore, les décalogues sont issus des questions et des réponses formulées à l'arrivée des participants à la fête ; ensuite ces règles du sanctuaire ont été mises en rapport avec l'annonce, faite par un prophète, de l'épiphanie du dieu qui vient renouveler l'alliance.

Le Décalogue, règle religieuse et morale du cercle des disciples d'Esaië, contenait, en somme, les commandements que doit observer tout homme vraiment juste ; il pouvait donc s'adresser à tout le peuple ; mais il n'a

(1) Ce dernier étant, comme le déclare M. Mowinckel, hiérosolymite au même degré que J : p. 119, note 2 et p. 155. —

probablement pas été écrit directement en vue d'un usage liturgique, et n'a apparemment jamais été utilisé dans le culte. Il « marque manifestement un progrès sur les décalogues plus anciens, et même, dans une certaine mesure, sur la prédication fougueuse et quelque peu utopique dans laquelle les anciens prophètes annonçaient le jugement... Dans le Décalogue... la religion morale des prophètes est placée sur le terrain de la réalité empirique, et l'élément extatique et mystique n'y apparaît plus d'une façon directe. Ainsi le Décalogue accomplit la conciliation entre la prophétie et les conditions de la réalité... Le Décalogue peut être la loi fondamentale d'une société religieuse, les paroles fougueuses des anciens prophètes ne pouvant guère remplir cette fonction. Précisément en se bornant expressivement à l'essentiel, aux *principes* religieux et moraux — car c'est là ce qu'il contient en réalité, malgré la forme des commandements particuliers —, le Décalogue a survécu à toutes les tempêtes de l'histoire, et il est toujours actuel » (p. 161-162).

On le voit, M. Mowinckel ne reste pas dans les chemins battus de la critique. Sa théorie est même tellement originale et hardie qu'on se demande si elle ne l'est pas trop ; il s'expose lui-même au reproche qu'il adresse à un autre historien dont l'habileté le déconcerte : « devant une telle démonstration... on est tenté d'admirer comment l'art exégétique est capable de faire passer un chameau à travers le trou d'une aiguille » (p. 55).

Nous ne ferons que trois remarques. M. Mowinckel étudie longuement les commandements relatifs aux images et au sabbat, parce qu'ils lui paraissent le plus propres à fournir des indices permettant de dater le Décalogue. C'est son droit ; mais, si le reste de ce document était soumis à un examen aussi détaillé, est-ce que peut-être les conclusions générales en seraient modifiées ?

Quelle est, dans la construction qu'on nous propose, la part à faire au subjectivisme de l'auteur ? Elle paraît si considérable qu'on en devient méfiant. Nous n'accuserons pas M. Mowinckel d'arbitraire. Mais il est un peu trop porté à abonder dans son propre sens ; parce que, pour expliquer les psaumes, il a trouvé un système nouveau, il veut l'appliquer à l'étude du Décalogue. A force de vouloir absolument ouvrir toutes les serrures avec la même clef, on risque de faire sauter les unes et de rendre l'autre inutilisable.

Enfin, laissant de côté la question de méthode, nous en posons une autre à laquelle l'ouvrage en cause ne répond pas, sauf erreur. Les prophètes n'ont jamais prétendu *innover* ; ils s'appuyent sur le passé ; ils ne veulent être que des *réformateurs* ; ils ont conscience de renouer avec une ancienne tradition, de remonter à une ancienne révélation. Furent-ils victimes d'une illusion ? Leur conviction est-elle fondée ? Ou bien est-ce nous qui nous trompons ? Sinon, il ne semble pas qu'on puisse faire complètement abstraction de la tradition attribuant à un initiateur puissant, à un génie religieux des anciens âges, la proclamation des principes spirituels et moraux qui ont pris corps,

plus tard, dans le Décalogue ; nous croyons que l'esprit qui anima les prophètes fut à l'œuvre longtemps avant eux.

Nous restons donc sur la réserve ; nous attendons que l'ingénieuse théorie du savant exégète norvégien ait été éprouvée. Pour le moment, la justesse de son point de vue ne nous semble pas suffisamment démontrée. Mais nous rendons hommage au travail de M. Mowinckel. Sa contribution à l'étude du Décalogue est intéressante au plus haut chef, suggestive et vivante. Il est seulement dommage que la forme littéraire laisse à désirer et que le livre se présente sous un aspect peu attrayant.

William-A. GOY.
