

THÉOLOGIE
DE
L'ANCIEN TESTAMENT

PAR
CH. PIEPENBRING

PASTEUR DE L'ÉGLISE RÉFORMÉE DE STRASBOURG



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER

(Société anonyme)

33, RUE DE SEINE, 33

—
1886

Tous droits réservés.



F. Reynaud Penon

THÉOLOGIE

DE

L'ANCIEN TESTAMENT

DU MÊME AUTEUR

Ulrich Zwingli. — Festrede gehalten an dessen 400 jähriger Geburts-
feier in der reformirten Kirche zu Strassburg . . . 50 centimes.

THÉOLOGIE
DE
L'ANCIEN TESTAMENT

PAR

CH. PIEPENBRING

PASTEUR DE L'ÉGLISE RÉFORMÉE DE STRASBOURG



PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

(Société anonyme)

33, RUE DE SEINE, 33

—
1886

Tous droits réservés.

STRASBOURG, TYPOGRAPHIE DE G. FISCHBACH

PRÉFACE

Nous ne pensons pas que cette publication ait besoin d'être longuement justifiée. Il n'y a que deux ouvrages français qui traitent du même sujet : la première partie de la *Théologie biblique* de Haag et la *Théologie de l'Ancien Testament* d'OEhler, traduite de l'allemand par M. de Rougemont. Mais, si ces ouvrages renferment, l'un et l'autre, des parties excellentes, ils présentent aussi, tous les deux, de grandes lacunes. On peut surtout leur reprocher de ne pas offrir un exposé vraiment historique de la religion d'Israël. Combler cette lacune, exposer, d'une manière aussi complète et cependant aussi succincte que possible, le développement de la pensée et de la vie religieuses d'Israël, en mettant à profit les savants travaux de l'Allemagne, tel est le but de cette publication. Puisse-t-elle contribuer, dans quelque mesure, à mieux faire connaître la vérité biblique au sein des Églises de langue française!

Nous n'oublierons pas de remercier ici publiquement M. le professeur Kayser des précieux conseils qu'il a bien voulu nous donner et qui nous ont grandement servi dans l'élaboration définitive de ce travail¹.

¹ Depuis que ces lignes ont été écrites, M. Kayser a été enlevé, par la mort, à l'affection de ses amis.

INTRODUCTION

I. MÉTHODE ET PLAN

Nous suivrons la méthode exégétique et historique. Elle n'a plus besoin d'être légitimée. Tous les théologiens modernes compétents en reconnaissent l'excellence. La méthode dogmatique, généralement suivie autrefois, est de plus en plus abandonnée, même par les théologiens conservateurs.

La plupart des ouvrages qui traitent de notre sujet sont divisés en deux parties principales : la première donne un résumé plus ou moins complet de l'histoire générale de la religion d'Israël ; la seconde expose les idées et les pratiques religieuses, sans tenir compte de leur développement successif. D'autres ouvrages n'offrent qu'un exposé historique détaillé et divisé en un grand nombre de périodes. L'inconvénient de cette dernière méthode est de sacrifier l'ensemble aux détails, d'entraîner à de nombreuses répétitions et de ne pas donner l'enchaînement historique des différents sujets qui sont traités. L'autre méthode a le tort de n'exposer que l'histoire générale de la religion d'Israël et de négliger le développement historique qu'on peut constater dans les questions de détail. Il vaut mieux, croyons-nous, abandonner aux ouvrages qui racontent l'histoire d'Israël le soin de donner

un aperçu général de sa religion, et nous borner à indiquer, autant que possible, le développement historique de chaque sujet particulier.

Un certain nombre d'ouvrages, celui d'OEhler par exemple, s'en tiennent exclusivement à l'enseignement des livres canoniques. D'autres, comme ceux de de Wette et de Cölln, rattachent à la théologie de l'Ancien Testament les idées religieuses qu'on trouve chez les Juifs au commencement de l'ère chrétienne. Quant à nous, nous ne nous en tiendrons pas uniquement aux livres canoniques; nous prendrons en considération les principaux livres apocryphes, mais seulement en tant que l'enseignement qu'ils renferment présente un développement ou un complément de l'enseignement de la littérature canonique. Nous ne croyons pas nécessaire d'aller au delà et d'exposer la théologie juive du temps de Jésus et des apôtres, vu que ce sujet a été traité, et bien traité, par deux savants français, MM. Nicolas et Stapfer.

Nous diviserons notre travail en trois périodes. La première, de Moïse jusqu'au commencement du huitième siècle, se distingue par l'influence prépondérante qu'exercent les idées et les usages traditionnels, modifiés en partie seulement par l'ancien prophétisme. La seconde, de l'apparition des plus anciens livres prophétiques jusqu'à la fin de l'exil, est marquée par la grande influence du prophétisme, arrivé à son apogée. La troisième, de l'exil jusqu'au premier siècle avant l'ère chrétienne, se caractérise par l'influence extraordinaire de la loi écrite et du sacerdoce.

Nous ne traiterons pas dans chaque période de toutes les questions dont parlent les documents qui s'y rapportent. Ce serait un procédé bien mécanique, qui entraînerait à des répétitions nombreuses. Nous traiterons, autant que possible, dans chaque période, des questions qui y occupent le premier plan, et nous ne reprendrons les mêmes questions, dans les différentes périodes, que lorsqu'elles s'y présentent sous un jour nouveau.

II. LITTÉRATURE

L'exposition historique de la religion d'Israël présuppose la connaissance de la littérature de ce peuple et des notions exactes sur la date des différents documents qui appartiennent à cette littérature. Nous ne pouvons naturellement pas entrer ici dans la discussion des problèmes nombreux et compliqués qu'on traite dans les ouvrages d'introduction à l'Ancien Testament ; il faut nous borner à donner les résultats qui nous paraissent certains ou probables, en renvoyant les lecteurs aux ouvrages spéciaux.

La littérature de la *première période* est la suivante : la plus ancienne partie du Pentateuque et du livre de Josué, que nous appellerons le document A et qu'on obtient en retranchant la partie deutéronomique et le document élohiste ou sacerdotal, dont il sera question tantôt ; le livre des Juges, les livres de Samuel et les dix premiers chapitres de 1 Rois, à l'exception des additions du dernier rédacteur de ces livres ; enfin le Cantique des cantiques.

A la *seconde période* appartiennent presque tous les livres prophétiques, dans l'ordre suivant :

Fin du IX^e siècle ou commencement du VIII^e : Es. 15, 1-16, 12. Première moitié du VIII^e siècle : Amos, Osée et peut-être Zach. 9-11. Seconde moitié du VIII^e siècle : Es. 1-12 ; 14, 24-32 ; chap. 17-20 ; 21, 11-23, 18 ; chap. 28-33 ; 37, 21-35 ; 38, 9-20 ; Michée et peut-être Nahum. Seconde moitié du VII^e siècle : Jérémie, à l'exception des trois derniers chapitres ; Sophonie, Habacuc et peut-être Zach. 12-14. Au commencement du VI^e siècle et de l'exil : Ezéchiel et les Lamentations. Au milieu du VI^e siècle et vers la fin de l'exil : Jér. 50-52 ; És. 13, 1-14, 23 ; 21, 1-10 ; chap. 24-27 ; chap. 34 s. ; chap. 40-66 (second Ésaïe).

A cette période appartient probablement aussi le livre de Job, bien qu'il soit difficile de dire au juste à quelle date il fut composé.

En 622, on découvrit, dans le temple de Jérusalem, la législation du Deutéronome. Presque tout ce livre et quelques fragments du livre de Josué semblent provenir de la même main et, en tout cas, de la même époque. Nous appellerons cette partie du Pentateuque et du livre de Josué le document B.

C'est à la fin de cette période que furent rédigés définitivement, et par la même main, le livre des Juges, ceux de Samuel et ceux des Rois. Beaucoup de morceaux de ces livres portent visiblement l'empreinte de la dernière rédaction. Le contenu des livres des Rois et celui des autres livres historiques que nous venons de mentionner ont été puisés, en majeure partie, à des sources écrites plus anciennes.

Nous rattachons encore à cette période le livre de Ruth.

Au commencement de la *troisième période* se placent le livre d'Aggée, écrit en 520, et Zach. 1-8, écrit de 520-518. Il se pourrait que Joël et Abdias ne datent aussi que de cette époque, bien que la majorité des critiques considère le premier de ces livres comme le plus ancien des livres prophétiques et que quelques-uns attribuent également au second une haute antiquité. Malachie fut composé vers 440 et Jonas au V^e ou même au IV^e siècle.

C'est au V^e siècle aussi que fut rédigée la partie la plus récente du Pentateuque et du livre de Josué, qu'on appelle ordinairement le document élohiste et que nous nommerons le document C. Sa partie la plus ancienne est le morceau Lévit. 17-26, qui fut probablement composé pendant l'exil.

Vers la fin du IV^e siècle ou au commencement du III^e furent rédigés les Chroniques, ainsi que les livres d'Esdras et de Néhémie. Ceux-ci renferment des mémoires provenant d'Esdras et de Néhémie.

L'Ecclésiaste fut écrit vers la fin du III^e siècle. Il en est de même d'Esther. Daniel date de 167 à 164.

Nous mentionnons ici seulement les Proverbes et les Psaumes, parce qu'ils appartiennent les uns et les autres à des époques très diverses et très indéterminées. Un grand nombre de proverbes furent comme le patrimoine de la nation tout entière et passèrent longtemps de bouche en bouche et d'une génération à l'autre, avant de faire partie d'un recueil écrit. Dans la seconde et la quatrième partie du livre des Proverbes (10, 1-22, 16 et chap. 25-29), se trouvent les maximes les plus anciennes. Les chapitres 1 à 9 semblent en être la partie la plus récente; nous pensons qu'ils ne proviennent que de la troisième période. Le livre tout entier, sous sa forme actuelle, ne peut donc pas remonter plus haut. Il est bien difficile de dire, d'une manière précise, à quelle époque chacune des différentes collections du recueil fut formée et quand celui-ci reçut sa forme définitive.

Ce que nous venons de dire des Proverbes s'applique en partie aux Psaumes. Impossible de dire au juste quand furent composés les différents psaumes, quand se forma chacune des cinq collections du psautier et quand celui-ci reçut sa forme actuelle. Nous avons là des psaumes qui peuvent être attribués à David et d'autres qui proviennent peut-être de l'époque des Machabées; mais nous manquons d'indices assez sûrs pour déterminer la date de chacun. Il paraît pourtant certain que, dans le premier recueil du psautier, nous possédons les psaumes les plus anciens et que les derniers recueils renferment les psaumes les plus récents.

Les livres apocryphes qui seront pris en considération furent composés entre le commencement du II^e siècle et la fin du I^{er} avant l'ère chrétienne. Au II^e siècle appartient aussi la traduction des Septante, dont il sera question à différentes reprises.

Nous citerons généralement les passages des livres apocryphes

d'après cette version, parce que les différentes versions modernes varient trop entre elles dans la division des chapitres et des versets.

Comme le même inconvénient existe en partie pour les livres canoniques, nous citerons les passages tirés de ces livres d'après la traduction de Segond, qui est déjà très répandue et qui le sera toujours davantage. Quand nous serons dans le cas de renvoyer au texte original, nous citerons naturellement d'après la bible hébraïque. Les lecteurs qui ne peuvent pas recourir à ce texte, feront bien de consulter la traduction de Lausanne, qui en rend, mieux que les autres, le sens littéral, et qui permettra souvent, mieux qu'elles, de saisir la raison ou la justesse de telle ou telle citation.

PREMIÈRE PÉRIODE

§ 1. LE MOSAÏSME

On sait que le Pentateuque attribue à Moïse une œuvre vraiment colossale : la délivrance du peuple israélite de la servitude d'Égypte, son organisation religieuse et sociale, enfin une législation très étendue et très compliquée. Mais, en face des résultats de la critique moderne, on se demande s'il est possible de savoir encore quelque chose de certain sur la personne et sur l'œuvre du grand législateur.

Quand on considère de près les livres historiques de l'Ancien Testament, on constate sans peine que les Israélites n'avaient pas le sens historique plus développé que la plupart des autres peuples de l'antiquité : ils façonnent constamment le passé d'après le présent ou transportent le présent dans le passé ; ils s'imaginent, à chaque époque, que les institutions existantes remontent à la plus haute antiquité, et ils écrivent l'histoire en conséquence. Cela ne peut guère nous surprendre d'ailleurs, puisque le même phénomène s'est reproduit au sein de l'Église chrétienne. Aujourd'hui encore, la plupart des catholiques s'imaginent que les institutions de leur Église remontent à Jésus et aux apôtres, et l'histoire ecclésiastique a été écrite de bonne

foi à ce point de vue. Dans les différentes Églises protestantes aussi, on croit volontiers que la dogmatique qu'on y professe est l'expression fidèle de l'enseignement de Jésus et des apôtres, et plus d'une fois on a, en toute sincérité, façonné cet enseignement d'après les systèmes dogmatiques modernes.

On n'a qu'à comparer les Chroniques avec les récits parallèles des livres de Samuel et des Rois et les récits parallèles que renferment ces derniers livres, pour voir que, dans les différents récits, le même fait est souvent raconté d'une façon différente, quelquefois d'un tout autre point de vue, et que l'histoire d'Israël se transforme et se transfigure en passant de bouche en bouche et d'une génération à l'autre. Le même fait peut être constaté dans le Pentateuque.

Dans la Genèse, nous avons un double récit de la création et du déluge, et les deux relations diffèrent grandement l'une de l'autre. Dans l'histoire des patriarches aussi, bien des faits sont racontés deux ou même trois fois, et d'une manière souvent très différente. Il en est de même pour d'autres récits du Pentateuque et du livre de Josué. Cela s'explique par le fait que le Pentateuque et le livre de Josué sont une œuvre de compilation, puisée à des sources d'époques et de provenances différentes. Ce qui est vrai des récits, l'est également des parties législatives. Les plus anciennes lois se trouvent Ex. 20-23 et 34. Or, si l'on compare cette législation à celle du Deutéronome, on découvre, à côté de nombreuses analogies, des différences plus nombreuses encore. Et si l'on confronte ces deux séries de lois avec les autres dispositions législatives contenues dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres, on voit les divergences s'accroître davantage. L'ouvrage français de M. Reuss sur la Bible et la plupart des commentaires fournissent d'abondantes preuves à l'appui de ce que nous venons d'avancer.

Ces législations si différentes et souvent même contradictoires

ne peuvent pas provenir toutes de Moïse. Nous avons d'ailleurs vu qu'une partie de la législation du Pentateuque ne date que de l'époque d'Esdras, et une autre de l'époque de Josias. Reste la partie la plus ancienne, que nous venons de mentionner. Est-elle de Moïse? Les critiques les plus compétents reconnaissent, au contraire, qu'elle ne remonte pas au delà de David. On a même démontré que le Décalogue, dont le noyau peut fort bien remonter jusqu'à Moïse, ne date pas d'aussi loin sous sa forme actuelle. Qu'est-ce que nous pouvons dès lors savoir de certain sur l'œuvre législative de Moïse, qui nous intéresse plus particulièrement? C'est bien difficile à dire. On a même prétendu que Moïse n'est qu'un personnage mythique. Mais le peuple d'Israël, lui ayant attribué les lois élaborées successivement dans son sein, comme il a attribué ses psaumes à David et ses proverbes à Salomon, nous sommes autorisés à penser que Moïse est un personnage aussi historique que ces deux rois, et qu'il fut le premier grand législateur d'Israël, comme David fut son premier chantre religieux important et Salomon son premier poète didactique marquant. Mais de même qu'il est à peu près impossible de distinguer les psaumes authentiques de David et les proverbes authentiques de Salomon de ceux qu'on leur attribua plus tard par erreur, de même il est impossible de distinguer les lois provenant de Moïse de celles qui ne lui appartiennent pas. Nous sommes parfaitement certain qu'un grand nombre de lois du Pentateuque ne sont pas mosaïques. Mais il y en a d'autres qui pourraient l'être, sans que nous ayons le moyen de l'établir avec certitude. Nous pourrions donc tout au plus nous élever, par induction, à l'esprit du mosaïsme, à ses principes fondamentaux, en partant de l'ancien prophétisme et de l'état religieux et moral de l'époque qui suivit les temps mosaïques. Ces principes, nous chercherons à les dégager dans les paragraphes suivants.

On comprendra, d'après ce que nous venons de dire, pourquoi nous n'avons pas commencé notre exposition avec les patriarches, comme on a coutume de le faire. Du moment qu'il est à peu près impossible de distinguer avec certitude les données historiques des additions postérieures, dans les récits qui se rapportent à Moïse, on peut encore moins espérer de pouvoir faire un pareil triage dans les récits de la Genèse, qui se rapportent à une époque plus reculée. Le contenu de la Genèse est positivement, plus que celui des autres livres du Pentateuque, le reflet des temps postérieurs. Nous pouvons y apprendre quel était l'idéal religieux et moral des Israélites à l'époque où ces différents récits prirent naissance, mais non quelle était la vie religieuse et morale des patriarches eux-mêmes.

Certains passages isolés de l'Ancien Testament nous apprennent que les ancêtres d'Israël étaient adonnés aux usages idolâtres des autres peuples sémitiques, jusqu'à Moïse et Josué¹. Comme toute l'histoire postérieure nous montre que le penchant à l'idolâtrie resta dominant en Israël, jusqu'à l'exil, sans que les efforts énergiques et incessants des prophètes parvinssent à l'extirper, nous pouvons en conclure que ces notices isolées sont parfaitement historiques et que l'image que les générations postérieures se sont formée et nous ont présentée de la religion de leurs ancêtres est une image idéale.

§ 2. L'ANCIEN PROPHÉTISME ET L'ART DE LA DIVINATION

Moïse a été non seulement le premier législateur, mais aussi le premier vrai prophète de son peuple². Et sans doute qu'il a

¹ Jos. 24, 2. 14. 23; Am. 5, 25 s.; Ez. 16, 20 ss. 26 ss.; 20, 6 ss. 15 ss. 24 ss.; 23, 3. 8; comp. Gen. 31, 19. 30 ss.; 35, 2 ss.; Ex. 32. — ² Os. 12, 14; Deut. 18, 15. 18; 34, 10.

cherché à imprimer son esprit à l'élite de sa nation, afin de former des continuateurs de son œuvre. Nous lisons dans le livre des Nombres que, de son vivant déjà, l'esprit de Dieu et le don de la prophétie furent accordés à un certain nombre d'anciens en Israël¹. Il est donc très probable que Moïse eut des successeurs immédiats et que la série des prophètes ne fut plus interrompue à partir de son époque, bien que les anciennes traditions d'Israël, assez riches en détails militaires et politiques, n'aient consigné sur ce sujet, d'un ordre plus spirituel, que des notices très vagues ou incomplètes². Jérémie dit formellement que, depuis la sortie d'Égypte, Jéhova envoyait constamment des prophètes à son peuple³. A l'époque des juges pourtant, les prophètes paraissent avoir été peu nombreux⁴. Outre Débora, qui est appelée une prophétesse⁵, il n'est fait mention d'un prophète que Jug. 6, 7 ss. et 1 Sam. 2, 27 ss. Or ces différentes données ne nous fournissent pas des indications assez précises ni assez sûres touchant le caractère et l'activité de l'ancien prophétisme. Celui-ci ne nous apparaît, d'une manière tant soit peu saisissable, qu'à partir de Samuel, qui est sans contredit le personnage le plus marquant, après Moïse, dans l'histoire d'Israël.

Samuel jouissait d'une haute considération parmi son peuple⁶. Ce qui le prouve le mieux, c'est que « deux dynasties rivales se sont réclamées de lui pour établir leurs droits à la royauté ». Il remplissait les fonctions de juge⁷. Mais il fut surtout grand par l'influence religieuse qu'il exerçait. Il réagissait énergiquement contre l'idolâtrie et toute infidélité envers Jéhova⁸. Son

¹ Chap. 11, 24 ss. — ² Reuss, les Prophètes, I, p. 5. 7 s.; le même, Gesch. der h. Schriften A. T. § 115; Schultz, Alttestamentliche Theol. 2^e éd. p. 189. — ³ Jér. 7, 25. — ⁴ 1 Sam. 3, 1. — ⁵ Jug. 4, 4. — ⁶ 1 Sam. 3, 20 s.; 9, 6; 12, 3-5; 25, 1; 28, 3; Jér. 15, 1. — ⁷ 1 Sam. 7, 15. — ⁸ Sam. 7, 3-6; 15, 17 ss.

œuvre principale, au point de vue religieux, c'est la fondation des écoles de prophètes, par laquelle il devint le promoteur d'un mouvement de la plus haute importance pour l'avenir de la religion d'Israël.

C'est en effet à Samuel qu'il faut attribuer cette institution remarquable. Avant lui, il n'en est point fait mention ; il est même peu question de prophètes en général, comme nous l'avons vu. Samuel, au contraire, se trouve placé à la tête d'une société de prophètes¹, et leurs collègues se rencontrent principalement dans les régions et les localités où il réside et exerce son activité. On les mentionne à Guibea, près de Rama, à Béthel, à Jéricho, à Guilgal², c'est-à-dire principalement dans les montagnes d'Ephraïm³. Or c'est dans cette région et dans la plupart des localités dénommées que nous voyons séjourner Samuel. Il avait sa maison à Rama, il vivait habituellement là et il y fut enterré⁴. De Rama il se rendait chaque année à Béthel, à Guilgal et à Mitspa, pour juger le peuple⁵. A Guilgal, il réunissait souvent les grandes assemblées populaires⁶. Nous le voyons également à Guibea⁷.

Maybaum soutient toutefois que Samuel n'a fait que réformer les écoles de prophètes, qui existaient déjà avant lui ; qu'il a réagi contre l'art de la divination qu'on y avait principalement cultivé jusque-là ; qu'il leur a imprimé un caractère plus élevé, plus idéal, et qu'il a ainsi donné l'impulsion au prophétisme plus spiritualiste des temps postérieurs⁸. Cette thèse n'est pas absolument invraisemblable ; mais elle n'est pas suffisamment établie, et elle ne peut pas l'être, parce que les renseignements positifs nous font trop défaut sur ce point.

¹ 1 Sam. 19, 20. — ² 1 Sam. 10, 5. 10 ; 19, 18-20 ; 2 Rois 2, 3. 5 ; 4, 38. — ³ 5, 22. — ⁴ 1 Sam. 7, 17 ; 8, 4 ; 19, 18 ; 25, 1 ; 28, 3. — ⁵ 1 Sam. 7, 15 s. — ⁶ 10, 8 ; 11, 14 s. ; 13, 18 ss. ; 15, 33. — ⁷ 13, 15. — ⁸ *Entwicklung des israel. Prophetenthums*, p. 38 ss.

