

Les doublets dans la Genèse: pour une nouvelle approche

par Gérard PELLA

licencié en théologie de l'Université de Lausanne*

Commençons par un bref rappel : la critique littéraire a généralement vu dans certains phénomènes littéraires les indices de différents documents qui auraient été amalgamés pour former la Genèse actuelle. Ces "critères" de division en différentes sources ou documents sont : l'emploi des noms divins (Yahvé ou Elohim), la présence de doublets, ainsi que les différences de style, de vocabulaire et de théologie entre différents passages bibliques. Je me propose d'examiner ici le critère des doublets.¹

Partons d'une définition très large² : le terme de "doublets" renvoie à la présence, dans un document donné, d'éléments qui

* Cet article est une nouvelle version, "revue et corrigée !", d'une partie d'un mémoire de licence sur "les doublets dans la Genèse" (polycopié, disponible au prix de 7 FS. en écrivant à Hokhma, CP 242, 1000 LAUSANNE 22).

¹ Pour une étude "critique" des différents critères, voir K.A. Kitchen, *Pentateuchal Criticism and Interpretation* (Londres, Theological Students' Fellowship, 1965), abrégé *PCI* ci-dessous ; A. H. Finn, *The Unity of the Pentateuch* (Londres, Marshall Brothers, s.d.), abrégé *UPci*-dessous.

² Cette définition regroupe les doublets et les contradictions, qui sont parfois considérés comme deux critères différents. On note cependant une certaine souplesse à ce sujet : les deux récits de la création sont considérés par Cl. Westermann comme des doublets (*Genesis 1-11*, Biblischer Kommentar, I/1, p. 773), tandis qu'ils apparaissent sous la rubrique "contradictions" chez H. Cazelles, *Supplément au dictionnaire de la Bible*, VII, art. "Pentateuque", col. 738). Nous prenons "doublets" au sens large et considérons les contradictions comme un cas particulier de doublets.

sont si *ressemblants* (sans être identiques) ou/et si *divergents* (tout en étant ressemblants) qu'ils soulèvent la question : sommes-nous en présence de deux versions du même motif ? Pour compléter cette définition, cherchons à préciser les différents types de doublets rencontrés dans la Genèse :

type 1 : récits distincts traitant le même motif de façon différente.

Exemples : Gn 1. 24-30 // 2. 4b-24.

type 2 : récits distincts ayant des ressemblances frappantes.

Exemples : Gn 12. 1 ss // 20. 1 ss // 26. 6 ss.

type 3 : variantes ou contradictions à l'intérieur d'une même unité de texte. Exemples :

— la variante "arbre de vie" / "arbre qui est au milieu du jardin" (Gn 2-3) ;

— la chronologie ou le nombre d'animaux embarqués dans le récit du déluge (Gn 6-8).

type 4 : répétitions à l'intérieur d'une même unité de texte. Exemples : Gn 6. 5-8 // 6. 11-13 ; 6. 18-21 // 7. 1-3.

Différentes interprétations des doublets

La question soulevée par la présence de certaines ressemblances, divergences ou répétitions dans le texte biblique reçoit différentes réponses :

a) *La critique littéraire classique* voit dans les doublets un critère qui lui permet de déceler les documents juxtaposés ou amalgamés dans le texte actuel. Cl. Westermann me semble très bien caractériser cette méthode lorsqu'il écrit : "la critique littéraire classique a utilisé ce critère (s.e. les contradictions) de façon particulièrement insouciance dans sa division en sources. Elle était infatigable à découvrir constamment des incohérences ou des contradictions nouvelles pour postuler ensuite une nouvelle source."³

b) La conjonction de la *Traditionsgeschichte* et de la critique littéraire, telle qu'elle apparaît chez Westermann, me semble plus souple et nuancée.⁴ Westermann reproche à la critique littéraire classique de n'avoir pas tenu suffisamment compte de la tradition orale, qui peut, dans certains cas, fort bien expliquer certaines variantes ou incohérences. La recherche de contradictions présuppose que le récit doit se dérouler sans accroc (elle exige un "glatter Erzählverlauf"), sans se préoccuper de la nature du texte qu'elle étudie. En effet, ni Gn. 1-11, ni Gn. 12-50 ne sont des récits continus. Il ne faut donc pas, toujours selon Westermann,

³ Cl. Westermann, *Gn. 1-11*, p. 770.

⁴ *Ibid.*, pp. 762-775.

leur appliquer les mêmes critères qu'à un petit récit construit comme une unité. Il importe de se rendre compte que l'auteur de la Genèse, en donnant leur forme définitive aux matériaux reçus, a pu vouloir un ordre autre que simplement chronologique.

Malgré ces remarques très lucides, Westermann reste dans la pratique très tributaire de la critique "classique". Dans le récit du déluge, par exemple, il suit le découpage habituel au demi-verset près. Nous ne pouvons donc pas parler d'une approche vraiment différente des doublets.

c) Partant de l'*archéologie*, des hommes comme Cyrus Gordon ou K.A. Kitchen insistent pour qu'on tienne compte de la façon d'écrire attestée dans les documents du Proche-Orient ancien. On y rencontre des phénomènes littéraires analogues à ceux que la critique littéraire classique utilise pour décomposer le texte biblique en sources, et ceci dans des textes où il serait absurde de rechercher des sources écrites.⁵

L'appartenance incontestable de l'Ancien Testament au monde proche-oriental ancien implique que les méthodes qui ont été testées et reconnues valables en littérature et en histoire du Proche-Orient ancien doivent pouvoir s'appliquer à l'Ancien Testament et, réciproquement, que les méthodes qui se sont révélées fausses lorsqu'on les a appliquées aux textes du Proche-Orient ancien ne doivent pas être imposées à l'Ancien Testament. La recherche attentive des moindres ressemblances, divergences ou répétitions dans le but de décomposer le texte biblique en sources fait précisément partie de ces méthodes inapplicables aux textes du Proche-Orient. A sa place, K. Kitchen propose qu'on adopte des principes méthodologiques qui ont fait leur preuve dans l'étude du Proche-Orient ancien.⁶

Pour une saine méthodologie

1. Les faits doivent avoir la priorité sur nos théories :

Ce sont les faits, qu'ils soient historiques ou littéraires, qui doivent contrôler nos reconstructions et non nos théories qui doivent manipuler les faits. Kitchen donne à ce sujet l'exemple du "problème d'Hatshepsut" en égyptologie, où la découverte de nouvelles données archéologiques a imposé un remaniement complet d'une théorie admise par la majorité des spécialistes.⁷

⁵ C. Gordon, "Higher Critics and Forbidden Fruit", *Christianity Today* IV, N° 4 (1959), pp. 131 ss. ; K.A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, Londres, Tyndale Press, (1966), pp. 116-127 ; abrégé AO/OT ci-dessous ; cf. *HOKHMA* N° 2, 1976, pp. 72 ss.

⁶ Voir AO/OT, pp. 28-34.

⁷ *Ibid.*, pp. 22 et 28.

Je crois que tous les *Alttestamentler* acceptent ce principe. Et pourtant, son application n'entraînerait-elle pas une *révision* complète de l'hypothèse documentaire (en raison des découvertes archéologiques en particulier) plutôt qu'une *complexification* croissante de cette dernière ?⁸

2. Nous devons avoir une attitude positive à l'égard des textes étudiés :

Nous devrions normalement tenir pour vraies les déclarations des textes à moins d'avoir des preuves explicites du contraire. Le peu de valeur historique des textes, des origines secondaires, la partialité de l'auteur ou sa façon tendancieuse de présenter les choses, tout cela doit être prouvé par l'apport de données tangibles et non seulement invoqué pour justifier une théorie.

Il ne s'agit pas ici de proposer une attitude *naïve* mais de s'opposer à une attitude *sceptique* au profit d'une attitude respectueuse, ou tout bonnement *scientifique*. Il est possible que la préoccupation théologique des auteurs bibliques ou de leurs prédécesseurs ait parfois modifié la transmission ou la présentation de certaines données historiques⁹ mais cela doit être clairement montré et non seulement supposé. On voit clairement ces deux attitudes différentes prévaloir dans l'appréciation de l'histoire d'Israël : "Noth croit que le culte et l'étiologie sont responsables dans une large mesure de la création de certains éléments de la tradition, tandis que l'école d'Albright est prête à reconnaître à la tradition le bénéfice du doute à moins qu'il y ait une preuve du contraire."¹

3. L'argument du silence n'est pas concluant :

L'absence de mention d'un événement ou d'une personne dans une autre source ou un autre texte ne prouve rien quant à cette personne ou à cet événement. Elle manifeste simplement la pauvreté de notre documentation (combien de manuscrits ont-ils été perdus ou brûlés ? Combien de monuments démantelés ? etc.). Elle atteste notre ignorance et rien d'autre.

Kitchen cite le cas de Nephthyes de Manetho, qui avait été considéré comme fiction par la plupart des égyptologues jusqu'à ce que des fouilles viennent attester son existence. Nous n'avons de même aucun droit de mettre en doute l'existence réelle d'Abra-

⁸ Cf. ci-dessous pp. 42 s.

⁹ R.T. France a bien montré que, dans pareils cas, il ne s'agit pas d'une erreur mais d'une présentation intentionnellement différente d'une simple historiographie ; cf. *HOKHMA* N° 8, 1978, pp. 29-34.

¹ G. Wenham in : C. Brown (éd.), *History, Criticism and Faith* (Leicester, Inter-Varsity Press, 1976), p. 56. A paraître en français aux Presses Bibliques Universitaires (collection théologique Hokhma), Lausanne.

ham, par exemple, du fait que nous n'avons pas d'attestation extra-biblique contemporaine à son sujet. Il faut avoir des données concrètes — et non seulement l'argument du silence — pour mettre en doute les affirmations du texte.

