puisé ces deux idées dans le souvenir et dans l'observation qui nous disent que l'enfant est heureux, tant qu'il se trouve dans l'état d'ignorance et d'innocence, tandis que le développement de l'esprit et de la vie font naître des instincts et des désirs désordonnés, qui engendrent la plupart des maux [1].

La question de savoir d'où vient le péché et comment l'homme, sorti des mains du créateur, a pu tomber dans le péché, cette question qu'on a considérée comme le thème principal de notre récit, semble n'avoir pas même existé pour notre auteur. L'Ancien Testament attribue généralement à l'homme la liberté de choisir entre le bien et le mal. Notre auteur attribuait aussi cette liberté aux protoplastes ; cela ressort de tout ce qu'il nous en dit. Dès lors il ne pouvait pas songer à expliquer l'origine du péché, la possibilité de pécher étant donnée avec la liberté de l'homme. Le passage de la possibilité du péché à sa réalité était d'ailleurs favorisé par les circonstances extérieures dans lesquelles Dieu avait placé l'homme. C'est Dieu, en effet, qui avait planté au milieu du jardin d'Éden l'arbre de la connaissance du bien et du mal. C'est lui qui avait créé le serpent et qui lui avait permis le séjour du paradis [2]. Le récit de la chute raconte simplement le point de départ du péché au sein de l'humanité. C'est dans ce sens qu'on peut dire qu'il expose l'origine du péché, mais non, si l'on entend par ce terme la source ou la cause première du péché. Il ne remonte pas à cette cause. Il s'en tient aux circonstances extérieures, qui sont devenues pour les protoplastes l'occasion du péché, en les appelant à faire usage de leur liberté.

Ce que notre auteur ne veut surtout pas expliquer, quoi qu'on ait dit, c'est l'origine du penchant inné au mal. D'une part, il admet déjà ce penchant chez Adam et Ève, qui cèdent si facile-

[1] Weisheitslehre der Hebräer, p. 92 s. — [2] Gen. 3, 1.

ment aux sollicitations du serpent ; il semble trouver tout naturel que la femme ait convoité le fruit défendu, après que le serpent l'eût engagée à en manger[1]. D'autre part, il considère Caïn comme aussi libre que son père, avant la chute, et parfaitement capable de repousser le mal[2]. Le seul changement survenu par la chute porte sur la connaissance de l'homme, qui a beaucoup gagné, le discernement entre le bien et le mal étant un grand progrès[3] ; il porte en outre sur la situation extérieure de l'homme, qui a beaucoup perdu, puisqu'elle est devenue malheureuse d'heureuse qu'elle avait d'abord été. Mais quant à la force morale de l'homme, elle n'a été altérée en rien, d'après ce que nous venons de voir[4]. Et pas plus que notre récit, l'Ancien Testament en général ne parle d'un changement survenu dans la nature morale de l'homme, par suite du péché d'Adam, puisque, en dehors de ce récit, il n'est jamais question de la chute d'Adam ou d'une chute de l'humanité, mais que l'homme est supposé libre de faire le bien et d'éviter le mal.

C'est pour cette raison, sans doute, et aussi à cause de sa tendance essentiellement pratique, que le prophétisme n'a pas senti le besoin de s'occuper de l'origine du péché. Il n'y a guère que le livre de Job qui ait soulevé cette question. Il voit la cause de l'état de péché de l'homme dans sa faiblesse naturelle, dans son origine terrestre, dans sa descendance de parents impurs[5]. Ainsi, même dans ce livre relativement spéculatif et théorique, la pensée israélite reste essentiellement empirique, elle ne sent pas le besoin de remonter aux causes ou aux raisons premières et métaphysiques du mal moral.

[1] Gen. 3, 6. — [2] 4, 7. — [3] 3, 5. 22; 2 Sam. 14, 17; 1 Rois 3, 9. — [4] Comp. Schultz, p. 636. — [5] 4, 17-19; 14, 1-4; 15, 14; 25, 4-6; comp. Ps. 103, 12-14.

## § 20. CULPABILITÉ DU PÉCHÉ

Le sentiment de la culpabilité était très développé en Israël. Il est admirablement exprimé dans les quatre premiers Psaumes pénitentiaux [1] et dans maint autre passage. Partout dans l'Ancien Testament, nous voyons les pécheurs, remplis du sentiment de la culpabilité, rechercher le pardon de Dieu. La liberté morale y étant attribuée à l'homme, sa responsabilité et, par suite, sa culpabilité, en cas d'infidélité, devaient paraître très grandes. La culpabilité est fréquemment désignée par les mêmes termes que le péché lui-même. Cependant la langue hébraïque possède aussi un terme particulier pour l'exprimer, c'est *ascham* et ses dérivés [2].

L'Ancien Testament présente généralement le péché comme une transgression consciente et libre de la volonté de Dieu ; mais il enseigne que l'homme est aussi coupable et doit offrir un sacrifice de culpabilité, quand il a péché involontairement, par simple mégarde et ignorance [3]. On voit par là qu'il y a culpabilité chaque fois que les ordonnances divines ont été violées, que cette violation ait été intentionnelle ou non, et que, même dans ce cas, une réparation est due à la sainte majesté de Dieu. Il est évident qu'avec cette manière de voir le principe, en vertu duquel Dieu regarde avant tout au cœur, à l'intention, n'est pas assez sauvegardé ; qu'on accorde plus d'importance à l'acte extérieur, qu'aux dispositions intérieures. Mais il faut bien remarquer aussi que cette conception apparaît dans le document C, où la pureté lévitique prime en général de beaucoup la pureté

[1] 6e, 32e, 38e 51e. — [2] Gen. 26, 10 ; 42, 21 ; 2 Sam. 14, 13 ; Os. 5, 15 ; 13, 1 ; Zach. 11, 5 ; Ez. 22, 4 ; etc. — [3] Lév. 4 ; 5, 14-19 ; Nomb. 15, 22 ss. 27 ss.

morale. Elle est un fruit du lévitisme, non du prophétisme. Dans d'autres documents, il est vrai, nous rencontrons des passages qui admettent que l'homme peut être coupable des péchés commis par ses ancêtres [1], et même qu'il peut être puni pour des fautes d'autrui, abstraction faite des rapports d'ascendance et de descendance [2]. Par contre aussi les coupables peuvent être épargnés ou bénis à cause de la justice d'autres hommes [3].

L'Ancien Testament admet donc la transmission et de la culpabilité et de la justice d'une personne ou d'une génération à une autre, l'imputation des mérites et des démérites d'autrui. Cela provient de ce que l'idée de la solidarité était très développée en Israël, comme dans l'antiquité en général [4]; l'individualité était sacrifiée à la collectivité. L'ancienne alliance, en effet, était une alliance entre Dieu et Israël pris collectivement, et non une alliance avec les individus; ceux-ci ne comptaient guère, en comparaison de la famille, de la tribu ou de la nation. C'est, d'ailleurs, un fait d'expérience que les enfants pâtissent souvent des fautes de leurs pères. Mais on n'est pas en droit d'en conclure que les enfants sont coupables comme eux et de leurs fautes; ils sont à plaindre bien plus qu'à blâmer. Hävernick [5] et Œhler [6] rappellent aussi que les vices se propagent facilement dans une même famille. Nous ne croyons cependant pas, avec ces deux savants, que ce soit cette considération qui a produit le point de vue exprimé Ex. 20, 5 et ailleurs, où il est dit que Dieu punit l'iniquité des pères sur les enfants. C'est notre indi-

[1] Ex. 20, 5; 34, 7; Lév. 26, 39; Nomb. 14, 18; Deut. 5, 9; Am. 7, 16 s.; Os. 4, 6; Jér. 2, 9; 32, 18; Lam. 5, 7; Es. 14, 21; 65, 6. 7; Job 21, 19; Dan. 9, 16; Ps. 109, 14. — [2] Deut. 1, 37; 3, 26; 4, 21; 2 Rois 23, 26; 24, 3 s.; Jér. 15, 4; Es. 53. — [3] Gen. 18, 26 ss.; Deut. 9, 26 s.; 1 Rois 11, 13. 32. 34. 36; 15, 3-5; 2 Rois 8, 19; 19, 34; 20, 6; Jér. 5, 1; Job 42, 8. — [4] Gen. 20, 9; 26, 10; Nomb. 16, 25-33; Jos. 7; 2 Sam. 21, 1-14; 24, 1 ss. — [5] Ouv. cité, p. 113. — [6] Ouv. cité, § 75.

vidualisme moderne qui prête aux auteurs sacrés cette manière de voir, parce que nous avons de la peine à croire que Dieu châtie des justes à la place des coupables. Les anciens, beaucoup moins individualistes que nous, n'avaient pas ces mêmes scrupules. OEhler, pour défendre sa thèse, dit qu'on a bien mal compris les passages en question « quand on leur fait dire que Dieu punit les péchés des pères sur des enfants innocents et qu'il fait reposer la bénédiction des pères pieux sur leurs descendants les plus dégénérés ». Il est certain que les auteurs sacrés ne songeaient ni à des enfants innocents, ni à des descendants complétement dégénérés. Mais ils ne pensaient pas non plus que les enfants et les descendants avaient péché comme leurs parents et ancêtres et qu'ils étaient punis pour cela, comme le voudrait OEhler. La vérité est qu'ils faisaient abstraction de la valeur morale des descendants et qu'ils croyaient à l'hérédité du mérite et du démérite. C'est parce que ces passages veulent dire que Dieu punit ou bénit les enfants pour leurs pères, sans égard à leur propre conduite et à leur valeur morale, que, dans la suite, le sentiment de justice s'éleva contre cette manière de voir et fit naître la conviction que chacun n'était puni que pour ses propres péchés [1].

Ce que nous venons de voir prouve que la doctrine traditionnelle du péché originel, qui enseigne l'hérédité de la culpabilité d'Adam, trouve certains points d'appui dans l'Ancien Testament, quoiqu'il ne dise nulle part que la culpabilité d'Adam ait été transmise à ses descendants ou même à tout le genre humain. Il admet, en effet, que la culpabilité peut se transmettre et se transmet quelquefois de père en fils et d'une génération à l'autre. D'autre part, cependant, il est peu favorable à une doctrine qui enseigne que l'état naturel de l'homme est un état de culpabi-

[1] Jér. 31, 29 s.; Ez. 18; 33, 10-20; Deut. 24, 16; 2 Rois 14, 6; Prov. 9, 12.

lité, que le penchant inné au mal rend l'homme digne de la damnation éternelle, dès sa naissance. L'Ancien Testament voit, au contraire, dans ce mauvais penchant natif une circonstance atténuante, que le pécheur peut faire valoir devant Dieu. Le livre de Job demande que Dieu ne soit pas trop sévère à l'homme, à cause de sa faiblesse naturelle; qu'il use d'indulgence envers lui, parce qu'il est impossible qu'un homme pur naisse d'un homme impur [1]. L'un des psalmistes aussi allègue, comme une raison qui doit lui faire obtenir le pardon de Dieu, le fait qu'il a été conçu et qu'il est né dans le péché [2]. Un autre psalmiste dit que Dieu a compassion de ceux qui le craignent, comme un père a compassion de ses enfants, parce qu'il connaît notre origine et se rappelle que nous sommes de la poudre [3]. Déjà dans le document A, Dieu promet de ne plus maudire la terre à cause de l'homme, parce que les desseins de son cœur sont mauvais dès la jeunesse [4]. D'après le second Ésaïe, Dieu ne veut pas contester et se courroucer à toujours, parce que, en sa présence, l'esprit et les âmes de ses créatures tombent en défaillance [5].

On le voit, ces passages font valoir la faiblesse naturelle de l'homme, tant physique que morale, comme une raison qui doit lui concilier l'indulgence divine. Ce point de vue est incontestablement beaucoup plus juste que la doctrine officielle de la culpabilité native et héréditaire.

### § 21. LE JOUR DU JUGEMENT

Si les prophètes font généralement ressortir d'abord les infidélités d'Israël, ainsi que celles des autres peuples, ils annoncent ensuite le jour du jugement, où éclateront les châtiments desti-

[1] 14, 1-4; comp. 13, 25 s.; 10, 8-14; 7, 12-21. — [2] Ps. 51, 7. — [3] 103, 13 s. — [4] Gen. 8, 21. — [5] Es. 57, 16.

nés aux coupables. Ce jour est souvent appelé le jour de Jéhova [1]. C'est alors, en effet, que se manifestera plus que jamais son pouvoir suprême et qu'il triomphera de ses ennemis [2]; c'est alors aussi qu'il sera connu et glorifié par tout le monde [3]. Ce sera un jour d'épouvante extraordinaire, qui amènera un bouleversement du ciel et de la terre [4]. Il mettra fin au monde actuel et ouvrira une ère nouvelle, comme l'indique le terme d'*acharith-haïamim*, la fin des jours, qui sert à le désigner [5], et comme le fait entrevoir la description de l'avènement du règne messianique, que nous apprendrons à connaître. Les prophètes pensaient, pour la plupart, que ce jour était proche [6]. Ils voyaient dans chaque malheur public frappant le prélude du jour du jugement et, dans chaque délivrance extraordinaire, le commencement de l'ère messianique [7]. Comme ces prédictions tardaient à se réaliser, bien des Israélites étaient portés à se moquer des visions et des discours prophétiques [8].

Le châtiment annoncé à Israël par presque tous les prophètes, c'est la destruction, l'oppression et la captivité. Les peuples étrangers devront servir d'instruments entre les mains de Dieu pour exercer ce châtiment. Les prophètes se laissant généralement guider, dans leurs prédictions, par l'état politique de leur époque, les plus anciens de nos livres prophétiques annoncent que ce seront principalement les Assyriens et les Égyp-

[1] Am. 5, 18. 20; Soph. 1, 7. 14; Zach. 4, 1; Es. 13, 6. 9; Ez. 13, 5; 30, 3; Joël 1, 15; 2, 1. 11. 31; 3, 14; Abd. 15. — [2] Es. 2, 12 ss.; 5, 15 s.; Jér 46, 10; etc. — [3] Es. 19, 21 s.; 49, 26; Ez. 6, 7. 10; 11, 10. 12; 12, 15 s. 20; 22, 15 s.; 25, 5. 7. 11. 17; 26, 6; 28, 22-24; 29, 6. 9. 16; 30, 8. 19. 25 s.; 32, 15; 33, 29; 38, 16. 22 s.; 39, 6 s. 13. 21 s. 28; Joël 3, 14-17. — [4] Am. 8, 8 s.; Es. 2, 9 ss. 19 ss.; 13, 6 ss.; 24, 17 ss.; Hab. 3, 3 ss.; Ez. 32, 7 ss.; 38, 19 ss.; Ag. 2, 6. 21 s.; Joël 2, 30 s.; 3, 14 s. — [5] Gen. 49, 1; Nomb. 24, 14; Os. 3, 5; Es. 2, 2; Jér. 30, 24; 48, 47; Ez. 38, 8. 16. — [6] Mich. 7, 4; Soph, 1, 7. 14; Es. 10, 25; 13, 6. 9. 22; 29, 17; Ez. 30, 3; 36, 8; Ag. 2, 6; Joël 1, 15; 2, 1; 3, 14; Abd. 15. — [7] Oehler, ouv. cité, § 215; Schultz, ouv. cité, p. 691 s. — [8] Ez. 12, 22-28; comp. Es. 28, 14 ss.

tiens qui infligeront à Israël les châtiments mérités par ses infidélités[1]. A partir de Jérémie, les Chaldéens, sous la conduite de Nébucadnetsar, roi de Babylone, sont considérés comme devant être les principaux exécuteurs de ces châtiments[2]. Outre l'épée, Jéhova emploiera la famine, la peste et d'autres fléaux pour châtier le peuple infidèle[3].