Les élèves de ces écoles portaient le nom de fils de prophètes¹ et leurs maîtres probablement celui de pères². Ces fils de prophètes, appelés aussi quelquefois prophètes tout court³, étaient très nombreux ; on les mentionne par centaines⁴. C'étaient assurément avant tout des jeunes gens⁵. Cependant il y avait parmi eux des hommes mariés⁶. Dans la suite, c'est Élie et Élisée que nous trouvons à leur tête⁷. Après ces deux grands prophètes, l'histoire n'en fait plus mention.

Que faisait-on dans les écoles de prophètes et quel en était le but ? Les textes ne nous apprennent à peu près rien à ce sujet. Il ressort tout au plus de 1 Sam. 10, 5 que les élèves de prophètes s'occupaient de musique et de chant. Il est à supposer que, dans leurs assemblées, on s'exerçait aussi à la lecture, à l'écriture et à la parole ; qu'on y cultivait l'instruction religieuse, la morale sociale et le droit ; qu'on y conservait et développait les principes du mosaïsme⁸. Le but essentiel de ces associations était évidemment celui que poursuivaient Samuel, Élie, Élisée et tous les vrais prophètes d'Israël, savoir le maintien du culte de Jéhova contre l'idolâtrie sans cesse renaissante. C'est à cette grande tâche qu'on se préparait dans les écoles de prophètes. Mais on s'y exerçait probablement aussi dans l'art de la divination, qui était inséparable de l'ancien prophétisme, comme nous allons le voir.

Pour nous faire une idée quelque peu juste de ce prophétisme, qui était loin d'être à la hauteur du prophétisme ultérieur, il ne faut pas perdre de vue ce que raconte 1 Sam. 19, 20 ss. d'une assemblée de disciples de prophètes, présidée par

¹ 1 Rois 20, 35 ; 2 Rois 2, 3. 5. 7. 15. — ² 1 Sam. 10, 12 ; 2 Rois 2, 12 ; comp. 6, 21 ; 13, 14 ; Prov. 1, 8 ; 4, 1. — ³ 1 Sam. 19, 20 ; 1 Rois 20, 35 ; comp. avec v. 38. 41. — ⁴ 1 Rois 18, 4. 13 ; 22, 6 ; 2 Rois 2, 7. 16 ; 4, 43 ; 6, 1. — ⁵ 2 Rois 5, 22 ; 9, 1. 4. — ⁶ 2 Rois 4, 1. — ⁷ 2, 15 ; 4, 1 ss. 38 ; 6, 1 ss. — ⁸ Reuss, les Prophètes, I, p. 11 ; Gesch. § 119.

Samuel lui-même. On nous dit que Saül y envoya, à trois reprises, des gens pour faire prendre David, et que ces envoyés, voyant prophétiser l'assemblée, furent eux aussi saisis par l'esprit de Dieu et se mirent à prophétiser à leur tour; que Saül, s'y étant rendu en personne, se sentit également sous l'influence de l'esprit de Dieu et qu'il prophétisa, ôtant, comme les autres, ses vêtements et restant couché tout nu à terre, pendant un jour et une nuit. Nous voyons par là qu'anciennement ceux qui voulaient prophétiser se mettaient dans un état de surexcitation ou d'exaltation religieuse, qui était produit à l'aide de la musique, du chant et probablement aussi de la danse, et qui pouvait aboutir aux effets les plus singuliers et finalement à une prostration complète et prolongée.

La prophétie ainsi comprise ne pouvait pas consister dans des discours, à l'instar de la prédication prophétique, puisque des prophètes réunis en grand nombre prophétisaient en même temps. Aussi Reuss rend-il ici et ailleurs le mot prophétiser par «chanter». La justesse de cette traduction ressort de 1 Sam. 10, 5, où il est question d'une troupe de prophètes qui descendent du haut lieu, précédés du luth, du tambourin, de la flûte et de la harpe, et qui prophétisent. Reuss rattache à ce passage la remarque suivante : «La troupe, précédée d'instruments, chantait des hymnes, des chants sacrés, probablement en dansant et en marquant par des gestes une certaine exaltation momentanée. Il est d'autant moins possible de songer à des *discours*, que les prophètes sont en nombre, parlant tous et n'ayant pas d'auditeurs.» Nous voyons par 2 Rois 3, 15 que plus tard encore la musique était considérée comme le moyen indispensable pour produire l'inspiration prophétique.

C'est évidemment parce qu'il se mêlait à l'ancien prophétisme toutes sortes d'excentricités, que les prophètes sont parfois

traités de fous ou d'hommes en délire¹. Ce qui a pu contribuer également à leur faire cette réputation, ce sont les actes symboliques, assez curieux, qu'ils employaient pour exprimer leur pensée d'une manière plastique².

A partir de Samuel et de l'apparition des écoles de prophètes, on rencontre, pendant plusieurs siècles, des prophètes en Israël. Les plus influents de ceux qui se rattachent encore à notre période paraissent avoir été Élie et son disciple Élisée. Nous ne croyons pourtant pas devoir nous arrêter à tout ce qui nous est rapporté sur leur compte. Car il est évident que, lorsque les livres historiques qui nous parlent d'eux ont été rédigés, on s'est représenté en partie leur activité et leur enseignement à l'image du prophétisme ultérieur. Or, nous apprendrons à connaître celui-ci dans la période suivante et d'après les sources les plus sûres, c'est-à-dire d'après les écrits sortis des mains des prophètes eux-mêmes. Pour le moment, nous tenons plutôt à relever encore les traits particuliers à l'ancien prophétisme dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici.

Anciennement, on allait consulter les prophètes comme devins. Ils étaient considérés avant tout comme des voyants³, comme des hommes qui voyaient des choses que d'autres ne pouvaient pas voir. C'est ainsi que Saül alla vers Samuel, pour apprendre de lui ce qu'étaient devenues les ânesses égarées de son père⁴, que Jéroboam envoya sa femme auprès du prophète Achija, pour lui demander ce qui arriverait à son fils malade⁵, que Ben-Hadad, roi de Syrie, fit consulter Élisée pour savoir s'il guérirait de sa maladie⁶. On voit aussi, dans ces trois cas et ailleurs⁷, que le métier de voyant était un métier rétribué.

¹ Os. 9, 7; Jér. 29, 26; 2 Rois 9, 11. — ² 1 Rois 11, 29 ss.; 20, 35; 22, 11; 2 Rois 13, 15 ss.; Es. 8, 1; 20, 2 s; Jér. 19, 1 ss. 10 ss., 27, 1 ss. 12 ss.; 28, 10 ss.; 43, 8 ss.; 51, 59 ss.; Ez. 24, 15 ss.; 37, 15 ss. — ³ Sam. 9, 9. — ⁴ Chap. 9. — ⁵ 1 Rois 14, 1 ss. — ⁶ 2 Rois 8, 7 ss. — ⁷ Nomb. 22, 7; 1 Rois 13, 7; 2 Rois 5, 15; Mich. 3, 11.

Dans les anciens temps, les songes et les visions ont dû jouer un grand rôle dans l'activité des prophètes. Un vieux texte attribue, en effet, à Jéhova cette parole : « Lorsqu'il y a parmi vous un prophète, c'est dans une vision que moi, Jéhova, je me révélerai à lui, c'est dans un songe que je lui parlerai¹. » Les visions et les songes révélateurs occupent déjà une large place dans l'histoire des patriarches². Il est aussi question d'un songe de ce genre dans Jug. 7, 13 ss. et 1 Rois 3, 5 ss. Un autre vieux texte enfin, 1 Sam. 28, 6, nomme les songes comme moyen de révélation, à côté de l'urim et des prophètes. Dans la suite, pourtant, on semble s'être grandement défié de ce moyen révélateur³.

Il est évident que l'ancien prophétisme ne se distinguait pas nettement de l'art de la divination, usité chez presque tous les peuples. Voilà pourquoi on admettait en Israël que Jéhova parlât par la bouche des devins étrangers, par celle de Balaam, par exemple⁴; que les prêtres et les devins des Philistins fussent en état d'annoncer la vérité⁵; que Dieu pût communiquer des songes révélateurs et parler à des païens, aussi bien qu'aux patriarches⁶. On plaçait Moïse et ses miracles à peu près sur la même ligne que les magiciens d'Égypte et leurs prodiges⁷.

Tout cela trouve d'ailleurs sa confirmation dans quelques autres usages dont il convient de parler ici. Ainsi, on demandait à Jéhova ses directions dans les circonstances difficiles, dans les situations embarrassantes⁸. Cela se faisait ordinairement auprès du sanctuaire et par l'intermédiaire des prêtres⁹. Cepen-

¹ Nomb. 12, 6; comp. Joël 2, 28; Job 33, 15. — ² Gen. 15, 1 ss. 12 ss.; 28, 12 ss.; 31, 10. 24; 37, 5 ss. 9 ss.; 46, 2 ss. — ³ Jér. 23, 25 ss.; 27, 9; 29, 8; Zach. 10, 2; Deut. 13, 1 ss.; Eccl. 5, 6. — ⁴ Nomb. 23, 5 ss.; 24, 2 ss. — ⁵ 1 Sam. 6, 2 ss. — ⁶ Gen. 20, 3 ss.; 40, 5 ss.; 41, 1 ss. — ⁷ Ex. 7, 11 s.; 8, 3. 14. — ⁸ Gen. 25, 22; Ex. 18, 15; Jos. 9, 14; Jug. 1, 1; 20, 23; 1 Sam. 10, 22; 23, 2; 28, 6; 2 Sam. 2, 1; 5, 19. 23 ss.; 21, 1. — ⁹ Jug. 18, 5 s.; 20, 18. 27 s.; 1 Sam. 14, 36 s.; 22, 9 s. 13.

dant, d'après le document A, le peuple consulta également Dieu par l'intermédiaire de Moïse¹, qui remplissait d'ailleurs des fonctions sacerdotales, comme nous le verrons, et qui était prophète d'après ce que nous avons vu. Samuel aussi était à la fois prêtre et prophète. En général, tant que le prophétisme israélite se confondait, en partie, avec l'art de la divination, les prêtres et les prophètes ne formaient pas deux classes distinctes d'hommes de Dieu : tout prêtre était prophète ou devin, et tout prophète était devin et prêtre, comme cela se voit chez la plupart des peuples².

Pour consulter Jéhova, on se servait des *urim et thummim*. « Le mot de *urim* indique étymologiquement l'illumination et celui de *thummim* la droiture et l'intégrité de la réponse divine³. » Cet oracle était employé dès les anciens temps, comme on le voit par un vieux texte, où il apparaît comme un moyen de révélation à côté des songes et des prophètes⁴; et de bonne heure il fut confié à la caste sacerdotale, comme l'indique Deut. 33, 8. D'après le document C, le grand-prêtre seul devait en être le dépositaire, les *urim et thummim* faisant partie de ses vêtements sacerdotaux⁵.

Les archéologues sont très en peine de nous dire en quoi consistait cet oracle et comment on procédait pour connaître, avec son aide, la volonté de Dieu. Il est probable que la réponse était donnée moyennant le sort⁶; car les Israélites en faisaient usage dès la plus haute antiquité, dans la conviction que le résultat qu'il donnait était conforme à la volonté de Dieu et à la vérité⁷.

¹ Ex. 18, 15; 33, 7. — ² Wellhausen, *Gesch. Israels*, I, p. 412; Maybaum, p. 7 ss. — ³ Oehler, *Theol. des A. T.* § 97. — ⁴ 1 Sam. 28, 6. — ⁵ Ex. 28, 30; Lévit. 8, 8; Nomb. 27, 21. — ⁶ *Handwörterbuch de Riehm*, p. 916 s. — ⁷ Jos. 7, 14 ss.; 14, 2; 1 Sam. 10, 20 ss.; 14, 41 s.; Nomb. 26, 55 s.; Prov. 16, 33; 18, 18.

Pour consulter Dieu, on se servait également de l'*éphod*. Ce terme désigne ordinairement un vêtement sacerdotal¹. Mais il semble avoir désigné aussi une image taillée, ou plutôt le placage qui recouvrait cette image, laquelle était un objet d'adoration et représentait probablement Jéhova d'une manière symbolique². Il en est ainsi 1 Sam. 23, 9 ss. et 30, 7 s., où l'*éphod* apparaît précisément comme un oracle³. Il est à supposer qu'on employait aussi le sort, quand on consultait Dieu au moyen de l'*éphod*.

Les Israélites demandaient quelquefois à Dieu de leur révéler sa volonté par un signe particulier. C'est ainsi que fit Eliézer pour connaître la jeune fille qui devait être la femme d'Isaac⁴, et Gédéon, pour s'assurer que Jéhova lui parlait et l'avait choisi pour délivrer Israël⁵. Ou bien Dieu indiquait le signe auquel ses serviteurs reconnaîtraient ce qu'ils devaient faire. C'est grâce à un pareil signe que Gédéon sut quels étaient les hommes qu'il devait choisir pour combattre les Madianites⁶, et qu'il obtint l'assurance que Jéhova avait livré le camp ennemi entre ses mains⁷. Un signe de ce genre avertit aussi David du moment où Jéhova marcherait devant lui pour battre les Philistins⁸.

Mentionnons encore, parmi les usages de ce genre, la nécromancie, qu'on trouve également chez d'autres peuples de l'antiquité⁹. Nous apprenons par 1 Sam. 28 que, vers la fin du règne de Saül, Jéhova ne répondant plus au roi ni par des songes, ni par l'*urim*, ni par les prophètes, celui-ci s'adressa à une femme d'Endor, qui évoquait les morts, pour qu'elle fit monter Samuel devant lui ; et la chose eut lieu, d'après ce récit. Nous appre-

¹ 1 Sam. 2, 18 ; 22, 18 ; 2 Sam. 6, 14 ; Ex. 28, 6 ss. — ² Jug. 8, 27 ; 17, 5 ; 18, 14. 18. 20 ; 1 Sam. 21, 9 ; 23, 6 ; Os. 3, 4. — ³ Reuss, aux passages cités et Gesch. § 139 ; Vatke, Bibl. Theol. p. 267 ss. — ⁴ Gen. 24, 14 ss. — ⁵ Jug. 6, 17 ss. 36 ss. — ⁶ 7, 4 ss. — ⁷ V. 9 ss. — ⁸ 2 Sam. 5, 23-25. — ⁹ Winer, Art. Todtenbeschwörer.

nons, en même temps, que Saül avait précédemment fait disparaître du pays les nécromanciens, ce qui prouve qu'anciennement on employait en Israël ce moyen de divination. Enfin, nous voyons que le rédacteur de notre récit croyait à la possibilité d'évoquer les morts et de connaître par eux l'avenir. Plus tard, ce moyen de divination fut remis en usage¹.

§ 3. L'IDÉE DE DIEU

Afin de trouver un point de départ solide pour cette notion capitale de la religion d'Israël, comme de toute religion, nous commencerons par considérer les pensées religieuses qui sont exprimées dans le cantique de Débora. On admet généralement que ce morceau est, dans la littérature hébraïque, le document le plus ancien de quelque importance qui nous soit parvenu et qu'il remonte à l'époque même à laquelle il se rapporte.

Dans ce poème, Jéhova est appelé le Dieu d'Israël², et Israël, le peuple de Jéhova³. La victoire d'Israël est due à Jéhova, qui est exalté pour cette raison par notre cantique⁴. La cause d'Israël est la cause de Jéhova, les ennemis de l'un sont les ennemis de l'autre, le secours prêté à Israël est prêté à Jéhova⁵. Jéhova est censé habiter le Sinaï, d'où il vient à travers les pays du Sud pour secourir son peuple, en faisant trembler la terre et les cieux⁶.

La pensée que Jéhova est le Dieu d'Israël est exprimée ici avec une conviction tellement puissante qu'elle ne peut pas être de date récente et qu'elle remonte sûrement jusqu'à Moïse, sinon plus haut. La première parole du décalogue : « Je suis Jéhova,

¹ 2 Rois 21, 6; 23, 24; comp. Es. 8, 19; 29, 4; Deut. 18, 11; Lévit. 19, 31; 20, 6. 27. — ² Jug. 5, 3. 5. — ³ V. 11. — ⁴ V. 2 s. 9. 11. 13. — ⁵ V. 23. 31. — ⁶ V. 4 s.

ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude ; tu n'auras point d'autres dieux devant ma face », — cette parole, qui renferme la loi israélite fondamentale, peut donc fort bien être mosaïque. Il en est de même de l'idée théocratique, qui constitue l'essence de la religion d'Israël, de l'idée que Jéhova est le véritable roi de son peuple et qu'il dirige tout ce qui le concerne ; car elle est impliquée dans cette parole du décalogue et elle ressort clairement du cantique de Débora. Quand Gédéon refuse la royauté, en disant à ses concitoyens : « C'est Jéhova qui sera votre roi¹ », il énonce donc un principe mosaïque. Samuel aussi se conforme à ce principe, en s'opposant à l'établissement de la royauté en Israël². La parole, mise dans la bouche de Jéhova et adressée à Samuel : « Ce n'est pas toi qu'ils rejettent ; c'est moi qu'ils rejettent, afin que je ne règne plus sur eux », — exprime admirablement cet ancien point de vue.

Si cette idée, que Jéhova seul est le Dieu d'Israël et que les Israélites ne doivent point adorer d'autres dieux, peut être ramenée à Moïse, nous ne pouvons pas faire remonter jusqu'à lui le monothéisme absolu, qui n'apparaît sûrement en Israël que beaucoup plus tard. Nous voyons, en effet, que non seulement le peuple, mais les rois et Salomon lui-même, qui avait fait construire un temple à Jéhova, s'adonnaient au culte des dieux étrangers ou le favorisaient. Cela prouve qu'ils attribuaient une existence réelle à ces dieux. On sait, du reste, que, dans l'antiquité, un peuple qui se trouvait en rapports fréquents avec d'autres peuples, adoptait facilement, à côté de son dieu national ou de ses dieux, le dieu ou les dieux d'un peuple ami, d'un peuple vainqueur ou d'un peuple vaincu et soumis. Les Israélites, en suivant cet usage, n'entendaient pas abandonner Jéhova, ils

¹ Jug. 8, 23. — ² 1 Sam. 8.

ne voulaient pas être infidèles envers lui ; ils lui associaient simplement d'autres dieux, ils faisaient ce qu'on a appelé avec raison du syncrétisme. Si les auteurs sacrés d'une époque postérieure, se plaçant au point de vue du monothéisme pur ou absolu, ont très sévèrement apprécié cette manière de voir et d'agir, les anciens Israélites en jugeaient sans doute autrement, parce qu'ils ne voyaient pas dans les dieux étrangers des êtres purement imaginaires, ni surtout des abominations, comme on les appela plus tard, mais des dieux réels, tout aussi capables que Jéhova de protéger et de bénir leurs adorateurs.

Nous voyons que même les Israélites les plus fidèles partageaient ces idées. Ainsi, Jacob paraît étonné de la présence de Jéhova sur la terre étrangère¹. Il promet de le choisir pour son Dieu, s'il lui accorde sa protection². Cela implique la possibilité d'un autre choix et l'existence d'autres dieux. Quand, dans la suite, on attribua aux patriarches cette manière de voir, les plus avancés en Israël n'avaient évidemment pas dépassé ce point de vue³. C'est ce que prouvent d'ailleurs plusieurs exemples illustres. Ainsi, Jephté reconnaît l'existence réelle de Kémosch, dieu des Moabites⁴. Joas, le père de Gédéon, dit : « Si Baal est un dieu, qu'il plaide lui-même sa cause, puisqu'on a renversé son autel⁵. » Si, d'après cette parole, Joas ne semble pas précisément reconnaître en Baal un dieu, il admet du moins la possibilité qu'il y ait d'autres dieux que Jéhova. David lui-même paraît croire, avec ses contemporains, que ce n'est pas Jéhova qui règne et qui peut être adoré, en dehors du pays de Canaan, mais d'autres dieux⁶. Il exprime la pensée que le Dieu d'Israël est un Dieu national⁷. Naaman croit devoir emporter en Syrie de la terre du pays de Canaan, afin de pouvoir élever

¹ Gen. 28, 16. — ² V. 20 ss. — ³ Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch. I, p. 61. 157 s. — ⁴ Jug. 11, 24; comp. Nomb. 21, 29. — ⁵ Jug. 6, 31. — ⁶ 1 Sam. 26, 19 s. — ⁷ 17, 46.

un autel en l'honneur de Jéhova¹; « il ne se sent dans le domaine de Jéhova que sur le sol du pays d'Israël². » Et Élisée semble l'approuver, puisqu'il ne fait aucune objection. Naomi et Ruth pensent que dans le pays de Moab on sert nécessairement les dieux des Moabites, comme dans le pays de Canaan on sert le Dieu d'Israël³.

L'existence des dieux étrangers est sans doute aussi présumée dans les vieux textes qui défendent l'adoration de ces dieux, comme Exode 20, 2 s., et dans ceux qui affirment que Jéhova est plus grand qu'eux, comme Ex. 15, 11⁴. Dans les vieux documents, les expressions qui désignent Jéhova comme un Dieu particulariste, principalement le nom de « Dieu des Hébreux⁵, » paraissent impliquer également la pensée qu'il est un Dieu purement national⁶.

Schultz dit avec raison que, en vertu du réalisme puissant de l'antiquité, l'impression première ne pouvait pas être que les dieux étrangers n'étaient que des produits de l'imagination; qu'il est tout à fait naturel que les dieux du monde païen aient d'abord été placés à côté du Dieu d'Israël. Il ajoute qu'il ne faut jamais oublier que la religion de l'Ancien Testament est purement pratique, qu'elle ne veut pas avant tout donner des instructions touchant le monde céleste, mais réveiller la conviction qu'on ne peut trouver le salut qu'auprès du Dieu de l'alliance et dans l'alliance avec lui; que sa première tâche est d'inculquer, non pas qu'il ne peut pas y avoir d'autres êtres divins quelconques à côté du Dieu d'Israël, mais qu'Israël ne doit pas en avoir à côté de lui⁷.