4. Les contradictions apparentes doivent être étudiées soigneusement :

Nous devons rechercher l'harmonie sous-jacente aux différents comptes-rendus actuels, même lorsque nous nous trouvons devant des contradictions apparentes. Dans toute l'histoire ancienne, les sources existantes sont incomplètes et elliptiques. Les divergences peuvent donc provenir d'erreurs contenues dans l'une ou l'autre source (les erreurs des listes royales assyriennes par exemple) mais elles peuvent aussi provenir du fait que nous ne disposons que d'une partie des données. Ainsi, dans l'étude du Proche-Orient, divers problèmes épineux ont été résolus par une étude approfondie des données existantes ou l'apport d'éléments nouveaux. Il faut donc être très prudents avant de conclure à la présence d'erreurs et de contradictions. Le cas échéant, il faut encore distinguer les erreurs de l'auteur du texte de celles qui sont dues à sa transmission.

Notons que ce quatrième principe est aux antipodes de la démarche suivie par la critique littéraire classique. On se gardera des deux tentations opposées (la recherche effrénée de contradictions pour justifier différentes sources, et l'harmonisation forcée à tout prix) en se rappelant que l'auteur biblique n'avait pas forcément une intention chronologique en tête.²

Ces quatre principes méthodologiques formulés, rappelons-le, par Kitchen dépassent de loin le cadre des doublets. Ils offrent une méthode d'approche de l'Ancien Testament en général.³ Ironiquement, Kitchen fait écho au cri des critiques qui exigeaient qu'on traite la Bible comme n'importe quel livre en exigeant à son tour qu'on la traite avec autant de respect et de sérieux que n'importe quel autre document du Proche-Orient...

Dans la suite de cet article, je vais essayer d'appliquer ces principes à la question des doublets. Cependant, cette nouvelle approche des doublets — "nouvelle" par l'essai de comparaison avec des doublets tirés de la littérature proche-orientale — est si peu "conformiste" et l'hypothèse documentaire tellement majoritaire que j'estime nécessaire, avant de la mettre en œuvre, de justifier son existence même.

² Cf. les remarques de R.T. France, *HOKHMA*, N° 8, 1978, pp. 34-37.

³ Pour une présentation globale de l'Ancien Testament sur la base de ces principes, voir les 6 articles de K.A. Kitchen dans *HOKHMA* N° 1, 1976 à 6, 1977.

Justification d'une nouvelle approche

Pour être dominante, l'hypothèse documentaire n'est pas pour autant intouchable. J'estime qu'il est légitime, voire nécessaire, de se distancer d'elle pour trois raisons principales.

a) Concernant les sources de la Genèse, *tout est hypothétique*. Non seulement nous n'avons pas la moindre attestation d'un manuscrit de J, E ou P mais il nous manque une attestation de la façon de composer une œuvre littéraire selon les procédés postulés pour la Genèse.⁴

Pourquoi d'obscurs rédacteurs auraient-ils à deux reprises (une fois pour J et E au VII^e s., une fois pour JE et P au V^e s.) morcelé des fresques aussi prodigieuses pour produire la Genèse actuelle, au lieu de les laisser subsister côte à côte ?⁵ Cette façon de rédiger est peu vraisemblable.⁶

Le caractère hypothétique de *toute* délimitation précise de sources écrites antérieures apparaît également dans la diversité des conclusions de détail. Les adhérents de l'hypothèse documentaire classique divergent sur bien des points. Un exemple : parmi les opinions relatives au découpage du récit du déluge, Cassuto mentionne "... celle de Volz (...) qui maintient que nous n'avons en fait pas devant nous deux recensions différentes, mais un compte-rendu de base, J, émendé ou augmenté par P ; ou celle de Romanoff, qui discerne dans ce passage des extraits de trois documents : J et P, plus une autre source qu'il appelle M ; ou celle de Mowinckel, qui attribue de nombreux fragments à E plutôt qu'à J₂ ; ou celle de Gerhard von Rad, qui subdivise P en deux recensions différentes ; ou celle de Kraeling, qui conjecture qu'avant les versions J₂ et P, il y en avait une plus ancienne, J₁, et qui en trouve des vestiges dans plusieurs versets de notre passage, ainsi qu'au début du ch. 11."⁷

b) L'hypothèse documentaire n'est qu'une *solution apparente*. Un exemple : elle opère son découpage du texte pour expliquer la présence de doublets ; or, on retrouve des doublets *à l'intérieur des différentes sources*.⁸

⁴ Cf. Kitchen, *HOKHMA*, N° 2, 1976, p. 72.

⁵ Cf. la "cohabitation" de Samuel-Rois et des Chroniques ou, plus tard, des quatre Évangiles.

⁶ Cf. W. Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy* (Faber, 1959), pp. 266 ss. ; cité par Wenham, *op. cit.*, p. 69.

⁷ U. Cassuto, *From Noah to Abraham* (Jérusalem, Magnes Press, 1964), pp. 33 s.

⁸ Cf. Gn. 12. 10-20 et Gn. 26. 1-13, tous deux "yahvistes" dans l'hypothèse JEDP. H.W. Wolff explique ce doublet en postulant différentes *traditions* réunies par J. (*AT. Problèmes d'Introduction*, Genèse, Labor et Fides, 1970, p. 36) tandis que G. Fohrer attribue Gn. 12 à sa source N et Gn. 26 à J (*Das AT*, I, Gütersloh, Gerd Mohn, 1969, pp. 46 et 53).

Si les phénomènes invoqués par l'hypothèse documentaire étaient de véritables critères de division en sources, ils devraient pouvoir fonctionner de façon conséquente. Une telle application des critères nous ramènerait cependant à l'hypothèse des fragments (le Pentateuque est composé de x fragments réunis). Comme le dit S. Külling, "les mêmes raisons qui ont conduit à la délimitation des sources nous conduisent également à constater la présence de différentes parties ou de différentes couches à l'intérieur d'une même source. Les spécialistes qui ont subdivisé les sources en fragments de plus en plus petits étaient les seuls conséquents. Il nous reste le choix suivant : soit d'abandonner complètement les principes acceptés pour le Pentateuque, soit de les appliquer également aux sources et de revenir ainsi à la théorie des fragments. Ceci vaut également pour l'école de l'histoire des traditions (*Ueberlieferungsgeschichte*).

L'hypothèse des fragments contredit cependant l'existence d'un auteur propre à chaque source, de même que leurs traits caractéristiques : dès que l'on reconnaît que toute forme d'hypothèse documentaire n'est qu'une solution apparente — car elle ne fait que transférer les mêmes questions au niveau de chaque source (qui contiennent en petit la même complexité que la Pentateuque dans son ensemble) — le pas suivant consiste à subdiviser les sources en diverses unités littéraires ou traditionnelles provenant d'époques différentes. Mais, ceci fait, l'image d'un auteur propre à chaque source, qui aurait un vocabulaire, un style et une théologie caractéristiques, vole en éclat !

De plus, l'hypothèse des fragments ne rend pas justice à l'ordonnance du tout..."⁹

Voilà donc l'impasse : à vouloir rendre compte de la *complexité* du texte biblique par la subdivision, il devient difficile d'expliquer l'*unité* de la fresque finale, et même celle de J, E ou P ... à moins de postuler un processus de rédactions successives qui soulève plus de points d'interrogation que le texte final. On n'a donc pas résolu grand'chose ; on a surtout déplacé la question du texte final aux différentes sources.

c) L'hypothèse documentaire ne se contente pas d'expliquer le texte biblique ; sur plus d'un point elle le *contredit*.¹

N'est-il pas légitime de chercher une approche qui rende justice à *toutes* les données, y compris au témoignage du texte biblique dans sa forme actuelle ? Cette recherche d'une nouvelle approche comporte, reconnaissons-le, une motivation *théologique*. En mettant en cause la véracité au texte biblique, l'hypothèse documentaire affecte son autorité. Ce sont les conséquences dogmatiques de l'hypothèse documentaire qui nous incitent à

⁹ S. Külling, *Was lehren uns 250 Jahre Quellenforschung in den Mosebüchern ?* Polycopié de la Freie Evangelische Theologische Akademie (Bâle), p. 5.

¹ Cf. ci-dessous pp. 53-55.

être aussi critiques à son égard qu'elle l'est à l'égard du texte biblique.

* * *

Cherchons maintenant à appliquer cette nouvelle approche à quelques doublets caractéristiques.

Doublets du type 1 : la création

Gn. 1. 1-2. 4a est généralement attribué à la tradition sacerdotale (P) et Gn. 2. 4b à 4. 26 à la tradition yahviste (J).² Examinons cela de plus près.

Gn. 1. 1-2. 3 forme un tout, structuré par la répartition des œuvres créatrices en sept jours. À partir de 2.4, le texte reprend le thème de la création, mais dans une perspective différente : "l'homme est ici le *pivot* du récit alors qu'au ch. 1, il en était le *point culminant*. Tout est raconté en fonction de lui : même le désert primordial paraît l'attendre (2. 5b) et le récit se déroule à partir de l'homme, pour montrer ensuite son environnement (jardin, arbres, bêtes des champs et oiseaux) dans un ordre *logique* et non plus *chronologique* ; pour révéler le monde tel que nous sommes appelés à le voir : un endroit préparé expressément pour notre joie et notre obéissance".³

Il est donc bien vrai que nous avons ici deux récits distincts, traitant le même motif de façon différente (doublets du type 1). Est-il pour autant nécessaire de postuler ici la *juxtaposition* de deux documents *écrits* antérieurs ? Ce n'est pas sûr.