Le plus souvent, les prophètes présentent le jugement comme une destruction complète, parce qu'ils portent leur vue sur la majorité du peuple coupable. Mais, au fond, ils pensaient qu'un reste échapperait à la ruine. Déjà Amos fait entendre que le jugement sera plutôt un triage: les bons seront séparés des méchants; les derniers seuls périront; les autres, un petit reste, un dixième de la totalité de la nation, reviendront, après la déportation, dans leur patrie[4]. Dans un passage, caractéristique à cet égard, Ésaïe annonce que les villes seront dévastées et privées d'habitants, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus personne dans les maisons et que le pays soit une solitude, un désert; que, s'il reste un dixième des habitants, ils seront anéantis à leur tour. La ruine semble donc être absolue. Mais voici que le passage se termine par ces paroles: « Comme le térébinthe et le chêne conservent leur tronc, quand ils sont abattus, une autre postérité renaîtra de ce peuple[5] ». Ainsi la génération actuelle et coupable doit disparaître, mais pour faire place à une génération nouvelle et pure. Le jugement peut aussi être comparé à la moisson des blés et à la récolte des olives, où tout est enlevé, excepté un petit reste de glanure et de grapillage[6]. Ailleurs nous

[1] Os. 8, 13; 9, 3. 6; 10, 6; 11, 5. 11; Es. 7, 17 ss.; 8, 4 sss,; 11, 11 ss. Mich. 7. 12. — [2] Jér. 20, 4 ss.; 22, 25; 25, 9-11; 27, 12-22; 32, 24 s. 36; 34, 2 s. 21; 37, 17; Hab. 1, 6 ss.; Ez. 23, 22 s.; 17, 12 ss.; 12, 13. — [3] Jér. 14, 12. 16. 18; 15, 2 s.; 16, 4; 29, 17 s.; 32, 24. 36; Ez. 5, 16 s.; 6, 11 s.; 7, 15; 33, 27. — [4] 5, 3. 15; 9, 8-10. 14 s. — [5] Es. 6, 11-13. — [6] Es. 17, 4-6.

voyons que le jugement ne doit point aboutir à l'extermination totale du peuple d'Israël[1], mais qu'il doit le faire passer au creuset de l'épreuve, afin d'en éliminer tous les éléments impurs[2]. Aussi, dans de nombreux passages prophétiques, il est question d'un reste qui échappera à la catastrophe du jugement et qui sera le noyau du nouveau peuple de Dieu[3], dont nous nous occuperons plus loin.

Mais le jugement ne doit pas seulement atteindre Israël, il devra s'exercer aussi contre les peuples païens. Amos, en tête de son livre, annonce, de la part de Jéhova, la destruction aux peuples voisins d'Israël : aux Syriens, aux Philistins, aux Phéniciens, aux Édomites, aux Ammonites, coupables de forfaits envers Israël, et aux Moabites, qui ont outragé un roi d'Édom[4]. Après lui, la plupart des prophètes formulent, à côté des menaces contre Israël, des menaces contre les peuples païens, leur annonçant le jugement et les châtiments de Dieu, qui vont les atteindre pour prix de leur méchanceté. Dans les livres d'Esaïe, de Jérémie et d'Ézéchiel, on trouve une série de chapitres qui ne renferment que des prédictions de ce genre[5]. Elles sont principalement dirigées contre les peuples voisins de la Palestine, avec lesquels Israël entretenait des relations.

Jéhova, qui a l'œil ouvert sur les nationalités étrangères, comme sur les tribus d'Israël, se sent offensé par la puissance orgueilleuse de ces nations, et il entreprend de la briser[6]. Il

[1] Jér. 4, 27; 5, 10. 18; Zach. 13, 8; 14, 2; Es. 65, 8 s. — [2] Es. 1, 25; Ez. 9, 4 ss.; 20, 38; Zach. 13, 7-9; Mal. 3, 1 ss. — [3] Es. 1, 9; 4, 3; 10, 20-22; 11, 11. 16; 24, 6; 28, 5; 37, 31 s.; 41, 14; 49, 6; Jér. 6, 9; 23, 3; 31, 7; Ez. 6, 8 s.; 12, 16; 14, 22; Mich. 2, 12; 5, 6 s.; Soph. 2, 9; 3, 12 s.; Deut. 4, 27. — [4] 1, 3-2, 3. — [5] Es. 13-21; 23-27; Jér. 25, 9-38; 27, 2-11; 43, 8-13; 46-51; Ez. 25-32; 35; 38 s. — [6] Zach. 9, 1-6; 1, 15; Hab. 2, 4 ss.; Abd. 3 ss.; Es. 14, 13 ss.; 16, 6; 23, 9; 25, 11; 26, 5; Jér. 48, 29 ss.; 49, 16 ss.; 50, 31 ss.; Ez. 27, 1 ss.; 28, 1 ss.; 29, 2 ss. 9 ss.; 30, 18; 31, 1 ss. 10 ss.

veut abattre tout ce qui est élevé, afin de l'être lui seul[1]. L'Assyrie, en particulier, qui a servi de verge entre les mains de Dieu pour châtier Israël, s'est enorgueillie de sa puissance et de ses succès, et a oublié sa dépendance vis-à-vis de Dieu; elle devra donc être humiliée par la ruine[2]. Babylone aussi, à laquelle Jéhova avait livré son peuple, a abusé de son pouvoir et a été sans compassion pour les Israélites captifs; elle s'est enorgueillie et a mis sa confiance dans la méchanceté; elle a donc mérité la ruine[3].

Les peuples païens apparaissent, en outre, comme les ennemis de Jéhova et de son peuple; si bien que Dieu, en vertu de sa jalousie, croit devoir les châtier pour se venger et pour venger son peuple[4]. Dieu leur en veut aussi de la méchanceté qu'ils ont exercée envers tout le monde et en particulier envers Israël[5]. Ce qui l'irrite encore contre eux, c'est leur idolâtrie[6]. Les nations et les royaumes qui ne servent pas Jéhova, devront être exterminés[7].

Dieu exerce son jugement contre les peuples païens, en choisissant les plus puissants d'entre eux pour écraser les autres. L'Égypte et surtout l'Assyrie sont d'abord appelées à remplir ce rôle, comme elles l'ont fait envers Israël[8]; plus tard, ce sont les Chaldéens, conduits par Nébucadnetsar[9], puis les autres peuples, dominés d'abord par les Chaldéens[10], et principalement les Mèdes et les Perses sous le roi Cyrus[11]. Quelquefois aussi, Dieu exter-

[1] Es. 2, 11 ss.; 5, 15 s.; 33, 10. — [2] 10, 5 ss.; 37, 21-29. — [3] Chap. 47. — [4] Nah. 1, 2 ss.; Jér. 48, 26. 42; 50, 14 s. 24. 28 s. 34; 51, 6. 11. 36; Es. 35, 4; 47, 3; 63, 4; Zach. 1, 14 s.; Joël 3, 21. — [5] Nah. 2, 1 ss.; 3, 1 ss.; Soph. 2, 8 ss.; Hab. 2, 9 ss.; Zach. 12, 9; 14, 12; Jér. 12, 14; 48, 27; 50, 17 s.; 51, 24; Ez. 25, 3 ss. 8 ss. 12 ss. 15 ss.; 26, 2 ss.; 35, 5 ss. 10 ss; 36, 2 ss.; 38 s.; Es. 14, 4 ss.; 41, 11 s.; 49, 25; 51, 22 s.; Joël 3, 1 ss. 19; Abd. 10 ss. — [6] Jér. 50, 38 ss.; 51, 47. 52. — [7] Es. 60, 12; Jér. 12, 17. — [8] Es. 7, 18 ss.; 8, 4 ss.; 20, 1 ss.; 23, 13. — [9] Hab. 1, 5 ss.; Jér. 25, 9-11; 27, 2-6; 43, 8-13; 46 ss.; Ez. 26, 7 ss.; 29, 18 ss.; 30, 10 ss. 24 ss.; 32, 11. — [10] Hab. 2, 8; Jér. 25, 12 ss; 27, 7. — [11] Es. 43, 14; 45, 1 ss.; 48, 14; 13; 21, 1 ss.; Jér. 50 s.

mine un peuple par des guerres intestines[1]. Ou bien Israël, après avoir été opprimé par les peuples étrangers, leur rend la pareille[2]. Enfin, Dieu intervient directement par des prodiges et des fléaux extraordinaires[3].

On le voit, le jugement de Dieu sur le monde est, en somme, exécuté par des moyens naturels, surtout par des guerres; mais, en vertu du point de vue théocratique, adopté en Israël, l'élévation des principaux peuples asiatiques de cette période et leur abaissement ultérieur, sont considérés comme étant amenés par Dieu lui-même, qui réalise ainsi ses desseins envers toutes les nations de la terre et principalement envers son peuple particulier. On voit aussi que, pour les prophètes, le monde se confond avec les peuples qui entraient dans leur horizon géographique et politique restreint.

## § 22. LE SALUT

### I. La restauration d'Israël dans la nouvelle alliance.

Jéhova ne peut pas rejeter son peuple complétement et à jamais; il ne peut pas agir envers lui selon sa colère; en le voyant dans la détresse, il est touché de compassion, comme une mère a pitié du fruit de ses entrailles[4]. Il est d'ailleurs lié par les serments qu'il a faits aux pères[5]. Enfin, il ne peut pas abandonner son peuple, à cause de son nom, profané parmi les nations païennes et qui doit être sanctifié par la restauration d'Israël, pour que ces nations apprennent à connaître Jéhova et

[1] Es. 19, 2 ss.; Zach 14, 13. — [2] Mich. 4, 13; Soph. 2, 9; Zach. 12, 6; 2, 8 s.; Joël 3, 8; Abd. 18. — [3] Mich. 7, 15; Soph. 2, 12; Hab. 3, 1 ss.; Zach. 12, 4; 14, 3 s. 12 ss.; Ez. 28, 23; 38, 20. 22; Es. 13, 9 ss.; 66, 15 s.; Joël 3, 14 ss. — [4] Os. 11, 8 s.; Es. 49, 15 s.; Jér. 31, 3 ss. — [5] Mich. 7, 20.

sachent que c'est lui qui a relevé ce qui était abattu, et planté ce qui était dévasté[1].

Nous avons vu que le jugement de Dieu ne doit pas aboutir à l'extermination complète d'Israël, qu'il en échappera, au contraire, un petit reste. Avec ce reste Jéhova traitera une alliance nouvelle et éternelle[2]. Ce sera un nouvel Israël, qui sera réellement le peuple de Jéhova et dont Jéhova sera le Dieu[3].

Mais il faut, pour cela, que le peuple remplisse certaines conditions. Il faut qu'il profite des châtiments subis, qu'il reconnaisse ses fautes, qu'il revienne à Jéhova et lui demande humblement pardon[4]. Jéhova ne veut pas, en effet, la mort, la perdition de son peuple; il veut sa conversion et, par là, sa vie et son salut[5]. Il accordera au repentir de son peuple un plein pardon[6]. Il répandra son esprit sur le nouvel Israël[7], dont les membres seront instruits par lui-même[8]. Tout le pays sera rempli de la connaissance de Jéhova[9]. Dieu donnera à son peuple un esprit nouveau, il remplacera son cœur de pierre par un cœur de chair, il y imprimera sa loi et sa crainte, afin de le rendre apte à accomplir ses commandements[10]. Ainsi se formera un peuple saint, juste, fidèle, craignant Dieu, purifié par lui de toutes les souillures[11]. L'idolâtrie et toute superstition

[1] 1 Sam. 12, 22; Ez. 36, 22-36; Ez. 48, 9. 11. — [2] Os. 2, 16 ss.; Jér. 31, 31-37; 32, 40; 50, 5; Ez. 16, 60. 62; 34, 25; 37, 26; Es. 42, 6; 49, 8; 54, 5-10; 61, 8. — [3] Os. 2, 1. 25; Jér. 24, 7; 30, 22; 31, 1. 33; 32, 38; Ez. 11, 20; 14, 11; 34, 24. 30; 36, 28; 37, 23. 27; Zach. 13, 9; 8, 7 s.. — [4] Os. 14, 1 s.; Es. 1, 27; 10, 20 ss.; Jér. 3, 14. 22 ss.; 24, 7; 29, 13; 31, 9. 18 s.; 50, 4 s.; Ez. 6, 9; 16, 61-63; 20, 43; 36, 31; Deut. 4, 30; 30, 1 s. 8. — [5] Ez. 18, 23. 30-32; 33, 11. — [6] Mich. 7, 18 s.; Es. 33, 24; 43, 25; 44, 22; 55, 7; Jér. 31, 34; 33, 8; 50, 20; Ez. 16, 63; Zach. 3, 9; 5, 5 ss. — [7] Es. 32, 15; 42, 1; 44, 3; 59, 21; Ez. 36, 27; 39, 29; Joël 2, 28 s. — [8] Es. 54, 13; Jér. 31, 34. — [9] Es. 11, 9; Jér. 31, 34. — [10] Jér. 24, 7; 31, 33; 32, 39 s.; Ez. 11, 19 s.; 36, 26 s.; Deut. 30, 6. — [11] Es. 1, 26 s.; 4, 3 s.; 6, 13; 26, 2; 32, 16; 35, 8; 52, 1; 60, 17 s. 21; 62, 12; Jér. 31, 23; Ez. 36, 25. 33; 37, 23 s.; 43, 7; Abd. 17; Soph. 3, 9. 13; Zach. 5, 1-4; 8, 3; 13, 9; 14, 20 s.; Joël 3, 17.

auront disparu du sein de ce peuple[1]. D'après Ézéchiel, une restauration ecclésiastique correspondra à cette régénération religieuse et morale; Jérusalem aura un sanctuaire splendide, un culte lévitique bien réglé et exempt de toute impureté; il y régnera un état de choses tout nouveau et vraiment idéal[2]. Un certain nombre d'autres prophètes, surtout parmi les plus récents, expriment eux aussi l'espoir que le culte lévitique conservera sa valeur dans la nouvelle alliance[3].

Alors Jéhova habitera de nouveau en Sion, au milieu de son peuple, dont il sera le roi et le sauveur[4]. Il réunira autour de lui les Israélites dispersés parmi les nations païennes[5]. L'union et l'entente la plus cordiale régneront à jamais entre le royaume d'Israël et le royaume de Juda, soumis à un seul et même chef, descendant de David[6]. Le roi de ce nouvel Israël sera entouré d'une grande gloire[7]. Lui et les princes gouverneront avec justice et droiture[8]. Cette restauration merveilleuse d'Israël apparaît aux yeux des prophètes comme une véritable résurrection[9].

Le nouveau peuple de Dieu multipliera extraordinairement et s'étendra au loin[10]. Il sera fort et heureux et n'aura plus à craindre les puissances étrangères[11]. Il soumettra, au contraire,

[1] Es. 30, 22; 31, 17; Ez. 11, 18; 37, 23; Os. 2, 19; 14, 8; Mich. 5, 11-13; Zach. 9, 7; 13, 2. — [2] Chap. 40-48. — [3] Zach. 14, 16 ss.; Jér. 31, 14; 33, 18. 21 s.; Es. 19, 21; 56, 7; 60, 13; 66, 21. 23; Mal. 1, 11; 3, 3 s. — [4] Mich. 2, 13; 4, 7; Soph. 3, 15. 17; Ez. 37, 27; 43, 7; 48, 35; Jér. 3, 17; Es. 24, 23; Joël, 3, 17. 21; Zach. 2, 11-13; 8, 3; Mal. 3, 1. — [5] Es. 11, 11 ss.; 14, 1; 27, 12 s.; 43, 5-7; 49, 12. 17-22; 60, 4; 66, 20; Jér. 3, 18; 16, 15; 23, 8; 29, 14; 30, 3. 10. 18; 31, 8. 10; 32, 37. 44; 33, 7; Ez. 11, 17 s.; 34, 12; 36, 24; 39, 27; Os. 11, 10 s.; Am. 9, 14; Mich. 2, 12; 4, 6; Soph. 3, 18-20; Zach. 10, 8 ss.; 8, 7 s.; Deut. 30, 3-5. — [6] Os. 2, 2; 3, 5; Am. 9, 11; Es. 11, 13; Jér. 3, 18; 31; 50, 4; Ez. 37, 15 ss. 24 ss. — [7] Es. 11, 10; 33, 17. — [8] Es. 32, 1; Jér. 33, 15. — [9] Os, 6, 1-3; 13, 14; Ez. 37, 1-14; Es. 26, 18 s. — [10] Es. 9, 2. 6; 26, 15; 33, 17; 49, 19-21; 54, 2 s.; 60, 22; Jér. 3, 16; 30, 19; 31, 27 s.; Ez. 36, 10 s. 37 s.; 37, 26; 47, 15 ss.; Os. 2, 1; Am. 9, 12; Abd. 19 s.; Zach. 2, 4; 8, 4 s.; 9, 10. 17; 10, 8. — [11] Es. 9, 3; 54, 17; 60, 18; Ez. 34, 28 s.; 36, 15; Joël 3, 17; Mich. 5, 4-8; Zach. 9, 8.

les autres peuples à sa domination ou bien il les détruira[1]. D'autres passages disent que les peuples étrangers se soumettront volontairement au nouvel Israël et le serviront[2]. Les trésors des nations seront offerts à Israël et à son Dieu[3]. Israël vivra en paix et en sécurité, à l'abri des dangers, et tout train de guerre deviendra superflu[4]. Il jouira d'un bonheur parfait[5]. La paix universelle s'établira sur la terre[6].