Si les anciens Israélites n'étaient pas encore parvenus au monothéisme absolu, ils s'étaient tout aussi peu élevés à l'idée de

¹ 2 Rois 5, 17. — ² Baudissin, p. 46. — ³ Ruth 1, 15 ss.; 2, 12. — ⁴ Baudissin, p. 66 ss. 79. — ⁵ Voy. surtout Ex. 3, 18; 7, 16. — ⁶ Baudissin, p. 156 s. — ⁷ Ouv. cité, p. 448 s.; comp. Baudissin, p. 156. 175.

la spiritualité parfaite de Dieu. Ils se le représentaient, au contraire, à l'image de l'homme. D'après les récits bibliques, Dieu visite Abraham avec deux compagnons, il accepte l'hospitalité que lui offre le patriarche, il s'entretient avec lui et Sara, puis il s'en va du côté de Sodome, accompagné de son hôte, auquel il fait connaître en route son projet de détruire les villes coupables¹. Il façonne l'homme avec la poudre de la terre, comme ferait tout autre artiste, il souffle dans ses narines le souffle de la vie, il plante un jardin en Éden, il prend une côte de l'homme pour en faire la femme et referme soigneusement la chair à sa place, il se repose de l'œuvre de la création, quand elle est achevée². Après la chute, il paraît dans le jardin d'Éden, il le parcourt, il appelle Adam et Ève, il leur annonce les châtiments qui les frapperont, puis il leur fait des vêtements de peau et les en revêt³. Il ferme la porte de l'arche sur Noé⁴. Il sent l'odeur agréable de l'holocauste que lui offre ce dernier⁵. Il lutte corps à corps, comme un homme, avec Jacob⁶. Il attaque Moïse, pendant la nuit, pour le faire mourir⁷. Il lui parle comme une personne parle à une autre⁸. Il l'ensevelit après sa mort⁹. Il prononce les dix paroles du décalogue¹⁰ et les grave sur des tables de pierre¹¹. Il lève la main pour jurer¹². — Il suffit de lire quelques pages des prophètes ou des Psaumes pour se convaincre qu'on attribue à Dieu presque tous les membres et toutes les fonctions du corps humain. On va jusqu'à dire qu'il siffle¹³, qu'il crie¹⁴, qu'il rit¹⁵, qu'il dort et qu'il se réveille¹⁶.

Il est évident que chez les prophètes et dans les Psaumes, ces expressions appartiennent au langage poétique. Mais primitive-

¹ Gen. 18 s. — ² 2, 7 s. 21 s. 3. — ³ 3, 8-20. — ⁴ 7, 16. — ⁵ 8, 21. —
⁶ 32, 24 ss. — ⁷ Ex. 4, 24. — ⁸ 33, 11; Nomb. 12, 8. — ⁹ Deut. 34, 6. —
¹⁰ Ex. 20, 1 ss. — ¹¹ 32, 16; 34, 1. — ¹² 6, 8; Nomb. 14, 30; Deut. 32, 40.
— ¹³ Es. 5, 26; 7, 18. — ¹⁴ 42, 13 s.; Jér. 25, 30. — ¹⁵ Ps. 2, 4; 59, 9.
— ¹⁶ 44, 24; 78, 65.

ment et même plus tard, dans la bouche du peuple, elles n'étaient pas une simple forme de rhétorique, elles répondaient aux idées imparfaites qu'on avait sur la divinité. Lorsque les récits du Pentateuque, auxquels nous avons emprunté les traits précédemment cités, se sont formés, ils étaient certainement pris au sens littéral. Nous croyons même qu'au moment où les narrateurs primitifs les empruntaient à la tradition populaire, pour les fixer par écrit, on les prenait généralement encore dans ce sens.

Puisqu'on se représentait Dieu sous la forme humaine, il est naturel qu'on l'ait placé dans un lieu déterminé. D'après l'Ancien Testament tout entier, Dieu demeure au ciel, d'où il regarde ce qui se passe sur la terre et d'où il descend pour exercer son activité parmi les hommes. Dans la suite, on eut sur ce sujet des idées relativement élevées; mais, dans les anciens temps, cette conception était assez grossière, comme le prouvent plusieurs récits. Ainsi, Jéhova descend pour voir la ville et la tour de Babel, que bâtissent les fils des hommes; il dit : «Allons! descendons et là confondons leur langage¹.» En face de la corruption des habitants de Sodome et de Gomorrhe, il dit : «Je vais descendre et je verrai s'ils ont entièrement agi selon le bruit venu jusqu'à moi, et si cela n'est pas, je le saurai.²» Il apparaît à Moïse et lui déclare qu'il est descendu pour délivrer son peuple de la main des Égyptiens et pour le faire entrer dans le pays de Canaan³. Lors de la promulgation de la loi, il descend sur le mont Sinäi⁴. Et ce ne sont pas là les seuls traits de ce genre⁵.

On sait que, d'après l'Ancien Testament tout entier, Jéhova est censé habiter au milieu de son peuple et plus spécialement

¹ Gen. 11, 5. 7. — ² 18, 21. — ³ Ex. 3, 8. — ⁴ 19, 9. 11. 18. 20; comp. 34, 5. — ⁵ Nomb. 11, 17. 25; 12, 5; 22, 9. 20; 23, 3 s. 16.

dans le sanctuaire. C'était là une autre manière de le localiser. Cette idée, qui fut spiritualisée plus tard, était certainement très grossière dans les anciens temps. D'après un passage du cantique de Débora, précédemment cité, le Sinaï était primitivement regardé comme la demeure spéciale du Dieu d'Israël; la même opinion se retrouve dans d'autres textes, surtout dans le 24^e chapitre de l'Exode, où nous voyons Moïse et ses compagnons monter sur le Sinaï pour s'approcher de Jéhova.

On attribuait à Dieu d'autres imperfections, les affections et les sentiments imparfaits de l'âme humaine. Il est pris de jalousie en voyant les hommes s'élever au-dessus de leur condition ordinaire et il sent le besoin de s'opposer à leurs desseins orgueilleux, pour maintenir la distance qui les sépare de lui¹. Il est obligé de mettre Abraham à l'épreuve pour connaître sa fidélité envers lui². Dans tous les livres de l'Ancien Testament, il est question des serments de Dieu, de son repentir, de sa jalousie, de sa colère, de sa vengeance. Mais on lui attribue des imperfections morales plus choquantes. On raconte qu'il engagea Moïse et les Israélites à tromper et à dépouiller les Égyptiens et qu'il les seconda dans cette entreprise³. Dans toute l'antiquité, on ne se sentait pas obligé envers les étrangers, ni surtout envers les ennemis. Jéhova, tant qu'il était exclusivement ou principalement regardé comme le Dieu national d'Israël, n'avait donc pas non plus, pensait-on, des obligations réelles envers les ennemis d'Israël.

Certains usages primitifs nous prouvent que si les anciens Israélites ne considéraient pas Dieu comme un pur esprit, ils ne savaient pas non plus l'adorer en esprit. Nous verrons plus loin le rôle prépondérant qui revenait au culte extérieur en Israël et particulièrement à l'arche sainte, dont la présence était iden-

¹ Gen. 3, 22; 11, 6 s. — ² 22, 1 ss. 12; comp. Ex. 15, 25; 20, 20. — ³ 3, 18. 22; 11, 2 s.; 12, 35 s.

tifiée avec la présence de Jéhova lui-même. On possédait d'autres objets de culte auxquels on rattachait des idées superstitieuses. Les téraphim, que nous trouvons déjà dans la famille des patriarches¹, reparaissent dans la maison de David² et ailleurs, et les adorateurs de Jéhova leur attribuaient une grande valeur, ainsi qu'à d'autres statues et images saintes, parmi lesquelles il faut ranger l'éphod, mentionné en même temps et placé sur la même ligne³. L'adoration du serpent d'airain fut également maintenue longtemps en Israël et finalement rejetée comme de l'idolâtrie⁴; il en fut de même des images de veaux, confectionnées en l'honneur de Jéhova. Car c'est bien ainsi que ce dernier fait est présenté Ex. 32, 4 s. C'est assurément aussi en l'honneur de Jéhova que Jéroboam dressa les deux statues de veaux à Béthel et à Dan, bien que plus tard on n'ait voulu y voir qu'un acte d'idolâtrie⁵.

Si ce que nous avons vu au commencement de ce paragraphe nous permet de dire que le premier commandement du décalogue peut être mosaïque, ce que nous venons de voir à la fin nous fait fortement douter que le second, qui défend absolument le culte des images, puisse remonter aussi haut. Car un David même avait des images sacrées dans sa maison et il s'en servait pour consulter Jéhova, ce qui serait inexplicable, si de son temps le deuxième commandement avait été une loi fondamentale de la religion d'Israël.

§ 4. L'ALLIANCE DE JÉHOVA AVEC ISRAËL

Au 15^e chapitre de la Genèse, le document A raconte comment Jéhova traita alliance avec Abraham, le père des fidèles.

¹ Gen. 31, 19. 30 ss. — ² 1 Sam. 19, 13. 16. — ³ Jug. 17, 5; 18, 14 ss. 30; 8, 27; Os. 3, 4; comp. Zach. 10, 2; 2 Rois 23, 24. — ⁴ Nomb. 21, 5 ss.; 2 Rois 18, 4. — ⁵ 1 Rois 12, 28 ss.; 2 Rois 10, 29; 17, 16; comp. Os. 8, 5 s.; 10, 5.

Il dit plus loin comment l'alliance entre Jéhova et le peuple d'Israël fut solennellement établie, par l'intermédiaire de Moïse, près du Sinaï¹. Après avoir exposé ce point capital, d'une manière détaillée, d'après l'une de ses sources, il en parle une seconde fois, plus brièvement, d'après une autre source².

Il faut bien remarquer que nous avons ici des morceaux très anciens du document A, qui reposent peut-être sur des documents écrits encore plus anciens et en tout cas sur d'anciennes traditions. L'idée de l'alliance entre Jéhova et Israël remonte donc très-haut. Elle remonte certainement jusqu'à Moïse, le fondateur de la théocratie israélite, puisqu'on ne trouve dans la suite aucune époque où elle aurait pu naître³. Dans le livre des Juges et dans ceux de Samuel, même dans les plus anciens morceaux qu'ils renferment, comme le cantique de Débora, Jéhova est partout considéré comme le Dieu d'Israël, et Israël comme le peuple de Jéhova. Cette idée se trouve, dès l'origine, à la base de l'enseignement prophétique. Elle apparaît à chaque page de l'Ancien Testament. Nous devons donc, dans cette période déjà, indiquer en quoi consiste l'alliance de Jéhova avec Israël et quels en sont les caractères essentiels.

De la part de Jéhova, l'alliance avec Israël est une faveur purement gratuite, un acte libre et spontané. C'est Jéhova qui en prend l'initiative et non Israël. D'après le document A déjà, Dieu fait dire aux enfants d'Israël, au moment de traiter alliance avec eux, qu'il les prend d'entre tous les peuples de la terre pour en faire son peuple particulier, la terre tout entière lui appartenant⁴. Mais la gratuité de cette faveur est accentuée davantage encore dans le Deutéronome⁵.

Les rapports établis entre Jéhova et le peuple d'Israël, par

¹ Ex. 19-24. — ² 34, 10-28. — ³ Reuss, *Gesch.* § 69; Vatke, *ouv. cité*, p. 184 ss. 238. — ⁴ Ex. 19, 5. — ⁵ 4, 37 s.; 7, 6-8; 8, 17 s.; 10, 14 s.

suite de leur alliance, sont exprimés de différentes manières. Tout d'abord, ce peuple devient ainsi le peuple de Jéhova, sa propriété¹, son héritage², sur lequel il veut dominer en maître, en roi³. OEhler fait remarquer avec raison que si Jéhova, en traitant alliance avec Israël, demande qu'il soit un peuple saint et un royaume de sacrificateurs, cela implique la pensée que le peuple d'Israël doit être séparé de tous les autres peuples et qu'il doit lui être consacré, lui appartenir⁴. Des passages du document A et d'autres expriment cette pensée d'une manière très précise⁵, et c'est bien là le sens essentiel du terme de sainteté, quand il est appliqué aux hommes et aux choses dans l'Ancien Testament⁶. Il convient aussi de citer la défense qui est faite au peuple d'Israël de traiter alliance avec les autres peuples⁷.

Le rapport d'alliance entre Jéhova et Israël est ensuite considéré comme celui d'un père avec ses enfants. Jéhova est le père du peuple, en tant qu'il l'a conquis, formé, créé, ou qu'il en agira ainsi envers lui à l'avenir⁸. Il est souvent dit que Jéhova a enfanté son peuple, qu'il l'a formé et créé⁹. C'est ce qu'il a fait en tirant Israël, son fils, de la servitude d'Égypte¹⁰, puis, après cet enfantement pénible, en le nourrissant et l'élevant¹¹. En enfantant et en formant son peuple, Jéhova se l'est acquis comme un père acquiert son fils, un fils de prédilection, un fils premier-né¹².

Dans une troisième série de passages, le rapport qui existe

¹ Jug. 5, 11; Ex. 15, 16; 19, 5 s.; 6, 7; Nomb. 16, 41; Deut. 7, 6; 14, 2; 26, 18. — ² Ex. 34, 9; 1 Sam. 10, 1; 2 Sam. 14, 16; 20, 19; 21, 3; Mich. 7, 14, 18; Deut. 32, 9; 4, 20; 9, 26, 29, etc. — ³ Deut. 33, 5; Jug. 8, 23; 1 Sam. 8, 5-7; Mich. 2, 13; 4, 7; Es. 6, 5; 33, 22, etc. — ⁴ Ouv. cité, § 82. — ⁵ Ex. 19, 4-6; 22, 31; Lévit. 20, 24-26; Deut. 7, 6; 14, 2; 26, 18 s. — ⁶ Baudissin, II, p. 40 ss. 61 ss. — ⁷ Ex. 23, 32; 34, 11 s.; Deut. 7, 1 ss. — ⁸ Deut. 32, 6; Jér. 3, 4, 19; 31, 9; Es. 63, 16; 64, 7; Mal. 1, 6; 2, 10. — ⁹ Deut. 32, 18; Os. 8, 14; Es. 43, 1, 7, 15, 21; etc. — ¹⁰ Ex. 4, 22 s.; Os. 11, 1; comp. 12, 10; 13, 4. — ¹¹ Os. 11, 3; Es. 1, 2; 46, 3; Deut. 1, 31; 8, 5. — ¹² Ex. 4, 22; Jér. 31, 9, 20; comp. Os. 2, 1.

entre Jéhova et Israël est comparé à l'union conjugale, Jéhova étant l'époux et Israël l'épouse, malheureusement bien souvent une épouse infidèle, que l'époux pouvait accuser d'infidélité, d'adultère, de prostitution, et qu'il avait le droit de répudier¹. Dans de nombreux passages, l'idolâtrie, l'adoration des dieux étrangers, consistant à se donner à ces dieux et à être infidèle envers Jéhova, est traitée de prostitution².

Enfin, il est des passages où les Israélites sont appelés, individuellement, les serviteurs de Jéhova³, et d'autres où Israël est considéré collectivement comme le serviteur du Dieu qui l'a choisi pour son peuple particulier⁴. Aussi Jéhova est-il généralement invoqué comme le Seigneur.

Les différents rapports établis entre Jéhova et Israël impliquent, du côté de Dieu, l'autorité, en tant que roi, père, époux et seigneur d'Israël ; ils impliquent aussi son amour et sa fidélité. La condition d'Israël, en tant que peuple, fils, épouse et serviteur de Jéhova, implique, par contre, l'obéissance respectueuse, docile, soumise, ainsi que la reconnaissance, l'amour et la fidélité. Ces droits et ces obligations respectifs de Jéhova et de son peuple sont exprimés sous les formes les plus diverses ; il en sera question dans la suite.

Puisque nous considérons les caractères essentiels de l'ancienne alliance, nous devons encore faire remarquer que cette alliance concerne le peuple d'Israël comme peuple. Les individus s'effacent à peu près complètement devant la nation. Rien de plus opposé au point de vue général de l'ancien Testament que notre individualisme moderne. On devenait membre de l'ancienne

¹ Os. 1-3 ; Jér. 2, 20 ; 3, 1. 8. 20 ; Ez. 16 ; 23 ; Es. 54, 5 s. ; 62, 5. —

² Ex. 34, 15 s. ; Jug. 2, 17 ; Os. 4, 15 ; 5, 3 s. ; 6, 10 ; 9, 1 ; Jér. 2, 23-25 ; 3, 8 ss. ; 13, 27 ; etc. — ³ Deut. 32, 36. 43 ; Lévit. 25, 42. 55 ; 1 Rois 8, 32. 36, etc. — ⁴ Jér. 30, 10 ; 46, 27 s. ; Ez. 28, 25 ; 37, 25 ; Es. 41, 8 s. ; 42, 19 ; 43, 10, etc.

alliance, non par une adhésion personnelle, mais par la naissance, par la descendance des pères, et par la circoncision. Ce sacrement primordial de l'ancienne alliance n'étant conféré qu'aux enfants mâles, il implique évidemment un privilège des hommes sur les femmes : le véritable Israël est formé par le sexe fort. Aux pères de famille revient le rôle principal. Pour qu'une famille fût israélite, l'essentiel était que son chef le fût. Ses autres membres n'occupaient qu'un rang secondaire sous tous les rapports et aussi sous le rapport religieux.

L'individualisme obtient pourtant en partie satisfaction par les conditions et les obligations que tout Israélite devait remplir pour avoir part aux bienfaits de l'alliance, aux privilèges accordés par Jéhova à son peuple. Ces conditions et obligations, que le peuple d'Israël dut s'engager à remplir fidèlement, lorsque Jéhova traita alliance avec lui¹, nous aurons à les considérer de plus près dans différentes parties de notre travail.

Il résulte de ce que nous venons de voir qu'on a eu raison de dire que l'alliance entre Jéhova et Israël est un contrat synallagmatique, qu'elle implique des obligations réciproques entre les deux parties contractantes, la fidélité de la part de Dieu, qui choisit son peuple par pure grâce, aussi bien que de la part du peuple, gratuitement choisi. De là la base essentiellement morale de l'ancienne alliance et sa supériorité sur toutes les autres religions de l'antiquité. Aussi cette alliance, malgré son particularisme et toutes les imperfections qui s'y rattachent, se prêtait à un développement remarquable et pouvait aboutir à la nouvelle alliance, fondée par l'Évangile.

Ex. 19, 5-8; 24, 3. 7.

§ 5. LA VIE MORALE

Si nous voulons décrire l'idéal moral qu'on s'était formé en Israël, dans notre période, nous pouvons nous laisser guider par la plus ancienne législation. Mais nous pouvons aussi considérer les grandes figures, passablement idéalisées, de l'époque patriarcale et des époques suivantes, telles que nous les présentent les plus anciens documents ; car elles portent visiblement l'empreinte des anciennes mœurs israélites, elles en sont comme le reflet.

Le portrait le plus complet de l'époque patriarcale est celui d'Abraham. On se plaisait évidemment à attribuer à ce père du peuple d'Israël, avec lequel Dieu traita la première alliance particulière, toutes les vertus d'un véritable Israélite. Abraham, est-il dit, observait tous les commandements de Dieu¹, il ordonnait à sa maison de garder la voie de Jéhova, de pratiquer la justice². Il est un vrai modèle de confiance en Dieu et d'obéissance envers lui³. Dans ses rapports avec ses semblables, il montre un esprit de paix, de charité et de désintéressement⁴ ; il fait preuve de courage, quand il s'agit de secourir un frère⁵ ; il exerce l'hospitalité envers les étrangers⁶ ; il témoigne de la compassion envers les habitants de Sodome et de Gomorrhe, menacés de destruction⁷.

A côté d'Abraham, c'est David qui est la figure la plus idéale de l'Ancien Testament, le modèle des rois selon le cœur de Dieu, le type du Messie, du roi accompli de l'ère glorieuse des derniers temps. Comme jeune homme déjà, il paraît animé de la

¹ Gen. 26. 5. — ² 18, 19. — ³ 12, 1 ss. ; 15, 6 ; 22, 1 ss. — ⁴ Gen. 13, 7-9 ; comp. 14, 21-24. — ⁵ 14, 13 ss. — ⁶ 18, 2 ss. ; comp. 19, 1 ss. — ⁷ 18, 23 ss.

plus entière confiance en Dieu¹. Il est soumis à Jéhova et rempli d'un véritable esprit de prière². Il se montre repentant après ses fautes³ et reconnaissant pour les bienfaits de Dieu⁴. Il est pénétré d'une amitié tendre et fidèle pour Jonathan⁵. Il fait preuve de générosité envers Saül, son ennemi, et de respect envers l'oint de Jéhova⁶. C'est avec la plus profonde tristesse qu'il apprend la mort de son fils rebelle⁷, ou qu'il voit le peuple châtié à cause de lui⁸. Il inspire à ses soldats l'esprit d'équité⁹.

Cet idéal moral des anciens Israélites est pourtant loin d'être parfait. Les patriarches usent de mensonge envers l'étranger comme d'une chose licite¹⁰. La polygamie n'est pas considérée comme un mal¹¹, ni l'intempérance dans le manger et le boire comme un vice¹². Une grande licence de mœurs est tolérée¹³. On se conduit d'une manière barbare dans la guerre et en général envers des adversaires, comme le prouve l'exemple de David lui-même¹⁴. Le suicide ne paraît pas blâmable¹⁵.

Malgré la polygamie, qui régnait librement, le mariage était entouré d'un profond respect¹⁶ et la femme était grandement honorée; il suffit de rappeler que, dès la haute antiquité, on trouve des prophétesses en Israël¹⁷. D'après Gen. 24, les rapports entre maîtres et serviteurs étaient excellents.