Notons tout d'abord qu'il ne s'agit pas à proprement parler de deux récits de la création. Westermann a bien vu en effet que ce n'est pas tout Gn. 1, mais seulement 1. 26-30 (la création de *l'homme*) qu'il faut considérer comme un récit parallèle à 2. 1-24.⁴ Il est donc inexact de parler d'un deuxième récit de la création, puisque Gn. 2. 4 ss. "se hâte de localiser la scène, en passant directement du monde en général à 'un jardin ... en orient' ; tout ce qui suit se déroule dans ce décor limité."⁵

Nous n'avons donc pas affaire à deux récits rivaux de la création, mais plutôt à un récit de la création des cieux et de la terre (dont l'homme) suivi d'un "gros plan" qui reprend avec plus de détails et dans une autre perspective la création de l'homme et de la femme pour déboucher sur le récit de leur désobéissance et de ses conséquences. Cette structure "présentation générale — pré-

² Cf. p. ex. la *TOB Ancien Testament*, p. 43 note a) , p. 46 note b).

³ D. Kidner, *Genesis* (Londres, Inter-Varsity Press, 1967), p. 58.

⁴ Westermann, *op. cit.*, p. 773.

⁵ Kidner, *op. cit.*, p. 58.

sensation détaillée” réapparaît ailleurs dans la Genèse⁶ mais aussi dans certains textes du Proche-Orient. “Sur la stèle poétique de Karnak, Amûn s’adresse au roi Tuthmosis III, exprimant sa suprématie de façon générale (ligne 1 à 12, style diversifié — J ?), puis, avec plus de précision, dans un poème majestueux de forme plus rigide que Gn. 1 (lignes 13 à 22 — P ?) suivi d’une finale plus variée (23-25).⁷ Sur la stèle de Gebel Barkal, on trouve également la présentation de la suprématie royale en termes généraux (lignes 3 à 9), puis le récit des triomphes précis remportés en Syro-Palestine (9 à 27), suivi de la mention du tribut (27 ss.).⁸ Ces stèles ne contiennent-elles pas des “doublets” ? De nombreuses inscriptions royales d’Urartu commencent par un paragraphe qui attribue la défaite de tel ou tel pays au char du dieu Haldi, puis répètent les mêmes victoires en détail comme un exploit du roi.⁹ On obtient donc une source H(aldi) (style concis et figé ; présentant Haldi comme vainqueur) et une source R(oi) (plus de détails ; formules variées ; présentant le roi comme vainqueur) si l’on applique la critique littéraire conventionnelle. Ce qui est absurde lorsqu’on l’applique à des textes du Proche-Orient gravés sur des monuments qui n’ont aucune préhistoire rédactionnelle ne devrait pas être imposé à Gn. 1 et 2...”¹

Quant aux “contradictions” entre les deux récits, notons qu’elles ne concernent que l’ordre de création.² En effet, les déclarations touchant à la création de l’homme et de la femme — champ commun des deux récits — se complètent mais ne s’opposent pas. Notons également que Gn. 2. 4 ss. n’est pas plus “anthropomorphique” que Gn. 1. 1 ss., où l’on voit Dieu parler, faire, délibérer, créer l’homme à son image et à sa ressemblance (pourrait-on être plus “anthropomorphique” ?!) et se reposer.³

Il demeure certes possible de postuler que ces deux présentations de la création de l’homme proviennent de deux origines différentes. On ne peut cependant expliquer le texte actuel par la seule juxtaposition de deux récits écrits indépendants. Ceci pour deux raisons :

⁶ Cf. ci-dessous p. 61.

⁷ Visible partiellement dans la traduction : A. Erman et A.M. Blackman, *Literature of the Ancient Egyptians*, 1927, pp. 254-258. Texte original dans K. Sethe, *Urkunden IV* (18. Dynastie), pp. 611-619.

⁸ Trad. dans G.A. et M.B. Reisner, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 1933, pp. 24-39.

⁹ Pour ces textes, voir p. ex. F.W. König, *Handbuch der Chaldäischen Inschriften*, 1955/57, Nos 21, 123, 80, 103, 104 etc.

¹ Kitchen, *AO/OT*, p. 117.

² Kitchen suggère qu’il est possible de traduire ici *wayitzer* (2. 19) par un plus-que-parfait : “le SEIGNEUR avait formé...” (*AO/OT*, pp. 118 s.). Les parallèles donnés par Kitchen montrent que cette traduction inhabituelle de l’accompli n’est pas exclue ; elle devient cependant superflue si l’on admet avec Kidner, par exemple, que la perspective de Gn. 2. 4 ss. n’est pas strictement chronologique. Il est dès lors erroné d’opposer les deux ordres de création.

³ Cf. Finn, *UP*, pp. 35 ss.

1° Les deux "documents" se présupposent réciproquement. Si, comme nous l'avons vu, Gn. 2. 4 ss. est un récit de la création de l'homme et de la femme, il présuppose Gn. 1. 1-2. 3 qui relate la création des cieux et de la terre.

De même, la suite du document "sacerdotal" présuppose le contenu de 2. 4-4. 26 (yahviste ?) : 5. 29 se réfère en effet à la malédiction du sol par le SEIGNEUR.⁴ Par ailleurs, 6. 12 constate que les hommes ont rempli la terre de violence ; cependant, si l'on enlève 2. 4-4. 26 (J), il n'y a aucune transition entre la création de l'homme à l'image de Dieu (1. 27 ; N.B. le "très bon" de 1. 31) et sa conduite pervertie.

Le message de ces premiers chapitres ressort précisément de leur *continuité*. G. von Rad lui-même le reconnaît : "le récit de la chute ne peut être interprété sans mentionner le 'tout était bon' de Gn. 1. 31".⁵ Plutôt que de s'ingénier à reconstruire la théologie de J, de E, ou de P, ne faut-il pas plutôt chercher à dégager la théologie du rédacteur final de la Genèse, seul canonique ?

2° L'emploi des noms divins reflète un plan d'ensemble. Ces chapitres nous offrent en effet un emploi extrêmement frappant des noms divins : *Elohim* apparaît 33 fois dans les 34 premiers versets de la Genèse ; *Yahvé Elohim* 20 fois dans les 45 versets suivants et *Yahvé* 10 fois dans les 25 versets suivants. La systématisation exceptionnelle de ces premiers chapitres ne suffit pourtant pas à empêcher l'apparition d'*Elohim* dans un passage "yahviste" : 3. 1, 3, 5a + b. Le critère des noms divins se révèle donc très précaire puisque le "faux" nom apparaît quatre fois de suite dans un passage J. Un tel phénomène peut recevoir, à mon avis, trois explications différentes, selon les points de vue :

a) on peut chercher à appliquer consciencieusement le critère des noms divins à ce passage et découper Gn. 2. 4b-3. 24 en sources J et P ou E. A ma connaissance, personne ne propose cette solution. On applique pourtant la même méthode à bien d'autres passages (cf. 5.29).

b) on peut renoncer à appliquer ici ce critère tant efficace ailleurs et continuer à attribuer Gn. 1. 1-2. 4a à P et 2. 4b-3. 24 à J. Cette solution me semble néanmoins peu satisfaisante parce qu'elle ne se sert des critères que lorsqu'ils confirment l'hypothèse documentaire et les néglige quand ils l'infirmement.

c) on peut aussi renoncer à faire des noms divins un critère de division et chercher à voir ce qui gouverne l'emploi de tel ou tel de ces noms dans tel ou tel passage. En l'occurrence, l'emploi d'*Elohim* dans le dialogue entre la femme et le serpent répond à des impératifs *théologiques* et non *littéraires* (différents docu-

⁴ On comprend que l'hypothèse documentaire se débarrasse de ce verset en l'attribuant au yahviste. Mais qui aurait inséré ce verset isolé au cœur d'un chapitre entièrement sacerdotal, et d'où proviendrait-il ?

⁵ G. von Rad, *La Genèse* (Genève, Labor et Fides, 1968), p. 38.

ments) : le nom d'alliance ne doit pas apparaître dans la bouche du serpent.

Cassuto a bien montré le sens spécifique d'*Elohim* et de *Yahvé* dans la littérature biblique et extra-biblique. *Elohim* est un "nom commun" que l'auteur utilise de préférence lorsqu'il veut véhiculer "l'idée abstraite de la divinité courante dans les cercles internationaux de 'sages' : Dieu conçu comme le Créateur de l'univers physique, comme le Maître de la nature, comme la Source de vie".⁶ Il emploie par contre le nom d'alliance lorsqu'il veut évoquer la grâce, la personnalité et les exigences éthiques qu'Israël reconnaît traditionnellement à Yahvé.

Je ne pense pas qu'on puisse rendre compte de l'emploi de tel ou tel nom divin par cette distinction théologique dans tous les cas.⁷ Mais je suis convaincu que c'est la meilleure explication de leur usage dans les premiers chapitres de la Genèse. *Elohim* convient parfaitement à la description de la création des cieux et de la terre ; *Yahvé Elohim* cherche à nous communiquer l'extraordinaire prise de conscience d'Israël : ce Dieu qui a tout créé, c'est précisément Yahvé. Le nom composé *Yahvé Elohim*, qui n'apparaît que dans ces chapitres 2 et 3 et une seule autre fois dans tout le Pentateuque (Ex. 9. 30), vise en effet à identifier *Yahvé* et *Elohim*.⁸ Cette équivalence étant clairement marquée, l'auteur pourra, dans la suite de son récit, utiliser parfois l'un parfois l'autre, en fonction des exigences théologiques, stylistiques et littéraires

* * *

Concluons : quelles que soient les origines — écrites ou orales — de ces deux récits, l'explication offerte par l'hypothèse documentaire me paraît insuffisante. Elle ne tient pas assez compte de l'intervention du rédacteur final — ou de l'auteur — du livre actuel. Nous n'avons pas affaire à une simple juxtaposition de deux récits antérieurs.