Ce qu'il y a de plus remarquable dans tout cela, c'est que l'ère nouvelle s'ouvrira par un changement non moins extraordinaire qui s'opérera dans la nature et qui s'étendra depuis les astres du ciel jusqu'aux bêtes des champs et aux produits de la terre. Il y aura une abondance merveilleuse de fruits de la terre, une prospérité matérielle inouïe ; un état de choses vraiment féerique, à tel point que le désert sera changé en paradis[7]. Dieu fera un pacte avec les bêtes des champs, les oiseaux du ciel et les reptiles de la terre[8], pour que les hommes n'aient plus à les craindre[9]. D'après d'autres passages, les animaux sauvages seront exterminés, en vue de la sécurité des hommes[10]. Tout le monde atteindra un âge avancé[11]. Un prophète espère même que la mort sera anéantie pour toujours et que Dieu essuiera ainsi toutes les larmes[12]. Les aveugles verront, les sourds entendront,

[1] Es. 11, 14; 41, 14-16; 45, 14; 51, 22 s.; 61, 5; Joël 3, 4-8; Am. 9, 12; Abd. 17-21; Sop. 2, 4-7. 9; Zach. 9, 13 ss.; 10, 5 ss. — [2] Mich. 4, 1-3; Es. 2, 2-4; 11, 10; 14, 1 s.; 44, 5; 49, 22 s.; 55, 5; 60, 10-14. — [3] Es. 18, 7; 23, 17 s.; 45, 14; 60, 5 ss. 16 s.; 61, 6; 66, 10 ss.; Soph. 3, 10; Ag. 2, 7 s.; Zach. 14, 14. — [4] Es. 4, 6; 32, 16-18; 33, 6; 60, 17 s.; Jér. 30, 10; 32, 27; 33, 16; Ez. 28, 26; 34, 25. 27; 37, 26; Os. 2, 20; Mich. 4, 4; 5, 9 s.; Ag. 2, 9; Zach. 9, 10; 14, 11. — [5] Es. 9, 2; 51, 3; 65, 18 s.; Jér. 30, 19; 31, 12-14; 33, 10 s. — [6] Mich. 4, 3; Es. 2, 4. — [7] 30, 23-25; 32, 15; 35, 1 s. 6 s.; 41, 17-20; 43, 19 s.; 49, 10 s.; 51, 13; 55, 1 s. 13; 60, 17; Jér. 31, 12-14. 24 s.; 33, 12 s.; Ez. 34, 26 s. 29; 36, 29 s.; 47, 1-12; Os. 2, 23 s.; Joël 3, 18; Am. 9, 13; Zach. 8, 12; 9, 17; 10, 1; 14, 8. 10. — [8] Os. 2, 20. — [9] Es. 11, 6-8; 65, 25. — [10] Ez. 34, 25. 28; comp. Es. 35, 9; Lév. 26, 6. — [11] Es. 65, 20; comp. Zach. 8, 4; Ex. 23, 26. — [12] Es. 25, 8; comp. 65, 19.

les muets parleront, les impotents sauteront et personne ne sera plus malade[1]. La lumière de la lune sera égale à l'éclat du soleil, et l'éclat du soleil sera sept fois plus grand[2]. D'après le second Ésaïe, la lumière du soleil et de la lune sera même complétement remplacée par Jéhova, qui servira de lumière jour et nuit[3]. Il y aura donc en réalité de nouveaux cieux et une terre nouvelle[4].

Cet état de choses, reposant sur une alliance éternelle, comme nous l'avons vu, aura naturellement une durée éternelle[5].

On voit que, sous la nouvelle alliance, il y aura comme un âge d'or et que toutes les imperfections de l'ancienne alliance et du monde actuel auront disparu. Dans ce nouvel ordre de choses, Israël sera, sous tous les rapports, fidèle envers son Dieu et jouira, par suite, sans restriction de toutes les bénédictions divines, matérielles et spirituelles. Il résulte pourtant de ce qui précède qu'aux yeux des prophètes le monde futur ne sera pas un monde céleste, mais un monde terrestre, le monde actuel transformé ou transfiguré.

### II. La participation des païens à la nouvelle alliance.

Le jugement de Dieu contre les peuples païens n'aura pas pour conséquence leur extermination complète. De même qu'un reste d'Israël sortira purifié du jugement, pour former le noyau d'un nouveau peuple de Jéhova, de même des réchappés des peuples païens survivront à la catastrophe du jugement[6]. Ces réchappés pourront participer au salut final, à la nouvelle alliance, formée entre Jéhova et le nouvel Israël.

[1] 29, 18; 33, 23 s.; 35, 5 s.; comp. Ex. 23, 25. — [2] Es. 30, 26. — [3] 60, 19; comp. 24, 23; 4, 5. — [4] 65, 17; 66, 22. — [5] Jér. 7, 7; 24, 6; 31, 36. 40; Ez. 37, 25; Es. 35, 10; 65, 22; 66, 22; Joël 3, 20; Am. 9, 15; Mich. 4, 7. — [6] Zach. 14, 16; 9, 6 s.; Jér. 48, 42 comp. avec v. 47; 49, 1-5 comp. avec v. 6; Ez. 49, 13 ss.; Es. 45, 20.

Deux textes, à peu près identiques, que nous trouvons chez Ésaïe et Michée et qui semblent être copiés d'un document prophétique plus ancien, font déjà entrevoir nettement cette perspective. Il y est dit qu'à la fin des jours, c'est-à-dire à la fin de l'ère présente et à l'époque de la nouvelle alliance, tous les peuples afflueront à la montagne de la maison de Jéhova, pour se faire instruire dans la loi, dans la parole de Jéhova ; et alors Jéhova sera leur juge, leur arbitre ; ils ne tireront plus l'épée les uns contre les autres, ils n'apprendront plus à faire la guerre, mais ils transformeront leurs armes en instruments aratoires[1].

Michée ne semble pas, il est vrai, s'être complétement assimilé l'universalisme qu'expriment ces paroles. Il ajoute aussitôt après : « Tandis que tous les peuples marchent, chacun au nom de son dieu, nous marcherons, nous, au nom de Jéhova, notre Dieu, à toujours et à perpétuité[2]. » Michée semble donc avoir admis que le particularisme, en vertu duquel Jéhova n'est que le Dieu d'Israël, subsisterait à jamais. Il traite les peuples étrangers en ennemis et fait entendre qu'ils seront définitivement écrasés et dominés par Israël. Cela ressort surtout de 5, 6-8, où il est dit du reste de Jacob qu'il tombera sur les autres peuples d'une manière aussi subite et inattendue que la rosée et qu'il sera parmi eux comme un lion parmi les bêtes de la forêt ou comme un lionceau parmi les troupeaux de brebis, qui foule et déchire sans que personne ne délivre. Le verset 8, en particulier, ne laisse aux ennemis d'Israël d'autre perspective que l'extermination.

Cette manière de voir se trouve dans d'autres écrits prophétiques, où les peuples païens sont traités comme des ennemis de Dieu et d'Israël, dignes des châtiments les plus rigoureux, sans la moindre perspective de salut. Elle est dominante dans la plu-

[1] Es. 2, 2-4 ; Mich. 4, 1-3. — [2] V. 5.

part des livres de l'Ancien Testament. Le salut n'est promis aux païens que dans un certain nombre de livres prophétiques et dans quelques rares passages non prophétiques.

D'après ceux des prophètes qui espèrent le salut des païens, le jugement exercé par Dieu contribuera surtout à leur conversion, en leur faisant comprendre la vanité de l'idolâtrie et reconnaître que Jéhova est le seul vrai Dieu[1]. La délivrance, la restauration et la gloire nouvelle d'Israël produiront le même effet salutaire[2]. Le roi de la nouvelle alliance sera comme une bannière vers laquelle se tourneront les nations païennes[3]. La supériorité de la loi et de la parole de Jéhova fera naître chez elles le désir d'y être instruites[4]. Jéhova établira en effet sa loi pour être la lumière des peuples[5]. Le second Ésaïe s'élève en quelque sorte au point de vue évangélique, quand il enseigne que le serviteur de Jéhova, c'est-à-dire la partie fidèle d'Israël[6], annoncera la justice à toutes les nations et l'établira sur toute la terre, qu'il fera connaître partout la vraie religion, consistant à observer la loi, à pratiquer la justice[7]; qu'il sera la lumière des nations et portera le salut jusqu'aux extrémités de la terre[8]. Il espère aussi que les réchappés des peuples païens, après avoir appris à connaître la gloire de Jéhova dans son jugement, seront envoyés par lui vers les nations et les îles lointaines, qui n'ont jamais entendu parler de lui, afin d'y établir sa gloire[9].

Parfois il n'est question que de la conversion de quelques peuples. C'est ainsi qu'Ésaïe annonce la conversion des Assyriens et des Égyptiens, qui traiteront alliance avec Israël et for-

[1] Es. 19, 21 s.; 25, 2 s.; 45, 5 s. 14; 49, 26; Soph. 2, 11; Jér. 16, 19-21; Er. 25, 7. 11. 17; 26, 6; 28, 22-24; 29, 9; 30, 8. 19. 25 s.; 32, 15; 38, 16. 22 s.; 39, 6 s. — [2] Mich. 7, 15-17; Jér. 33, 9; Ez. 36, 23. 36; 37, 28; Es. 45, 16 ss; 52, 10; 55, 5; 61, 9. 11; 62, 2 s.; 1 Rois 8, 59 s.; Ps. 67, 2 s. — [3] Es. 11, 10. 12. — [4] 2, 3; Mich. 4, 2; Deut. 4, 6. 8. — [5] Es. 51, 4. — [6] Voy. § 24. — [7] Es. 42, 1. 3 s. — [8] 42, 6; 49, 6. — [9] 66, 18 s.; comp. Zach. 8, 21 s.

meront avec lui le peuple de Jéhova[1]. Mais le plus souvent les prophètes expriment l'espoir que les nations païennes en général se convertiront à Jéhova et participeront au salut[2]. Ils prévoient néanmoins des exceptions : il y aura des païens qui ne voudront pas se convertir à Jéhova et le servir; ceux-là seront châtiés et exterminés par Dieu[3].

C'est dans ces prédictions d'un salut universel que la prophétie israélite atteint son point culminant. Il n'y a pourtant, nous l'avons vu, qu'un certain nombre de prophètes qui professent ces espérances universalistes. Et ceux-là même s'arrêtent à un universalisme assez relatif : ils ne renient pas complétement le particularisme, ils attribuent à Israël, pour tous les temps, de grands priviléges sur tous les autres peuples.

Tout d'abord, Jérusalem restera le centre religieux de l'humanité. C'est là que les peuples se rendront pour être instruits dans la loi et la parole de Jéhova[4]. Cette pensée est, à la vérité, assez naturelle. Les prophètes étaient convaincus qu'Israël possédait la vraie religion. L'histoire leur a donné raison; la vérité religieuse et le salut du monde sont sortis de ce peuple[5]. Il leur était donc permis de déclarer que les autres nations viendraient à Jérusalem pour se faire instruire dans la vérité du salut. En le faisant, ils soutenaient au fond la même thèse que les chrétiens, quand ceux-ci affirment que les païens, pour arriver au salut, doivent se convertir au christianisme. Il y a cette seule différence que les chrétiens comprennent qu'ils doivent aller par toute la terre, pour prêcher l'évangile à toutes les créatures humaines, tandis que les prophètes, dont l'horizon géographique

[1] Es. 18, 7; 19, 18-23. — [2] 2, 2 ss.; 25, 3. 6 s.; 42, 1. 4. 6; 45, 22 s.; 49, 6; 51, 4 s.; 55, 5; 56, 7; 66, 23; Mich. 4, 1 ss.; Soph. 2, 11; 3, 9; Jér. 3, 17; 16, 19; Zach. 2, 11; 8, 22 s.; 14, 16; Ps. 22, 28 ss.; 67, 4 ss.; 102, 23. — [3] Zach. 14, 17-19; Jér. 12, 17; Es. 60, 12. — [4] Es. 2, 2 s.; Mich. 4, 1 s. — [5] Comp. Jean 4, 22.

était peu étendu, pensaient que tous les peuples pourraient, sans difficulté, venir à Jérusalem pour se faire instruire dans la loi et dans le service du vrai Dieu.

Les prophètes expriment en outre la pensée que c'est au sanctuaire de Jérusalem que les païens convertis devront apporter leurs offrandes et leurs sacrifices, que c'est là qu'ils devront célébrer les fêtes en l'honneur de Jéhova et invoquer son nom[1]. Ésaïe admet toutefois que les Égyptiens pourront élever, dans leur propre pays, un autel à Jéhova, pour y offrir des sacrifices[2]. Un point de vue analogue est peut-être exprimé ailleurs encore[3]. En tout cas il est très isolé.

Ce qui nous choque le plus dans ces prédictions, c'est que le peuple d'Israël devra rester, dans la nouvelle alliance, le centre et l'aristocratie politiques du royaume de Dieu. Et l'on sait que ce n'est pas là un trait secondaire, au point de vue de l'Ancien Testament, où la religion a généralement un caractère national très prononcé. Les prophètes annoncent qu'après la restauration Israël se trouvera à la tête des autres peuples, que ceux-ci seront comme ses serviteurs, qu'ils ramèneront de l'étranger ses membres dispersés, qu'ils lui apporteront leurs richesses, lui rebâtiront ses villes, et ainsi de suite[4]. Les Israélites seront, comparés aux étrangers, les prêtres de Jéhova, mangeant les richesses des nations et se glorifiant de leur gloire[5]. Il faut bien remarquer que ces dernières espérances se retrouvent principalement chez le second Ésaïe, qui s'est élevé, en somme, à un spiritualisme plus pur et à un universalisme plus large que les autres prophètes.

Il résulte de ce que nous venons de voir que c'est étrangement

[1] Es. 18, 7; 25, 6 s.; 56, 5-7; 60, 7. 13; 66, 20. 23; Zach. 14, 16 ss.; Jér. 3, 17; Ag. 2, 7 s.; 1 Rois 8, 41-43. — [2] 18, 19. 21. — [3] Mal. 1, 11; Soph. 2, 11; comp. toutefois 3, 10. — [4] Es. 14, 2; 23, 18; 45, 14; 49, 22 s.; 55, 3-5; 60, 3-17; 61, 5; 66, 20. — [5] 61, 5 s.

méconnaître le caractère de l'enseignement prophétique que d'y trouver les idées évangéliques sur le salut du monde. On y découvre tout au plus les germes de ces idées. Nous avons vu que le salut d'Israël y est considéré comme la réalisation parfaite de la théocratie terrestre poursuivie par la loi et les prophètes. Eh bien, le salut des païens consistera dans l'incorporation à cette théocratie, avec cette restriction pourtant qu'ils n'y occuperont qu'un rang subordonné, qu'ils ne seront en quelque sorte que les serfs ou les vassaux d'Israël.

## § 23. LE MESSIE

Le point de vue qui domine chez les prophètes, c'est que Jéhova présidera lui-même à tous les événements de la nouvelle alliance, qu'il exercera le jugement et réalisera le salut. Cela est tout à fait conforme au point de vue théocratique professé dans l'Ancien Testament et surtout par les anciens Israélites, qui ne voulaient reconnaître d'autre roi que Jéhova[1].

Cependant une royauté légitime avait pu s'élever, dans la suite, au sein du peuple de Jéhova; on pensait donc que, dans la nouvelle alliance aussi, un roi, issu de l'ancienne famille royale, occuperait le trône d'Israël. Ce roi, on l'appelle généralement le Messie, l'Oint de Dieu, bien que ce nom ne lui soit pas donné dans l'Ancien Testament. Il faut pourtant remarquer qu'il n'est question de lui que dans un petit nombre de passages. Plusieurs prophètes ne le mentionnent pas du tout. La théologie chrétienne, il est vrai, qui a donné au Messie une importance beaucoup plus grande que le prophétisme israélite, a cru le trouver dans une série de passages où il n'est nullement question

[1] Jug. 8, 22 s.; 1 Sam. 8, 5-8; 10, 18 s.

de lui. Nous n'entreprendrons pas de passer tous ces passages en revue, dans le but de rectifier l'interprétation traditionnelle. On l'a fait dans de nombreux ouvrages[1]. Il suffit d'exposer l'enseignement prophétique pour faire comprendre à tous les esprits non prévenus que cet enseignement diffère de celui du Nouveau Testament sur le même sujet et qu'en confondant l'un et l'autre on fait grandement tort à la vérité historique.