Passons maintenant aux plus anciens morceaux législatifs,

¹ 1 Sam. 17, 34 ss. 45 ss. — ² 2 Sam. 7; 15, 25 s.; 16, 11; 24, 14. — ³ 12, 1-23; 24, 10 ss. 17. — ⁴ Chap. 22. — ⁵ 1 Sam. 18, 3; 20, 8. 16. 42; 23, 16-18; 2 Sam. 1, 26. — ⁶ 1 Sam. 24; 26. — ⁷ 2 Sam. 19, 1 ss. — ⁸ 24, 17. — ⁹ 1 Sam. 30, 21-25. — ¹⁰ Gen. 12, 12 ss.; 20, 1 ss.; 26, 7 ss.; comp. 27, 6 ss. — ¹¹ Gen. 16; 22, 24; 25, 6; 26, 34; 28, 9; 29 s.; 36, 2. 12; Jug. 8, 30. — ¹² Gen. 9, 21. 24; 43, 34; 2 Sam. 11, 13. — ¹³ Gen. 38, 15 ss.; Jug. 16, 1. 4; comp. 11, 1. — ¹⁴ 1, 6; 3, 20-22; 4, 17 ss.; 5, 24 ss.; 8, 16 s.; 9, 5. 49; 12, 6; 18, 27 s.; 21, 10 s.; 1 Sam. 25, 10-13. 34. 39; 27, 9 ss.; 2 Sam. 3, 27; 8, 2; 12, 31; 1 Rois 2, 5 s. 8 s.; 11, 15 s. — ¹⁵ Jug. 9, 54; 16, 29 ss.; 1 Sam. 31, 4 ss.; 2 Sam. 17, 23. — ¹⁶ Gen. 12, 16 ss.; 20, 3 ss.; 26, 10 s. — ¹⁷ Jug. 4, 4; Ex. 15, 20; 2 Rois 22, 14.

qui sont Ex. 20-23 et 34, 44-26. En tête du premier se trouve le décalogue, reproduit avec quelques variantes Deut. 5. Il doit remonter bien haut, du moins dans sa teneur primitive. On obtient celle-ci approximativement, en retranchant les parties qui diffèrent dans les deux rédactions et qui apparaissent clairement comme des additions postérieures. Le décalogue est loin de renfermer toute la morale chrétienne que certains catéchismes modernes en tirent. Mais même pris au sens littéral, c'est un morceau admirable pour l'époque à laquelle il remonte. Ses ordonnances sont souvent reproduites ailleurs, dans l'Ancien Testament, ce qui prouve bien que nous nous trouvons ici en face des lois fondamentales d'Israël.

Jéhova, après avoir rappelé au peuple d'Israël qu'il est son Dieu et qu'il l'a délivré de la servitude d'Égypte, lui défend d'adorer d'autres dieux à côté de lui¹. C'est là la loi capitale de l'ancienne alliance. Il ressort de tout l'Ancien Testament que la plus grande infidélité qu'Israël pût commettre, c'était d'abandonner Jéhova, pour s'adonner à l'idôlatry. Le décalogue défend, en second lieu, de faire des images pour les adorer². Vient ensuite la défense de proférer le saint nom de Jéhova, en prêtant un faux serment, ou d'en faire un mauvais usage quelconque³. Ces trois défenses sont suivies de deux commandements positifs : l'un ordonne de sanctifier le sabbat, le jour férié par excellence, de le tenir pour saint, distinct des autres jours, et de ne pas s'y livrer à des travaux manuels⁴; l'autre commande d'honorer père et mère⁵. La place assignée à ce commandement, immédiatement après les devoirs envers Dieu, en montre l'importance. Le reste du décalogue ne comprend qu'une série de défenses. La première est celle du meurtre⁶, la vie étant, au point de vue

¹ Ex. 20, 2 s. — ² V. 4 s. — ³ V. 7; voy. Dillmann. — ⁴ V. 8 ss. — ⁵ V. 12. — ⁶ V. 13.

israélite, le plus précieux des biens. Après la vie, l'homme n'a pas de plus grand bien que sa femme¹. C'est pourquoi la défense du meurtre est suivie de celle de l'adultère². Puis vient la défense du vol, la défense de porter la main sur la propriété du prochain³. S'il ne faut pas attenter à la vie ou à la propriété du prochain par des actes, il ne faut pas davantage le faire par des paroles. De là la défense du faux témoignage, en cas de procès⁴. Enfin, comme les mauvaises paroles et actions procèdent de mauvais désirs, ceux-ci sont défendus en dernier lieu⁵. Car, contrairement à ce qu'on a souvent prétendu depuis Luther, il est bien question ici de convoitise et non pas simplement de moyens extérieurs, mais détournés, pour s'emparer du bien d'autrui⁶.

C'est avec raison qu'on a divisé le décalogue en devoirs de piété, envers Dieu et envers les parents, et en devoirs de probité, envers le prochain. Tout le morceau est admirablement conçu. Il commence par les devoirs les plus élevés, ceux envers Dieu, il mentionne ensuite les devoirs envers les parents et termine par ceux envers les autres hommes. Dans cette dernière série, le devoir envers la vie, envers le bien le plus précieux, se trouve placé en tête, comme l'est dans la première série le devoir fondamental envers Dieu. La vie et la femme méritent d'être mentionnées spécialement, et c'est après elles seulement que viennent les autres biens. Il y a aussi une gradation admirable en ceci, que les mauvaises actions envers le prochain sont d'abord défendues, puis les mauvaises paroles, enfin les mauvais désirs.

Il n'est pas nécessaire de passer en revue toutes les autres lois du document A mentionnées tout à l'heure. Chacun peut

¹ Comp. Gen. 2, 23 s. — ² Ex. 20, 14. — ³ V. 15. — ⁴ V. 16. — ⁵ V. 17.
— ⁶ Voy. Dillmann.

faire cette étude lui-même. Celui qui lira attentivement toute cette législation primitive d'Israël, remarquera qu'elle est très simple, qu'elle recommande surtout, comme le décalogue, dont elle n'est en partie que le développement, les principaux devoirs envers Dieu et envers le prochain. Les lois cérémonielles n'y sont ni nombreuses ni compliquées. Ce sont les lois humanitaires qui y prédominent. Cette législation va jusqu'à recommander la bienfaisance envers l'ennemi¹; la loi du talion qu'elle proclame² est une loi juridique, non une règle de conduite pour la vie privée. Elle recommande également la justice envers l'étranger, la charité envers le pauvre, l'équité et la douceur envers l'esclave et les domestiques³, et même des égards envers les animaux⁴.

§ 6. LE CULTÉ

I. Les lieux de culte.

Primitivement, il existait une grande liberté en Israël au sujet des lieux de culte. Aussi les plus anciens documents du Pentateuque nous disent-ils que les patriarches élevaient des autels, pour sacrifier à Dieu et pour l'invoquer, partout où ils se trouvaient⁵. Moïse et Josué suivirent cet usage⁶. A l'époque des juges, les enfants d'Israël offrent des sacrifices à Bokim⁷; Gédéon bâtit à Jéhova un autel à Ophra⁸; il lui offre un sacrifice sur un rocher⁹; Manoah agit de même¹⁰; Mica possède un sanctuaire de famille¹¹. A la même époque, nous trouvons

¹ Ex. 23, 4 s. — ² 21, 23-25. — ³ 20, 10; 21, 1-11; 22, 21-27; 23, 6. 9. 11 s. — ⁴ 20, 10; 23, 11 s. — ⁵ Gen. 8, 20; 12, 7 s.; 13, 3 s. 18; 21, 33; 22, 9. 13; 26, 25; 28, 18-22; 33, 20; 35, 1-3. 7; 46, 1. — ⁶ Ex. 17, 15; 18, 12; 24, 4; Deut. 27, 4 ss.; Jos. 8, 30 s.; 24, 1. 25 s. — ⁷ Jug. 2, 5. — ⁸ 6, 24. — ⁹ V. 25 ss. — ¹⁰ 13, 19. — ¹¹ 17, 5. 10-13.

des lieux saints à Mitspa¹, à Silo², à Béthel³, à Guibea⁴. Samuel offre des sacrifices à la fois à Mitspa, à Rama, à Guilgal, à Bethléhem⁵. Saül élève des autels et offre des sacrifices en différents endroits⁶. Dans la suite, jusqu'à la construction du temple de Salomon, ces mêmes lieux saints et d'autres servent à la célébration du culte de Jéhova, David et Salomon suivant à cet égard l'usage traditionnel⁷.

Dans quelques-uns des passages cités, les lieux de culte sont appelés des *hauts lieux*. C'étaient en effet des endroits élevés, soit naturellement, soit artificiellement, tels qu'on les retrouve parmi les peuples sémitiques en général⁸. Ce culte des hauts lieux se maintient même après la construction du temple, sous les rois les plus fidèles⁹. Le prophète Élie rétablit l'autel du mont Carmel et y offre des sacrifices¹⁰. Il se plaint qu'on ait détruit les nombreux autels qui étaient consacrés à Jéhova dans le pays¹¹. Élisée permet à Naaman d'emporter en Syrie de la terre du pays de Canaan, afin d'y élever un autel et d'y offrir des sacrifices à Jéhova¹². Ésaïe exprime l'espoir que, dans la suite des temps, les Égyptiens se convertiront à Jéhova et qu'ils lui élèveront un autel dans leur pays, pour lui offrir des sacrifices¹³.

Il est donc certain qu'en Israël la multiplicité des lieux de culte était longtemps parfaitement légale ou orthodoxe, comme nous dirions aujourd'hui, puisque les rois les plus fidèles et même les prophètes l'approuvaient. Le jugement défavorable

¹ Jug. 11, 11; 20, 1; 21, 1. 5. 8; 1 Sam. 7, 5 ss.; 10, 17 ss. — ² Jug. 18, 31; 21, 19; 1 Sam. 1-4. — ³ Jug. 20, 18. 23. 26 s.; 21, 2. 4; 1 Sam. 10, 3. — ⁴ 1 Sam. 10, 5. — ⁵ 7, 9. 17; 9, 12 s.; 10, 8; 11, 14 s.; 16, 4 s.; comp. 15, 33. — ⁶ 13, 9 s.; 14, 34 s. — ⁷ 1 Sam. 15, 21; 20, 6. 28 s.; 21, 1 ss.; 22, 9 ss.; 2 Sam. 5, 3; 15, 7 ss.; 21, 6. 9; 24, 18. 25; 1 Rois 1, 9; 3, 2 ss. — ⁸ Baudissin, ouv. cité, II, p. 232 ss. — ⁹ 1 Rois 15, 14; 22, 44; 2 Rois 12, 3; 14, 4; 15, 4. 34 s. — ¹⁰ 1 Rois 18, 30 ss. — ¹¹ 19, 10. 14. — ¹² 2 Rois 5, 17. — ¹³ Es. 19, 18 ss.; comp. Soph. 2, 11.

que nous trouvons à cet égard dans les livres des Rois et dans les Chroniques ne saurait nous induire en erreur ; ce jugement est dicté par un point de vue que nous rencontrons plus tard. Cette liberté d'établir des lieux de culte en divers endroits à la fois, est même consacrée par la plus ancienne législation, qui fait dire à Jéhova que partout où sera invoqué son nom, on devra élever des autels en pierres brutes, pour lui offrir des sacrifices ¹. On a essayé de mettre cette prescription d'accord avec la législation postérieure, qui ordonne une centralisation absolue du culte, en soutenant qu'il est question, dans le passage cité, des différents endroits où le sanctuaire portatif et son autel, dont parle cette législation, seraient successivement établis. Mais cet autel est en bois et garni d'airain ² ; tandis que notre passage parle d'un autel en pierres et admet qu'un pareil autel puisse être élevé en plusieurs endroits à la fois. Le meilleur commentaire de ce texte est l'usage qui existait en Israël jusque vers l'exil, tel que nous l'avons constaté. C'est évidemment cet ancien usage qui est le plus conforme à l'esprit du mosaïsme, et non la centralisation du culte, ordonnée pour la première fois dans le Deutéronome. La liberté primitive touchant les lieux de culte était d'ailleurs très naturelle et légitime, puisqu'elle répondait à un besoin religieux réel. Éwald a pu rapprocher avec quelque raison Ex. 20, 24 s., qui consacre cet ancien usage, de la promesse évangélique : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux ³ ».

La centralisation absolue du culte, qui fut légalement sanctionnée dans la période suivante, a du reste des racines dans l'histoire la plus ancienne d'Israël. D'après le document A, il y avait déjà au désert un tabernacle central ⁴. C'était une tente qui

¹ Ex. 20, 24 s. — ² 27, 1 s. ; 38, 30 ; 39, 39. — ³ Alterthümer des Volkes Israel, p. 125 s. — ⁴ Ex. 33, 7 ss. ; 34, 34 s. ; Nomb. 12, 5. 10.

abritait l'arche de l'alliance, dont l'existence, dès cette époque, est constatée par le même document¹. Du temps des juges, nous trouvons l'arche à Béthel et à Silo². Dans les guerres difficiles, les Israélites l'emportaient dans leur camp, pour que Jéhova, présent au milieu de l'armée, pût mieux leur prêter son secours³. Partout où se trouvait l'arche, on pouvait offrir des sacrifices à Jéhova⁴. Devant elle, on priait Dieu⁵. Lorsque David voulut établir un sanctuaire national à Jérusalem, il sentit la nécessité d'y transporter l'arche sainte⁶, et le temple de Salomon lui-même n'obtint son caractère sacré et national que par sa présence⁷. D'après ce que nous venons de voir, l'arche de l'alliance servait donc de point de ralliement à tout Israël, depuis Moïse. Les législations postérieures pouvaient s'appuyer sur ce fait pour présenter la centralisation du culte comme mosaïque.

II. Le sacerdoce.

La même liberté qui existait primitivement pour les lieux de culte, existait aussi pour le sacerdoce. Voici en effet ce que nous apprend à ce sujet l'ancienne littérature hébraïque.

D'après le document A, c'est le père de famille qui exerce les fonctions sacerdotales, parmi les premiers hommes et à l'époque des patriarches⁸. Moïse aussi remplit ces fonctions⁹. Pour offrir les sacrifices, lors de l'établissement de l'alliance avec Jéhova, il se fait assister par de jeunes gens choisis parmi les enfants d'Israël¹⁰, et probablement dans toutes les tribus. Ces usages

¹ Nomb. 10, 33-36; 14, 44; Deut. 10, 8; Jos. 3 s.; 6; 7, 6. — ² Jug. 20, 26 s.; 1 Sam. 3, 3; 4, 3 s. — ³ 1 Sam. 4; 14, 18; 2 Sam. 11, 11; comp. 15, 24. — ⁴ 1 Sam. 6, 14 ss.; 2 Sam. 6, 13. 17; 1 Rois 8, 5. — ⁵ Jos. 7, 6 ss. — ⁶ 2 Sam. 6. — ⁷ 1 Rois 8, 1 ss. — ⁸ Gen. 4, 3 s.; 8, 20; 12, 7 s.; 13, 4. 18; 15, 9; 22, 1 ss.; 26, 25; 35, 1 ss.; 46, 1. — ⁹ Ex. 24, 6-8; comp. 17, 15. — ¹⁰ 24, 4 s.

libres se maintiennent dans la suite. Gédéon et Manoah offrent des sacrifices à Jéhova¹, et Saül agit de même². Lorsque David fait transporter l'arche sainte à Jérusalem, il porte le vêtement sacerdotal, il offre des sacrifices et bénit le peuple³. Salomon remplit également des fonctions sacerdotales⁴, ainsi que le prophète Élie⁵. Jéroboam et Achaz, en les exerçant à leur tour⁶, ne font donc rien d'illégal, au point de vue traditionnel. Si le rédacteur des livres des Rois les en blâme, c'est qu'il se place au point de vue postérieur de la législation deutéronomique, qui condamne tout sacerdoce non lévitique, comme nous le verrons plus loin.

Mais le sacerdoce universel n'existait pas seulement de fait en Israël, à l'origine, il est érigé en principe dans un passage du document A. Nous lisons en effet, Ex. 19, 6, qu'en établissant son alliance avec les enfants d'Israël, Jéhova leur fit dire : « Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte ». Tous les Israélites devaient donc être des serviteurs consacrés à Jéhova, ayant libre accès auprès de lui⁷.

De bonne heure pourtant, on trouve des prêtres en Israël, comme chez tous les peuples de l'antiquité. Mais primitivement le sacerdoce ne forme pas une caste à part, il n'est pas le privilège d'une seule famille. Le document A parle de Melchisédek, prêtre du Dieu très-haut, dont Abraham reconnaît l'autorité⁸, du prêtre de Madian, Jéthro, dont le sacerdoce est admis par Aaron et par les anciens d'Israël⁹, et de prêtres israélites¹⁰. Ces derniers appartiennent-ils à la tribu de Lévi ? Rien ne l'indique. Il faut au contraire remarquer que les documents du Pentateuque qui parlent de l'institution du sacerdoce lévitique, placent

¹ Jug. 6, 20 ss. ; 13, 16 ss. — ² 1 Sam. 13, 9 ss. ; comp. 14, 34 s. — ³ 2 Sam. 6. — ⁴ 1 Rois 3, 4 ; 8, 14, 54 ss. 62 ss. ; 9, 25 ; 10, 5. — ⁵ 18, 22 ss. 30 ss. — ⁶ 12, 32-13, 1 ss. ; 2 Rois 16, 12 s. — ⁷ Voy. Dillmann, au passage cité. — ⁸ Gen. 14, 18-20. — ⁹ Ex. 2, 16 ; 3, 1 ; 18, 12. — ¹⁰ 19, 22. 24.

cette institution plus tard. Dans le livre des Juges, un homme éphraïmite consacre son fils pour être prêtre auprès de son sanctuaire privé¹. Il le remplace ensuite, quand l'occasion s'en présente, par un lévite, qu'il consacre aussi lui-même aux fonctions sacerdotales²; mais ce lévite n'appartient pas à la tribu sainte, il n'est lévite que par ses fonctions, puisqu'il est dit expressément qu'il était de la famille de Juda³. Quand l'arche sainte est ramenée du pays des Philistins et déposée à Kiriath-Jearim, dans la maison d'Abinadab, les gens de l'endroit consacrent le fils de ce dernier pour la garder⁴. Samuel est voué dès son enfance au service du sanctuaire⁵, et il remplit plus tard les fonctions de sacrificateur⁶, bien qu'il n'appartienne pas à une famille sacerdotale ni à la tribu de Lévi⁷, comme on l'a prétendu ultérieurement, pour justifier sa prêtrise au point de vue postérieur⁸. Nous trouvons d'autres prêtres qui ne sont pas Lévites : un Jaïrite⁹, un fils de Nathan, le prophète¹⁰, même des fils de David¹¹. Il y a des traducteurs, il est vrai, qui, dans les trois derniers cas, transforment les prêtres en officiers ou en ministres d'État, mais c'est une erreur. Quand Jéroboam institua des prêtres qui n'étaient pas Lévites¹², il suivit donc simplement l'ancien usage, sanctionné par les théocrates les plus fidèles.

Si primitivement tout Israélite pouvait devenir prêtre de Jéhova, nous constatons pourtant de bonne heure la tendance à attribuer le sacerdoce de préférence à la tribu de Lévi. Le document A déjà raconte que les fils de Lévi furent consacrés d'une manière spéciale au service de Jéhova par le massacre

¹ 17, 1-5. — ² V. 10, 12 s. — ³ 17, 7. — ⁴ 1 Sam. 7, 1. — ⁵ Chap. 1 ss. — ⁶ 7, 9 s.; 9, 12 s.; 10, 8; 16, 5. — ⁷ 1, 1; 2, 19. — ⁸ 1 Chron. 6, 28, 33. — ⁹ 2 Sam. 20, 26; comp. Nomb. 32, 41; Deut. 3, 14; Jug. 10, 3 ss. — ¹⁰ 1 Rois 4, 5. — ¹¹ 2 Sam. 8, 18. — ¹² 1 Rois 12, 31; 13, 33; comp. 2 Rois 17, 32.

qu'ils firent, sur l'ordre de Moïse, parmi les Israélites qui avaient adoré le veau d'or¹. D'après un autre passage du même document, mais qui est évidemment emprunté à une source différente, la tribu de Lévi ne fut mise à part pour le service de Jéhova qu'après la mort d'Aaron². Sans doute, le vieux cantique, Gen. 49, ne parle pas favorablement de Lévi³, probablement parce qu'il fut composé à une époque où la tribu de Lévi ne jouait pas encore un grand rôle; mais un autre cantique, d'une époque plus récente, quoique relativement ancienne, parle favorablement de cette tribu et lui attribue formellement le sacerdoce⁴, comme le fait aussi 1 Sam. 2, 27 ss. Dès l'époque des juges, nous voyons des Lévites, et plus particulièrement des descendants de Moïse et d'Aaron, occuper les fonctions sacerdotales auprès de certains sanctuaires⁵. Il ressort de 1 Sam. 2, 27 ss. que le prêtre Éli appartenait à la tribu de Lévi. Nous voyons, en outre, que le prêtre Achija, qui se trouve auprès de Saül⁶, la nombreuse famille sacerdotale de Nob⁷, Abiathar et Tsadok, les principaux prêtres de David⁸, descendaient tous d'Éli par Achitub⁹, et qu'ils étaient par conséquent tous de la tribu de Lévi. Comme Salomon destitua Abiathar¹⁰, mais conserva Tsadok à son service¹¹, et que les descendants de ce dernier exerçaient encore le sacerdoce à Jérusalem à l'époque de l'exil, on peut admettre que ce sont les Lévites qui, à partir de David, exerçaient principalement le sacerdoce à Jérusalem. Certaines voix contestent, à la vérité, que Tsadok soit un descendant d'Éli et, par suite, d'Aaron et de Lévi¹².

¹ Ex. 32, 26-29; comp. Gen. 34, 25 s. — ² Deut. 10, 6-9. — ³ Gen. 49, 5 ss. — ⁴ Deut. 33, 8-11. — ⁵ Jug. 18, 30 s.; 20, 26-28. — ⁶ 1 Sam. 14, 18. — ⁷ 21, 1 ss.; 22, 9 ss. — ⁸ 2 Sam. 8, 17; 15, 24 ss. 35 s.; 17, 15; 19, 11 ss.; 20, 25; 1 Rois 1, 7 ss. — ⁹ 1 Sam. 14, 3; 22, 20; 2 Sam. 8, 17. — ¹⁰ 1 Rois 2, 26 s. — ¹¹ 2, 35. — ¹² Vatke, *Bibl. Theol.*, p. 344 s.; Wellhausen, *ouv. cité*, p. 128 s.

III. Les fêtes religieuses.

1° *Le sabbat*. Il est un passage du document A où l'existence du sabbat est présupposée avant la promulgation de la loi¹. La plus ancienne législation et le décalogue lui-même en recommandent déjà l'observation². Le sabbat est peut-être le jour férié le plus ancien des Hébreux. Il était en tout cas dès l'antiquité et il est resté dans la suite le jour férié par excellence. Reuss dit à ce sujet : « Nul doute que la notion de la semaine, avec son jour férié, ne remonte à la plus haute antiquité. Nous n'hésitons pas davantage à lui reconnaître une origine astronomique, c'est-à-dire à la mettre en rapport avec ce que les anciens peuples appelaient les sept planètes³. » Dillmann s'exprime dans le même sens ; il pense toutefois, avec d'autres, que les quatre phases de la lune pourraient avoir donné l'origine de la semaine⁴, ce que Reuss ne trouve pas impossible, mais insuffisant, « vu la vraie durée astronomique du mois, qui est de 29 jours et demi ».