A mon avis, Henri Blocher rend mieux compte de la diversité et de l'unité de ces chapitres lorsqu'il écrit : "les *tôledôt* de la Genèse, ce sont au fond les traditions liées aux généalogies, les histoires ancestrales — recueillies, assumées, purifiées par le responsable inspiré du livre. La tablette 2. 4-3. 24, c'est la première

⁶ U. Cassuto, *The Documentary Hypothesis* (Jérusalem, Magnes Press, 1961), p. 31.

⁷ L'emploi de *Yahvé* ou *Elohim* peut aussi être dicté par des considérations stylistiques, pour éviter la monotonie (cf. O.T. Allis, *The Five Books of Moses*, Presb. and Reformed Publ. Co. 1943, pp. 35-38 ; Kitchen, PCI : "elegant variation" (p. 10) dont il donne des exemples proche-orientaux à la p. 27). Dans certains cas, l'usage d'un nom plutôt qu'un autre peut effectivement correspondre à la tradition orale ou aux documents écrits utilisés par le rédacteur final de la Genèse.

⁸ Allis, *op. cit.*, p. 25.

de ces histoires, de ces traditions : récit patriarcal, comme on l'appelle souvent, repris par un Docteur très sûr de ses moyens et de ses fins. La première tablette (Gn 1. 1-2. 3) a l'air d'un prologue panoramique (dont Jean s'est inspiré pour le prologue du IVème Evangile), d'une 'ouverture solennelle' (Westermann), d'un 'porche majestueux' (Michaëli). Elle met tout à sa place dans l'édifice des cieux et de la terre, avant le récit des événements dont la terre sera le théâtre : l'inversion des cieux/terre en terre/cieux à la fin de 2. 4 symbolise le changement de perspective d'une tablette à l'autre (K. Barth)".⁹

Doublets du type 2 : la femme-sœur

Exemple classique de "récits distincts ayant des ressemblances frappantes", les trois récits d'un patriarche faisant passer sa femme pour sa sœur se trouvent dans Gn. 12. 10-20 ; 20. 1-18 et 26. 1-11. Pour la critique littéraire classique, "il est plus simple d'admettre que nous avons des traditions conjointes d'un seul événement"¹ plutôt que de voir là des récits de trois événements différents. On attribuera donc Gn. 12 à J, Gn. 20 à E et Gn. 26 à J.²

Ce sont précisément les ressemblances frappantes entre ces trois récits qui ont amené les critiques littéraires à y voir des versions différentes du même événement. Il est vrai que les **ressemblances** sont nombreuses : dans les trois cas,

- un patriarche se rend dans un pays étranger ;
- il a peur d'être tué à cause de sa femme ;
- il la fait passer pour sa sœur pour être bien traité ;
- le souverain du lieu découvre la supercherie ;
- il convoque le patriarche pour lui demander de s'expliquer ;
- la femme du patriarche est officiellement reconnue comme telle.

L'analogie est manifestement frappante. Dès qu'on entre davantage dans le détail, cette merveilleuse ressemblance s'estompe pourtant quelque peu. Constatons les **ressemblances communes à deux des trois récits** :

⁹ H. Blocher, *Révélation des Origines* (Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, Collection théologique HOKHMA, 1979). A paraître.

¹ H.H. Rowley, cité par Cazelles, *Suppl. Dict. de la Bible*, VII, col. 738.

² Nous avons relevé ci-dessus (p. 42) que la présence d'un doublet comme Gn. 12 et Gn. 26 à l'intérieur de J posait un sérieux point d'interrogation à l'hypothèse documentaire.

B Gn. 20 (E)	A Gn. 12 (J)	C Gn. 26 (J)
Abraham Sara	Abram Saraï	
	famine belle à voir le SEIGNEUR (Yahvé)	famine charmante à voir le SEIGNEUR (Yahvé)
prise pour le sou- verain Elohim intervient Il punit par la stérilité Le souverain rend la femme-sœur	prise pour le sou- verain Yahvé intervient Il inflige de grands maux Le souverain rend la femme-sœur	
à Guérar chez Abimélek "Elohim est avec toi" alliance à Béer-Shéva (21. 22 ss.)		à Guérar chez Abimélek "Yahvé est avec toi" alliance à Béer-Shéva

Notons que les deux versions yahvistes (A et C) ne sont pas plus proches l'une de l'autre que de la troisième version (si ce n'est par l'emploi de *Yahvé*). Par contre, A et B se ressemblent suffisamment pour qu'on puisse être tenté d'y voir deux versions du même événement. Mais C diffère tellement des deux autres (personne ne touche Rebecca ; Dieu n'intervient pas, ni en songe ni en punissant) que, si c'est effectivement une variante du même épisode, on doit conclure à une évolution toute différente de la tradition. Pourtant, si cette évolution était si différente, comment expliquer que B et C aient tous deux ajouté, de façon indépendante, l'épisode de Béer-Shéva qui n'a aucun lien obligé avec l'épisode femme-sœur ? On voit mal comment Rowley peut parvenir à la conclusion qu'il est plus simple d'admettre que nous avons là des traditions conjointes d'un seul événement...

Ce qu'on voit bien, par contre, à la lumière du tableau des divergences ci-dessous, c'est que cette conclusion porte un jugement très négatif sur la fidélité des traditions, capables de déformer à tel point un épisode que le rédacteur final a considéré ces trois versions comme trois épisodes différents. Nous nous trouvons en effet, dans le texte actuel de la Genèse, devant trois récits qui nous sont présentés comme des épisodes différents de la vie d'Abraham et d'Isaac et dont les **divergences** sont aussi nombreuses que les ressemblances :

B Gn. 20 (E)	A Gn. 12 (J)	C Gn. 26 (J)
Abraham va à Guérar dans ses pérégrinations	Abram va en Egypte à cause de la famine	Isaac va à Guérar à cause d'une <i>autre</i> famine (26. 1)
Abimélek enlève Sara mais ne la touche pas	Pharaon prend Saraï pour femme et comble Abram de cadeaux	Personne ne touche Rébecca
Elohim avertit Abimélek en songe	Yahvé lui inflige de grands maux	C'est en les voyant ensemble qu'Abimélek découvre le stratagème
Stérité	Grands maux	Pas de punition
Abimélek fait des cadeaux à Abraham et l'invite à rester	Pharaon renvoie Abram sans rien lui donner	Abimélek ne donne rien à Isaac et finit par le renvoyer

Si l'on tient à "faire preuve d'une attitude positive à l'égard des textes étudiés" (2ème principe méthodologique), il s'agit d'avancer des arguments concrets qui justifient notre *mise en doute* non seulement des traditions orales, mais de la forme finale du texte. Possédons-nous des manuscrits de J, où l'on constate de façon irréfutable que Gn. 20-21 ne faisait pas partie de cette tradition ? Avons-nous des inscriptions, des données externes de quelque ordre que ce soit qui viennent étayer notre jugement ? Rien ... sinon "des traits communs curieux" (Rowley-Cazelles, col. 738).

Les ressemblances ne prouvent rien ! dira Kitchen.³ Il donne en effet quelques exemples pris dans la littérature égyptienne de l'époque pour montrer que nous pouvons rencontrer des incidents qui manifestent de nombreux traits communs, sans que nous puissions en déduire qu'ils soient différentes versions du même événement, à cause des inscriptions de première main.

Le premier exemple est celui de *Tuthmosis*.⁴ Kitchen cite Gardiner⁵ qui présente les campagnes militaires de Tuthmosis Ier et Tuthmosis III, son petit-fils. Les ressemblances entre elles sont très frappantes :

³ *PCI*, p. 29.

⁴ Je n'ai pu obtenir le texte que de la stèle de Tuthmosis III, publiée dans *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* N° 69 (1933), pp. 24-39.

⁵ A.H. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, 1961, pp. 178 ss. ; 194 s.

- 1) Tous deux s'appellent Tuthmosis ;
- 2) Tous deux ont conduit une expédition qui a traversé l'Euphrate ;
- 3) Tous deux se sont opposés aux forces de Nahrin et ont vaincu le roi de Mitanni ;
- 4) Tous deux érigèrent une stèle sur le territoire de Nahrin pour commémorer leur victoire ;
- 5) A leur retour, ils s'arrêtent tous deux à Niy pour chasser des éléphants.

Devant pareilles ressemblances, les récits patriarcaux ne sont que pâlement semblables !

Un autre cas où l'on voit des membres de la même famille vivre des événements similaires apparaît dans l'inscription de Khnumhotep II⁶ : dans les deux cas, c'est Amenemhet (Ier et II) qui accorde à Khnumhotep (Ier et II) la province de Menet-Khufu (Breasted, paragr. 624 et 625).

A deux reprises également, un certain Nackht (une fois le fils de Khnumhotep Ier, une fois le fils de Khnumhotep II) est nommé prince de la province Jackal (paragr. 627 et 632).

Kitchen cite également la double prise de Sumur dans les tablettes d'Amarna.⁷ En l'espace de deux ou trois ans, Sumur est prise deux fois par un roi d'Amurru : la première fois par Abdiasirta, la deuxième fois par Aziru.

De tels exemples ne *prouvent* rien quant à Gn. 12, 20 et 26. Ils nous invitent cependant à ne pas considérer certaines ressemblances, même frappantes, comme un indice que nous avons affaire à trois variantes d'un même récit, à moins d'avoir de très bonnes raisons. Les ressemblances entre les différents récits peuvent en effet provenir des ressemblances entre les différents événements rapportés.