Amos se contente de dire que, dans la nouvelle alliance, Jéhova relèvera la maison de David, qu'il en réparera les brèches, qu'il en redressera les ruines, qu'il la rebâtira telle qu'elle était autrefois[2]. Osée espère également la restauration de la maison de David; il dit que, dans le nouvel ordre de choses, les enfants d'Israël rechercheront Jéhova, leur Dieu, et David, leur roi[3]. La restauration de la maison, de la dynastie de David, telle est, en effet, l'essence de l'espérance messianique d'Israël et des prophètes, et non l'envoi d'un personnage, d'un roi unique, comme on l'a généralement cru dans l'Église chrétienne.

Ainsi Jérémie enseigne, de la manière la plus formelle, que, dans l'ère messianique, une série ininterrompue de rois, de princes, occuperont le trône de David; que la postérité de David sera multipliée, afin qu'il ne manque jamais de successeur[4]; que Jéhova établira sur le reste des brebis d'Israël, rassemblées de tous les pays, des pasteurs qui les paîtront[5]. Ézéchiel est pleinement d'accord, sur ce sujet, avec Jérémie. D'après lui aussi, la maison d'Israël sera gouvernée par une série de rois, après la restauration glorieuse qu'il annonce; le prince qui occupera le trône aura des fils qui y monteront après lui[6]. Il en sera de la maison royale, renversée par la catastrophe de l'exil,

[1] Voy. en particulier: Baur, Gesch. der altestam. Weissagung; Anger, Gesch. der messianischen Idee; Hitzig, Messianische Weissagung. — [2] 9, 11. — [3] 3, 5. — [4] 17, 25; 22, 4; 33, 17-26. — [5] 23, 4. — [6] 43, 7; 45, 8; 46, 16-18.

comme d'un cèdre brisé, dont un rameau replanté poussera et deviendra un grand arbre[1]. Cela veut dire qu'une nouvelle lignée de princes sortira de l'ancienne maison royale, de la maison de David.

Il est vrai, les mêmes prophètes semblent quelquefois parler d'un seul roi qui régnera sur le nouvel Israël. Jérémie et Ézéchiel disent que Jéhova suscitera David, son serviteur, pour qu'il soit roi sur Israël à toujours[2]. Mais ce qui précède montre dans quel sens il faut entendre ces déclarations. David est évidemment pris ici dans un sens collectif ou, plutôt, la famille de David est individualisée dans son chef et appelée serviteur de Jéhova, comme le peuple d'Israël tout entier est individualisé et désigné sous ce titre, non seulement chez le second Ésaïe, comme nous le verrons plus tard, mais aussi chez Jérémie et Ézéchiel[3]. C'est ainsi encore que le prophétisme est individualisé, Deut. 18, 15, 18, et la maison de David, 1 Rois 12, 16.

L'auteur de Zach. 12-14 partage la manière de voir des prophètes précédents. Il parle simplement de la maison de David, qui, dans l'ère nouvelle, sera puissante comme la divinité, comme l'ange de Jéhova, tandis que le plus faible Israélite sera un héros comme David[4].

Ésaïe semble aussi partager ce point de vue. Il parle de princes qui gouverneront le nouveau peuple de Dieu[5]. Il emploie la même comparaison que nous avons trouvée chez Ézéchiel, celle d'un rameau qui sortira du tronc d'Isaï, d'un rejeton qui naîtra de ses racines, pour gouverner et juger ce peuple[6]. N'est-ce pas là l'idée collective de la nouvelle dynastie davidique? Au chapitre 9, v. 6, le prophète parle en effet du trône de David et de son royaume, qu'il s'agit d'affermir et de soutenir par le droit et la

[1] Ez. 17, 22-24. — [2] Jér. 30, 9; Ez. 34, 23 s.; 37, 24 s.; comp. Os. 3, 5. — [3] Jér. 30, 10; 46, 27 s.; Ez. 28, 25; 37, 25. — [4] 12, 8. — [5] 32, 1. — [6] 11, 1 ss.

justice. Au verset précédent, il est toutefois question d'un enfant, d'un nouveau-né, sur l'épaule duquel doit reposer la domination. Michée dit également que de Bethléhem sortira celui qui dominera sur Israël[1]. Enfin Zach. 9, 9 s. parle du roi qui viendra à Jérusalem et qui établira son règne d'une mer à l'autre.

Ces trois prophètes ont-ils pensé qu'un seul roi et toujours le même gouvernerait le royaume messianique? Dans ce cas, ils seraient en désaccord avec les prophètes dont il a été question précédemment, ce qui prouverait pour le moins qu'en Israël l'attente d'un Messie unique et éternel n'était pas un dogme. Mais il est plus probable qu'il n'y avait pas, à ce sujet, divergence d'opinions entre les prophètes et que tous s'attendaient à la restauration de la dynastie de David, qui serait maintenue à toujours par une descendance perpétuelle; car c'est là l'attente générale d'Israël[2].

Si, dans quelques passages, il n'est question que d'un seul roi, c'est que les prophètes pensaient qu'il n'y aurait jamais qu'un seul roi à la fois sur le trône, et puis, que leur attention se portait de préférence sur le premier, qui devait inaugurer le règne messianique; cela est certainement le cas dans les passages cités plus haut : Zach. 9, És. 9 et Mich. 5. Aggée pensait que Zorobabel, qui était revenu en Judée à la tête des premiers exilés, serait le roi du peuple restauré et qu'en lui s'accompliraient les anciennes prophéties messianiques[3]. Zacharie paraît avoir eu la même pensée. Il annonce la venue d'un homme, d'un serviteur de Jéhova, appelé germe, qui bâtira le temple de Jéhova, qui portera les insignes de la royauté et dominera sur son trône[4]. Or, d'après 4, 9, c'est Zorobabel qui a fondé et qui achèvera le temple. Zacharie mettait en général de grandes

[1] 5, 1 ss. — [2] 1 Rois 2, 4; 8, 25; 9, 4 s.; Ps. 89, 4 s. 30-38; 132, 10-12. — [3] Ag. 2, 21-23. — [4] 3, 9; 6, 12 s.; comp. Jér. 23, 5; 33, 15.

espérances dans ce chef du peuple juif[1]. Or ces prophètes ne croyaient assurément pas Zorobabel immortel; ils ne s'attendaient donc pas à un Messie éternel, ils plaçaient simplement Zorobabel en tête de la lignée royale d'Israël.

Le Messie, — nous conserverons ce titre consacré, tout en lui donnant un sens collectif, — devait être essentiellement roi, c'est-à-dire posséder et exercer la royauté dans toute l'acception du terme. Déjà chez Os. 3, 5 et Zach, 9, 9, il est appelé roi; il l'est aussi dans d'autres passages que nous avons cités. La domination et le jugement, qui fut exercé par les anciens rois d'Israël, lui sont attribués[2]. Il sera entouré d'une grande gloire[3]. Il procurera la paix à son royaume étendu[4]; mais ce sera au moyen de la guerre heureusement conduite et qui anéantira tous les ennemis d'Israël[5].

D'après Ézéchiel, ce prophète si lévitique, une tâche importante du roi de la nouvelle alliance sera de fournir les nombreuses victimes pour les sacrifices des fêtes et des solennités[6]. Il offrira des sacrifices pour lui-même[7]. Ce trait seul montre que les prophètes avaient du Messie des idées qui cadraient parfaitement avec le point de vue de l'Ancien Testament, mais qui diffèrent d'autant plus de l'enseignement évangélique.

Le caractère et les qualités du Messie devront répondre à ses fonctions. Étant appelé à gouverner un royaume idéal, où toutes les imperfections de ce monde auront disparu, il devra avoir lui-même un caractère idéal et posséder des qualités extraordinaires. Mais c'est faire violence à l'enseignement de l'Ancien Testament que de vouloir y trouver la doctrine de la divinité du Messie, dans le but de le faire cadrer avec le dogme chrétien de

[1] Zach. 4, 6 s. — [2] 9, 10; Es. 9, 5; 11, 3 s.; Mich. 5, 1. 3; Jér. 23, 5; 30, 21; 33, 15; Ez. 21, 32. — [3] Es. 11, 10. — [4] Zach. 9, 10; Es. 9. 5 s.; Mich. 5, 4. — [5] Zach. 9, 13 ss.; 12, 1 ss., Es. 11; 14; Mich. 5, 4-8. — [6] 45, 17. 22 ss. — [7] 46, 2 ss.

la divinité du Christ. Zacharie présente le Messie expressément comme un homme[1]. Michée dit que Jéhova est son Dieu[2]. Nous avons vu que, dans une série de passages, il est appelé serviteur de Jéhova. Nous savons qu'issu de la famille de David, il perpétuera sa race par voie naturelle. Partout il est mis, quant à sa nature, sur la même ligne que les autres Israélites du règne messianique. Ésaïe, qui lui donne les titres les plus pompeux, dit clairement que les grandes qualités dont il sera revêtu lui seront communiquées par l'esprit de Jéhova[3], lequel est promis à tout Israël, comme nous l'avons vu. C'est ainsi que le Messie aura toutes les qualités intellectuelles, morales et religieuses nécessaires pour gouverner et juger son peuple[4]. És. 9, 5 s. ne veut pas dire autre chose, malgré les titres extraordinaires que nous y rencontrons.

Le Messie est appelé, dans ce passage, conseiller-prodige, conseiller admirable; ce terme exprime une qualité essentielle chez un roi qui doit, comme celui-ci, réaliser la prospérité de son peuple dans une mesure exceptionnelle. Il est appelé héros-dieu ou, d'après Bruston, vaillant guerrier[5]. Le titre d'*El* n'autorise pas à lui attribuer la nature divine, ce même titre étant aussi donné au roi de Babylone[6]. Nous savons que d'autres rois et juges sont appelés dieux, sans qu'on ait voulu leur attribuer la nature divine. Le Messie est appelé père éternel, selon les uns, père du butin, selon les autres. Les deux traductions sont possibles grammaticalement (Reuss). Si on accepte la seconde, qui cadre très bien avec le titre précédent, on attribue au Messie la victoire sur ses ennemis. La première le présente comme le père de son peuple[7]. Si l'éternité lui est attribuée, cela « veut dire qu'il sera une cause d'éternité, la cause que son

[1] 6, 12. — [2] 5, 3. — [3] 11, 2. — [4] V. 2-5. — [5] Littérature prophétique, p. 141. — [6] Ez. 31, 11. — [7] Es. 22, 21.

royaume et sa dynastie seront éternels[1]». Enfin, il est appelé prince de la paix, non parce qu'il ne fera pas la guerre, mais parce que, en héros vaillant, il remportera la victoire sur tous ses ennemis et donnera ainsi «de l'accroissement à l'empire et une paix sans fin au trône de David et à son royaume», comme le dit le passage en question.

Michée présente le Messie surtout comme un roi glorieux qui gouvernera avec l'appui de Jéhova et qui rendra son peuple heureux, en lui procurant la paix par la victoire sur ses ennemis et en particulier sur les Assyriens, si redoutables pour Israël, à l'époque du prophète[2]. On a voulu trouver la préexistence éternelle du Messie dans la déclaration de Michée que «son origine remonte aux temps anciens, aux jours de l'éternité». Mais cette dernière expression est expliquée par l'expression parallèle «aux temps anciens». Le prophète veut simplement dire que le Messie sera un descendant de l'antique famille de David[3]. Le mot éternité ou éternel a un sens très relatif dans le langage de l'Ancien Testament.

Le passage Zach. 12, 8, où il est dit que la maison de David sera comme la divinité, établit une simple comparaison, pour dire que la maison royale sera, à la tête des Israélites, qui seront tous des héros, comme une puissance divine, capable de repousser les ennemis. Enfin, on a voulu trouver la divinité du Messie dans Jér. 23, 6, où il est appelé «Jéhova notre justice». Mais OEhler lui-même combat cette interprétation[4]; il fait ressortir qu'il n'est point dit que le Messie sera Jéhova notre justice, qu'il est simplement appelé de ce nom, que Jérusalem reçoit le même titre[5] et qu'un drapeau est appelé «Jéhova notre étendard[6]». On peut ajouter qu'il y a beaucoup de noms propres

[1] Bruston, ouv. cité, p. 142. — [2] 5, 3 ss. — [3] Bruston, p. 256. — [4] Ouv. cité, § 231. — [5] Jér. 33, 16. — [6] Ex. 17, 15.

israélites dans lesquels entre le nom de Dieu, sans qu'on ait cru ceux qui les portaient participants de la divinité. Il se pourrait même que le nom en question ne fût pas du tout appliqué au Messie, mais à Israël [1].

## § 24. LE SERVITEUR DE JÉHOVA

Pendant la captivité de Babylone, quand la royauté eut sombré avec la nationalité israélite, le second Ésaïe fonda l'espérance du règne messianique, non plus sur un descendant de David, sur un roi glorieux et triomphant, mais sur la partie fidèle et malheureuse du peuple, à laquelle il donne le nom de serviteur de Jéhova. Il en parle plus particulièrement dans les passages suivants : 41, 8 ss. ; 42, 1-7. 18 ss. ; 43, 1-10 ; 44, 1 s. 21-26 ; 45, 4 ; 48, 20 ; 49, 1-9 ; 50, 4-10 ; 52, 13-53, 12.

La théologie traditionnelle a vu dans le serviteur de Jéhova le Messie et a considéré les passages qui parlent de lui comme des prédictions se rapportant à Jésus-Christ. Ce qui est vrai, c'est que Jésus a réalisé les prédictions les plus élevées qui se rapportent au serviteur de Jéhova. Mais l'interprétation historique moderne n'a pas eu de peine à démontrer que notre prophète ne dit pas un seul mot du Messie ; qu'il assigne au serviteur de Jéhova un caractère et un rôle tout autres que ceux qui sont attribués à ce dernier ; qu'il le considère comme existant dans le présent, comme ayant souffert dans le passé et comme ayant une mission à remplir parmi le peuple exilé ; enfin qu'il identifie l'avénement du règne messianique avec le retour de l'exil et se le représente à bien des égards tout autrement que l'Évangile.

[1] Schultz, ouv. cité, p. 470 ; Reuss, à Jér. 23, 6.

Tout cela est d'une évidence incontestable pour quiconque ne s'obstine pas à fermer les yeux. A cet égard la lumière était facile à faire. Il était plus difficile de dire qui était réellement le serviteur de Jéhova, dans la pensée du prophète. Là-dessus les exégètes modernes donnent des réponses très divergentes. Les uns ont vu dans le serviteur de Jéhova le peuple d'Israël pris dans sa réalité concrète; les autres, le peuple idéal; d'autres encore, le prophétisme.

Ces divergences s'expliquent sans peine. Le second Ésaïe donne positivement le titre de serviteur de Jéhova au peuple d'Israël pris dans sa réalité historique, au peuple aveugle, pécheur et captif[1]. En cela, il ne fait qu'adopter le langage usité chez Jérémie et Ézéchiel[2]. Mais, tandis que ces deux prophètes, comme la plupart de leurs devanciers, condamnent Israël en bloc et l'accusent d'être compiétement corrompu, le premier distingue deux parties du peuple, l'une fidèle, l'autre infidèle. Il connaît des Israélites justes et fidèles, il sait tout un peuple qui a la loi de Dieu dans le cœur, qui suit le droit chemin et s'éloigne du mal[3]. Ces justes, il les distingue soigneusement de la partie infidèle du peuple, il les oppose même à celle-ci; dans la seconde partie de notre livre, il les appelle les serviteurs de Jéhova, en opposition aux méchants[4]. Jusqu'au chapitre 53, au contraire, cette partie fidèle du peuple est fréquemment appelée, comme le peuple tout entier, le serviteur de Jéhova[5]. Elle seule formait en effet le véritable Israël et était réellement le serviteur de Dieu, tandis que la totalité d'Israël ne pouvait recevoir ce titre que par concession, en tant que sa vocation était de servir Dieu.

[1] 41, 8 ss.; 42, 19 ss.; 44, 1 ss. 21 s.; 45, 4; 48, 20. — [2] Jér. 30, 10 ss.; 46, 27 s.; Ez. 28, 25; 37, 25; comp. Ps. 136, 22. — [3] 51, 1. 7; 57, 1 s.; 59, 15. — [4] 54, 17; 63, 17; 65, 1-66, 14. — [5] 42, 1-7; 43, 10; 44, 26; 49, 1-9; 50, 4-10; 52, 13-53, 12.