Ce caractère primitif du sabbat n'apparaît cependant plus dans la littérature hébraïque. D'après tout l'Ancien Testament, le sabbat est essentiellement un jour de repos. Cela est clairement exprimé dans les différentes législations du Pentateuque, la plus ancienne y comprise⁵, et cela est conforme au mot sabbat, qui veut dire repos. Le sabbat n'aura toutefois reçu cette signification que lorsque les Israélites cessèrent d'être des pâtres nomades, pour devenir un peuple agricole. Car « le pâtre ne connaît pas le sabbat dans ce sens-là, quoique ce soit lui, sans doute, qui le premier ait observé les astres et distingué les étoiles fixes et les planètes. Son bétail a besoin de surveillance

¹ Ex. 16, 27-30. — ² 20, 8 ss.; 23, 12; 34, 21. — ³ Histoire sainte, I, p. 121; comp. Gesch. § 71. — ⁴ Voy. à Ex. 20, 8 ss. — ⁵ Ex. 20, 10; 23, 12; 34, 21; 21, 13 ss.; Deut. 5, 14.

et de nourriture et doit être conduit à l'abreuvoir un jour comme l'autre; son genre d'occupation est le même tout le long de l'année. La prescription du repos absolu ne date pas de l'époque où les Israélites étaient nomades¹ ».

Ce que les anciens documents accentuent le plus, c'est le côté humanitaire du sabbat. Son but principal est de procurer le repos aux esclaves et aux animaux domestiques². Dans le Deutéronome encore, nous trouvons ce même point de vue. Le sabbat y est rattaché au souvenir de la délivrance de l'esclavage d'Égypte; mais la pensée évidente du deutéronomiste est celle-ci: Israël doit se souvenir qu'il a été esclave en Égypte et que Jéhova l'a délivré, afin d'accorder, en ce jour, le repos à ses esclaves comme à lui-même³.

2^o *La nouvelle lune*. Les jours de nouvelle lune paraissent avoir été fériés en Israël, dès une haute antiquité. Nous voyons qu'à chaque nouvelle lune Saül invitait à sa table ses principaux serviteurs⁴. Ces repas avaient évidemment un caractère religieux, puisqu'une impureté lévitique pouvait en exclure⁵. Nous voyons en outre que, déjà chez les anciens prophètes et toujours dans la suite, la nouvelle lune est placée sur la même ligne que le sabbat et d'autres fêtes⁶.

La fête de la nouvelle lune est évidemment une fête astronomique. Les Israélites n'ont pas su lui imprimer un caractère théocratique, comme ils l'ont fait pour d'autres fêtes empruntées primitivement à la nature. Les anciennes législations n'en disent même rien du tout. Comme l'existence de cette fête en Israël remonte cependant très haut, il est probable qu'elle repose uniquement, comme d'autres institutions et actes religieux,

¹ Reuss, Histoire sainte, I, p. 122. — ² Ex. 23, 10; 34, 21; comp. 20, 10. — ³ Deut. 5, 14 s.; comp. 15, 15. — ⁴ 1 Sam. 20, 5. 18. 24. — ⁵ V. 26. — ⁶ Am. 8, 5; Os. 2, 13 Es. 1, 13 s.; Ez. 45, 17; 46, 1. 3; Es. 66, 23; 2 Rois 4, 23, etc.

sur l'usage de l'antiquité en général ; car chez beaucoup d'autres peuples la nouvelle lune était célébrée par une grande fête¹.

En Israël, les jours de nouvelle lune étaient des jours de repos², où le peuple se réunissait auprès du sanctuaire³ et où il allait de préférence consulter les prophètes⁴. Cela nous explique pourquoi les discours prophétiques furent quelquefois inspirés et prononcés en ces jours⁵.

3° *Les trois fêtes de pèlerinage*. Le document A ordonne la célébration de trois fêtes annuelles : la fête de pâque ou des pains sans levain, celle des semaines ou des prémices de la moisson et celle de la récolte, à la fin de l'année ; elles sont aussi appelées fêtes de pèlerinage, parce que, à chacune d'elles, tout Israélite mâle devait se rendre au sanctuaire pour se présenter devant Jéhova⁶. C'est à l'occasion de ces solennités que Salomon offrait trois fois par an des sacrifices à Dieu⁷. C'est probablement aussi à l'une de ces fêtes que le père de Samuel montait chaque année à Silo, pour adorer Jéhova et pour lui offrir des sacrifices⁸, et que la famille de David faisait un sacrifice à Bethléhem⁹. On voit par d'autres passages que, dès la haute antiquité, les Israélites avaient l'habitude de célébrer, en l'honneur de Jéhova, des fêtes, qui paraissent avoir été principalement des jours de réjouissance populaire¹⁰. Comme le document A, le Deutéronome mentionne ensemble les trois fêtes de pèlerinage¹¹.

a. *La fête de pâque et des pains sans levain*, présentée dans l'Ancien Testament comme une seule et même fête, est sûrement

¹ Bibel-Lexikon de Schenkel, IV, p. 322 ; Handwörterbuch de Riehm, p. 431. 4077. — ² Am. 8, 5. — ³ Es. 1, 13 s. ; Ez. 46, 1. 3 ; Es. 66, 23. — ⁴ 2 Rois 4, 23. — ⁵ Ez. 26, 1 ; 29, 17 ; 31, 1 ; 32, 1 ; Ag. 1, 1. — ⁶ Ex. 23, 14-17 ; 34, 18. 22-24. — ⁷ 1 Rois 9, 25 ; comp. 2 Chron. 8, 13. — ⁸ 1 Sam. 1, 3. 7. 21. — ⁹ 20, 6. 29. — ¹⁰ Ex. 5, 1 ; 10, 9 ; 32, 5 s. 19 ; Jug. 21, 19 ss. ; 1 Rois 12, 32 s. ; Am. 5, 21 ; 8, 10 ; Os. 2, 13 ; 9, 5 ; Es. 1, 14 ; 29, 1 ; 30, 29 ; 33, 20. — ¹¹ Chap. 16.

une combinaison de deux fêtes différentes, l'une agricole et l'autre théocratique. Il est même très probable que primitivement cette fête avait aussi un sens astronomique, qu'elle était la fête du printemps, qu'on trouve chez la plupart des peuples de l'antiquité¹. Ce dernier caractère de la fête de pâque est déjà complètement effacé dans la littérature hébraïque, tandis que son caractère agricole apparaît encore dans quelques passages, surtout Lévit. 23, 9-14 ss. Ici, l'offrande des prémices de la moisson se combine avec la pâque, et cette offrande est placée dans un rapport intime avec la fête qui doit être célébrée sept semaines plus tard, à la fin de la moisson. Ce rapport entre les deux fêtes perçoit aussi Deut. 16, 9, où l'on voit que la première coïncide avec le moment où l'on met la faucille à la moisson. L'usage de manger des pains sans levain pendant sept jours, qui a donné le nom à la fête, tel qu'on le trouve dans les plus anciens morceaux législatifs², semble également provenir du rapport de cette fête avec le commencement de la moisson³.

La fête des pains sans levain est combinée avec la fête de pâque; mais, dans tous nos documents, le caractère agricole de la première est presque entièrement effacé par le caractère théocratique de la seconde. Le terme de *pésach*, que nous traduisons par pâque, signifie passage. Le document A le connaît déjà⁴. Il déclare que la pâque est célébrée en l'honneur de Jéhova, qui passa par-dessus les maisons des enfants d'Israël et les sauva, lorsqu'il frappa l'Égypte⁵. Cette explication se trouve reproduite dans le document C⁶. Le document A déjà combine la pâque avec la fête des pains sans levain, en disant que les Israélites

¹ Dillmann, Bibel-Lexikon, II, p. 269; le même, Exodus u. Leviticus, p. 581; Handwörterbuch, p. 431 s. 1139 s.; Reuss, Histoire sainte, I, p. 164; le même, à Ex. 12, 2 et Gesch. § 58. 289. — ² Ex. 23, 15; 34, 18. — ³ Dillmann, à Ex. 12, 20; le même, Bibel-Lexikon IV, p. 387 ss. — ⁴ Ex. 34, 25. — ⁵ 12, 27. — ⁶ V. 11-13.

durent quitter l'Égypte d'une manière si précipitée qu'ils emportèrent leur pâte avant qu'elle fût levée et en firent des gâteaux à la première station¹. Cette explication n'est guère naturelle. Nous voyons d'ailleurs par Ex. 12, 8 (document C), que Moïse ordonna d'avance de manger la pâque avec des pains sans levain. Il faut donc chercher la raison de cet usage dans le caractère agricole de la fête, ou admettre que la fermentation était tenue par les Israélites pour quelque chose d'impur². Dans le dernier cas, on s'expliquerait parfaitement la recommandation instante de ne point user de levain pendant la durée de la fête³ et la défense sévère d'offrir le sang du sacrifice avec du pain fermenté⁴. Ce qui a sans doute contribué à l'identification des deux fêtes, c'est que tous les documents du Pentateuque placent la sortie d'Égypte au premier mois de l'année, au mois des épis⁵, où tombait la fête d'inauguration de la moisson et la fête du printemps⁶.

Cette fête ainsi combinée, le document A ordonne qu'on la célèbre tous les ans, pour perpétuer le souvenir de la sortie d'Égypte, en mangeant, pendant sept jours, du pain sans levain et en faisant, le septième jour, une fête particulière en l'honneur de Jéhova⁷. Il ordonne aussi que tout Israélite mâle se présente devant Dieu avec des sacrifices, parmi lesquels celui de la pâque occupe le premier rang⁸. Si Ex. 23, 19 et 34, 26 se trouvent dans un rapport intime avec le verset précédent, si ces textes veulent dire qu'à la fête de pâque on doit apporter au sanctuaire les prémices des fruits de la terre, comme nous l'avons vu Lévit. 23, 9 ss., il y a là une nouvelle preuve du caractère agricole de cette fête.

¹ Ex. 12, 34, 39 ; comp. Deut. 16, 3. — ² Lev. 2, 4 s. 11 s. ; comp. Ehler, ouv. cité § 124. — ³ Ex. 12, 15, 19 ; 13, 7 ; Deut. 16, 4. — ⁴ Ex. 23, 18 ; 34, 25. — ⁵ 12, 1 ; 13, 4 ; 23, 15 ; 34, 18 ; Deut. 16, 1. — ⁶ Dillmann, endroits cités. — ⁷ Ex. 13, 3-10. — ⁸ 12, 27 ; 34, 23-25 ; 23, 15, 17 s.

Le Deutéronome est d'accord avec ces prescriptions quant aux traits essentiels ; mais il les précise davantage, en ordonnant d'immoler, le soir, dès le début de la fête, du gros et du menu bétail, pour le sacrifier à Jéhova, et de cuire la viande pour la manger ; il insiste sur ce point, qui lui est spécial, que le sacrifice de la pâque ne peut être offert et mangé qu'au lieu où se trouve le sanctuaire légal¹. Cette législation a dû introduire certaines innovations. Sous son influence, le roi Josias fit en effet célébrer la pâque comme elle ne l'avait jamais été précédemment². D'après M. Reuss, la pâque avait été jusque-là la fête du printemps et elle prit alors seulement un caractère théocratique³. Mais le document A attribuant déjà à la fête ce caractère, dans une série de passages, nous ne pouvons admettre cette manière de voir. Il faut remarquer d'ailleurs que la délivrance de la servitude d'Égypte apparaît aussi déjà dans de vieux documents, tels que le cantique de délivrance Ex. 15 et le décalogue, comme le bienfait capital accordé par Jéhova à Israël. Il n'est donc pas admissible qu'on ait attendu jusqu'à Josias pour célébrer ce bienfait ; on a dû le célébrer dès les anciens temps, et cela au printemps, au mois des épis, conjointement avec la fête des pains sans levain, comme le document A le dit à plusieurs reprises. Les modifications notables que la centralisation absolue du culte apporta nécessairement à la célébration de la pâque sous Josias, expliquent suffisamment la notice du deuxième livre des rois dont il vient d'être question et sur laquelle M. Reuss fonde sa manière de voir.

Si maintenant nous nous enquérons de la vraie signification de cette fête, il faudra tenir compte de son double caractère. La fête des pains sans levain, considérée comme fête inaugurale de la moisson, où l'on offre à Dieu les prémices des fruits de la

¹ Deut. 16, 1-8. — ² 2 Rois 23, 21-23. — ³ Voy. Reuss, à ce passage ; Hist. sainte, I, p. 164 s. et Geschichte § 289.

terre, a la même signification que les fêtes analogues chez les autres peuples. On faisait à la divinité des offrandes, au moment de commencer la moisson, pour exprimer cette pensée, que les premiers fruits de l'année doivent être consacrés au dispensateur de toutes choses, et que c'est ensuite seulement que l'homme peut en jouir légitimement¹.

Quant à la fête de pâque, elle est la commémoration de la délivrance de l'esclavage d'Égypte et de la fondation de la nationalité d'Israël, ainsi que de son alliance avec Jéhova; car, d'après l'Ancien Testament, Israël ne forme une nation et n'est le peuple de Jéhova qu'à partir de ce moment. Pour réveiller et entretenir le sentiment de la reconnaissance envers Dieu, les pères devaient, à chaque fête, rappeler à leurs fils ce grand et signalé bienfait de Jéhova².

b. *La fête de la moisson* est aussi appelée *la fête des semaines*, parce qu'il faut compter juste sept semaines, à partir de la fête de pâque, pour en fixer la date³. A pâque, les prémices de la moisson qu'on doit offrir, d'après Lévit. 23, 10, ne peuvent être que les prémices de la moisson d'orge⁴; à la fête des semaines, ce sont les prémices de la moisson de froment⁵, qui a lieu plus tard. Pour cette moisson, la fête des semaines est donc la fête des premiers fruits⁶.

Cette fête compte parmi les fêtes de pèlerinage, où tout Israélite mâle doit se présenter devant Jéhova⁷. Elle est dans un rapport intime avec la fête agricole des pains sans levain, comme cela ressort parfaitement de Lévit. 23. Elle est la fête de clôture de la moisson, tandis que la fête des pains sans levain en est la fête d'inauguration⁸. Elle ne dure qu'un jour⁹.

¹ Dillmann, à Lévit. 23, 10 et 14. — ² Ex. 12, 26 s.; 13, 8 s. — ³ 23, 16; 34, 22; Deut. 16, 9 s.; Lévit. 23, 15 s. — ⁴ Dillmann, à Lévit. 23, 10. — ⁵ Ex. 34, 22. — ⁶ 23, 16. — ⁷ 23, 17; 34, 23; Deut. 16, 16. — ⁸ Bibel-Lexikon, II, p. 269; IV, p. 512; Handwörterbuch, p. 433. — ⁹ Lévit. 23, 21; Nomb. 28, 26.

Touchant cette fête, le Deutéronome se contente de dire que les offrandes doivent être volontaires et proportionnées à la bénédiction que chacun a reçue de Dieu¹; qu'elle doit être une fête de réjouissance, célébrée près du sanctuaire par toute la famille, y compris les domestiques, auxquels il faut joindre les lévites, les étrangers, les orphelins et les veuves qui sont en Israël²; qu'il faut montrer cette bienveillance, parce qu'Israël a été esclave en Égypte et que Jéhova l'a délivré³.

Cette fête, comme celle des pains sans levain, est évidemment une fête d'actions de grâces; elle doit exprimer la reconnaissance envers Dieu pour la moisson. Chez les anciens Israélites, elle a toujours eu ce caractère purement agricole. Ce n'est que dans un temps plus récent que les Juifs, voulant lui donner un caractère théocratique, y rattachèrent le souvenir de la promulgation de la loi.

c. *La fête des tabernacles* est la troisième fête de pèlerinage. Le document A ne lui donne pourtant pas encore le nom de fête des tabernacles, comme le fait le Deutéronome⁴. Il parle simplement de la fête des récoltes qui devra être célébrée à la fin de l'année, quand les Israélites recueilleront des champs le fruit de leur travail⁵. C'est évidemment à cette fête, en tant que fête des tabernacles, que fait allusion Os. 12, 10, où il est question des jours de fête pendant lesquels on habite sous la tente. La fête de Jéhova dont parle Jug. 21, 19 ss., qui se célébrait tous les ans à Silo et où les jeunes filles se livraient à la danse, est probablement aussi la fête des tabernacles.

Anciennement déjà cette fête était célébrée le septième mois, pendant sept jours, et on l'appelait simplement *la fête*, parce que c'était la fête par excellence⁶. C'est ainsi qu'elle apparaît aussi Zach. 14, 16-19 et Ez. 45, 25. Jéroboam la transféra au mois

¹ 16, 10. — ² V. 11. — ³ V. 12; comp. 5, 15; 15, 15. — ⁴ Deut. 16, 13 ss. — ⁵ Ex. 23, 16; 34, 22. — ⁶ 1 Rois 8, 2. 65.

suivant pour le royaume des dix tribus¹, probablement parce que, dans le nord de la Palestine, les vendanges et la rentrée des fruits d'automne se font plus tard que dans la région du sud.

D'après le Deutéronome, cette fête doit être célébrée en l'honneur de Jéhova et près de son sanctuaire, au moment où on recueille le produit de l'aire et du pressoir; elle doit être une fête de réjouissance, à laquelle tout le monde, lévites et pauvres compris, prendra part; les offrandes à Jéhova seront proportionnées aux bénédictions reçues par chacun².

La signification de cette fête est très claire. Célébrée au commencement de l'automne, au moment où l'on faisait les vendanges et recueillait les derniers produits du sol et les derniers fruits des arbres, elle était la fête générale et principale des récoltes de l'année tout entière, une fête essentiellement agricole, une fête de joie et de reconnaissance envers Dieu, l'auteur de la nature et le dispensateur des biens terrestres. L'usage de célébrer cette fête sous des huttes de branches de feuillage était certainement, à l'origine, dans un rapport intime avec son caractère champêtre.

IV. Les cérémonies religieuses.

1° *La circoncision.* La circoncision, qui est le sacrement initial de l'ancienne alliance³, n'est pas un usage exclusivement israélite; on le retrouve chez beaucoup de peuples anciens et modernes⁴. D'après le document A, cet usage sacré existait dans la famille d'Israël dès la haute antiquité, et, du temps même de Moïse et de Josué, un couteau de pierre servait pour l'opération⁵, ce qui semble faire remonter son origine à l'âge de pierre⁶. Les plus anciens livres historiques nous apprennent que les Israélites, quand ils voulaient infliger à leurs ennemis,

¹ 1 Rois, 12, 32 s. — ² Deut. 16, 13-17. — ³ Lévit. 12, 3; Gen. 17, 10 ss. 23 ss.; 21, 4. — ⁴ Bibel-Lexikon, I, p. 405 s. — ⁵ Gen. 34, 14 ss.; Ex. 4, 24-26; Jos. 5, 2-8. — ⁶ Dillmann, à Ex. 4, 25.

et plus particulièrement aux Philistins, une sanglante injure, les appelaient des incirconcis¹.

Le document C, généralement très théorique, l'est aussi relativement à la circoncision. Il ne se contente pas de la présenter comme un ancien usage sacré; il en fait une institution divine, remontant à Abraham; il la présente comme le signe perpétuel de l'alliance avec Dieu; il dit que tout incirconcis devra être exterminé du milieu des Hébreux, que les esclaves même devront être circoncis et que tous les enfants mâles le seront dès le huitième jour après leur naissance². On y voit qu'on pouvait être circoncis exceptionnellement à tout âge³ et qu'un étranger ne pouvait participer à la pâque sans être circoncis⁴.

Quelle est la vraie signification de ce sacrement? Là-dessus les opinions sont partagées. Il est certain que la circoncision est l'acte de consécration à Jéhova⁵. C'est par elle que tout Israélite mâle est incorporé au peuple élu et obtient les privilèges qui sont rattachés à l'alliance avec Jéhova. Quelques théologiens modernes, se basant sur Ex. 4, 24-26, veulent y voir avant tout un sacrifice sanglant, par lequel la vie de tout Israélite serait, dès son jeune âge, consacrée à Dieu, l'opération ayant lieu à la source même de la vie; ce n'est qu'en second lieu et comme conséquence de cette signification qu'ils admettent que la circoncision est le signe de l'alliance avec Jéhova⁶. D'autres combattent l'idée que la circoncision est un sacrifice; ils y voient un acte de purification et, par suite, de consécration à Dieu⁷. Steiner adopte et combine ce double point de vue⁸, dont l'un n'exclut en effet pas l'autre.

¹ Jug. 14, 3; 15, 18; 1 Sam. 14, 6; 17, 26. 36; 31, 4; 2 Sam. 1, 20. —
² Gen. 17, 10-14; 21, 4; Lévit. 12, 3. — ³ Gen. 17, 23-27; comp. 34, 24. —
⁴ Ex. 12, 44. 48. — ⁵ Reuss, *Gesch.* § 71. — ⁶ Dillmann, à Ex. 4, 26
 et Lévit. 12, 3. — ⁷ *Handwörterbuch*, p. 170; *Æbler*, § 88. — ⁸ *Bibel-Lexikon*,
 I, p. 408 s.

Il est certain que d'après le vieux texte Ex. 4, 24-26, « la circoncision est un acte sacramentel dans lequel le sang de l'enfant rachète la vie du père, une espèce d'immolation symbolique qui obtient la faveur divine¹ », et que, par cet acte, l'enfant circoncis est en même temps consacré à Dieu². Mais dans une série d'autres passages, d'une époque postérieure il est vrai, la circoncision est aussi le symbole de la pureté ou de la purification. On y parle de cœurs circoncis, dans le sens de cœurs régénérés, purs, obéissants, et de cœurs incirconcis, pour désigner des cœurs impurs et rebelles envers Dieu³. Une oreille inattentive, qui ne veut pas écouter la parole de Jéhova, est une oreille incirconcise⁴. Les premiers fruits des arbres sont regardés comme incirconcis, c'est-à-dire comme impurs, et il ne faut point les manger⁵.

Du moment que la circoncision était un acte de consécration à Jéhova, elle était nécessairement un acte de purification et de sanctification, puisque rien ne pouvait lui être consacré sans être purifié ou sanctifié. Israël devait être un peuple saint et on ne faisait partie de ce peuple que par la circoncision; l'idée de sanctification était donc inséparable de cette cérémonie. Dillmann prétend que, si la circoncision avait été un acte de purification, il eût fallu une purification analogue pour la jeune fille⁶. Mais cet argument est bien faible. La femme israélite jouait en général, et aussi sous le rapport religieux, un rôle très-subordonné. Elle faisait partie du peuple de Dieu, en tant qu'elle était la fille, l'épouse ou l'esclave du père de famille; elle n'avait pas besoin d'y être incorporée autrement⁷.