Pour faire preuve d'une attitude positive envers le texte, nous ne devons nous opposer à son témoignage (qui présente clairement ces trois récits comme trois épisodes différents de la vie des patriarches) que si nous avons *davantage* de raisons d'y voir des variantes du même événement que de raisons de les considérer comme des récits d'épisodes différents. Finn va jusqu'à dire : "... pour justifier la théorie critique, il ne suffit pas de montrer qu'il se peut que ce soient des récits divergents du même incident. Il faut pouvoir prouver qu'on ne peut raisonnablement les considérer comme des récits distincts."⁸

Quelles sont donc nos raisons de considérer ces trois textes comme des récits d'événements différents ?

⁶ Texte dans Breasted, *Ancient Records of Egypt*, I, 1906, pp. 279-289.

⁷ K.A. Kitchen, *Suppilulima, Syria and Amarna Pharaohs*, 1962, pp. 28 s.

⁸ Finn, *UP*, p. 18.

1° Le témoignage explicite du texte⁹

Non seulement le rédacteur (final) de la Genèse nous présente clairement des épisodes distincts mais il nous rapporte une déclaration d'Abraham qui explique au moins le "doublet" de Gn. 12 et 20 : "Lorsque la divinité me fit errer loin de la maison de mon père, je dis à Sara : "Fais-moi l'amitié de dire *partout où nous irons* : C'est mon frère." (Gn. 20 13). Est-ce absurde d'admettre que tel fut effectivement le cas ?

Par ailleurs, est-ce inacceptable de concevoir qu'Isaac ait pu s'inspirer du stratagème paternel auprès d'Abimélek (Gn. 26) ? Je ne le pense pas. Gn. 26. 2-6 vient au contraire confirmer qu'on peut légitimement s'attendre à ce qu'Isaac reprenne à son compte les pratiques de son père. En effet, le SEIGNEUR lui apparaît pour lui dire de ne pas descendre en Egypte (26. 2). Or, pourquoi Isaac était-il tenté de descendre en Egypte ? Parce que c'était le moyen d'échapper à la famine que son père avait utilisé (Gn. 12. 10). Là encore, Isaac allait s'inspirer de l'exemple paternel et il faut une apparition du SEIGNEUR pour l'en dissuader.

Sachant que le stratagème "femme-sœur" avait bien réussi à son père lors de son séjour à Guérar (cf. les cadeaux de Gn. 20. 14-16), pourquoi n'aurait-il pas tenté la même expérience à son tour ?

2° La quantité des divergences entre ces trois récits

Si les ressemblances entre ces récits s'expliquent parfaitement lorsqu'on reconnaît à Abraham (et, après lui, à Isaac) une politique délibérée susceptible d'être partout appliquée, les divergences deviennent autant de raisons de croire à trois anecdotes différentes. Si nous les considérons par contre comme l'indice de variantes du même récit, les divergences deviennent autant de raisons de douter de la fidélité de la tradition.

3° La nature des divergences entre ces trois récits

Elles ne répondent pas à la seule fantaisie de traditions pleines d'imagination. Les différents détails semblent plutôt correspondre à la réalité historique. Par exemple :

- la relation entre le patriarche et le souverain du lieu correspond à l'importance de ce dernier. En Egypte du puissant Pharaon, ce sont des officiers qui voient Saraï et qui en parlent à leur maître. Ce dernier, une fois le stratagème découvert, ne propose aucune compensation à Abram et le renvoie de façon autoritaire. Avec le roitelet Abimélek, par contre, il en va tout différemment : c'est lui qui remarque Sara et la fait

⁹ C'est un élément qui devrait peser dans la balance plus de poids qu'on ne le reconnaît généralement. Les spécialistes critiques semblent accorder beaucoup plus de valeur à des indices non-explicites (d'ailleurs susceptibles de différentes interprétations, comme nous essayons de le montrer en ce qui concerne les doublets) qu'aux données explicites du texte.

enlever ; il offre une sérieuse compensation (bien qu'il n'ait pas touché Sara) pour la réhabiliter publiquement et finit par proposer une alliance à Abraham.

- le choix de Guérar par Isaac correspond à des raisons plausibles : il s'y rend à cause de la famine ;¹ c'est près de chez lui ; c'est un endroit fertile (où le grain produit effectivement le centuple, d'après Finn ;² cf. 26. 12), où son père a longtemps habité ; c'est probablement même là qu'il est né (21. 2). Il n'est donc pas absurde que Guérar soit mentionné une seconde fois.

* * *

Concluons : ce qui précède montre qu'on a davantage de raisons de considérer ces textes comme des récits de trois épisodes différents que comme trois versions du même événement. Cette conclusion rend la répartition en sources *superflue* mais, reconnaissons-le, pas impensable. On peut en effet concevoir que différents traditions aient véhiculé des récits d'événements *différents*.

Il faut malheureusement constater que l'hypothèse documentaire s'accompagne très souvent d'un scepticisme injustifié quant à la valeur historique des textes bibliques. Pourquoi Rowley trouve-t-il "plus simple" d'admettre que nous avons affaire à trois versions d'un même événement, sans se préoccuper du fait qu'il contredit par là le témoignage biblique ? Avant d'aborder les deux autres types de doublets, il est bon de s'arrêter un instant à l'enjeu du débat, qui apparaît clairement dans le cas de la "femme-sœur".

L'enjeu de la question

Le principe fondamental de l'hypothèse documentaire est, semble-t-il, de "diviser pour régner". La méthode est simple : être à l'affut des moindres différences (de style, de vocabulaire, de conception théologique) qui permettent de décomposer le texte final. Sous sa loupe, les différences deviennent des divergences, voire des contradictions. Elle s'oppose dédaigneusement à toute tentative d'harmonisation car elle s'épanouit dans la mesure où elle peut opposer. Par principe, elle recherche les divergences bien davantage que les convergences. On ne s'étonnera donc pas qu'elle parvienne à reconstruire des sources *rivales*.

Nous en avons ici un bon exemple : on pourrait, je l'ai dit,

¹ Notons que l'auteur prend bien soin de préciser qu'il ne s'agit pas de la même famine qu'au temps d'Abraham (26. 1). Cherche-t-il à nous tromper délibérément ou est-il convaincu qu'il s'agit d'un autre épisode que celui de Gn. 12 ?

² Finn, *UP*, p. 31.

conclure que nous avons en Gn. 12, 20 et 26 trois épisodes *différents* transmis par deux sources *complémentaires*. En concluant — trop hâtivement à mon avis — à la présence de trois versions du même événement, elle conclut à la juxtaposition de deux sources *rivales*, contenant des variantes inconciliables d'un événement devenu par là insaisissable...

Voilà donc l'enjeu des approches différentes : par sa délimitation de sources *rivales*, l'hypothèse documentaire est le principal responsable du scepticisme historique concernant les origines d'Israël.³ En effet, si les sources contiennent des versions si contradictoires non seulement du stratagème patriarcal, mais de la religion des pères (sacrifices ou pas ? Yahvé, Elohîm ou El Shaddaï ?), du séjour en Egypte (toutes les tribus ou quelques-unes seulement ?), de l'exode (insignifiant ou grandiose ?) et de la conquête (foudroyante ou lente pénétration ?), on ne peut plus prendre leur témoignage historique très au sérieux. On comprend dès lors que von Rad puisse parvenir au constat suivant : "L'histoire politique des ancêtres d'Israël, avant l'entrée en Palestine, *ne peut plus être reconstituée*, même dans ses grandes lignes. La seule chose un peu sûre est que le groupe de Léa s'est fixé beaucoup plus tôt en pays de culture que celui de Rachel et que ce dernier faisait dans la steppe des expériences religieuses décisives et à grands portées. Trois lieux émergent de *l'impénétrable obscurité de la préhistoire israélite*, parce qu'ils se rattachent à la mémoire d'événements déterminants, de nature très différente : le Mont Sinaï, l'Oasis de Qadès et la mer Rouge. La question de savoir quelles tribus ont vécu dans ces lieux des événements si décisifs doit rester ouverte. On ne peut affirmer que ce soit le même groupe qui ait fréquenté successivement ces trois lieux ; il est plus *vraisemblable* que les traditions de groupes divers se sont ultérieurement combinées entre elles."⁴

Osons le dire : ce scepticisme historique pose un grave problème à la foi... Wellhausen lui-même, l'artisan de la formulation classique de l'hypothèse documentaire, s'en est bien rendu compte. Il explique ainsi la raison de sa démission de la faculté de théologie de Greifswald en 1882 : "Je suis devenu théologien parce que je m'intéressais à l'étude scientifique de la Bible ; ce n'est que peu à peu qu'il m'est apparu qu'un professeur de théologie a également pour tâche pratique de préparer des étudiants au ministère dans l'Eglise Evangélique, et que je ne remplissais pas

³ Elle alimente également le scepticisme en datant les documents très longtemps après les événements. Cf. S. Külling, "La datation de P dans la Genèse", *HOKHMA* N° 9, 1978, p. 26.

⁴ G. von Rad, *Théologie de l'AT*, I (Genèse, Labor et Fides, ³ 1971), p. 19. C'est nous qui soulignons.

ce devoir mais qu'en dépit de toute ma modération je rendais plutôt mes auditeurs inaptes au ministère."⁵

On ne saurait trop souligner cet exemple de lucidité et d'honnêteté, en même temps que la gravité du problème que l'hypothèse documentaire pose à la foi. Wellhausen l'a résolu en quittant la Faculté de théologie ; comment ses successeurs le résolvent-ils ?