On a donc eu tort de prétendre que le second Ésaïe donne le titre de serviteur de Jéhova exclusivement soit au peuple d'Israël tout entier, soit à la fraction fidèle du peuple. La vérité est qu'il le donne tour à tour à l'un et à l'autre. Il présente cette fraction sous un jour idéal, mais elle existe réellement pour lui, de sorte qu'on a également tort de croire que le serviteur de Jéhova n'est qu'un peuple idéal, en opposition au peuple réel. Enfin, comme la portion fidèle du peuple possède certaines qualités et remplit en partie la mission des prophètes, de ces serviteurs de Dieu par excellence, on a pu soutenir, avec quelque apparence de raison, que le serviteur de Jéhova est le prophétisme israélite; mais ce n'est qu'une apparence.

Notre prophète, pour qui le retour de l'exil et la restauration d'Israël se confondent avec l'inauguration du règne messianique et du salut universel, — pense que le serviteur de Jéhova contribuera à cette œuvre capitale, en faisant sortir les captifs de prison [1], en ramenant les restes d'Israël, en relevant les tribus de Jacob et en distribuant les héritages désolés [2]. Il contribuera surtout à l'œuvre de restauration, en produisant, chez le peuple, les dispositions voulues pour que Dieu lui accorde le pardon et le salut. Ce prophète, en effet, insiste, comme les autres, sur la nécessité pour le peuple de se convertir à Dieu et de pratiquer la justice, pour que Dieu puisse lui pardonner, traiter une alliance nouvelle et éternelle avec lui et lui accorder ses bénédictions [3]. La mission principale du serviteur de Jéhova, c'est de servir d'intermédiaire entre Israël et son Dieu pour établir cette alliance [4]. Car l'ancienne alliance a été rompue par le péché d'Israël, qui est comme une femme délaissée par son époux [5]. Jéhova, dans sa grande compassion, est prêt à traiter

[1] 42, 7; 49, 9. — [2] 49, 6. 8. — [3] 44, 22; 55, 1 ss. 6 ss.; 56, 1 s.; 58, 1 ss.; 59, 20. — [4] 42, 6; 49, 8. — [5] 50, 1; 59, 2.

une nouvelle alliance de paix avec son épouse répudiée [1]. Mais il faut que celle-ci y soit également disposée. C'est au serviteur de Jéhova à ouvrir les yeux du peuple aveugle [2], à le ramener à Dieu, dont il s'est éloigné [3]; c'est à lui aussi de relever le courage de ceux qui ne sont pas rebelles, mais abattus [4].

Pour qu'il puisse remplir cette mission, Dieu l'a revêtu de son esprit [5]; il lui a donné une langue exercée, il a éveillé chaque matin et ouvert son oreille, pour qu'il écoute docilement les instructions divines [6]. Il a rendu sa bouche semblable à un glaive tranchant et il a fait de lui une flèche aiguë [7]. Ainsi préparé, le serviteur de Jéhova remplit son ministère avec docilité [8], avec douceur et persévérance [9]. Et pourtant ce ministère n'est pas chose facile; il semble qu'il n'amène aucun résultat [10]. Le serviteur de Jéhova est méprisé par son peuple, il lui est même en horreur [11]. Il subit les persécutions les plus ignominieuses; mais il les supporte patiemment, appuyé sur le secours de Dieu et assuré que ses ennemis marchent à leur ruine [12]. Il sait que Dieu se glorifiera en lui [13]; il sait qu'il est honoré aux yeux de Jéhova et que son Dieu est sa force [14], que des rois se lèveront devant lui et que des princes se prosterneront à ses pieds [15]. Cet abaissement extraordinaire du serviteur de Jéhova et son élévation glorieuse, qui remplira des rois d'étonnement, tellement elle sera inattendue, sont aussi exprimés dans le passage 52, 13-15, c'est-à-dire au commencement du morceau le plus original qui se rapporte à notre sujet, mais qui a été très diversement interprété [16].

Le prophète, après avoir indiqué le thème général qui va suivre, — l'abaissement extrême et l'élévation extraordinaire du serviteur de Jéhova, — se plaint qu'une telle prédication

[1] 54, 1-10. — [2] 42, 7. 18 ss. — [3] 49, 5. — [4] 50, 4; 42, 3. — [5] 42, 1. — [6] 50, 4 s. — [7] 49, 2. — [8] 50, 5. — [9] 42, 3 s. — [10] 49, 4. — [11] 49, 7. — [12] 50, 6-9. — [13] 49, 3. — [14] V. 5. — [15] V. 7. — [16] 52, 13-53, 12.

ait généralement rencontré de l'incrédulité parmi son peuple[1]. Puis, les Israélites, coupables, mais repentants, sont censés prendre la parole. Ils constatent d'abord l'état misérable dans lequel se trouve le serviteur de Dieu : il est comme une faible plante, comme un misérable rejeton, qui sort d'une terre desséchée[2], ou comme un homme malade d'une hideuse maladie[3]. On comprendra sans peine ce qui vient d'être dit et ce qui est dit un peu plus loin[4], si l'on ne perd pas de vue les passages déjà cités et d'autres encore, où il est formellement déclaré que la portion fidèle d'Israël subit le mépris, les outrages, la persécution comme personne d'autre[5], et que les justes périssent sans qu'on y prenne garde[6]. Mais ce qui est nouveau, c'est que les Israélites coupables reconnaissent que le serviteur de Jéhova a porté leurs souffrances, qu'il a été blessé pour leurs péchés et frappé pour leur iniquité, et que ce châtiment qui l'a atteint, leur procure la paix et le salut[7]. Le prophète, reprenant la parole, à partir du verset 7, confirme le jugement du peuple coupable : il déclare, à son tour, que le serviteur de Jéhova a été frappé pour les péchés de son peuple, qu'il a plu à Dieu de le briser par la souffrance, malgré son innocence, qu'il a livré sa vie en sacrifice pour le péché[8]. Ces souffrances, librement acceptées et innocemment supportées, contribueront à faire prospérer l'œuvre de Dieu entre les mains de son serviteur[9]. Cette œuvre, nous la connaissons. Mais elle est encore une fois indiquée : elle consiste à rendre les hommes justes par l'instruction et à se charger de leurs iniquités à l'avenir[10]. En effet, si le serviteur de Jéhova a été revêtu de l'esprit divin et instruit par Dieu, pour remplir sa haute mission[11], ses descendants jouiront

[1] 53, 1. — [2] V. 2. — [3] V. 3. — [4] V. 7. — [5] 49, 7 ; 50, 6 ss. ; 51, 7. — [6] 57, 1. — [7] 53, 4-6. — [8] V. 8-10. — [9] V. 10. — [10] V. 11. — [11] 42, 1 ; 49, 2 ; 50, 4 s.

du même privilège, l'esprit de Dieu reposera sur eux et ses paroles seront dans leur bouche à jamais [1], évidemment en vue de la mission qui incombera, dans la suite, au véritable Israël. Mais les souffrances du serviteur de Jéhova le conduiront lui-même à la gloire : il verra une postérité et prolongera ses jours ; délivré des tourments de l'âme, il rassasiera ses regards du succès de son œuvre ; Dieu lui donnera sa part avec les grands, il partagera le butin avec les puissants [2]. Ces dernières paroles et les passages parallèles dans notre livre [3] montrent clairement que, même dans ce chapitre si remarquable, où l'on se croit par moments sur le terrain évangélique, le point de vue de l'Ancien Testament est maintenu et qu'ici même le serviteur de Jéhova est un sujet collectif, l'Israël fidèle, qui, après avoir enduré innocemment beaucoup de souffrances et contribué ainsi au salut, à la délivrance de son peuple, jouira de la gloire, de la grandeur, de la prospérité extraordinaires de celui-ci.

Ce que nous venons de voir trouve en partie sa confirmation et son explication au chapitre 65, v. 8-10. Ici, en effet, Israël est comparé à une grappe de raisin, qui ne sera pas détruite à cause du jus qu'elle renferme. « J'agirai de même, dit Jéhova, pour l'amour de mes serviteurs, afin de ne pas tout détruire. Je ferai sortir de Jacob ma postérité et de Juda un héritier de mes montagnes ; mes élus posséderont le pays et mes serviteurs y habiteront. Le Saron servira de pâturage au menu bétail et la vallée d'Acar servira de gîte au gros bétail, pour mon peuple qui m'aura cherché. » Ainsi la fidélité d'une portion d'Israël empêchera Dieu de détruire la nation tout entière. Les pécheurs grossiers, sans doute, les idolâtres, les impénitents, seront exterminés [4]. Mais ceux qui rechercheront Dieu, après avoir

[1] 59, 21. — [2] 53, 10-12. — [3] 49, 7 ; 52, 15. — [4] 65, 11 ss. ; comp. v. 5-7 ; 66, 4-6. 14. 17. 24 ; 50, 11.

reconnu leurs fautes, seront sauvés pour l'amour de la partie fidèle d'Israël et avec elle. Et le salut consistera dans la possession du pays et dans une grande prospérité matérielle.

Nous venons de voir que le serviteur de Jéhova accomplit sa mission, en partie du moins, par ses souffrances, en devenant une victime expiatoire et aux yeux du peuple et aux yeux de Dieu. Il donne au Dieu offensé la satisfaction qui lui est due et il procure au peuple coupable et repentant l'assurance du pardon de Dieu. Dès lors, l'établissement d'une nouvelle alliance entre Israël et son Dieu devient possible et, par suite de cette alliance de paix et de salut, la délivrance et la restauration d'Israël le deviennent également. Il faut bien remarquer que le prophète fait la promesse de l'alliance tout de suite après avoir montré, au chapitre 53, que les péchés du peuple sont expiés [1]. Dans la pensée du prophète, il y avait évidemment une connexion réelle entre ces deux ordres d'idées.

Comment le second Ésaïe est-il arrivé à cette idée originale, que la partie fidèle d'Israël expie les péchés de la partie infidèle ? Elle répondait en réalité à un besoin qui devait se faire vivement sentir sur la terre de l'exil. Là on ne pouvait pas offrir à Jéhova des victimes, pour l'apaiser et obtenir son pardon, parce qu'on était loin du seul sanctuaire légal. Comment dès lors s'assurer de son pardon ? Cela était possible, si la partie fidèle d'Israël était considérée comme une victime expiatoire. Or cette conception devait se présenter assez naturellement à l'esprit du prophète. De tout temps, on pensait en Israël qu'une faute pouvait être expiée par d'autres que par ceux qui l'avaient commise. Ainsi, la famille de Coré et celle d'Achan durent expier la faute commise par leurs chefs [2]; le peuple d'Israël dut souffrir pour les fautes du roi David [3] et du roi

[1] 54, 1-10. — [2] Nomb. 16, 25 ss.; Jos. 7. — [3] 2 Sam. 24.

Manassé [1]; et les descendants de Saül pour celle de leur ancêtre [2]. Nous avons déjà vu qu'en thèse générale les Israélites croyaient que le mérite et le démérite d'une personne ou d'une génération pouvaient être imputés à une autre et ceux d'une partie de la communauté à la communauté tout entière.

## § 25. RÉMUNÉRATION ET THÉODICÉE

Il ressort clairement de ce qui précède et de tous les documents des deux premières périodes que les Israélites ne croyaient qu'à une rémunération terrestre des actions humaines. Il n'y a pas la moindre trace chez les prophètes, où le châtiment du péché, d'un côté, et l'espérance du salut futur, de l'autre, jouent un si grand rôle, de l'idée que le péché pourrait être châtié et la vertu récompensée dans une autre vie. D'après l'opinion générale des Hébreux, Dieu récompense le bien et punit le mal dans ce monde; tout malheur est un châtiment divin, attiré par l'infidélité, et toute bénédiction une récompense divine, méritée par la fidélité; en un mot, il y a une relation exacte entre le malheur et la culpabilité, entre le bonheur et le mérite.

Pendant longtemps, ces conceptions semblent n'avoir soulevé aucune objection sérieuse; car on n'en rencontre pas dans les plus anciens documents. Mais, à mesure qu'on observait mieux les événements de la vie individuelle et de l'histoire et qu'on y réfléchissait davantage, on s'apercevait que l'expérience démentait à chaque instant cette théorie de la rémunération, que beaucoup de méchants étaient heureux et beaucoup de justes malheureux. De là un grand embarras pour celui qui ne fermait pas les yeux à l'évidence, un piège qui pouvait faire broncher les

[1] 2 Rois 23, 26; 24, 3 s.; Jér. 15, 4. — [2] 2 Sam. 21, 1-14.

croyants et les jeter dans le doute[1]. Cette difficulté se faisait surtout sentir à partir de l'exil[2]. Aussi fit-on dès lors les efforts les plus sérieux pour la surmonter.

Peut-être que plus anciennement déjà on avait entrevu la difficulté et qu'on cherchait à la lever en disant que Dieu punit les fautes des pères sur les enfants et qu'il récompense les enfants pour la fidélité des ancêtres[3]. Il faut dire que ce principe est en partie fondé sur la loi de la solidarité et de l'hérédité, constatée par l'expérience de chaque jour : les enfants pâtissent souvent des fautes de leurs parents ou bénéficient de leurs vertus. Ce principe est surtout vrai quand il est appliqué à tout un peuple considéré collectivement, comme le peuple d'Israël, puisque les générations suivantes pâtissent en général des fautes des générations précédentes.

Mais ce principe, relativement ancien, soulevait lui aussi des objections et donnait lieu au proverbe sarcastique, « les pères ont mangé du verjus et les dents des fils en ont été agacées[4] ». On lui opposait la pensée que chacun portait la peine de son propre péché[5]. C'était maintenir le point de vue traditionnel et écarter une explication qui atténuait au moins la difficulté qu'il soulève. Mais comment dès lors résoudre cette difficulté ? On faisait entendre que l'homme n'a pas le droit de contester avec Dieu, la créature avec le créateur, l'ouvrage avec celui qui l'a fait[6]; on déclarait que, loin d'être juste, l'homme est en réalité coupable[7]; ou bien on soutenait que le bonheur des méchants n'est que passager et aboutit toujours à une fin mal-

[1] Comp. Es. 5, 18-20. — [2] Jér. 12, 1 ss.; 18, 20; 20, 18; Hab. 1, 2 ss. 13 ss.; Ez. 18, 25. 29; 33, 17. 20; Es. 40, 27; 58, 3; Mal. 3, 13 ss.; Ps. 10, 1 ss.; 35, 17 ss.; 44, 18-27; 73, 1-14; 94, 1 ss. — [3] Ex. 20, 5 s.; Deut. 5, 9 s.; comp. Os. 4, 6; Jér. 32, 18. — [4] Jér. 31, 29; Ez. 18, 2. — [5] Jér. 31, 30; Ez. 18, 3 ss.; 33, 10-20; Deut. 24, 16; 2 Rois 14, 6. — [6] Es. 29, 16; 45, 9 s.; Jér. 18, 6. — [7] Ez. 18, 29 ss.; 33, 17 ss.; Es. 58, 3 ss.

heureuse, tandis que l'infortune des justes ne peut être que momentanée [1]; dans quelques passages, on s'élevait même à l'idée que le malheur a un effet salutaire pour l'homme, comme la correction est salutaire pour l'enfant [2]; dans le second Ésaïe, enfin, se trouve la pensée que les justes peuvent être appelés à souffrir pour les coupables et à leur épargner ainsi les châtiments mérités [3]. Il se pourrait fort bien que l'explication du chapitre 53 d'Ésaïe dût être cherchée en partie dans les préoccupations que faisait naître, à l'époque de l'exil, la question de la rémunération. N'avons-nous pas, dans ce chapitre, une solution nouvelle du problème? La partie fidèle d'Israël souffrait innocemment: comment expliquer ces souffrances au point de vue israélite, d'après lequel le malheur et le péché, le bonheur et la justice s'équilibrent toujours? Elles s'expliquent par la supposition que la partie fidèle d'Israël expie les péchés de la partie infidèle.