2° *Les sacrifices.* L'acte religieux le plus important, la partie

¹ Reuss, à ce passage. — ² Dillmann, endroits cités. — ³ Lév. 26, 41; Deut. 10, 16; 30, 6; Jér. 4, 4; 9, 26; Ez. 44, 7. — ⁴ Jér. 6, 10. — ⁵ Lév. 19, 23. — ⁶ Voy. à Lév. 12, 3. — ⁷ Handwörterbuch, p. 168; Ehler, § 88.

essentielle du culte, chez presque tous les peuples de l'antiquité et aussi chez les Israélites, c'est le sacrifice. L'usage des sacrifices semble remonter aussi haut que la religion elle-même. Il se présentait tout naturellement à l'homme des temps primitifs, qui avait sur la divinité des idées très-enfantines. A l'origine, on prêtait aux dieux tous les besoins et tous les désirs humains. Pour s'assurer leur faveur, pour apaiser leur colère ou leur témoigner de la reconnaissance, on leur apportait des présents, on leur offrait des sacrifices. On jugeait ce moyen plus efficace que la simple prière.

L'usage des sacrifices existait certainement parmi les Hébreux dès les temps les plus reculés. Le document A le fait remonter jusqu'aux premiers hommes¹. Il le constate à l'époque des patriarches², ainsi qu'au temps de Moïse et de Josué³. Les autres livres historiques les plus anciens en montrent l'existence dans la suite⁴. Mais il faut remarquer que la partie législative du document A ne sait rien d'une institution ni d'une réglementation des sacrifices. L'usage traditionnel semble avoir suffi primitivement sur ce point comme sur tant d'autres.

Il résulte clairement des passages cités et de beaucoup d'autres que dans les anciens temps le rite ne jouait pas le rôle qu'il eut plus tard; car on ne s'y arrête nulle part. L'important n'était pas le rite, qui, probablement, n'était pas strictement uniforme à une époque où régnaient la simplicité et la liberté primitives⁵. L'important était que les sacrifices fussent offerts à Jéhova et non à d'autres dieux⁶.

¹ Gen. 4, 3 s.; 8, 20. — ² 15, 9 ss.; 22, 2 ss. 13; 31, 54; 46, 1. — ³ Ex. 5, 3; 10, 25 s.; 18, 12; 20, 24; 22, 20; 24, 5; 32, 6; 34, 25; Nomb. 25, 2; Jos. 22, 23. 26-29. — ⁴ Jug. 2, 5; 6, 19-21. 25-28; 11, 31; 13, 16. 19; 20, 26; 21, 4; 1 Sam. 1, 3. 21. 24 s.; 2, 13 ss. 28 s.; 3, 14; 7, 9 s.; 9, 13; 10, 8; 11, 15; 13, 9 s.; 15, 15. 22; 16, 2 ss.; 20, 6. 29; 26, 19; etc. — ⁵ Jug. 6, 19 s.; 11, 30 s.; 13, 15. 19; 1 Sam. 6, 14; 2 Sam. 6, 13; 1 Rois 8, 30 ss.; 19, 19-21. — ⁶ Ex. 22, 20.

Chez tous les peuples les sacrifices sont essentiellement des offrandes, des dons faits à la divinité par ses adorateurs. Il en était de même en Israël. C'est ce qu'exprime le terme de *minchah*, offrande, qui, primitivement, ne s'appliquait pas aux seuls sacrifices non sanglants, comme le veut la législation postérieure¹, mais aux sacrifices en général². Comme dans le document C il désigne spécialement les sacrifices non sanglants, nous trouvons là et chez Ezéchiel un autre terme pour désigner les sacrifices en général, c'est *korban*, qui veut également dire offrande, présent³.

Les sacrifices ont le même but que toute autre offrande faite à Jéhova, celui d'obtenir ou de conserver ses faveurs ou de lui rendre grâce des faveurs obtenues. Mais ce qui distingue le sacrifice des autres offrandes, c'est qu'il est offert et brûlé en partie ou totalement sur l'autel, sur la table de Jéhova, et qu'il est censé servir d'aliment à Dieu. En effet, on ne lui offre que des choses mangeables, ce qu'on a de meilleur en fait de fruits de la terre et d'animaux domestiques, qui tous étaient considérés comme des animaux purs⁴. Les sacrifices sont positivement appelés l'aliment de Dieu⁵ et ils affectent agréablement son odorat⁶. On y ajoutait des libations de vin⁷, l'homme ne mangeant pas en général sans boire. Et comme on aimait les parfums et qu'on en faisait volontiers usage dans les grandes occasions, on en brûlait sur les autels de Jéhova⁸, à l'instar de ce qui se pratiquait ailleurs⁹.

¹ Lév. 2. — ² Gen. 4, 3-5; Nomb. 16, 15; Jug. 6, 18 s.; 1 Sam. 2, 17; 26, 19; Es. 1, 13; Mal. 1, 10-13; 2, 12 s.; 3, 3 s. — ³ Lév. 1, 2 ss.; 2, 1 ss.; 3, 1 ss.; 4, 23. 28. 32; 5, 11; etc.; Ez. 20, 28; 40, 43. — ⁴ Gen. 4, 3 s.; 8, 20; 1 Sam. 15, 15; Lév. 22, 20 ss.; Mal. 1, 8. 14. — ⁵ Lév. 3, 11. 16; 21, 6. 8. 17. 21 s.; etc. — ⁶ Gen. 8, 21; Ex. 29, 18. 25. 41; Lév. 1, 9. 13. 17; 2, 2. 9. 12; etc. — ⁷ Os. 9, 4; Nomb. 15, 5 ss.; 28, 7 ss. — ⁸ Es. 1, 13; Jér. 33, 18; 41, 5; 1 Rois 3, 3; 9, 25; 13, 1; Ex. 30, 7 s. 34-38; Lév. 2, 1. 15; 16, 12 s. — ⁹ Dillmann, à Ex. 30, 34-38.

Ce qui a donné naissance aux sacrifices, c'est donc la pensée que la divinité prend de la nourriture et qu'elle a en général des besoins humains. Mais, avec le progrès des idées religieuses en Israël, cet usage prit un caractère plus élevé; en sorte qu'il put être conservé, même quand on fut arrivé à une conception plus pure de la divinité. Celui qui présentait une offrande à Jéhova faisait un sacrifice, il renonçait à un bien en faveur de Dieu; mais il rattachait à cet acte une pensée religieuse, un sentiment, un désir, un vœu: l'offrande en était comme le véhicule, le moyen de les présenter à Dieu. C'était une pensée, un sentiment d'adoration ou d'actions de grâces pour des bénédictions reçues, ou bien une prière, un vœu, afin d'obtenir de nouveaux bienfaits. Les sacrifices exprimaient aussi les rapports d'alliance qu'Israël entretenait avec Jéhova, ils étaient le moyen de maintenir cette alliance ou de la rétablir, quand elle avait été rompue par une infidélité quelconque¹.

Les Israélites, imitant les peuples idolâtres voisins, immolaient parfois leurs enfants à Baal et à Moloc². Dans la haute antiquité, de pareils sacrifices pouvaient aussi être faits à Jéhova, comme le prouve l'immolation de la fille de Jephthé, offerte par son père en holocauste³. C'est devant Jéhova que Samuel immola le roi Agag⁴ et que furent pendus sept fils de Saül, livrés à cet effet par David⁵. Le récit de la Genèse qui fait intervenir Dieu pour empêcher Abraham d'offrir son fils Isaac en holocauste, avait certainement pour but de montrer que Jéhova n'accueille pas les sacrifices de ce genre. Pareille leçon ne pouvait être nécessaire que si les anciens Hébreux immo-

¹ De Wette, *Archeologie*, § 200; Dillmann, *Exodus u. Leviticus*, p. 376 s.
— ² Jér. 7, 31; 19, 5; 32, 35; Ez. 16, 20 s.; 2 Rois 16, 3; 17, 17; 23, 10; comp. Lévit. 18, 21; 20, 2, ss. — ³ Jug. 11, 30 s. 34-39. — ⁴ 1 Sam. 15, 33.
— ⁵ 2 Sam. 21, 6.

laient à Dieu leurs enfants, à l'instar de ce qui se pratiquait chez d'autres peuples sémitiques.

C'étaient les fils premiers-nés qu'on offrait de préférence à la divinité¹, parce qu'ils étaient censés lui appartenir plus particulièrement, comme les premiers-nés des troupeaux².

3° *L'offrande des premiers-nés, des prémices et de la dîme.* Comme offrandes spéciales et régulières, les Israélites devaient donner à Jéhova les premiers-nés, les prémices des fruits de la terre et la dîme, comme cela appert déjà du document A³. A partir du moment où les sacrifices humains furent prohibés en Israël, les premiers-nés des hommes durent être rachetés⁴.

Des offrandes du même genre étaient faites chez d'autres peuples. La raison en est facile à saisir. On était pénétré de la conviction que tous les biens viennent de la divinité et qu'on ne peut en jouir légitimement qu'après lui en avoir rendu une partie, en signe de reconnaissance. On offrait les prémices, parce que les droits de la divinité priment ceux des hommes, parce que les prémices sont généralement ce qu'il y a de meilleur et que les premiers produits représentent tous ceux qui suivent. On offrait la dîme, parce que, en vertu d'un symbolisme très répandu, le nombre dix était regardé comme un nombre parfait, représentant la totalité. En Israël, on considérait d'ailleurs Jéhova comme le propriétaire du sol et le roi du pays, de sorte que ces offrandes n'étaient qu'un juste tribut⁵. Le Deutéronome motive plus particulièrement l'offrande des prémices par la raison que Jéhova a retiré Israël de l'Égypte pour lui donner le beau pays de Canaan, où coulent le lait et le miel⁶. L'offrande des premiers-nés est motivée dans quelques

¹ Mich. 6, 7; Ez. 20, 26. — ² Ex. 22, 29 s.; 34, 19 s. Nomb. 18, 15. —
³ Gen. 14, 20; 28, 22; Ex. 13, 11-16; 22, 29 s.; 23, 19; 34, 19 s. 26. —
⁴ Ex. 13, 13, 15; 34, 20; Nomb. 18, 15 s. — ⁵ Handwörterbuch, p. 396.
 398; Knobel-Dillmann, à Lévi. 27, 30-33. — ⁶ Deut. 26, 2-10. 15.

passages par le fait que Jéhova a épargné les premiers-nés des Hébreux, quand il fit mourir ceux des Égyptiens; elle doit perpétuer le souvenir de la délivrance d'Égypte¹.

Les anciens documents ne disent rien sur la manière de consacrer ces offrandes à Jéhova. Cela se faisait sans doute sous forme de sacrifice, comme l'indique Deut. 15, 21. D'après ce même document, les victimes immolées servaient à de joyeux repas de famille, pris devant Jéhova, c'est-à-dire auprès du sanctuaire, les lévites et les pauvres y participant². Nous avons là l'expression d'un usage traditionnel, que le Deutéronome présuppose, qu'il ne veut pas introduire : la seule disposition nouvelle, c'est que ces fêtes religieuses doivent être célébrées exclusivement près du sanctuaire légal³. Touchant la dîme, il ordonne qu'elle doit être abandonnée tous les trois ans aux lévites et aux pauvres⁴. Le document C, au contraire, prétend que ces offrandes, et beaucoup d'autres, reviennent exclusivement au sacerdoce⁵. C'est là d'ailleurs la tendance générale de ce document : il veut augmenter les revenus du sacerdoce⁶, de même qu'il cherche à modifier l'un des caractères essentiels des sacrifices, en faisant de ces actes sacrés, autrefois l'occasion de joyeux repas de famille, des cérémonies purement ecclésiastiques⁷.

4^o *La prière*. L'acte religieux le plus universellement répandu, celui vers lequel l'homme se sent tout naturellement porté, c'est la prière. Elle fut toujours en usage parmi les Israélites, l'Ancien Testament tout entier en fait foi. Elle accompagnait sans

¹ Ex. 13, 15 s.; Nomb. 3, 13; 8, 17. — ² Deut. 12, 6 s. 11 s. 17 s.; 14, 22-27; 15, 19 s.; 26, 11; comp. Lévit. 19, 24. — ³ Riehm, Gesetzgebung Mosis, p. 44; Graf, Geschl. Bücher des A. T. p. 47. — ⁴ Deut. 14, 28 s.; 26, 12 s. — ⁵ Nomb. 18, 8-32. — ⁶ Graf, ouv. cité, p. 47 ss.; Wellhausen, ouv. cité, p. 156 ss.; Reuss, Hist. sainte, I, p. 170 ss. — ⁷ Wellhausen, p. 71 ss. 78 ss.

doute l'offrande des sacrifices¹. La loi ne renferme pourtant aucune prescription à ce sujet, soit que l'usage universel de la prière rendit toute prescription de ce genre superflue, soit qu'on ne crût pas pouvoir réglementer un acte aussi spontané de l'âme. Le Deutéronome donne seulement la formule à employer lors de l'offrande des prémices de la terre et de la dîme² et le document C prescrit la bénédiction que les sacrificateurs doivent prononcer sur le peuple³. Ce document recommande aussi, dans certains cas, la confession des péchés⁴.

Ce sont les Psaumes qui offrent le plus d'exemples de prières usitées chez les Israélites. On y voit, comme du reste dans beaucoup d'autres passages de l'Ancien Testament, l'assurance pleine et entière de pouvoir obtenir par la prière toutes les bénédictions matérielles et spirituelles possibles, et la croyance que Dieu peut tout accorder, s'il le juge bon.

5° *Le vœu*. Le vœu compte aussi parmi les usages religieux les plus anciens des Israélites. C'était plus qu'une prière, plus qu'une simple parole; c'était un acte, généralement un sacrifice, par lequel on cherchait à gagner ou à conserver la faveur divine. Le document A nous montre Jacob en fuite pour la Mésopotamie et faisant le vœu, si Jéhova le garde et le bénit, de le prendre pour son Dieu, de lui élever un sanctuaire et de lui payer la dîme⁵. Mais le vœu le plus saisissant, le plus tragique, est celui de Jephthé. Il promet à Dieu, s'il lui donne la victoire sur les Ammonites, de lui offrir en holocauste ce qui sortira de sa maison, à son retour; or c'est sa fille qu'il rencontre d'abord et il accomplit sur elle, au bout de deux mois, le vœu exprimé⁶. Saül fait promettre par serment au peuple de ne rien manger jusqu'au soir, jusqu'à ce qu'il se soit vengé de ses ennemis; et

¹ Gen. 12, 8; 26, 25; 1 Sam. 7, 9; Job. 42, 8. 1 Chron. 21, 26. — ² Deut. 26, 5-10. 13-15. — ³ Nomb. 6, 24-26. — ⁴ Lévit. 16, 21; Nomb. 5, 7. — ⁵ Gen. 28, 20-22; 31, 13. — ⁶ Jug. 11, 30-40.

Jonathan, qui ne tient pas ce serment qu'il ignore, serait mis à mort, si le peuple n'intercédaît pas en sa faveur auprès du roi, son père¹ : tellement les vœux et les serments étaient considérés comme sacrés et irrévocables. Absolon prétend avoir fait le vœu suivant, pendant son séjour à Guesçur : « Si Jéhova me ramène à Jérusalem, je le servirai² », évidemment en lui offrant des sacrifices.

Si les vœux étaient en usage parmi les Israélites dès l'antiquité, la loi ne s'en occupe pourtant guère. La plus ancienne législation du Pentateuque n'en dit même rien du tout. Le Deutéronome, présupposant l'usage de faire des vœux à Jéhova, déclare qu'on est parfaitement libre à cet égard, que ce n'est pas un péché de ne pas faire de vœux, mais qu'on est tenu d'accomplir ceux qu'on a faits, et même le plus tôt possible³. Cette déclaration prouve que le deutéronomiste ne connaissait pas de loi divine prescrivant des vœux, sans cela il n'eût pas pu dire que ce n'est point un péché de n'en pas faire. Quant au document C, il se contente de donner les règles qui doivent être observées dans l'accomplissement des vœux⁴. La plupart des autres passages de l'Ancien Testament qui parlent de ce sujet, prouvent que les vœux jouaient un rôle considérable dans la piété israélite et que la fidélité exigeait qu'on les accomplît strictement⁵.

Il ressort de ce qui précède que le vœu était un moyen de se rendre Dieu favorable et principalement de s'assurer son secours dans des moments critiques, en face d'un grand danger. L'accomplissement du vœu après une délivrance ou une bénédiction

¹ 1 Sam. 14, 24 ss. 36 ss. — ² 2 Sam. 15, 7 s. — ³ Deut. 23, 21-23; comp. Eccl. 5, 3-6. — ⁴ Lévit. 7, 16; 22, 18; 27, 1 ss.; Nomb. 15, 3; 30, 3 ss. — ⁵ Es. 19, 21; Nah. 2, 1; Jon. 1, 16; 2, 10; Job. 22, 27; Prov. 20, 25; Ps. 22, 26; 50, 14; 56, 13; 61, 9; 65, 2; 66, 13; 76, 12; 116, 14. 18.

quelconque, devenait naturellement un acte de reconnaissance envers Dieu.

6° *L'anathème*. Un vœu particulier, dont il est question dans le document A et ailleurs, consistait à vouer des personnes et des choses à l'anathème, à l'interdit, à la destruction. C'est ainsi que les peuples cananéens furent voués à l'anathème sur l'ordre de Jéhova et par la raison que ces peuples étaient idolâtres¹. Les Israélites aussi qui se livraient à l'idolâtrie ou y entraînaient leurs frères, devaient être voués à l'extermination². Celui qui s'appropriait un objet dévoué par interdit était à son tour frappé d'interdit³, comme le fut Achan⁴.

Le peuple d'Israël pouvait, de sa propre initiative, vouer à l'anathème les hommes et les choses. C'est ce qu'il fit à l'égard des habitants de Jabès en Galaad⁵ et à l'égard des villes appartenant au roi d'Arad⁶. Mais tout Israélite pouvait aussi individuellement vouer certains objets ou certains hommes à l'anathème⁷.

On voit par là qu'en général l'anathème consistait à sacrifier quelque chose ou quelqu'un à la colère divine par l'extermination et qu'on frappait de l'anathème ce qui déplaisait à Jéhova. Celui qui vouait spontanément quelque chose à l'anathème le faisait donc pour plaire à Dieu, en satisfaisant sa colère. Le vœu de l'anathème est pourtant présenté Lévit. 27, 28 de manière à ne guère différer des autres vœux par lesquels on consacrait quelque chose au service de Jéhova⁸.

7° *Le naziréat*. Samson est le premier naziréen que l'histoire mentionne. C'est sur l'ordre de l'ange de Jéhova qu'il fut con-

¹ Jos. 2, 10; 6, 17-21; 8, 26; 10, 28-42; 11, 10-22; Jug. 1, 17; 1 Sam. 15, 2-33; Deut. 2, 34; 3, 6; 7, 1 ss.; 20, 16-18. — ² Ex. 22, 20; Deut. 13. — ³ Jos. 6, 18; Deut. 7, 26; comp. 13, 17. — ⁴ Jos. 7. — ⁵ Jug. 21, 10 s. — ⁶ Nomb. 21, 1-3. — ⁷ Lévit. 27, 28 s. — ⁸ Voy. Dillmann, à ce passage.

sacré à Dieu, dès le sein de sa mère¹. Pendant qu'elle le portait dans son sein, elle ne devait boire ni vin ni liqueur forte, et ne manger rien d'impur². Pour lui, il ne devait jamais se raser la tête³. Le même engagement est pris pour Samuel, qui était également un naziréen⁴. Amos reproche aux Israélites, entre autres infidélités, celle d'avoir fait boire du vin aux naziréens, qui, d'après lui, sont suscités par Dieu, comme les prophètes⁵. Samuel était à la fois naziréen et prophète. Les anciens documents législatifs ne s'occupent pas du naziréat. Il n'y a que le document C qui en parle; Nomb. 6 présuppose l'existence de cet usage et le règle d'après les principes du lévitisme. Tandis que Samson et Samuel étaient naziréens à perpétuité, il n'est question ici que d'un naziréat momentané. Est-ce là une innovation? Ce qui semble en être une, c'est la prescription que nous trouvons v. 6 ss. et en vertu de laquelle le naziréat est souillé par le contact d'un cadavre; car Samson a souvent été en contact avec des corps morts⁶, sans avoir cessé d'être naziréen, et Samuel, malgré son naziréat, mit en pièces le roi Agag, et cela devant Jéhova⁷. En dehors des passages cités, les livres canoniques de l'Ancien Testament ne mentionnent pas le naziréat. Il en est question 1 Mach. 3, 49 et Act. 21, 23 s., dans le sens du document C. Jean-Baptiste, au contraire, était naziréen toute sa vie, à la façon de Samson et de Samuel⁸.

L'idée principale qui se rattache au naziréat est celle d'une consécration particulière à Jéhova. Cela ressort déjà du terme de *nazir*, qui sert à désigner le naziréen et qui, comme celui de *kadosch*, saint, implique l'idée d'une séparation d'avec le monde ordinaire ou profane et d'une consécration à Dieu. Samson est

¹ Jug. 13, 2-5. — ² V. 4. 7. 14. — ³ V. 5; 16, 17. 19 ss. 22 ss. — ⁴ 1 Sam. 1, 11. — ⁵ 2, 11 s. — ⁶ Voy. surtout Jug. 14, 19. — ⁷ 1 Sam. 15, 33. — ⁸ Luc 1, 15.

appelé nazir de Dieu¹, ce que Segond et Reuss rendent avec raison par *consacré à Dieu*. Le document C dit que le naziréen sera consacré (*kadosch*) à Jéhova², absolument comme il le dit du prêtre³.

En partant de cette idée principale du naziréat, on s'explique les détails qui le concernent. La mère de Samson, pendant qu'elle était enceinte, ne devait manger rien d'impur ni boire de vin, et les naziréens eux-mêmes ne devaient pas boire de vin ni se trouver en contact avec un corps mort. Ces mêmes dispositions s'appliquent, en partie du moins, aux prêtres : elles ont pour but de les maintenir dans un état de sainteté qu'exige leur consécration spéciale à Jéhova. C'est évidemment dans le même but qu'elles sont appliquées aux naziréens.