Par une ingénieuse dissociation entre la vérité historique et la vérité théologique : l'image que le texte biblique donne des origines d'Israël est certes fausse du point de vue historique, dit-on, mais on peut le reconnaître d'autant plus aisément qu'on s'empresse d'ajouter qu'elle est néanmoins vraie du point de vue théologique. On distingue ainsi deux histoires d'Israël qui sont toutes deux vraies à leur manière.⁶ Reconnaissons que cette façon de voir est bien commode. On laisse ainsi le champ parfaitement libre à la critique littéraire et historique, tout en conservant les affirmations théologiques du texte biblique. C'est la méthode que pratique von Rad, qui combine au scepticisme historique, qu'il partage avec Noth et son école, une profonde compréhension du message théologique de l'AT. Est-ce cependant légitime ? Je ne le crois pas.

Pour la simple raison que cette dissociation entre la vérité historique et la vérité théologique n'est pas conforme à la perspective biblique, qui lie étroitement — sans pour autant les confondre — ces deux aspects de la vérité. Von Rad lui-même reconnaît que "la foi d'Israël est entièrement fondée sur une théologie historique. Elle se sait *basée sur des faits de l'histoire*, façonnée et modelée par des événements dans lesquels elle déchiffre l'intervention de la main de Yahvé".⁷ Si la foi d'Israël est fondée sur des faits historiques, que lui arrive-t-il lorsqu'on conteste ces faits ? Si le cœur même du message biblique est la confession que Dieu, dans sa grâce, a agi, agit et agira dans l'histoire, comment peut-on contester le témoignage biblique au niveau historique et garder son message au niveau théologique ? Il n'a plus de fondement.⁸ Si la Bible contient tant d'erreurs dans les domaines que

⁵ Texte complet de cette lettre dans *Festschrift der Universität Greifswald*, vol. II, 1956. Cité par A. Jepsen in: Cl. Westerman (éd.), *Essays on Old Testament Interpretation* (Londres, SCM, 1960), p. 247.

⁶ Cf. von Rad, *op. cit.*, p. 99 ou Jepsen, *op. cit.*, pp. 267-271.

⁷ Von Rad, *op. cit.*, p. 98. C'est nous qui soulignons.

⁸ Voir la notion d'alliance, si présente dans l'Écriture, où l'exigence du suzerain repose sur son action en faveur du vassal, où les stipulations font suite au prologue historique. Cela apparaît de façon très brève dans le Décalogue, où "c'est moi le SEIGNEUR, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte" précède et fonde les exigences formulées ensuite.

Cela apparaît également, et de façon plus développée, dans le Deutéronome, où la rétrospective historique (Dt 1 à 3) pose le fondement du don de la Loi : "Et maintenant, Israël, écoute les lois..." Dt 4. 1). Ce lien étroit entre l'obéissance exigée et l'action spéciale du SEIGNEUR dans l'histoire d'Israël revient à plusieurs reprises dans le Dt : 7. 20-25 ; 11. 7-9 p. ex. Contester ou minimiser cette action, c'est du même coup contester l'autorité du Suzerain.

l'on peut vérifier (en histoire, par exemple), peut-on lui accorder du crédit là où on ne peut pas la contrôler (en théologie) ?

On ira sans doute rarement jusqu'à nier tel événement rapporté dans la Bible mais on dira qu'il y a un tel fossé entre ce qui s'est passé historiquement et ce que la Bible en rapporte qu'on ne peut plus rien savoir de l'événement en question.⁹

La perspective de R. de Vaux me paraît beaucoup plus juste : "Dieu étant à la fois le maître des événements et de leur interprétation, il ne peut y avoir de contradiction des uns à l'autre et il doit y avoir un lien entre eux. Admettre que le kérygme n'est pas fondé en fait, admettre que la confession de foi historique d'Israël n'a pas de racines dans l'histoire, c'est vider la foi de son contenu. Il est bien clair, nous l'avons vu, qu'il y a une différence, une grande différence entre l'histoire d'Israël que reconstitue la science historique moderne et l'histoire du salut que les auteurs de la Bible ont écrite. Mais celle-ci s'appuie sur des faits que l'historien, usant de ses méthodes positives, doit pouvoir contrôler. G. von Rad doute que cela soit possible et il estime, en tout cas, que cela n'importe pas. Cela importe extrêmement car cela engage la véracité de Dieu et la solidité de la foi."¹

Puisque nous ne pouvons pas si aisément dissocier les deux images de l'histoire d'Israël, il va falloir chercher à les articuler. Sont-elles vraiment si opposées ? Avant d'adopter cette conclusion pessimiste, une double démarche me paraît s'imposer :

1. s'assurer que les méthodes d'investigation critiques sont vraiment adéquates. C'est là ce que je cherche à voir en ce qui concerne la critique *littéraire* conventionnelle : la méthode est-elle saine ? les conclusions satisfaisantes ?

Mais il faudrait également tester les présupposés et la méthode de la critique *historique*. Von Rad, par exemple, déclare à la suite de Trötsch : "le moyen de rendre possible la critique, c'est l'emploi de l'analogie... ce pouvoir universel de l'analogie inclut donc *l'identité de principe de tout événement historique*".² Adopter ce présupposé, c'est nier la possibilité des miracles, puisqu'ils sont sans analogie. On ne s'étonnera donc pas que l'histoire d'Israël doive être reconstruite différemment. Cependant, est-ce légitime ?³

2. il faut parallèlement chercher à appliquer une méthode saine. J. Bright,⁴ entre autres, approche l'histoire d'Israël de façon plus

⁹ Cf. von Rad, *op. cit.*, p. 19, cité ci-dessus p. 54.

¹ R. de Vaux, *Bible et Orient* (Paris, Cerf, 1967), p. 68.

² G. von Rad, *op. cit.*, p. 99. C'est nous qui soulignons.

³ Pour une discussion du principe d'analogie et des miracles, cf. C. Brown (éd.), *History, Criticism and Faith*, *op. cit.*, pp. 156 ss. ; 171 ss.

⁴ J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing* (Londres, SCM, 1956) ; *History of Israel* (Londres, SCM, 1960). Le fait que Bright (ou de Vaux) aient une appréciation plus positive de la valeur historique des textes bibliques, tout

positive et ses conclusions sont loin d'être aussi pessimistes que celles de Noth ou de von Rad : "Bright affirme que les données archéologiques tendent à confirmer l'authenticité du récit biblique. Bien qu'on n'ait pas retrouvé les os de Moïse ni une chronique des activités d'Abraham dans des sources extra-bibliques, l'archéologie rend les récits bibliques crédibles. Les récits patriarcaux reflètent avec précision les coutumes de la haute Mésopotamie au début du deuxième millénaire avant J-C (...) Ainsi, bien que les détails personnels des récits bibliques ne puissent être confirmés par l'archéologie, leur caractère général peut l'être. Bright admet que ces arguments ne 'prouvent' pas la vérité historique des récits bibliques, si l'on entend par 'preuve' une démonstration irréfutable. Mais l'historien ne possède jamais ce genre de preuve ; il travaille toujours sur la base de probabilités."⁵

Si l'histoire est un tissu de probabilités, on évitera de l'opposer à la légère au témoignage biblique. On cherchera plutôt la *convergence* entre la recherche historique et le récit biblique, sans pour autant nier les problèmes mais sans non plus les grossir. Il se peut que ces deux portraits de l'histoire d'Israël ne se rejoignent tout-à-fait que dans le Royaume⁶ mais il importe de ne pas perdre cette espérance, sans quoi nous séparerons ce que Dieu a uni : la vérité historique et la vérité théologique, son action et sa parole.

en acceptant l'hypothèse documentaire, nous invite à reconnaître que, chez certains auteurs, elle n'est pas indissolublement liée au scepticisme historique. En principe, l'adhésion à l'hypothèse documentaire et l'appréciation positive de la valeur historique du Pentateuque sont cependant contradictoires, comme le remarque R.K. Harrison : "Les disciples d'Albright partagent son ambivalence quant à l'interprétation historique et théologique. C'est ainsi que F.M. Cross et J. Bright peuvent assigner une date ancienne au Tabernacle, une position qui se justifie parfaitement au vu des données archéologiques (Cross, *Biblical Archaeologist*, N° 3, 1947, pp. 55 ss. ; Bright, *A History of Israel*, pp. 146 ss.) ; mais, en même temps, ils présentent la position critique, quelque peu modifiée, de Graf-Wellhausen. C'est pour le moins une anomalie car, selon la critique littéraire classique, le Tabernacle provient des sources sacerdotales et on le considère en général comme une rétroprojection totalement idéaliste du Temple dans le passé lointain. Cependant, ni Cross ni Bright ne semblent reconnaître que leurs conclusions concernant la date du Tabernacle dans le désert constituent une critique si fondamentale de la position de Graf-Wellhausen qu'elle équivaut à la rejeter dans un domaine essentiel de son développement." (*Introduction to the Old Testament*, Londres, Tyndale Press, 1970, p. 515).

⁵ G. Wenham, *op. cit.*, p. 53.

⁶ Certains critiques ne ressemblent-ils pas aux Sadducéens qui étaient très fiers d'avoir détecté une incohérence et à qui Jésus répondit : "Vous êtes dans l'erreur parce que vous ne comprenez ni les Ecritures ni la puissance de Dieu" (Mt. 22. 29) ? Une compréhension inadéquate de l'Ecriture, de même qu'une limitation arbitraire de la puissance de Dieu, voilà aujourd'hui encore les deux principaux facteurs d'erreur en théologie. Aucune école théologique n'est à l'abri de ces erreurs. Ce n'est que dans le Royaume que nous connaissons et comprendrons pleinement l'Ecriture et la puissance de Dieu.