Le problème dont nous parlons préoccupait et embarrassait tellement les penseurs israélites que l'un d'eux sentit le besoin de le traiter à fond et d'en faire le sujet de tout un livre, celui de Job. Voici en grands traits le contenu et la marche de cette théodicée de l'Ancien Testament. Le juste Job est atteint de grands malheurs, sans qu'il les ait mérités, uniquement pour être éprouvé dans sa piété [4]. Voilà donc l'expérience qui, par l'exemple de Job, proteste contre l'ancienne théorie de la rémunération. Dans les longs entretiens qui ont lieu entre lui et ses amis, Job émet des doutes sur la Providence, parce qu'il se voit injustement et sévèrement puni. Les trois amis combattent cette prétention et cherchent à convaincre Job qu'il a mérité les malheurs qui le frappent, soutenant ainsi l'opinion traditionnelle de la rémunération. Mais lui, sûr de son innocence, la défend avec

[1] Ps. 73, 16-24; 9, 18 s.; 37; 49; 55, 23 s.; 64; 94, 8-23; Prov. 23, 17 s. — [2] Prov. 3, 11 s.; Deut. 8, 2-5; Lam. 3, 27-30. — [3] Es. 53. — [4] Chap. 1 s.

ténacité et repousse victorieusement toutes les objections de ses amis[1]. Élihu, un quatrième ami, qui avait d'abord gardé le silence, prend alors la parole[2]. Il déclare, lui aussi, que Job n'est pas parfaitement innocent et il lui reproche ses doutes touchant la Providence divine, «qui rend à l'homme selon ses œuvres et lui fait trouver selon ses voies[3]». Sous ce rapport, il partage l'opinion traditionnelle, défendue par les trois autres amis. Mais ce qu'il y a de nouveau dans ses discours, c'est qu'il présente les afflictions comme un moyen d'éprouver et de corriger l'homme[4], et qu'il fait ressortir que Dieu est beaucoup trop grand pour que le faible mortel puisse comprendre ses voies[5]. Ce dernier point est repris et développé plus au long par Dieu lui-même, qui répond à Job du milieu de la tempête et le rend attentif aux merveilles de la nature[6]. Finalement Job avoue qu'il ne comprend rien aux œuvres de Dieu et reconnaît que l'homme doit se soumettre humblement aux desseins incompréhensibles du Tout-Puissant[7]. Dans l'épilogue[8], Dieu déclare que les trois premiers amis ont moins bien parlé de lui que Job, évidemment parce qu'ils ont soutenu l'ancienne théorie de la rémunération, combattue par celui-ci.

Il est évident que le livre de Job a pour but de réfuter cette théorie. Il montre que le juste aussi peut être atteint de grands maux, puisque ceux-ci ne sont pas nécessairement des châtiments mérités, mais peuvent être un simple moyen d'éprouver la piété, comme le prologue le déclare des afflictions de Job. Ce livre veut ensuite établir qu'il est téméraire de la part de l'homme de contester avec Dieu et de vouloir pénétrer ses voies, que la souveraine sagesse de l'homme consiste à craindre Dieu et à fuir le mal[9]. Enfin, d'après l'épilogue, l'homme qui reste

[1] Chap. 3-31. — [2] Chap. 32 ss. — [3] 34, 5 ss.; 35, 1 ss. — [4] 33, 14-30; 36, 7-15. — [5] 36, 22-37, 24. — [6] Chap. 38-41. — [7] 42, 1-6. — [8] 42, 7 ss. — [9] 28, 28.

fidèle envers Dieu, même au sein de l'épreuve, sera de nouveau délivré et béni d'une manière particulière [1]. Les discours d'Élihu, qui, d'après beaucoup de critiques, ne faisaient pas primitivement partie du livre, ajoutent cette idée, que les afflictions sont salutaires à l'homme, parce qu'elles contribuent à le corriger de ses défauts et à lui éviter les châtiments que ceux-ci pourraient attirer sur lui. OEhler dit du livre de Job qu'il présente à la fois tous les problèmes qui ont jamais occupé l'esprit des sages israélites et toutes les solutions qui en ont été proposées [2]. Cela est vrai, en tout cas, des problèmes de la théodicée et de la rémunération. Toutes les solutions qu'il propose à ce sujet se retrouvent en effet dans d'autres passages isolés, qui ont été cités.

Soumission et résignation, même quand on ne comprend pas les voies de Dieu, tel est donc le dernier mot de la sagesse israélite, relativement au problème important qui nous occupe. Mais se soumettre sans espérer, se soumettre sans avoir l'espoir de jamais comprendre, de voir un jour tomber le voile qui nous cache les voies de la Providence divine, cela ne peut pas satisfaire l'esprit et le cœur humains. Nous sentons le besoin de connaître le but de la vie et du monde, le besoin de savoir que Dieu fait tout pour le mieux.

Le livre de Job montre clairement que, touchant la question capitale de la vie, le point de vue de la sagesse et du prophétisme israélites est insuffisant et qu'il a besoin d'être complété par un point de vue supérieur, par le point de vue évangélique, qui nous ouvre la perspective d'une vie et d'une rémunération éternelles. La pensée de la vie future et de la consolation qui en découle dans le malheur, s'est bien présentée à l'esprit de notre auteur [3]. Mais il n'a pas osé s'y arrêter. Elle lui est apparue comme un pieux désir et non comme une espérance fondée.

[1] 42, 10-17. — [2] Ouv. cité, § 247. — [3] 14, 14.

# TROISIÈME PÉRIODE

## § 26. L'ÉCRITURE SAINTE

Nous avons vu que, dans la première période, les idées et les usages traditionnels exerçaient une influence prépondérante et que, dans la deuxième, le prophétisme cherchait à obtenir cette influence, en réagissant contre les erreurs et les usages idolâtriques ou superstitieux du passé; dans la troisième période, nous voyons se former un recueil de livres sacrés, qui constitue, dès lors, l'autorité souveraine en matière de foi, la base fondamentale de la vie religieuse, morale et même nationale des *Juifs,* comme on appelle, après l'exil, les restes de l'ancien peuple d'Israël.

Il est pour la première fois question d'écrits sacrés dans le document A, qui nous parle de deux tables de pierre contenant le décalogue[1] et d'un livre de l'alliance renfermant les paroles, les ordonnances de Jéhova, écrites par Moïse[2]. Mais ces notices n'ont pas un caractère historique suffisamment établi et nous ne trouvons nulle trace certaine du rôle et de l'influence de ces documents. Les prophètes, qui prêchent toujours au nom de Jéhova, n'en appellent jamais à une loi écrite, même quand ils emploient le terme de *torah,* qu'on traduit ordinairement par

[1] Ex. 24, 12; 31, 18; 32, 15 s.; 34, 1. 4. 28. — [2] 24, 4. 7.

« loi », mais qui désigne plutôt l'enseignement oral, prophétique ou autre[1]. Un seul passage, Os. 8, 12, où il est probablement fait allusion à ce que nous venons de voir dans le document A, mentionne les ordonnances de la loi de Jéhova, écrites par lui-même.

Ce n'est que vers l'exil que nous trouvons la première trace historique d'un livre sacré. Nous apprenons, 2 Rois 22 s., que, la dix-huitième année du règne de Josias, on découvrit dans le temple, où l'on avait l'habitude de déposer les écrits d'un caractère officiel[2], un livre de la loi et de l'alliance, qui était certainement la législation et la partie principale du Deutéronome. Dès que le roi eut pris connaissance du contenu de ce livre, il en fit donner lecture à tout le peuple. On voit, par le récit qui nous en a été conservé, que pareille chose ne s'était jamais faite, qu'elle était nouvelle pour tout le monde. C'est à ce livre qu'il est fait allusion 1 Rois 2, 3; 2 Rois 14, 6 et 21, 8. Il n'est pas probable que, dès cette époque, la loi fût régulièrement lue devant le peuple; car, s'il en avait été ainsi, on ne comprendrait pas l'ignorance profonde et les transgressions flagrantes qu'on constate, du temps d'Esdras et de Néhémie, parmi tous les Juifs, même parmi les principaux d'entre eux[3].

Esdras a probablement le plus contribué à la formation du Pentateuque, qui, dans la bible hébraïque, porte le titre de Loi, et il paraît avoir, le premier, poussé à une lecture régulière de cette partie de l'Écriture. Il nous est présenté comme un scribe versé dans la loi, appliqué à l'étudier, à la mettre en pratique et à l'enseigner au peuple[4]. Il forma d'autres docteurs de la loi, capables de l'expliquer[5]. Il fit jurer solennellement aux prêtres,

[1] Reuss, Gesch. § 261. — [2] 1 Sam. 10, 25; Deut. 31, 26. — [3] Esd. 9, 1 s.; 10, 18; Néh. 5, 1-5; 8, 13; 13, 4-31. — [4] Esd. 7, 6. 10 s. 21. — [5] Néh. 8, 13. 7-9.

aux lévites et aux chefs du peuple que la loi serait observée[1]. Il leur fit même signer un acte d'alliance, basé sur cette promesse, après leur avoir lu et expliqué le contenu de la loi[2]. D'après cela, il est permis de supposer qu'Esdras a été le promoteur des lectures publiques et régulières de la loi[3]; c'était d'ailleurs le seul moyen de la faire connaître à tous, conformément à certaines prescriptions du Deutéronome[4] et à une recommandation du dernier prophète, contemporain d'Esdras et de Néhémie[5]. A cette époque, il n'était pas possible à l'immense majorité des particuliers de posséder un volume de la loi. Nous trouvons en outre là le point de départ du culte des synagogues, qui consistait principalement dans la lecture et l'explication de la loi. Au siècle apostolique, une synagogue existait partout où se trouvait une communauté juive un peu considérable, et l'habitude d'y lire Moïse, chaque jour de sabbat, était très ancienne[6].

A partir de l'époque d'Esdras, c'est-à-dire depuis le milieu du cinquième siècle avant notre ère, la loi de Moïse[7] ou la loi de Jéhova[8], que nous voyons, dès lors ou bientôt après, se confondre avec le Pentateuque, était l'autorité suprême en matière de foi : on la qualifie de sainte et de vénérable[9]; on lui attribue une valeur éternelle, la considérant comme la source de la vie[10]; on l'appelle la lumière incorruptible[11]; on la croit capable de communiquer la suprême sagesse[12]; on en observe les prescriptions de la manière la plus scrupuleuse[13]; on meurt plutôt que de la transgresser[14]; des particuliers mêmes en possèdent des exemplaires[15]; on se montre très attaché à elle et

[1] Esd. 10, 3-5. — [2] Néh. 8-10. — [3] 13, 1. — [4] 6, 6 s.; 11, 18-20; 31, 9-13. — [5] Mal. 4, 4. — [6] Act. 15, 21; comp. 2 Cor. 3, 15. — [7] Esd. 3, 2; 6, 18; Néh. 8, 1. — [8] Esd. 7, 10. — [9] 2 Mach. 6, 23. 28. — [10] Bar. 4, 1; Tob. 1, 6. — [11] Sap. 18, 4. — [12] Sir. 24, 23-29; 39, 1 ss.; Bar. 3, 12. — [13] Esd. 3, 2; 7, 10. 23; 10, 3; Néh. 8, 14 ss.; 10, 29; 12, 44; 13, 3; 1 Mach. 3, 56; 4, 47; 2 Mach. 3, 1; 6, 23. — [14] 1 Mach. 1, 56 ss.; 2, 29 ss.; 2 Mach. 7. — [15] 1 Mach. 1, 57.

on pense accomplir ainsi le devoir le plus sacré[1]; la plus grande faveur que les conquérants de la Palestine peuvent accorder aux Juifs, c'est de leur permettre de vivre selon les prescriptions de la loi[2]; et c'est bien la défense d'observer la loi et l'ordre de la transgresser qui soulèvent les Juifs contre leurs oppresseurs, du temps des Machabées. Plus tard, au sein du judaïsme, elle est considérée tout entière comme une révélation immédiate de Dieu. On déclare que celui qui prétend qu'elle n'est pas venue du ciel, n'aura point part au monde à venir; que celui qui dit que Moïse a ajouté un seul mot de sa propre science, nie et méprise la parole de Dieu[3].

A ce premier et plus ancien recueil de la bible hébraïque, la Loi, vint s'en joindre, dans la suite, un second, les Prophètes, qui était subdivisé en premiers et en derniers prophètes. Ceux-là comprenaient les livres historiques de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, ceux-ci, les livres prophétiques proprement dits, c'est-à-dire tous les livres que nous appelons prophétiques, à l'exception de Daniel.

Les prophètes les plus récents font déjà allusion à la prédication des prophètes plus anciens[4]. Quand, plus tard, il ne se leva plus de prophète parmi les Juifs, au grand regret du peuple[5], on sentit le besoin de recueillir les écrits prophétiques existants, afin de pouvoir consulter l'enseignement qui y est contenu et de posséder, d'une manière complète, la parole de Dieu, qu'on divisait, de bonne heure, en loi et prophètes[6]. D'après 2 Mach. 2, 13, c'est à Néhémie que remonterait la formation d'un recueil de livres prophétiques, et il semble ressortir de Sir. 44-49 que, lorsque ce livre fut composé, au commencement

[1] 1 Mach. 2, 19-22. 26-28. 64-48; 3, 21; 4, 42; 6, 59; 13, 3; 14, 29; 2 Mach. 13, 10 s.; Ps. 119. — [2] 1 Mach. 6, 59; 10, 37. — [3] Schürer, Neutestamentliche Zeitgesch. p. 440. — [4] Ez. 38, 17; Zach. 1, 4; 7, 7. 12. — [5] 1 Mach. 4, 46; 9, 27; 14, 41; Ps. 74, 9. — [6] Zach. 7, 12; Néh. 9, 26.

du deuxième siècle avant notre ère, les deux premières et principales parties de la bible hébraïque, dont nous venons de parler, existaient déjà. Le recueil des prophètes, il est vrai, n'a pas immédiatement joui de la même autorité et n'a jamais exercé le même rôle chez les Juifs que celui de la loi. Cependant, vers 130 avant notre ère, le traducteur du Siracide, dans sa préface, met déjà la loi et les prophètes sur la même ligne et montre que l'auteur, son grand-père, connaissait, outre ces deux recueils, d'autres livres des ancêtres.

Ces derniers avaient sans doute aussi un caractère sacré et ont probablement contribué à la formation du troisième recueil de la bible hébraïque, qui porte le titre d'Écrits, mot qui, chez les Pères de l'Église, est rendu par Hagiographes, c'est-à-dire écrits sacrés. Nous n'avons plus à nous occuper de ce troisième recueil, qui, même au siècle apostolique, ne semble pas encore avoir fait partie du canon, du moins pas dans toute son étendue.

Dans le Nouveau Testament, l'Écriture est simplement appelée « la loi et les prophètes » ou « Moïse et les prophètes[1] »; une seule fois, il y est fait mention des Psaumes, à côté de la loi de Moïse et des prophètes[2].

La lettre de l'Écriture était donc, chez les Juifs, l'autorité suprême en matière de foi, la source et la règle de l'enseignement religieux, et même de la jurisprudence, qui, chez eux comme chez les anciens Israélites, avait un caractère essentiellement religieux, théocratique. Nous trouvons des traces de l'emploi qu'on faisait de l'Écriture pour l'instruction et l'édification des fidèles, déjà dans une série de Psaumes[3]; nous en trouvons surtout dans les Apocryphes[4]. On en appelle aux textes sacrés

[1] Mat. 5, 17; 7, 12; 11, 13; 22, 40; Luc 16, 16. 29. 31; 24, 27; Jean 1, 46; Act. 24, 14; 28, 23; Rom. 3, 21. — [2] Luc 24, 44. — [3] Ps. 78; 89; 95; 105; 106; 114; 132; 136. — [4] Sir. 16, 7 ss.; 17, 1 ss.; 38, 5; 40, 10; 44-49; Sap. 10-12; 16-19; 1 Mach. 2, 52 ss.; 4, 9. 30; 7, 41; 2 Mach. 7, 6; 8, 19; 12, 15; 15, 9. 22; Jud. 5, 6 ss.

comme à une autorité divine[1]; on y recourt comme à la meilleure source de consolation[2].

Les Juifs, comme on le voit, devinrent «les hommes d'un livre». Au lieu de prophètes, ils eurent des scribes et des docteurs de la loi, des interprètes du code sacré; les textes bibliques et l'exégèse remplacèrent donc l'inspiration vivante.

## § 27. LA DOCTRINE DE DIEU

Sous bien des rapports, l'idée de Dieu est la même chez les Juifs que chez les Israélites, et la littérature de la troisième période contient, à cet égard comme à tant d'autres, des vues que nous avons rencontrées dans la littérature plus ancienne. Il est inutile, sans doute, de nous y arrêter une seconde fois. Il suffira de relever ce que cette période offre de nouveau, de caractéristique.