L'abstinence absolue du vin chez ces derniers semble pourtant avoir sa véritable origine dans la vie nomade des anciens Hébreux et s'explique le mieux comme un reste des usages de cette vie, à l'instar de ce que Jérémie nous dit des Réchabites⁴. Ceux-ci, en vertu du commandement d'un de leurs ancêtres, ne s'abstenaient pas seulement du vin, mais aussi des principaux privilèges de la civilisation. Les usages consacrés par le temps passent en effet facilement pour sacrés, on s'y attache religieusement, on croirait mal faire en les remplaçant par des usages nouveaux. Chez d'autres peuples on considérait du reste aussi l'abstinence du vin comme nécessaire pour jouir d'une sainteté particulière⁵.

Le trait le plus original, c'est la défense faite au naziréen de se raser la tête. Il doit conserver sa chevelure intacte. Celle-ci est appelée la consécration de Dieu⁶ ; elle en est comme le signe caractéristique. Il faut probablement chercher l'explication de

¹ Jug. 13, 5. 7; 16, 17. — ² Nomb. 6, 8. — ³ Lévit. 21, 7. — ⁴ Jér. 35, 2 ss.
— ⁵ Bibel-Lexikon, IV, p. 289; Handwörterbuch, p. 1060. — ⁶ Nomb. 6, 7.

ce trait dans l'idée générale que tout ce que les hommes touchent et façonnent ou emploient appartient au domaine profane, et que tout ce qui est destiné à un but sacré doit, autant que possible, être vierge et n'avoir pas été altéré par la main de l'homme. En effet, celui qui vendange pour la première fois une vigne nouvellement plantée, la *profane*, comme il est dit Deut. 20, 6 et 28, 30, dans le texte original. Pour la construction d'un autel consacré à Jéhova, on doit employer de la pierre brute, parce que l'homme la profanerait en y passant le ciseau¹. Les victimes sacrées ne doivent point avoir porté le joug ni avoir été employées au travail ordinaire². Si la chevelure joue un rôle particulièrement important dans le naziréat, c'est conformément à un usage qu'on trouve chez d'autres peuples de l'antiquité³.

8° *Le jeûne*. Une pratique religieuse très répandue anciennement et qui l'est encore de nos jours, parmi les peuples de l'Orient, où l'abstinence de nourriture présente moins d'inconvénients que dans nos contrées, c'est le jeûne. Les Israélites aussi avaient de tout temps l'habitude de jeûner. Le jeûne accompagnait souvent la prière ou l'offrande des sacrifices ; on y joignait d'autres démonstrations d'humilité, de contrition, d'affliction : on se lamentait, on pleurait, on se revêtait d'un sac, on se couchait par terre, on déchirait ses vêtements, on s'arrachait les cheveux ; on se livrait plus particulièrement au jeûne dans des moments de malheur et de chagrin, dans des calamités publiques ou privées⁴, pour obtenir le secours divin en face d'un danger et pour détourner un malheur⁵, pour exprimer

¹ Ex. 20, 25. — ² Nomb. 19, 2 ; Deut. 15, 19 ; 21, 3 ; 1 Sam. 6, 7. —

³ Bibel-Lexikon, IV, p. 290 ; Handwörterbuch, p. 1061. — ⁴ Jug. 20, 26 ; 1 Sam. 1, 7 ; 20, 34 ; 31, 13 ; 2 Sam. 1, 11 s. ; 12, 16 s. 22 s. ; Joël 1, 14 ; 2, 12. 15 ; Néh. 1, 4 ; Esth. 4, 1-3 ; Ps. 35, 13 ; 69, 11 s. ; 109, 24. — ⁵ 1 Sam. 14, 24 ; 1 Rois 21, 27-29 ; 2 Chron. 20, 3 s. ; Esd. 8, 21. 23 ; Esth. 4, 15 s.

les sentiments de repentance et pour obtenir le pardon des péchés¹. Dans quelques cas exceptionnels le jeûne est présenté comme le moyen employé par les hommes de Dieu pour demeurer en présence de Jéhova et obtenir ses révélations².

Les anciennes parties législatives du Pentateuque ne s'occupent pas du jeûne. Mais le document C donne quelques règles touchant le jeûne qu'une femme mariée s'imposerait par serment³. Il prescrit aussi que le jour des expiations soit un jour de jeûne⁴, de sorte qu'ici surtout cette pratique apparaît comme l'expression de l'humiliation du peuple pécheur devant le Dieu saint, et comme le moyen d'apaiser Dieu et d'obtenir son pardon. Les Juifs célébraient quatre autres jours de jeûne par an, en mémoire des principaux faits qui amenèrent et consommèrent la prise et la ruine de Jérusalem⁵.

Les prophètes sentirent le besoin de combattre les abus qu'entraînait le jeûne, en tant qu'acte purement extérieur, et de faire ressortir qu'un pareil jeûne ne pouvait être agréable à Dieu ni obtenir ses bénédictions; ils demandaient au peuple des sentiments et une conduite qui répondissent à cet acte religieux⁶. Mais au sein du judaïsme ces abus ne firent que se développer. On s'imposait le jeûne plus fréquemment et pour une durée plus longue; il apparaissait de plus en plus comme une œuvre méritoire⁷.

L'idée et la valeur religieuse du jeûne ressortent clairement de ce qui vient d'être dit. C'était, comme les sacrifices, la prière, les vœux, un moyen de se concilier la faveur divine. Mais c'était

¹ Deut. 9, 18; 1 Sam. 7, 6; Jon. 3, 5. 7; 1 Rois 21, 9. 12; Esd. 9, 3-5; 10, 6; Neh. 9, 1 s.; Dan. 9, 3 ss. — ² Ex. 34, 28; Deut. 9, 9; Dan. 10, 1 ss. 11 ss.; comp. Matth. 4, 2. — ³ Nomb. 30, 14-16. — ⁴ Lévit. 16, 29. 31; 23, 27. 29. 32; Nomb. 29, 7. — ⁵ Zach. 8, 19; 7, 3-5; comp. Jér. 41, 1 ss.; 52, 4. 6 s. 12 s. — ⁶ És. 58, 3-7; Zach. 7, 5-10; 8, 16-19; Joël 2, 12 s. — ⁷ Esth. 4, 16; Jud. 4, 8 ss.; 8, 5 s. Tob. 12, 8; 2 Mach. 13, 12; Matth. 6, 16; 9, 14; Luc. 2, 37; 18, 12.

aussi un signe de repentance et d'humiliation, un moyen de détourner des malheurs imminents, un symbole de deuil et d'affliction, une pratique propre à implorer le pardon de Dieu.

9^o *Purifications et pureté lévitiqes.* Les purifications religieuses sont en usage chez beaucoup de peuples anciens et modernes¹. Nous les trouvons aussi chez les Hébreux. Les anciens documents déjà nous apprennent que pour s'approcher de Jéhova il fallait se purifier par des ablutions, changer de vêtements ou les laver², que les personnes entachées de quelque impureté ne pouvaient pas participer aux solennités religieuses ni toucher aux choses saintes³; que les lépreux étaient impurs et devaient rester hors du camp israélite⁴; que la cohabitation de l'homme avec la femme les rendait impurs tous deux⁵; qu'il fallait distinguer entre animaux purs et animaux impurs⁶; qu'il était défendu de manger de la chair déchirée aux champs⁷, du chevreau cuit dans le lait de sa mère⁸ ou du sang⁹. Ailleurs encore nous voyons que les Israélites considéraient comme un devoir important de s'abstenir de tout aliment impur¹⁰. Le Deutéronome donne quelques règles à ce sujet. Il renferme une nomenclature des animaux purs et des animaux impurs¹¹. Il défend aussi de manger la chair des animaux déchirés aux champs¹², ainsi que le sang¹³. Il ordonne que le criminel condamné à la pendaison soit enterré le jour même de l'exécution, pour qu'il ne souille pas le pays¹⁴. Il veut qu'on éloigne du camp tout individu qui a eu un accident nocturne et qu'on fasse disparaître les excréments humains¹⁵.

¹ Bibel-Lexikon, V, p. 65. 69. — ² Gen. 35, 2; Ex. 19, 10 ss.; Jos. 3, 5; 1 Sam. 16, 5. — ³ 1 Sam. 20, 26; 21, 5 s. — ⁴ Nomb. 12, 9-15. — ⁵ Ex. 19, 15; 1 Sam. 21, 5; 2 Sam. 11, 4. — ⁶ Gen. 7, 2. 8; 8, 20. — ⁷ Ex. 22, 31. — ⁸ 23, 19; 34, 26. — ⁹ 1 Sam. 14, 32-34. — ¹⁰ Os. 9, 3; Zach. 9, 7; Ez. 4, 14; 33, 25; Es. 65, 4; 66, 17; Dan. 1, 8-16; 2 Mach. 7. — ¹¹ Deut. 14, 3-20. — ¹² Deut. 14, 21. — ¹³ 12, 16. 23-25; 15, 23. — ¹⁴ 21, 23. — ¹⁵ 23, 9-14.

Ce n'est pourtant que le document C qui offre une réglementation complète des cas d'impureté. Il fait remonter jusqu'à Noé la défense de manger du sang et il la motive en disant que le sang est l'âme de toute chair¹. Il répète cette défense plusieurs fois dans la partie législative, en y ajoutant celle de manger de la graisse². Il consacre en outre toute une série de chapitres aux cas d'impureté. Il enseigne qu'on devient impur en mangeant des animaux impurs ou en touchant le cadavre d'un animal³; que la femme le devient par ses couches⁴ et le lépreux par sa maladie⁵; que la gonorrhée malade ou autre, chez l'homme, et la menstruation régulière ou malade, chez la femme, produisent un état d'impureté⁶. Plus loin, le même document déclare que tout ce qui est mis en contact avec un cadavre humain est également impur⁷.

Quant aux purifications auxquelles il fallait se soumettre, en cas d'impureté, elles sont très diverses. Dans certains cas, on était impur jusqu'au soir, mais aucune purification spéciale n'était prescrite⁸; l'impureté disparaissait sans doute avec le jour où elle avait été contractée. Dans d'autres cas, il fallait se laver ou laver ses vêtements ou faire les deux choses ou même raser tout son poil⁹. Dans d'autres cas encore, une purification plus compliquée et plus importante devenait nécessaire: la femme, après ses couches, ne pouvait être purifiée que par des sacrifices¹⁰; le lépreux devait ajouter des sacrifices aux purifications particulières¹¹; il en était de même de l'homme guéri d'une gonorrhée et de la femme guérie d'un flux menstruel¹²;

¹ Gen. 9, 4. — ² Lév. 3, 17; 7, 22-27; 17, 10-14; 19, 26. — ³ Lév. 11. — ⁴ Chap. 12. — ⁵ Chap. 13 s. — ⁶ Chap. 15. — ⁷ Nomb. 19, 11-22. — ⁸ Lév. 11, 24. 27. 31. 39; 14, 46; 15, 10. 19. 23; Nomb. 19, 21 s. — ⁹ Lév. 11, 25. 28. 40; 13, 6. 34; 14, 18 s. 47; 15, 5 ss. 16. 18. 21 s. 27; 17, 15; 22, 4-7; Nomb. 19, 19. 21; 31, 24; Deut. 23, 10 s. — ¹⁰ Lév. 12, 6-8. — ¹¹ 14, 2 ss. — ¹² 15, 14 s. 29 s.

celui, enfin, qui s'était souillé par le contact d'un mort était obligé de se purifier au moyen de l'eau de purification, dont la préparation et l'emploi sont indiqués Nomb. 19.

Quant à la vraie signification de ces usages et prescriptions, une grande divergence d'opinions règne parmi les savants¹. L'Ancien Testament donne pourtant des indications précises à ce sujet. C'est parce que Jéhova est saint que son peuple doit être saint et, par conséquent, pur de toute souillure : cela ressort des trois principaux documents du Pentateuque². C'est parce que le Dieu saint habite au milieu de son peuple, qu'il ne doit point y avoir de souillure³; car elle rejaillirait sur le sanctuaire, la demeure de Jéhova, et devrait être punie de mort⁴. C'est pour cela aussi que les impurs doivent rester hors du camp⁵.

Pour bien comprendre la pensée qui a inspiré ces lois, il ne faut pas oublier que les anciens ne distinguaient pas, comme nous, entre l'impureté ou l'imperfection morales et l'impureté ou l'imperfection extérieures. Voilà pourquoi les Israélites considéraient l'une et l'autre comme également offensantes pour la sainteté de Jéhova. Aussi les prêtres et les victimes offertes en sacrifice devaient être sans défaut corporel⁶, et ceux qui remplissaient des fonctions auprès du sanctuaire devaient, lors de leur consécration et avant de remplir leur ministère, se laver complètement ou en partie, laver leurs vêtements et même raser leur corps⁷. En se pénétrant de ce point de vue, on comprendra qu'il puisse être question d'une lèpre s'attachant aux vêtements ou aux maisons et exigeant des purifications⁸; on comprendra la prescription Deut. 23, 12 s., que nous avons déjà mention-

¹ Knobel-Dillmann, Exodus und Leviticus, p. 476 ss. 483. — ² Ex. 22, 31; Deut. 14, 21; Lévit. 11, 44; 20, 25 s. — ³ Deut. 23, 14; Nomb. 5, 3. — ⁴ Lévit. 15, 31; Nomb. 19, 13. — ⁵ Lévit. 13, 46; 14, 3. 8; Nomb. 5, 2-4; 12, 14 s.; 31, 19 s.; Deut. 23, 10 s. — ⁶ Lévit. 21, 17 ss.; 22, 19 ss. — ⁷ Ex. 29, 4; 30, 19-21; 40, 12. 31 s.; Lévit. 8, 6; 16, 4. 24; Nomb. 8, 7. 21. — ⁸ Lévit. 13, 47 ss.; 14, 33 ss.

née ; on comprendra pourquoi il fallait être dans un état de pureté pour toucher aux choses saintes, aux objets consacrés à Jéhova¹. C'est ainsi que s'expliquent en général les mesures qui empêchent le contact de Jéhova avec tout ce qui est souillé ou profane. Qu'on n'oublie pas non plus que Jéhova était le roi d'Israël. De même que, par respect, on ne se présente devant un souverain que dans un état de propreté parfaite, on ne devait pas non plus se présenter devant ce souverain divin ou vivre en sa présence dans un état d'impureté quelconque. Enfin, tout ce qui produit chez l'homme de la répugnance, on le considérait évidemment comme produisant le même effet sur Dieu.

Il est plus difficile de dire pourquoi la loi condamne seulement certaines impuretés extérieures, pourquoi elle présente tel animal comme pur ou impur et non pas tel autre ; car l'Ancien Testament ne donne pas d'explication à ce sujet. Une partie de ces ordonnances sont pourtant aisées à expliquer. Ainsi, beaucoup de souillures, les maladies, comme la lèpre, et la mort, inspirent à l'homme de l'horreur ou du dégoût ; il éprouve pour elles une vive antipathie. C'est ce qui est également vrai de certains animaux. Les purifications dans les pays chauds et l'abstinence de certains aliments ont en outre leur utilité évidente. En se laissant guider, d'un côté, par l'expérience et, de l'autre, par la tradition, les Israélites ont pu et dû arriver aux pratiques dont nous venons de parler et auxquelles les législateurs n'ont imprimé qu'ultérieurement le caractère religieux et théocratique constaté². Il est, en effet, certain que nous nous trouvons ici en face d'usages dont l'origine se perd dans la nuit des temps et qui sont en grande partie communs à la plupart des peuples de l'antiquité.

C'est ici, sous la rubrique de la pureté, que nous devons

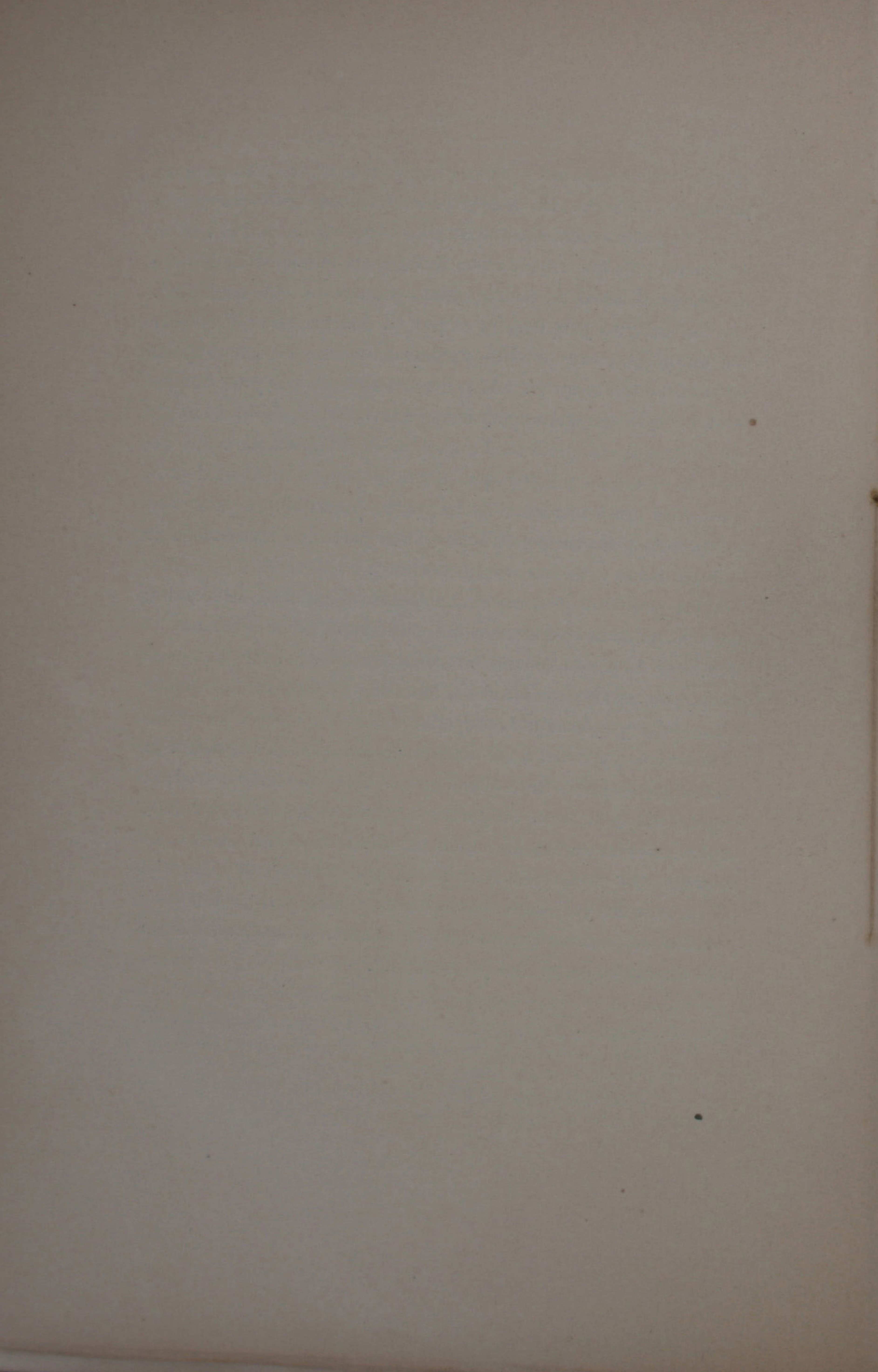
¹ Lév. 7, 19 s. ; 12, 4 ; 22, 2 ss. ; Nomb. 9, 6 ss. ; 18, 11. 13. — ² De Wette, *Archeologie*, § 188 ; *Bibel-Lexikon*, V, p. 354 ss.

ranger une série d'autres prescriptions qui se trouvent en majeure partie Lév. 18-20. On a appelé, avec raison, les ordonnances qui sont renfermées dans ce morceau *les lois de sainteté*. Elles affirment, plus que tout le reste de la législation, leur but de faire du peuple d'Israël un peuple saint, exempt de toute souillure¹.

Pour être un peuple saint et pur, il doit en particulier éviter les mariages entre proches parents, l'inceste et les rapports sexuels contre nature². Les transgresseurs de ces prescriptions sont menacés des châtiménts les plus sévères³. Il en est de même de ceux qui commettent d'autres actes d'impudicité⁴. Ce qui montre le mieux jusqu'à quel point le peuple de Dieu doit se garder de toute impureté de ce genre, c'est qu'un homme issu d'une union illicite ne doit pas faire partie de l'assemblée de Jéhova même à la dixième génération⁵.

C'est peut-être pour obvier à des actes d'impureté de ce genre qu'il est défendu aux femmes de porter un costume d'homme, et *vice versa*⁶. Cette défense pourrait cependant viser en même temps des pratiques idolâtres⁷. Mais il est plus probable qu'elle est inspirée par le même motif que d'autres lois que nous devons mentionner ici. Ainsi il est défendu d'accoupler des bestiaux de deux espèces différentes, d'ensemencer un même terrain de deux espèces de semences, de porter des vêtements tissés de deux espèces de fils, de labourer avec un bœuf et un âne attelés ensemble⁸. Ces prescriptions semblent reposer sur l'idée que tout ce qui sort des mains de Dieu est bon et pur, qu'il ne faut donc pas altérer le caractère que le créateur lui a imprimé, qu'une telle altération serait une profanation⁹.

¹ Lév. 18, 24 ss. ; 19, 2 ; 20, 7. 26. — ² Lév. 18, 6 ss. ; Deut. 22, 30 ; 27, 20-23. — ³ Lév. 18, 24 ss. ; 20, 10 ss. ; Ex. 22, 19. — ⁴ Lév. 19, 29 ; Deut. 22, 20-29 ; Nomb. 5, 11-31 ; comp. 25, 1-9. — ⁵ Deut. 23, 2. — ⁶ 22, 5. — ⁷ De Wette, Archeologie, § 190. — ⁸ Lév. 19, 19 ; Deut. 22, 9-11. — ⁹ Dillmann, à Lév. 19, 19.