Doublets du type 3 et 4 : le déluge

On rencontre dans le récit du déluge (Gn. 6. 5-8. 22) un certain nombre de contradictions apparentes (type 3) et de répétitions (type 4) qui ont motivé la décomposition du texte en deux, voire en trois sources.⁷ La TOB, par exemple, attribue au yahviste Gn. 6. 1-8 ; 7. 1-5, 7, 10, 12, 16b, 17b, 22-23 ; 8. 2b-3a, 6-12, 13b, 20-22 et au sacerdotal Gn. 6. 9-22 ; 7. 6, 9, 11, 13-16a, 17a, 18-21, 24 ; 8. 1-2a, 3b-5, 13a, 14-19 ; 9. 1-17. Examinons les motifs de ce découpage.

Les contradictions (type 3) :

On détecte une contradiction entre l'ordre de prendre deux animaux de chaque espèce (6. 19 s. ; 7. 15 s. ; P ?) et celui d'embarquer sept couples des animaux purs et un couple des animaux impurs (7. 2-3 ; J ?).

Cette contradiction s'évanouit cependant dès qu'on reconnaît que *shenayim* signifie bien "deux" ou "couple" mais qu'il peut aussi être utilisé comme une forme plurielle signifiant "couples" ou "paires".⁸ On a ainsi, avant la construction de l'arche, un ordre général : "De tout être vivant, de toute chair, tu introduiras des couples (*shenayim*) dans l'arche..." (6. 19), l'accent portant non sur le nombre d'animaux mais sur le fait qu'ils doivent être par couple : "qu'ils soient mâle et femelle" (19b).

L'arche une fois construite, l'ordre se précise : "sept par sept" (*shivea-shivea*), c'est-à-dire sept couples des animaux purs et des oiseaux, et "une paire, mâle et femelle" (*shenayim ish wiish-to*) des animaux impurs (7. 2-3).

Une fois cette précision apportée, les autres mentions peuvent à nouveau se contenter de parler de couples en général (*shenayim-shenayim*, 7. 15, signifiant *deux par deux* et non *une seule paire* de chaque).

Gn. 7. 8-9 viennent renforcer cette interprétation : il connaissent en effet la distinction entre animaux purs et impurs (attribuée à J) mais ils ne parlent que de couples en général (*shenayim-shenayim*), conception attribuée à P. Cette cohabitation des conceptions de J et de P indique qu'elles ne sont pas si contradictoires aux yeux du rédacteur final... Elles appartiennent ensemble au même récit du déluge.

L'étude des autres "contradictions" décelées dans le récit du déluge montre qu'elles apparaissent lorsqu'on isole certaines in-

⁷ Voir ci-dessus p. 42.

⁸ *Shenayim* étant une forme au duel, on ne peut pas la mettre au pluriel (*shenayimim* !) mais il est clair que *shenayim* peut parfois signifier plus que "deux seuls" (cf. I R 17. 12). Même phénomène pour *yadayim* signifiant des "paires de mains" dans Ez. 21. 12. Cf. W.J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch* (Londres, Tyndale Press, 1955), pp. 15 s. ; Kitchen, *AO/OT*, p. 120.

dications de leur contexte pour les opposer à d'autres⁹ et qu'elles disparaissent lorsqu'on les étudie soigneusement (cf. notre 4ème principe méthodologique). Ce n'est peut-être pas le cas de *toutes* les contradictions apparentes ; je ne sais ... mais je suis convaincu qu'une nouvelle approche de ce type de doublets est nécessaire. On ne conclura à la présence de contradictions qu'après avoir reconnu qu'il était impossible d'harmoniser les différentes indications du texte.

Les répétitions (type 4) :

Ma thèse est très simple : toutes les répétitions sont voulues par le rédacteur final ! Le récit du déluge nous permet de le démontrer de façon privilégiée car nous en possédons diverses versions extra-bibliques, dont la XIème tablette de l'épopée de Guilgamesh est la plus proche du récit biblique.¹

A supposer qu'il y ait effectivement deux récits J et P derrière le récit biblique, il est curieux de constater qu'*aucun des deux n'est complet* lorsqu'on le compare à Guilgamesh :

- J ne rapporte ni l'ordre de construire l'arche, ni sa construction, et pourtant Gn. 7. 1 (J ?) présuppose comme tout le reste du récit une arche construite ; il ne mentionne pas non plus l'arrêt de l'arche sur une montagne, éléments figurant dans Guilgamesh.
- P ne rapporte pas l'envoi d'oiseaux² ni l'offrande de sacrifices, motifs qui se retrouvent tant dans Guilgamesh que dans Bérose.

Réciproquement, *seul le récit biblique actuel est complet*. Guilgamesh contient des éléments que l'hypothèse documentaire sépare et attribue à J ou à P. Cette seule et même tablette contient à la fois l'apparition des montagnes (ligne 139 ; motif attribué à P en Gn. 8. 5) et l'envoi d'oiseaux (146-149 ; attribué à J en Gn. 8. 6 ss.). Elle rapporte aussi bien l'arrêt de l'arche sur une montagne (140-145 ; attribué à P en Gn. 8. 4) que l'offrande de sacrifices (156b-159 ; attribué à J en Gn. 8. 20 ss.). La même tablette manifeste des caractéristiques stylistiques attribuées à P dans la Genèse.

⁹ Il faut p. ex. extraire Gn. 7. 12 de son contexte "sacerdotal" pour l'attribuer au yahviste ; ou encore couper radicalement 8. 6 (J ?) de 8. 5 (P ?) pour arriver à la conclusion que le déluge n'a duré que 61 jours selon J. Cf. G. Pella, *Les doublets dans la Genèse* (polycopié), pp. 48-57.

¹ La ressemblance entre Guilgamesh et le récit biblique provient, selon Heidel, du fait que tous deux "remontent à une source commune. Il n'est pas du tout nécessaire que cette source provienne de Palestine ; elle peut très bien avoir son origine en Babylonie, lieu où effectivement la Genèse localise la demeure de l'humanité post-diluvienne (11. 1-9) et lieu d'où Abraham a émigré en Palestine (11. 27-12. 5)". *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (Chicago, University Press, 1951), p. 267. Cf. Kitchen *HOKHMA* N° 1, 1976, p. 19.

² A moins d'adopter le découpage de Noth, différent de celui de Westermann ou de la TOB. Il attribue la colombe à J et le corbeau à P. On peut cependant objecter que colombe, hirondelle et corbeau sont liés dans Guilgamesh (lignes 147-155).

se (dimensions précises de l'arche ; lignes 57 ss. ; cf. Gn. 6. 14-17) comme des caractéristiques de J (descriptions vivantes ; anthropomorphismes ; lignes 117 ss. p.ex. ; cf. Gn. 7. 16 p.ex.). La comparaison avec la XI^{ème} tablette de Guilgamesh milite donc fortement en faveur de l'*unité* du récit biblique.

Si l'on tient malgré ce qui précède à y voir un conglomérat de deux ou trois sources, on devra néanmoins admettre que le rédacteur final a agi de façon consciente puisqu'il n'a pas repris systématiquement tout ce qu'il y avait dans ses sources (les versions J et P reconstituées n'étant pas complètes). *Les répétitions sont donc voulues...*

Au lieu de les utiliser uniformément comme des indices des sources reprises, on cherchera à voir si les répétitions n'obéissent pas, comme l'emploi des différents noms divins, à d'autres motivations. Je crois avoir discerné plusieurs types de répétitions dans le récit du déluge :

1) certaines sont purement *stylistiques* ou *emphatiques*.

C'est le cas, par exemple, de Gn. 7. 18-20 ou de 7. 21-23 : "21. Tout ce qui se mouvait sur la terre périt, tant les oiseaux que le bétail et les animaux, tout ce qui rampait sur la terre, et tous les hommes. 22. Tout ce qui avait respiration, souffle de vie dans ses narines, et ce qui était sur la terre sèche, mourut. 23. Tous les êtres qui étaient sur la face de la terre furent exterminés, depuis l'homme jusqu'au bétail, aux reptiles et aux oiseaux du ciel : ils furent exterminés de la terre."

Comparons cela avec Guilgamesh XI : "81. (Tout ce que j'avais) je le chargeai ; 82. Tout ce que j'avais d'argent, je le chargeai ; 83. Tout ce que j'avais d'or, je le chargeai ; 84. Tout ce que j'avais, je le chargeai, toute semence de vie 85. Je fis monter à l'intérieur du bateau ; toute ma famille et parenté, 86. le bétail de la campagne, les animaux de la campagne, les artisans, eux tous, je les fis monter."

Est-il légitime, dès lors, d'attribuer 7. 21 à P et 7. 22-23 à J ?

Ces répétitions visent plutôt à mettre en valeur les motifs importants. Dans le récit du déluge, les répétitions portent en effet sur les trois thèmes-clés :

- a) c'est le péché de l'homme qui est la cause du déluge :
cf. 6. 5, 11, 12, 13.
- b) le but du déluge est de détruire toute chair :
cf. 6. 7, 13, 17 ; 7. 4, 21-23 ; 8. 21b. Ce thème se traduit également par le soin apporté à insister sur la venue du déluge, sa durée et sa violence (6. 17 ; 7. 4, 6, 10, 11, 12, 17-20, 24).
- c) dans sa grâce, Dieu sauve un reste représentatif de l'humanité et des animaux. Cela se traduit par la mention plusieurs fois répétée de Noé, de sa famille et des animaux préservés (6. 8, 18, 19, 20) ainsi que de leur entrée dans l'arche (6. 18 ; 7. 1, 7, 9, 13, 15, 16).

L'importance de l'alliance avec Noé est elle aussi soulignée par des répétitions (qui ne sont pourtant pas utilisées pour décomposer le ch. 9 en sources) :

- 9. 9 : Je vais établir mon alliance avec vous
 - 9. 11 : J'établirai mon alliance avec vous
 - 9. 11 : Aucune chair ne sera plus exterminée par les eaux du déluge
 - 9. 15 : Les eaux ne deviendront plus jamais un déluge qui détruirait toute chair
 - 9. 13 : J'ai mis mon arc dans la nuée pour qu'il devienne un signe d'alliance
 - 9. 16 : L'arc sera dans la nuée et je le regarderai pour me souvenir de l'alliance perpétuelle entre Dieu et tout être vivant
- cf. encore 9. 12 et 9. 17.