Tout d'abord il faut signaler le triomphe définitif du monothéisme. Jusqu'à l'exil, l'idolâtrie était souvent pratiquée par le peuple et par les chefs eux-mêmes; après l'exil, elle disparaît complètement et pour toujours du sein de la nation juive. Cela se comprend. La captivité de Babylone fut considérée comme un juste châtiment des infidélités passées et, particulièrement, de la plus grande de toutes, de l'idolâtrie. C'étaient d'ailleurs les plus zélés d'entre les Juifs, les plus attachés au culte de Jéhova, qui revinrent de l'exil et qui formèrent, au commencement, un petit noyau, groupé autour de Jérusalem et ayant à sa tête un grand nombre de prêtres. Bien des réformes, qu'on avait vainement tentées autrefois, devinrent possibles dans ces circonstances

[1] 2 Chron. 17, 9; 23, 18; 25, 4; Esd. 1, 1; 3, 2 ss.; 6, 18; Néh. 8, 1; Dan. 9, 2. 11; Bar. 2, 2. 20-24. 28 s.; Tob. 1, 6; 2, 5 s.; 8, 5 s.; 14, 4 s.; 1 Mach. 7, 16 ss. — [2] 1 Mach. 12, 9.

et à partir de ce moment. Or la réforme fondamentale fut le triomphe définitif, sur toute idolâtrie, de la foi au seul vrai Dieu, créateur du ciel et de la terre, gouverneur et conservateur suprême du monde entier.

Un second point à signaler, chez les Juifs, c'est leur tendance spéculative. Chez les prophètes, surtout chez les anciens, tout est spontanéité, expression pure de la vie, de la foi religieuse, intense et profonde. C'est le sentiment et l'imagination qui dominent dans leurs discours. C'est la richesse de la vie religieuse et morale qui fait leur valeur. Chez le peuple juif, au contraire, et surtout chez ses chefs spirituels, la vie et le sentiment s'effacent devant la réflexion, le prophétisme fait place au rabbinisme, l'inspiration à la spéculation. Les docteurs, qui succèdent aux prophètes, s'attachent bien plus à posséder et à répandre des conceptions correctes sur Dieu, qu'à cultiver la vie en Dieu; ils entreprennent d'élaborer une véritable doctrine de Dieu, tout un système de théologie, ce que les prophètes n'avaient jamais tenté de faire.

Dans la traduction des Septante et dans les targums ou commentaires dus aux anciens docteurs juifs, le sens des textes a souvent été faussé, afin de faire disparaître ce qu'il y a de trop choquant dans les théophanies et dans les anthropomorphismes de l'Ancien Testament[1]. Cette tendance est surtout accentuée chez Philon et d'autres penseurs juifs alexandrins, qui ont subi l'influence de la philosophie grecque[2]. Mais elle remonte beaucoup plus haut. Nous en trouvons les premières traces dans la littérature biblique. On y tend à élever Dieu infiniment au-dessus de tout ce qui est terrestre, humain et imparfait, au-dessus même de toute conception humaine[3]. On exprime cette élévation

[1] Nicolas, Doctrines relig. des Juifs, p. 147 ss.; Stapfer, Les idées relig. en Palestine, 2e éd., p. 31 ss. — [2] Nicolas, ouv. cité, p. 161 ss. — [3] Eccl. 3, 14; 5, 1; 7, 13; 11, 5; Sir. 42, 21; 43, 27 ss.

extraordinaire de la divinité, en l'appelant Dieu des cieux [1] ou simplement le Ciel [2] ou encore le Souverain, le Très-Haut, nom qui revient à chaque page chez le Siracide, mais que nous trouvons aussi fréquemment ailleurs [3].

De l'idée que Dieu est absolument incompréhensible et infiniment élevé, découle cette autre, que l'homme ne peut entrer en rapport direct avec lui, qu'il ne peut ni savoir ni dire ce qu'il est, qu'il ne peut ni ne doit, par conséquent, prononcer son nom. Il est dit, Lév. 24, 16 : « Celui qui blasphémera le nom de Jéhova sera puni de mort. » Les Septante traduisent, au contraire : « Celui qui prononcera le nom du Seigneur sera puni de mort. » En vertu de ce principe, on donna au nom de Jéhova, dans la bible hébraïque, les points-voyelles du nom de Dieu *Adonaï*, Seigneur, et, dans certains cas, ceux du nom de Dieu *Élohim*, afin que le nom propre de Dieu ne fût point prononcé ni profané. Déjà dans une série de documents canoniques, postérieurs à l'exil, comme les Chroniques, quand elles ne suivent pas une source plus ancienne, et un certain nombre de Psaumes, on voit employer de préférence le nom abstrait d'Élohim là où, dans les documents plus anciens, on trouve généralement le nom de Jéhova [4]. Dans le premier livre des Psaumes [5], qui renferme les plus anciens de ces chants religieux, le nom d'Élohim ne paraît que 15 fois et celui de Jéhova 272 fois; tandis que, dans le second livre [6], le nom de Jéhova ne se retrouve que 30 fois et celui d'Élohim 164 fois. L'Ecclésiaste n'emploie que ce dernier nom. Le livre postérieur de Daniel, à l'exception du neuvième

[1] Jon. 1, 9; 2 Chron. 36, 23; Esd. 1, 2; 5, 11 s.; 6, 10; 7, 12. 21. 23; Néh. 1, 4 s.; 2, 4. 20; Eccl. 5, 1; Dan. 2, 18 s. 37. 44; 4, 37; 5, 23; Ps. 136, 26; etc. — [2] Dan. 4, 26; 1 Mach. 3, 60; 4, 10; Marc 11, 30; Luc 15, 18. 21. — [3] Eccl. 5, 7; Dan. 4, 17. 24 s. 32. 34; 5, 18. 21; 7, 18. 22. 25. 27; etc. — [4] 1 Chron. 4, 10; 5, 20. 25; 6, 49; 12, 22; 13, 12; 14, 10. 14. 16; 15, 15; 16, 1; etc.; comp. surtout Ps. 14, 2. 4 avec 53, 3. 5 et 40, 14. 17 avec 70, 2. 5. — [5] Ps. 1-41. — [6] Ps. 42-73.

chapitre, évite également avec soin l'emploi du nom de Jéhova.

Dieu étant infiniment élevé au-dessus du monde et sans rapport direct avec lui, on fut nécessairement amené à admettre des êtres intermédiaires, pour rendre ce rapport possible. C'est ainsi que naquit la doctrine du logos, du verbe, qui joua un si grand rôle dans la théologie juive d'abord, dans la théologie chrétienne ensuite. Elle se forma sous l'influence de la philosophie grecque, que Philon et d'autres Juifs alexandrins cherchaient à concilier avec l'enseignement biblique [1]. Mais ses racines plongent jusque dans l'Ancien Testament.

Cette doctrine, il est vrai, n'existe pas partout où l'on a voulu la trouver. La théologie traditionnelle, qui prétend que le dogme de la trinité est enseigné dans toute la Bible, a soutenu que l'esprit, la parole et la sagesse de Dieu sont présentés, dans une série de passages de l'Ancien Testament, comme des hypostases ou des personnes. Pour l'esprit de Dieu, elle s'est principalement appuyée sur Gen. 1, 2, où il est dit qu'au moment de la création l'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux; puis sur És. 48, 16, où le prophète déclare que Jéhova et son esprit l'ont envoyé; enfin sur És. 63, 10, où il est affirmé que les Israélites rebelles ont contristé l'esprit saint de Dieu. Touchant la parole de Dieu, les passages les plus probants qu'elle a mis en avant sont És. 55, 11, qui montre la parole de Dieu exécutant sa volonté et accomplissant ses desseins; Ps. 33, 6, qui proclame que les cieux ont été faits par la parole de Jéhova; Ps. 147, 15, qui dit que la Parole de Dieu court avec vitesse. Quant à la sagesse de Dieu, deux passages ont été invoqués de préférence : Job. 28, 23 ss., où Dieu semble avoir rencontré la sagesse, lors de la création, et Prov. 8, 22 ss., où la sagesse

[1] Nicolas, ouv. cité, p. 178 ss.; Stapfer, ouv. cité, p. 39 ss.

apparaît comme la première créature, s'associant à la création de tout le reste et faisant la joie de Dieu.

Il est évident que, dans ces passages, l'esprit et la parole de Dieu sont personnifiés, mais que ces personnifications doivent être placées sur la même ligne que tant d'autres du même genre. Seule la sagesse apparaît comme une véritable hypostase : non dans le sens trinitaire, car elle est présentée, dans le passage des Proverbes, comme une créature de Dieu ; mais plus ou moins dans le sens de la doctrine juive du logos, qui se conciliait mieux que la doctrine chrétienne de la trinité avec le monothéisme israélite.

Cette doctrine se retrouve, plus développée, dans quelques livres apocryphes. Dans le livre de Baruch et dans celui du Siracide, la sagesse de Dieu n'apparaît encore pas très clairement comme une hypostase ; mais, dans la Sapience, le doute n'est plus possible. A l'instar de ce que nous voyons Job. 28, 12 ss., le livre de Baruch dit que les hommes en général n'ont pas su trouver la sagesse [1], mais que Dieu la connaît [2] ; qu'il l'a donnée à Israël, qu'elle est apparue sur la terre et qu'elle est restée parmi les hommes [3] ; qu'elle a exercé son influence sur la loi [4]. D'après le Siracide, elle est éternellement avec Dieu [5]. Elle fut créée avant toutes choses [6]. Dieu la créa, la vit et la répandit sur toutes ses œuvres [7]. Après être sortie de la bouche du Très-Haut et avoir cherché dans l'univers entier un lieu de repos, une demeure stable, un champ d'activité, le créateur de toutes choses et aussi de la sagesse lui assigna, comme séjour particulier, le peuple d'Israël, où elle domine, où elle prospère, où elle exerce son activité, en officiant dans le sanctuaire, en pénétrant la loi, en répandant l'instruction comme une pro-

[1] 3, 12-21. — [2] V. 32 ss. — [3] V. 36 s. — [4] 4, 1. — [5] Sir. 1, 1. — [6] V. 4. — [7] V. 9 s.

phétie [1]. Dans d'autres passages, la sagesse est personnifiée de la même manière que dans le livre des Proverbes; elle est censée diriger l'homme, qui se confie en elle et l'écoute, pour le conduire à la vie, au bonheur, aux meilleurs biens [2].

L'éloge de la sagesse est le thème favori du livre de la Sapience, où elle est constamment personnifiée [3]. Le chapitre 7 est plus particulièrement remarquable à cet égard, parce que la sagesse y apparaît, plus que partout ailleurs, comme une hypostase, comme l'artiste universelle, douée d'esprit et des perfections divines les plus variées [4]. Elle est une émanation de la gloire du Tout-Puissant, la splendeur de la lumière éternelle, un miroir sans tache de son activité, l'image de sa bonté [5]. Elle est une et elle peut tout; elle reste la même et elle renouvelle tout [6]. Elle se trouve dans le rapport le plus intime avec Dieu, qui l'aime [7]. Elle est assise à côté de lui sur le trône [8]. Elle connaît toutes les œuvres de Dieu; car elle était présente, lorsque Dieu créa le monde et coopéra, en artiste supérieure, à la création de toutes choses [9], aussi à celle de l'homme [10]. Elle sait le passé et elle prévoit l'avenir [11]. Sa force s'étend d'un bout du monde à l'autre et elle gouverne admirablement toutes choses [12]. Elle agit dans le monde moral comme dans l'univers en général. De génération en génération, elle entre dans les âmes saintes, elle en fait des amis de Dieu et des prophètes, elle leur apprend à connaître et à pratiquer la volonté divine et elle leur procure ainsi le salut [13]. Elle a dirigé providentiellement l'histoire des premiers hommes et celle du peuple d'Israël [14]. C'est Dieu qui l'envoie du siège de sa gloire [15]. En tant qu'elle

[1] Sir. 24. — [2] 4, 11 ss.; 6, 18 ss.; 11, 1; 14, 20 ss.; 15, 2 ss.; 51, 13 ss.; comp. Prov. 1, 20 ss.; 8, 1 ss.; 9, 1 ss. — [3] 1, 6; 6, 12 ss.; 8, 1 ss. 8 ss. 16 ss.; 9, 4. 9 ss.; 10; 11, 1. — [4] V. 21-24. — [5] V. 25 s. — [6] V. 27. 23. — [7] 8, 3. — [8] 9, 4. — [9] 9, 9. 11; 8, 5 s.; 7, 21. 12. — [10] 9, 2. — [11] 8, 8. — [12] 7, 12; 8, 1. — [13] 7, 27. 23; 9, 1-19. — [14] Chap. 10-12. — [15] 9, 10.

exerce son activité dans le monde physique et dans le monde moral, elle est identifiée avec l'esprit de Dieu[1] et avec la parole de Dieu[2], qui, ici, apparaissent également comme de vraies hypostases.

On le voit, si les Israélites, sous l'influence du prophétisme, ne se sont point livrés à des spéculations pouvant servir de point de départ au dogme de la trinité, on peut constater des spéculations de ce genre chez les Juifs, dans la mesure où ils ont subi l'influence de la philosophie grecque. C'est donc ici que ce fameux dogme a ses racines et non dans la révélation prophétique.

## § 28. L'ANGÉLOLOGIE

La même raison qui porta les Juifs à faire de la parole et de la sagesse de Dieu de véritables hypostases, des êtres intermédiaires par lesquels le Dieu transcendant correspond avec les hommes et agit sur le monde, contribua aussi au développement de l'angélologie. Nous avons vu que, dès la haute antiquité, les Israélites croyaient aux anges. Ce n'était pourtant là qu'une croyance populaire, sans importance majeure. Avant l'exil, en effet, il n'est guère fait mention des anges chez les prophètes, les représentants les plus autorisés de la religion d'Israël. A partir de l'exil, au contraire, il se forme une véritable angélologie, qui prend une place considérable dans la religion juive et se trouve déjà chez quelques-uns des derniers prophètes.

Chez ceux-ci, les anges remplissent le rôle tout nouveau d'intermédiaires et d'interprètes de la prophétie. C'est comme tels qu'ils apparaissent chez Ézéchiel[3], plus souvent encore chez

[1] 1, 4 ss.; 9, 17; 12, 1. — [2] 9, 1 s.; 16, 12. 26; 18, 15 ss. — [3] 9, 2 ss.; 40, 3 ss.; 43, 5 ss.

Zacharie[1] et surtout chez Daniel[2]. Ils jouent le même rôle 1 Rois 13, 18 et 1 Chron. 21, 18. Autrefois, au contraire, Dieu communiquait ses révélations aux prophètes d'une manière directe.

Dans les documents de l'hébraïsme, les anges apparaissent comme de simples agents de la divinité, chargés momentanément de faire connaître ou d'exécuter la volonté de Dieu. Ils ne portent pas des noms propres, qui les distinguent les uns des autres, ils ne sont pas organisés d'une manière hiérarchique, ils paraissent être tous égaux en dignité et ne relever que de l'autorité de Dieu. Un seul texte, Jos. 5, 13-15, désigne un ange comme le chef de l'armée de Jéhova. Mais il est impossible de tirer de ce passage quelque chose de plus précis touchant une organisation hiérarchique des anges. Il en est autrement après l'exil. Alors les anges sont hiérarchiquement organisés; ils ont des chefs, désignés par des noms propres; ils sont classés en différentes catégories, dont chacune a des fonctions spéciales à remplir, un département particulier à administrer.

Chez Ézéchiel, il est question de sept anges, qui apparaissent comme les exécuteurs principaux des jugements de Dieu[3]. Ces sept anges sont peut-être les sept yeux de Dieu dont parle Zacharie[4], et probablement les chefs ou princes dont parle Daniel[5]. Le livre de Tobit parle aussi de sept anges principaux, qui ont tout particulièrement libre accès auprès de Dieu et qui lui présentent les prières des saints[6], à l'instar des serviteurs et des sept chefs qui forment l'entourage immédiat du roi de Perse[7]. Il mentionne en même temps le nom d'un de ces primats célestes ou archanges, Raphaël[8], qui sert de guide au

[1] 1, 8 ss.; 2, 1 ss.; 3, 1 ss.; 4, 1 ss.; 5, 5 ss.; 6, 4 ss. — [2] 4, 13. 23; 7, 16; 8, 13. 15 ss.; 9, 21 ss.; 10, 5 ss. 15 ss; 12, 5 ss. — [3] Ez. 9. — [4] 4, 10; 3, 9. — [5] 10, 13. — [6] Tob. 12, 15; comp. Apoc. 8, 2. — [7] Esth. 1, 10. 14. — [8] Tob. 3, 16; 9, 5; 12, 15.

jeune Tobie, l'accompagne à l'étranger et le ramène à la maison. Le livre de Daniel nous fait connaître deux autres noms d'archanges, ceux de Gabriel [1] et Micaël [2]. D'autres écrits juifs en contiennent plusieurs autres [3].