DEUXIÈME PÉRIODE

§ 7. LE PROPHÉTISME DANS SA PURETÉ

Nous voici arrivés à la période prophétique par excellence. Le prophétisme y joue, plus que dans la période précédente, un rôle prépondérant ; il est la puissance dominante au sein du peuple d'Israël. Il apparaît aussi dans toute sa pureté, dégagé des usages traditionnels que nous rencontrons parmi les autres peuples de l'antiquité et qui exerçaient une puissante influence sur les anciens prophètes d'Israël. Ceux-ci se livraient encore à l'art de la divination et leur activité n'était pas exempte d'une exaltation plus ou moins malade ; les prophètes de notre période, au contraire, sont des prédicateurs, parlant sous l'influence de l'inspiration divine, sans toutefois perdre la conscience d'eux-mêmes, et se laissant guider par les événements politiques, qu'ils observent avec attention. Une autre différence à noter, c'est que les anciens prophètes employaient souvent des moyens bien charnels et violents pour faire triompher la cause de Jéhova. Ainsi, Samuel mit lui-même Agag, le roi des Amalécites, en pièces devant Jéhova¹, puisque Saül n'avait pas exécuté à cet égard les ordres rigoureux qu'il avait reçus. De même Élie

¹ 1 Sam. 15, 33.

égorgea tous les prophètes de Baal¹. Aussi, les nombreux passages de l'Ancien Testament qui ordonnent l'extermination complète des peuples cananéens et dont la plupart appartiennent à la plus ancienne littérature, sont-ils l'expression fidèle de l'esprit qui anima le prophétisme primitif. Le moyen dont se sert le prophétisme ultérieur pour combattre l'idolâtrie, c'est, au contraire, la persuasion, la parole. Enfin, les anciens prophètes jouaient souvent un rôle politique; ils n'hésitaient pas à renverser les dynasties qui favorisaient l'idolâtrie ou qui ne soutenaient pas assez énergiquement le jéhovisme, pour les remplacer par des dynasties nouvelles². Les prophètes de notre période s'intéressent, eux aussi, aux affaires publiques; mais ils n'emploient guère que des moyens spirituels pour atteindre le but qu'ils poursuivent.

La littérature de cette période nous apprend que l'idolâtrie continua de régner en Israël jusqu'à l'exil, ainsi que les usages superstitieux qui en étaient inséparables, et surtout l'art de la divination. Mais le vrai prophétisme combattait vigoureusement ce courant traditionnel: il y eut ainsi un prophétisme inférieur et grossier, faux et routinier³, à côté du prophétisme pur et spirituel, élevé et inspiré, ou plutôt celui-ci se dégagea de celui-là sous l'influence d'en haut. C'est parce que le prophétisme traditionnel, continuant la vieille routine, était devenu suspect, en présence d'une vie religieuse nouvelle et supérieure, que des hommes comme Amos, suscités par l'esprit prophétique du milieu de leurs occupations ordinaires, ne voulurent plus passer pour des prophètes ou des fils, des disciples de prophètes, tels qu'on les avait connus jusque-là⁴.

¹ 1 Rois 18, 40. — ² 1 Sam. 15, 17 ss.; 16, 1 ss.; 1 Rois, 1, 11 ss.; 11, 29 ss.; 14, 6 ss.; 16, 1 ss.; 21, 17 ss.; 2 Rois 9, 1 ss. — ³ Mich. 3, 5-7; Zach. 10, 2; Jér. 29, 8 s.; Ez. 13, 17-23; Es. 44, 25. — ⁴ Am. 7, 14 s.

La transformation que subit le prophétisme est du reste marquée par la différence des noms donnés aux prophètes, aux diverses époques. Primitivement, ils étaient appelés des voyants; dans la suite seulement, ils prirent le titre de prophètes¹, évidemment parce qu'ils ne jouaient plus le rôle de voyants ou de devins, mais celui de prophètes. Que signifie donc ce dernier titre? Le mot *nabî*, prophète, est interprété par les savants de deux manières. Les uns lui donnent le sens passif, les autres, le sens actif. D'après les premiers, le prophète est avant tout un inspiré; d'après les seconds, il est principalement un interprète de la volonté de Dieu auprès des hommes². Mais, quel que soit étymologiquement le sens exact du terme en question, ce qui est parfaitement certain, c'est que les prophètes sont considérés à la fois comme des inspirés et comme des interprètes de la volonté de Dieu, comme des hommes auxquels la volonté de Dieu a été révélée par inspiration, afin qu'ils la transmettent à leur peuple. Cela ressort d'un grand nombre de passages, comme nous allons le voir. Pour le devin ou le voyant, la chose importante est le signe, le présage, qu'il voit et qu'il observe; pour le prophète, c'est, d'une part, l'inspiration et, de l'autre, la parole, par laquelle il fait connaître ce que Dieu lui a révélé³.

Les prophètes sont tout d'abord des hommes inspirés. Ils se présentent comme étant remplis de l'esprit de Dieu et dirigés par lui dans leur ministère⁴. Ils expriment quelquefois l'action de l'esprit divin sur eux par ces termes: « La main de Jéhova fut sur moi », c'est-à-dire la puissance de Dieu me saisit, l'esprit de Dieu étant considéré comme une force et comparé pour cela

¹ 1 Sam. 9, 9. — ² Bleek, *Einleitung in das A. T.*, 3^e éd. § 178. — Maybaum, *ouv. cité*, p. 113 s. — ³ Mich. 3, 8; Ez. 11, 5; Es. 42, 1; 48, 16; 61, 1; Zach. 7, 12; comp. Joël 2, 28; Nomb. 11, 17. 25 ss.; 24, 2; 1 Sam. 10, 6. 10; 19, 20. 23; 2 Rois 2, 9. 15; Néh. 9, 30.

à la main¹. Le prophète, revêtu de l'esprit de Dieu, peut donc être appelé « l'homme de l'esprit² ».

C'est par son esprit que Dieu communique aux prophètes ses révélations. Il ressort, en effet, des passages que nous venons de citer que l'esprit de Dieu est accordé aux prophètes pour leur révéler sa volonté et pour les rendre aptes à annoncer sa parole³. Dieu révèle aux prophètes tout ce qu'il fait⁴. Il leur parle et il parle par eux⁵. Aussi les prophètes prétendent-ils annoncer la pure parole de Dieu et disent-ils des faux prophètes qu'ils prophétisent ce qui vient de leur propre cœur et non ce qui vient de la bouche de Dieu, Dieu ne leur ayant point parlé⁶.

C'est Dieu qui suscite les prophètes et qui les envoie à son peuple⁷. La vocation divine se faisait sentir aux prophètes avec une telle puissance qu'ils ne pouvaient y résister⁸. Ils étaient convaincus qu'ils se seraient chargés d'une grande responsabilité, s'ils avaient négligé de remplir le mandat divin qui leur était confié⁹. Ils disaient des faux prophètes qu'ils n'étaient pas envoyés par Dieu¹⁰.

Ce qui vient d'être dit montre déjà que les prophètes étaient des interprètes de Dieu. Cela ressort mieux encore d'Ex. 7, 1 et 4, 16. Dans le premier de ces passages, Jéhova dit à Moïse : « Vois, je te fais Dieu pour Pharaon, et Aaron, ton frère, sera ton prophète. » Cela veut dire qu'il y aura entre Moïse et Pharaon le même rapport qu'entre Dieu, qui fait connaître sa volonté, et l'homme, auquel cette volonté est révélée ; et qu'Aaron

¹ Mich 3, 8 ; Ez. 3, 14 ; 8, 1-3 ; comp. 1, 3 ; 3, 22 ; 33, 22 ; 37, 1 ; 40, 1 ; Es. 8, 11 ; 1 Rois 18, 46 ; 2 Rois 3, 15. — ² Voy. Os. 9, 7, texte original. — ³ Comp. 2 Sam. 23, 2 s. ; 1 Rois 22, 24 ; Zach. 7, 12. — ⁴ Am. 3, 7. — ⁵ Os. 12, 11. — ⁶ Jér. 14, 14 ; 23, 16. 21 ; Ez. 13. 2 ss. 7. — ⁷ Am. 2, 11 ; 7, 15 ; Es. 6, 8 ss. ; Jér. 1, 7 ; 7, 25 ; 25, 4 ; 26, 5 ; 29, 15. 19 ; 35, 15 ; 44, 4 ; Ez. 2, 3 ; 3, 4 ss. ; Zach. 2, 11 ; 4, 9 ; 6, 15. — ⁸ Am. 3, 8 ; Jér. 20, 7-9. — ⁹ Ez. 3, 18. 20 ; 33, 8. — ¹⁰ Jér. 14, 14 s. ; 23, 21 ; 27, 15 ; 28, 15 ; 29, 31 ; Ez. 13, 6.

servira d'intermédiaire entre Moïse et Pharaon, comme le prophète sert d'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Cela est exprimé plus clairement encore dans le second passage, où Jéhova dit à Moïse qu'il tiendra pour son frère Aaron la place de Dieu et qu'Aaron lui servira de bouche et parlera pour lui au peuple. C'est dans le même sens que Jérémie est désigné comme la bouche de Dieu¹. Les prophètes sont donc les organes de Dieu; Dieu met ses paroles dans leur bouche et ils disent ce que Dieu leur commande²; ils jouent auprès des hommes le rôle d'interprètes³.

Les prophètes portent d'autres titres qui nous font connaître ce qu'ils étaient et ce qu'ils faisaient. Ils sont appelés des sentinelles et des gardiens ou gardes⁴, parce qu'ils veillaient sur la conduite du peuple, afin de pouvoir le reprendre, en cas de besoin. Cela est nettement exprimé dans trois passages : Jér. 6, 27; Ez. 3, 17; 33, 7. Dans le premier, Dieu dit au prophète : « Je t'ai établi en observation parmi mon peuple, comme une forteresse, afin que tu connaisses et sondes leur voie »; et dans les deux autres : « Je t'ai établi comme une sentinelle sur la maison d'Israël; tu écouteras la parole qui sortira de ma bouche et tu les avertiras de ma part. » C'est conformément à cet ordre d'idées que Jérémie a pu se considérer comme un pasteur de son peuple⁵, le soin principal d'un pâtre étant, non seulement de paître son troupeau, mais de le garder et de le préserver de tout danger. Le titre de sentinelle et de gardien, appliqué aux prophètes, implique évidemment aussi l'idée qu'ils voient mieux que les autres ce qui va arriver, ce qui se prépare au loin, et qu'ils doivent en avertir le peuple. Habacuc dit qu'il

¹ Jér. 15, 19. — ² Deut. 18, 18; Jér. 1, 9; comp. Nomb. 23, 5. 12. 16. —
³ Es. 43, 27. — ⁴ Mich. 7, 4; Jér. 6, 17; Ez. 3, 17; 33, 7; Es. 21, 11 s. 52, 8;
56, 10; 62, 6. — ⁵ Jér. 17, 16; comp. Zach. 11, 4 ss.

était à son poste, qu'il veillait au haut de la tour, attendant ce que Jéhova lui dirait, quand une prophétie lui fut communiquée touchant le châtement prochain des Chaldéens¹. Les prophètes sont appelés des hommes de Dieu², à cause du rapport particulier qui existe entre eux et Dieu. Ils sont appelés serviteurs de Jéhova³, parce qu'ils consacrent leur vie à son service, et envoyés ou messagers de Jéhova⁴, parce qu'ils sont chargés de transmettre ses ordres.

Comme les prophètes disent, à chaque page de leurs écrits, qu'ils annoncent la parole de Dieu et que Dieu leur a parlé, nous devons nous demander en quoi consistait cette parole et comment elle fut communiquée aux prophètes. Dans les anciens temps, on croyait en Israël que Dieu parlait aux hommes au sens littéral de ce mot⁵. C'est assurément dans ce sens qu'il est dit, dans les anciens documents bibliques, que Dieu parla à Adam et à ses descendants, à Noé et aux autres patriarches, à Moïse et à Josué, et, dans la suite, aux juges et aux prophètes. On croyait que Dieu faisait entendre sa voix pour parler aux hommes⁶. Ce n'est pourtant pas dans ce sens que les prophètes semblent avoir compris la chose. S'ils ont conservé le langage qui s'était formé quand on croyait que Dieu parlait à la façon des hommes, la parole divine qui leur fut adressée était certainement pour eux une parole intérieure.

C'est principalement aussi par imitation du langage d'une époque où les visions réelles jouaient un grand rôle dans le prophétisme, que les prophètes ont appelé leurs prophéties des visions. On s'est néanmoins appuyé sur ce langage pour soutenir,

¹ Hab. 2, 1 ss. — ² 1 Sam. 2, 27; 9, 6 ss.; 1 Rois 12, 22; 13, 1 ss.; 17, 18, 24; 20, 28; Jér. 35, 4; etc. — ³ Am. 3, 7; Es. 20, 3; Jér. 25, 4; 26, 5; 29, 19; 35, 15; 44, 4; etc. — ⁴ Es. 44, 26; Ag. 1, 13; Mal. 3, 1. — ⁵ Gen. 18; Ex. 33, 11; Nomb. 12, 8. — ⁶ Ex. 20, 1; Deut. 4, 12; 1 Sam. 3, 4 ss.; 1 Rois 19, 13.

depuis Philon jusqu'à Hengstenberg, qu'au moment de recevoir des révélations les prophètes se trouvaient dans un état extatique et purement passif. En faveur de cette opinion, on invoque les paroles citées plus haut, où les prophètes sont appelés des hommes en fureur ou en délire ; on insiste sur l'état d'exaltation et de prostration dans lequel Saül est jeté par l'inspiration prophétique, sur l'état quelque peu extatique de Balam au moment de prononcer ses oracles, enfin sur Nomb. 12, 6-8, où il est dit que, si Jéhova parle à Moïse bouche à bouche, il ne se révèle aux autres prophètes qu'en vision et en songe¹.

Tout cela prouve incontestablement que, parmi les prophètes israélites, il existait quelque chose de semblable à la glossolalie, ce degré inférieur de l'inspiration chrétienne², et à d'autres phénomènes analogues qui se sont produits depuis dans l'Église, principalement sous l'influence du méthodisme américain ; mais cela ne prouve pas que tous les prophètes étaient dans cet état quand ils recevaient la parole divine. En consultant les livres prophétiques, on reconnaîtra, au contraire, avec Bleek³, OEhler⁴, Schultz⁵ et d'autres, que les prophètes recevaient généralement les révélations dans un état d'esprit parfaitement conscient. Reuss montre, par des exemples nombreux, que les visions mentionnées dans les livres prophétiques ne sont « que des formes symboliques de la pensée et, par conséquent, de simples combinaisons littéraires, des ressources de la rhétorique, des ornements du style, et rien de plus⁶ ». Il ne faudrait pas se laisser induire en erreur par le terme de vision, qui est à peu près synonyme de parole prophétique et divine⁷. Les prophètes disent qu'ils ont vu

¹ Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen, p. 49 ss. — ² 1 Cor. 14. — ³ Ouv. cité, § 183. — ⁴ Ouv. cité, § 209 ss. — ⁵ Ouv. cité, p. 227 s. — ⁶ Les Prophètes, I, p. 54 ss. ; comp. Kuenen, Hist. critique des livres de l'A. T. II, p. 40 ss. — ⁷ 1 Sam. 3, 1 ; 2 Sam. 7, 17 ; Os. 12, 11 ; Es. 30, 10 ; Ez. 1, 1-3.

les paroles ou les discours qu'ils vont prononcer¹. Mais les passages que nous avons cités et d'autres encore² prouvent qu'ils appellent visions des discours qui n'ont absolument rien de visionnaire, qui sont le fruit de la réflexion. On appelle même vision un écrit prophétique qui renferme des récits historiques³.

Il faut pourtant reconnaître que, dans les anciens temps, on entendait par le terme de vision des visions proprement dites. Dans le passage déjà cité, Nomb. 12, 6-8, la révélation par vision et par songe est opposée à la révélation directe, reçue par Moïse à l'état conscient, et celle-ci est évidemment regardée comme plus parfaite que celle-là. A l'instar de ce passage, nous croyons devoir distinguer entre deux points de vue différents touchant la révélation prophétique, le point de vue primitif et imparfait et le point de vue supérieur qui se présente dans les livres prophétiques. Nous avons vu que les songes et les visions jouaient un grand rôle dans l'ancien prophétisme et que celui-ci était entaché d'autres imperfections. Mais, sous l'influence de l'esprit de Dieu, le prophétisme se perfectionna; il se dégagait peu à peu de l'art vulgaire de la divination pour remplir une mission plus noble. Les voyants devinrent des prophètes, des interprètes de Dieu auprès des hommes. Dès lors, les songes et les visions, loin d'être considérés comme le moyen de révélation par excellence, furent plutôt combattus comme un moyen de révélation inférieur ou même faux; on leur opposa la parole de vérité, qui est comme le froment opposé à la paille⁴. Ce n'est que dans le livre récent de Daniel, qui d'ailleurs est une apocalypse et non une prophétie, que les songes et les visions jouent de nouveau un rôle important⁵.

¹ Am. 1, 1; Es. 2, 1; 13, 1; Hab. 1, 1; 2, 1; comp. 2 Rois 8, 13. —
² Es. 1, 1; Abd. 1; Nah. 1, 1. — ³ 2 Chron. 32, 32. — ⁴ Jér. 23, 25-32; 27, 9; 29, 8 s.; Zach. 10, 2; Deut. 13, 1 ss. — ⁵ Dan. 2; 4; 7 s.; 10-12.

On a donc tort de conclure de Nomb. 12, 6-8 qu'à l'exception de Moïse aucun prophète n'a reçu la révélation divine autrement que par songe ou par vision. C'est méconnaître des faits nombreux sur la foi d'une simple parole. Si, au lieu d'y voir une affirmation dogmatique et infaillible, nous envisageons ce passage au point de vue historique, nous arriverons à la conclusion suivante. Comme il fait partie du document A, il appartient encore à la période de l'ancien prophétisme, où l'inspiration était inséparable d'un certain état extatique, où les songes et les visions passaient pour le moyen de révélation habituel. Notre auteur avait pourtant des idées assez saines pour comprendre les imperfections d'un tel prophétisme, et il tenait à faire ressortir que Moïse avait reçu des révélations d'un genre plus élevé et plus pur. Nous voyons par là qu'on avait de bonne heure le sentiment de l'imperfection de l'ancien prophétisme.

Il résulte de tout cela que ceux qui prétendent que les prophètes, au moment de l'inspiration, étaient dans un état extatique et visionnaire, ont en vue le prophétisme primitif et imparfait et qu'ils ignorent que le prophétisme s'est élevé de l'état divinatoire et visionnaire à l'état supérieur que nous avons constaté. Les deux sortes d'inspiration chrétienne que saint Paul décrit 1 Cor. 14, ont évidemment une grande analogie avec les deux sortes de prophétisme de l'ancien Israël. Et de même que l'apôtre place la simple prédication évangélique au-dessus de la glossolalie, de même nous devons placer la simple prédication prophétique, faite sous l'inspiration de l'esprit de Dieu, bien au-dessus de l'ancien prophétisme extatique. Riehm dit avec raison que plus l'état de l'inspiration prophétique est extatique, plus il appartient à un degré inférieur de prophétisme¹. Et Bertheau déclare, avec non moins de raison, qu'il ressort de l'his-

¹ *Messianische Weissagung*, p. 17.

toire du prophétisme que moins les prophètes ont joui d'une communion continuelle avec Dieu, plus la puissance divine était pour eux une puissance extérieure qui s'emparait d'eux et dont ils devenaient de simples instruments sans volonté¹.

§ 8. UNITÉ ET SPIRITUALITÉ DE DIEU

Nous devons exposer maintenant les principes essentiels de la théologie prophétique, s'il est permis toutefois d'employer un terme aussi prétentieux. En réalité, les prophètes n'ont pas fait de théologie. Ils étaient des prédicateurs, non des théologiens. Ils étaient des hommes d'action et non des théoriciens ou des hommes de science. Ce qui les préoccupait, c'était le service de Dieu, la vie pratique, non des théories, des idées abstraites, et encore moins un système théologique. On trouve chez eux de profondes pensées, de grands principes religieux et moraux, mais non une théologie proprement dite. Il vaudrait donc mieux parler simplement de la religion des prophètes que de parler de leur théologie, comme on a l'habitude de le faire.

L'idée fondamentale de la religion des prophètes est celle de l'alliance de Jéhova avec Israël; cela ressort de chaque page de leurs écrits. Nous l'avons déjà considérée précédemment, parce qu'elle est, dès l'origine, à la base de la religion d'Israël. Ce que nous avons à examiner maintenant tout d'abord, c'est l'idée que les prophètes se sont formée du Dieu de l'alliance. Car celle que nous avons rencontrée précédemment n'est plus la même dans notre période. Les prophètes se sont élevés à l'idée de l'unité absolue de Dieu; ils sont, en général, arrivés à des

¹ Jahrbücher für deutsche Theol. 1859, p. 610; comp. Köhler, der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen, p. 97.

conceptions beaucoup plus pures de la divinité que les anciens Israélites.

I. Unité de Dieu.

A partir de quelle époque s'est-on dégagé des notions primitives et imparfaites pour s'élever au monothéisme pur? Baudissin, dans l'excellente étude qu'il a consacrée à ce sujet, arrive à la conclusion que le monothéisme israélite a passé par trois phases successives : il consistait primitivement dans l'adoration d'un dieu national unique et n'excluait pas l'existence d'autres dieux; sous cette forme, il existait peut-être déjà chez les Hébreux avant Moïse; plus tard, surtout depuis le prophète Osée, on s'éleva à la croyance d'un seul Dieu, mais considéré uniquement dans ses rapports avec Israël; enfin, à l'époque de Jérémie, on arriva au monothéisme absolu, à l'idée d'un seul Dieu pour tous les peuples de la terre¹. — Il faut examiner cette question de plus près.

Le document A présente Jéhova comme le créateur de l'univers et le Dieu des parents du genre humain², comme le maître du monde³, qui détruit de nouveau, par le déluge, tout ce qui existe⁴, qui confond le langage de tous les hommes et les disperse sur toute la terre⁵, dont le nom et la puissance doivent être publiés partout⁶, qui juge toute la terre⁷ et exerce ses jugements parmi toutes les nations⁸, qui est vraiment le Dieu des esprits de toute chair⁹.

Voilà donc, dans le document A, des conceptions universalistes assez prononcées, qui semblent impliquer le monothéisme absolu, l'idée que Jéhova est le seul Dieu du monde entier. Il

¹ Ouv. cité, I, p. 175 ss. — ² Gen. 2-4. — ³ 14, 19. 22; 24, 3. 7; Ex. 9, 29; 19, 5; Nomb. 14, 21; Deut. 32, 8. 22; Jos. 2, 11; 3, 11. 13. — ⁴ Gen. 6, 5 ss. — ⁵ 11, 1-9. — ⁶ Ex. 9, 16; Jos. 4, 24. — ⁷ Gen. 18, 25. — ⁸ 12, 17; 18 s.; 20, 1 ss.; Ex. 15; 7, 14 ss.; etc. — ⁹ Nomb. 16, 22; 27, 16.