2) certaines répétitions correspondent au déroulement logique du récit.

Par exemple : 6. 18-21 avant la construction de l'arche et 7. 1-3 après sa construction.

3) certaines répondent à la structure "présentation dans les grandes lignes — présentation détaillée".³

Dans le récit du déluge, c'est le cas de 6. 5-8 // 6. 11-13 ; 7. 6-8 // 7. 10-16 ;⁴ 8. 21-22 // 9. 9-17. L'exemple de 6. 5-8 (attribué à J) et 6. 11-13 (P ?) est spécialement instructif. Plutôt que d'y voir deux introductions (yahviste et sacerdotale) au récit du déluge, Cassuto propose de considérer 6. 5-8 comme la fin du bloc précédent (Gn. 5; 1-6. 8) et 6. 9 ss. comme le début du récit du déluge proprement dit. Voici quelques-unes de ses raisons :⁵

- a) ce n'est qu'en 6. 9 qu'on trouve un nouveau titre ("voici les *tôledôt* de Noé") qui corresponde au titre précédent (5. 1 : "voici le livre des *tôledôt* d'Adam").
- b) les derniers versets du ch. 5 ne donnent pas l'impression d'être une conclusion ; ils mentionnent Noé et la naissance de ses fils, mais leur histoire reste en suspens.
- c) par contre, 6. 8 est une conclusion très appropriée. Il termine la section par une fin qui laisse entrevoir l'espérance : la grâce du SEIGNEUR va permettre la survie de l'humanité, la suite des *tôledôt* d'Adam.

Le rédacteur final, avant d'aborder le chapitre consacré au déluge (6. 9 ss.) termine son récit des antédiluviens en esquisant dans les grandes lignes les thèmes-clés de ce qui va suivre : le péché de l'humanité, le jugement et la grâce du SEIGNEUR.⁶

. Cette compréhension du travail du rédacteur repose également sur la fonction du titre "voici les *tôledôt* de ..." dans la Genèse (2. 4a ; 5. 1 ; 6. 9 ; 10. 1 ; 11. 10, 27 ; 25. 12, 19 ; 36. 1, 9 ; 37. 2). On ne peut en effet se contenter de les attribuer à P comme l'hypothèse documentaire.⁷ La meilleure explication de cette formule est, à ma connaissance, celle d'Holwerda : "... par cette formule, l'auteur fait donc toujours apparaître une césure. Il marque un

³ Voir ci-dessus p. 44-45.

⁴ Cf. G. Pella *Doublets...*, pp. 59 s. Notons que les deux mentions de l'âge de Noé sont attribuées à P (7. 6 et 7. 11). Si l'on enlève les versets yahvistes qui les séparent (7. 7 et 10), elles deviennent curieusement proches...

⁵ U. Cassuto, *From Adam to Noah* (Jérusalem, Magnes Press, 1961), pp. 249 ss. ; 270 ; 301 ss.

⁶ J'ai constaté, non sans surprise, que von Rad considère lui aussi 6. 5-8 comme l'œuvre du rédacteur (*yahviste* pour von Rad) qui intercale cette réflexion théologique entre deux blocs de traditions reçues (*La Genèse*, pp. 113-115). Pourquoi cependant reconnaître cette liberté à l'hypothétique yahviste et la refuser au rédacteur final ?

⁷ On constaterait de curieuses anomalies si cette formule était de P : les deux formules de 2. 4a et 5. 1 se touchent (si l'on enlève 2. 4b-4. 26, J ?) ; la formule apparaît en 37. 2 alors que tout ce qui suit (jusqu'à 41. 46) est attribué à J ou E ; en 25. 19, elle sert de titre aux vv. 19-34 élohistes !

De plus, il n'y a pas de *tôledôt* d'Abraham ni de *tôledôt* des fils de Jacob. Les *tôledôt* de Jacob ne sont pas au début de son histoire (35. 23 ss.). Tout cela ressemble très peu à P le systématicien ! Cf. S. Külling, *Zur Datierung der "Genesis-P-Stücke"* (Kampen, Kok, 1964), pp. 216-227.

embranchement. Il commence une nouvelle ligne et la dessine soit à grands traits (sous la forme d'un arbre généalogique, c'est-à-dire une portion d'histoire comprimée) soit avec plus de détails (c'est alors plutôt un récit) ; la plupart du temps, cependant, c'est une combinaison des deux. (...) L'auteur recherche toujours des points de départ, là où quelque chose de nouveau a commencé ; c'est pourquoi il amorce une nouvelle *tôledôt* pour Tèrah et non pour Abraham. C'est avec Tèrah que part un nouvel embranchement."⁸

Le rédacteur final apparaît ici encore⁹ bien différent d'un simple compilateur, juxtaposant ou amalgamant ses sources de façon si mécanique qu'on parviendrait aujourd'hui encore à les retrouver au demi-verset près...

Conclusion

Cette dernière remarque nous amène à conclure, non seulement pour les répétitions mais pour tous les types de doublets, que notre interprétation des phénomènes littéraires dépend de deux facteurs capitaux :

1) la méthode utilisée : on ne saurait trop souligner l'importance d'une approche positive, qui soit moins prompte que l'hypothèse documentaire à contredire le témoignage du texte final.¹

2) la conception du rédacteur final : que ce soit l'articulation des premiers chapitres de la Genèse, la parenté entre le récit biblique du déluge et celui de Guilgamesh, ou la fonction des *tôledôt* dans le plan d'ensemble de la Genèse, tout porte à croire que le rédacteur final ressemble davantage à un auteur qu'à un compilateur.

Nous avons constaté ci-dessus qu'en voulant expliquer la *complexité* en décomposant le texte final, l'hypothèse documentaire parvenait mal à en expliquer l'*unité*.

C'est précisément une autre conception du rédacteur final, telle que l'esquisse Cassuto, qui permet de rendre compte à la fois de la diversité et de l'unité des textes. Après avoir relevé que le texte biblique fait parfois allusion à des traditions qui nous sont inconnues mais qui étaient probablement familières aux lecteurs (cf. Gn. 3. 24 ; 5. 24 ; 9. 29 ; 36. 24), il poursuit : "Il n'est donc

⁸ Holwerda cité par Külling (pp. 224 s.) qui ajoute : "on voit ici qu'il y avait quelque chose de juste dans les théories qui parlaient de 'P' comme de la *Grund-schrift*, car les formules des *tôledôt* forment la charpente et le plan de l'œuvre." (p. 226).

⁹ Cf. ci-dessus p. 46-48.

¹ Reconnaissons que la mise au point des méthodes, l'estimation de leurs limites comme la manière de les utiliser n'est pas neutre, quelle que soit l'école théologique. Elles répondent en grande partie aux conceptions philosophiques et théologiques (concernant la révélation, l'inspiration et l'autorité des Ecritures en particulier) de celui qui les utilise. Cf. *HOKHMA* N° 8, 1978, pp. 11-16, 22-24.

pas osé de supposer que tout un monde de traditions était connu des Israélites des temps anciens, des traditions qui, apparemment, différaient dans leur origine, leur nature et leurs caractéristiques. Certaines conservaient le souvenir d'anciens événements, d'autres appartenaient au folklore ; certaines étaient le produit de l'esprit israélite tandis que d'autres provenaient de la culture païenne ; (...) certaines histoires avaient reçu une forme poétique et, par conséquent plus fixe, tandis que d'autres, racontées en prose, étaient sujettes à des modifications avec le cours du temps (...) De tout ce trésor, la Tora a choisi les traditions qui convenaient à son but et s'est mise à les purifier, à les raffiner, à les arranger et à les intégrer, à retoucher leur style et leur formulation et, en général, à leur donner un nouvel aspect en les faisant entrer dans son projet jusqu'à ce qu'elles soient soudées dans un tout unifié."²

Si tel est le cas,³ certains doublets peuvent effectivement refléter cette diversité d'origine, mais le travail du rédacteur final rend toute délimitation de sources écrites antérieures parfaitement aléatoire... Consacrons donc plutôt notre énergie à comprendre le texte final, dans toute sa complexité et son unité.

² U. Cassuto, *Documentary Hypothesis*, p. 102.

³ Reconnaissons qu'il s'agit là également d'une hypothèse, comme toute reconstruction de la formation de la Genèse. Voir aussi Kitchen, *HOKHMA* N° 1, 1976, p. 26 (pour Gn. 1-11) ; pp. 29 et 35 (pour Gn. 12-50).

Va Paraître (avril 1979)

Henri Blocher, Révélation des Origines

L'équipe de Hokhma, en collaboration avec les Presses Bibliques Universitaires, se fait un plaisir d'offrir au public le premier ouvrage de la **Collection Théologique Hokhma**. Henri Blocher nous y livre une approche fouillée et originale de Genèse 1-3.

Une étude approfondie de ces textes capitaux, en 250 pp. :

- **accessible** (texte principal)
- **technique et scientifique** (texte en petit caractère et notes)
- à la fois **exégétique et théologique**
- à la recherche de la **cohérence interne** du message biblique.

Une étude des *origines* qui éclaire le *sens* et le *principe*.

Cet ouvrage peut être commandé à Hokhma, CP 242, CH-1000 Lausanne 22. Prix indicatif : 20.- FS. Rabais de souscription (jusqu'au 1^{er} avril 1979) : 15 %. (Ne pas payer à l'avance, facture jointe à l'envoi).