Le développement de l'angélologie, que nous venons de constater, se montre également dans le fait que les Juifs attribuaient aux anges le gouvernement et la protection des différents peuples de la terre. Dans le livre de Daniel, par exemple, l'ange Micaël est présenté comme le chef et protecteur d'Israël, et, en même temps, il est question d'un chef du royaume de Perse et d'un chef de Javan [4]. La version des Septante fait même dire à Deut. 32, 8 qu'à la dispersion des fils d'Adam, Dieu fixa les limites des peuples d'après le nombre des anges de Dieu. C'est donner à chaque peuple un ange comme patron, idée qu'exprime aussi le Siracide [5]. Ces protecteurs célestes [6] se battaient entre eux, chacun défendant le peuple qui lui était spécialement confié [7]. Ils veillaient constamment sur leurs protégés [8].

Disons enfin que des anges entourent le trône de Dieu, pour exercer, sous sa présidence, le jugement du monde [9].

Il ressort de ce que nous venons de voir que l'angélologie s'est beaucoup développée dans le judaïsme. L'influence de la religion persane y fut sans doute pour quelque chose [10]. Mais il a dû se faire aussi un travail intérieur, analogue à celui qui, dans l'Église catholique, a de plus en plus exalté les saints et leurs fonctions.

[1] 8, 16; 9, 21; comp. Luc 1, 19. 26 — [2] 10, 13. 21; 12, 1; comp. Jud. 9; Apoc. 12, 7. — [3] Nicolas, ouv. cité, p. 221 s.; Stapfer, ouv. cité, p. 53 ss. — [4] 10, 13. 20 s.; 12, 1. — [5] 17, 17. — [6] 2 Mach. 11, 10. — [7] Dan. 10, 13. 20. — [8] 4, 13. 17. 23. — [9] 7, 9 s.; comp. Zach. 3, 1. 3. — [10] Nicolas, ouv. cité, p. 48 ss. 227 ss.

## § 29. LA DÉMONOLOGIE

L'angélologie a ses racines dans l'hébraïsme, bien qu'elle ne soit arrivée à son développement doctrinal que plus tard ; la démonologie, au contraire, n'a pris naissance que dans le judaïsme. Nous l'avons vu, aux yeux des Hébreux, Dieu pouvait faire le mal comme le bien et il faisait, suivant les cas, l'un et l'autre par son esprit ou par d'autres agents, surtout par son maleach.

Le premier passage où il soit question d'un mauvais esprit, c'est 1 Rois 22, 19-23. Jéhova est assis sur son trône et entouré de toute l'armée des cieux. Il dit à son entourage : « Qui est-ce qui séduira Achab? » L'un répond d'une manière et l'autre d'une autre. Alors l'esprit s'avance, se tient devant Jéhova et déclare qu'il sortira pour séduire Achab, en devenant un esprit de mensonge dans la bouche de tous ses prophètes. Ainsi fut fait, et le prophète Michée dit à Achab : « Jéhova a mis un esprit de mensonge dans la bouche de tous tes prophètes ».

On remarquera la différence entre ce récit et ce que nous avons vu, dans la période précédente, touchant l'esprit de Dieu. L'esprit dont il est question ici n'apparaît pas comme une simple force ou émanation de Jéhova. Il fait partie d'un conseil d'êtres personnels, il semble être lui-même un esprit personnel. Il est appelé *harouach*, l'esprit, bien que la plupart des traducteurs omettent l'article. Cependant nous sommes loin de trouver ici la notion de Satan. L'esprit de mensonge fait partie de l'armée des cieux, il est l'un des serviteurs de Dieu. Aussi Michée dit que c'est Jéhova qui a mis un esprit de mensonge dans la bouche de tous les prophètes d'Achab. Cet esprit est, en réalité, l'esprit de prophétie. De là surtout l'article. Dieu, qui l'envoyait d'ordi-

naire aux prophètes pour leur communiquer la vérité, l'envoie maintenant pour annoncer le mensonge, parce que cela entre dans ses desseins providentiels. Nous avons donc ici encore en partie l'expression de l'ancien point de vue israélite.

Si nous passons au livre de Job, nous y trouvons, relativement à la question qui nous occupe, comme la transition entre l'hébraïsme et le judaïsme, c'est-à-dire le commencement de la démonologie. Dans les deux premiers chapitres, on nous montre Jéhova entouré des fils de Dieu, au milieu desquels se trouve Satan. Celui-ci, avec l'autorisation de Dieu, met Job à l'épreuve, en lui envoyant les différents malheurs connus [1]. Le véritable sens du mot *satan* ressort clairement d'une série de passages, où il veut dire adversaire [2]. Satan apparaît aussi comme l'adversaire de Job.

Il est intéressant de comparer avec le Satan du livre de Job ce que nous lisons Nomb. 22, 22 et 32. Ici nous voyons que le maleach de Jéhova, qui, le plus souvent, est un maleach protecteur, joue le rôle d'un satan, d'un adversaire. Le terme de satan y est employé sans article, comme un nom commun. Dans le livre plus récent de Job, au contraire, nous nous trouvons en face d'un personnage dont le nom propre est le Satan, *hasatan*, avec l'article. On remarquera l'analogie qui existe entre cet être et l'Esprit dont nous venons de parler.

Nous trouvons-nous ici déjà en face d'un véritable Satan? Beaucoup de théologiens pensent que non. « On s'accorde à reconnaître, dit M. Nicolas, que cet être n'a aucun des caractères qui conviennent à un esprit mauvais par sa nature. Dans le prologue de ce livre, Satan remplit les fonctions d'accusateur public; rien de plus. Il ne frappe Job qu'avec l'autorisation

[1] 1, 6 ss.; 2, 1 ss. — [2] Nomb. 22, 22. 32; 1 Sam. 29, 4; 2 Sam. 19, 22; 1 Rois 5, 18; 11, 14. 23. 25; Ps. 109, 6.

expresse de Dieu, et il ne fait même alors qu'exécuter l'office des anges de malheur, qui accomplissent les arrêts de Dieu. Il est dépeint, il est vrai, comme ayant peu de confiance en la vertu humaine. Mais il ne recherche pas de son propre mouvement à lui dresser des pièges et à lui préparer quelque éclatant naufrage. Il n'est donc pas le père du mal, dans le sens propre du mot[1]. » Haag s'exprime dans le même sens[2]. Il est certain que le Satan du livre de Job n'est pas celui de la théologie traditionnelle. Il lui manque pour cela un trait principal, il n'est pas l'adversaire de Dieu. Il se trouve, au contraire, au nombre de ses serviteurs. Il semble pourtant être un peu plus Satan que Nicolas et Haag veulent bien le dire. Il ne ressemble pas tellement à un simple accusateur public qu'il soit «personnellement indifférent au résultat», comme s'exprime le dernier de ces savants. N'est-il pas heureux de trouver Job en défaut, de constater chez lui une piété purement intéressée? N'est-il pas envieux de son bonheur? Ne profite-t-il pas, avec une malignité consommée, de l'autorisation de l'éprouver?

Dans Zach. 3, 1, Satan apparaît comme accusateur devant le tribunal de Dieu. Mais il se voit vertement tancé par le juge suprême. Il joue là en quelque sorte le rôle d'adversaire du règne de Dieu, puisqu'il s'attaque au souverain sacrificateur, le représentant le plus élevé du peuple élu. Josué, en effet, n'est pas accusé pour ses propres péchés; c'est comme grand-prêtre qu'il figure dans cette vision, c'est son vêtement sacerdotal qui est souillé, et Satan prétend qu'il n'y a point d'expiation pour le peuple, tout chargé de péchés, et qu'Israël doit par conséquent être rejeté[3]. C'est donc l'opposition de Dieu à Satan et, réciproquement, de Satan à Dieu, qui éclate dans ce passage.

Le dernier passage canonique qui parle de Satan, c'est

[1] Ouv. cité, p. 243. — [2] Ouv. cité, p. 416. — [3] Œhler, ouv. cité, § 200.

1 Chron. 21, 1. Il y est dit que Satan se leva contre Israël et incita David à faire le dénombrement du peuple, c'est-à-dire à agir contre la volonté de Dieu et à attirer ainsi sur Israël les châtiments divins. Satan apparaît donc ici comme l'adversaire du peuple de Dieu et de Dieu lui-même. Ce passage, comparé avec le passage parallèle, 2 Sam. 24, 1, fait bien voir la différence de conception qui existe entre le point de vue hébreu et le point de vue juif, relativement à la question qui nous occupe. Dans le vieux récit, c'est Dieu qui pousse David à faire le dénombrement; Dieu est donc encore considéré comme le seul et suprême auteur de tout ce qui arrive, du mal comme du bien. Dans le passage des Chroniques, nous voyons apparaître une conception tout autre, la crainte de porter atteinte à la majesté de Dieu, en le mettant en contact immédiat avec le monde et surtout en lui attribuant le mal; cette crainte oblige de recourir à l'influence de mauvais esprits pour expliquer l'existence du mal.

Le Satan de l'Ancien Testament n'est donc pas encore le prince de ce monde. Cependant nous trouvons là le point de départ de la démonologie postérieure. Nous avons, il est vrai, à considérer encore quelques passages canoniques qu'on a souvent cités à l'appui de cette doctrine.

La théologie traditionnelle a voulu trouver le diable dans le serpent du récit de la chute. C'est là une erreur. Ce serpent est un véritable animal des champs, créé par Dieu[1]. Il est, à la vérité, un animal merveilleux, mais pas plus que les arbres qui se trouvent, comme lui, dans le jardin d'Éden. Sur le sol qui produit de pareils arbres, l'existence d'un animal de ce genre n'a rien qui puisse nous étonner. Dans d'autres religions de l'antiquité, le serpent joue du reste un rôle analogue[2]. Nous sommes entièrement d'accord avec Baudissin, qui dit à ce sujet:

[1] Gen. 3, 1. 14. — [2] Baudissin, ouv. cité, I, p. 255 ss.

« Le serpent n'apparaît pas ici comme l'incarnation d'une puissance surnaturelle quelconque. L'idée, que c'est Satan qui parle par lui, a été introduite dans le récit par l'interprétation postérieure, elle n'y a pas été puisée. Si le serpent parle, il ne sort pas pour cela de la sphère du règne animal, tout aussi peu que l'ânesse de Balaam, lorsqu'elle parle; car tout le récit porte le caractère du mythe. La méchanceté ne lui est pas non plus attribuée. Mais pour expliquer le péché, qui ne peut pas avoir son origine dans l'homme, créé bon par Dieu, il fallait en attribuer la cause à un autre être. Aucun ne paraissait plus propre à cela que le serpent, qui inspire de l'aversion à l'homme et que les Sémites considéraient comme plus rusé que les autres animaux[1]. »

On a aussi voulu trouver le diable dans les *schédim*[2], dans les *séirim*[3], ainsi que dans l'*azazel*[4]. La signification exacte de ces termes, qu'on ne trouve que dans les passages cités, n'est pas facile à déterminer. Cependant les exégètes modernes les plus compétents reconnaissent qu'ils ne désignent pas le diable, mais simplement des espèces de fantômes, de spectres ou de mauvais esprits, qui n'existaient que dans la croyance populaire[5]. Comme il n'en est question que dans quelques rares passages, presque tous d'une époque récente, on ne saurait trouver là des éléments intégrants de la religion d'Israël. Dans plusieurs passages, les auteurs sacrés traitent même ces êtres imaginaires de vaines idoles, tandis que les Israélites infidèles leur offraient des sacrifices[6].

Si nous passons aux livres apocryphes, nous trouvons, Sap. 2, 23 s., l'idée que Dieu avait créé l'homme pour l'im-

[1] Ouv. cité, I, p. 290. — [2] Deut. 32, 17; Ps. 106, 37. — [3] Lév. 17, 7; Es. 13, 21; 34, 14; 2 Chron. 11, 15. — [4] Lév. 16, 8. 10 s. 26. — [5] Voy. Knobel, à Lév. 16, 10; 17, 7; Deut. 32, 17; Es. 13, 21. — [6] Deut. 32, 17; Ps. 106, 37; Lév. 17, 7; 2 Chron. 11, 15.

mortalité, qu'il l'avait fait à son image, mais que le diable, par envie, introduisit la mort dans le monde. C'est la première fois que le serpent tentateur du récit de la chute est identifié avec le diable. Dans le livre de Baruch, les idoles et les démons sont identifiés[1]. La version des Septante rend, dans une série de passages, les termes qui désignent des idoles ou des spectres par celui de démons[2]. Les démons sont censés habiter de préférence le désert[3]. Ils sont appelés des esprits mauvais[4].

Le livre de Tobit nous donne le nom propre d'un démon qui joue un grand rôle dans le récit; il s'appelle Asmodée. Il est épris de Sara, fille de Raguel, et tue successivement ses sept premiers maris[5]. Mais le fils de Tobit, sur le conseil de l'ange Raphaël, le met en fuite, en brûlant, le premier jour de son mariage avec Sara, le cœur et le foie d'un poisson, dont le démon ne peut pas supporter l'odeur[6]. Dans la haute Égypte, où Asmodée se réfugie, il est garrotté par Raphaël[7].

Nous voyons que la démonologie s'est beaucoup développée au sein du judaïsme et que le terrain s'y préparait pour la démonologie plus complète des siècles postérieurs. Le dualisme, si profondément contraire à l'ancienne religion d'Israël, mais que les Juifs apprirent à connaître, à partir de l'exil, par la religion des Perses, semble avoir puissamment contribué au développement de la démonologie juive.

## § 30. LA MORT ET LA VIE FUTURE

De toutes les questions relatives à l'homme, la seule que nous ayons à traiter ici, c'est celle de la mort et de la vie future.

[1] 4, 7. — [2] Deut. 32, 17; Es. 13, 21 (Septante, v. 23); 34, 14; 65, 11; Ps. 96, 5; 106, 37 (Septante, 95, 5 et 105, 37). — [3] Bar. 4, 35; Tob 8, 3. — [4] 6, 8. — [5] 3, 8; 6, 14. — [6] 6, 8. 15-17; 8, 2 s. — [7] 8, 3.

Quant à la mort, il existe un double point de vue dans l'Ancien Testament. D'une part, elle est considérée comme quelque chose de naturel; de l'autre, elle apparaît comme la conséquence et le châtiment du péché. Nous pouvons le constater déjà dans les premiers récits du document A.

Nous voyons, en effet, Dieu menacer Adam de mort pour le cas où il transgresserait sa volonté[1], et, après la transgression, exécuter sa menace[2]. Mais, dans le même morceau, nous lisons que l'homme est pris de la poussière de la terre et qu'il retournera à la poussière[3]. S'il présente la mort à la fois comme une punition et comme une conséquence naturelle de l'origine terrestre de l'homme, notre auteur concilie ce double point de vue, en montrant que l'homme aurait pu s'élever à une vie supérieure et éternelle par une grâce particulière de Dieu et par l'obéissance à sa volonté. L'homme avait le droit de manger de l'arbre de vie, de l'arbre qui communique la vie éternelle, et il ne perdit ce droit qu'à la suite de sa désobéissance[4]. Si l'homme était mortel par sa nature, il pouvait arriver à l'immortalité par sa fidélité envers Dieu. Dans le vieux fragment, Gen. 6, 1-4, l'homme est appelé chair[5], comme les animaux, ce qui semble impliquer l'idée qu'il est mortel en vertu de sa constitution physique. Mais il est dit, dans ce même fragment, que Dieu réduisit à cent vingt ans la durée de la vie humaine, qui, précédemment, avait été beaucoup plus longue, et qu'il le fit pour châtier la perversité humaine. D'après le récit de la chute, l'homme meurt, parce qu'il ne peut plus manger le fruit de l'arbre de vie; d'après le passage que nous venons de citer, au contraire, ses jours sont réduits, parce que l'esprit de Dieu, le principe vital de tout ce qui existe, ne restera pas toujours dans l'homme.

[1] Gen. 2, 17; 3, 3. — [2] 3, 19. 22-24. — [3] 2, 7; 3, 19; comp. Ps. 90, 3; 146, 4. — [4] Gen. 2, 9. 16; 3, 22 ss. — [5] V. 3.

L'enlèvement d'Hénoc et celui d'Élie[1] semblent également indiquer que l'homme n'était pas fatalement soumis à la mort, que la mort n'était pas inséparable de la nature humaine. La même pensée se retrouve dans la déclaration prophétique qui prédit, pour le règne messianique, l'anéantissement de la mort[2]. Nous voyons enfin que les corps morts et tout ce qui entrait en contact avec eux étaient considérés comme impurs et souillés[3], comme des choses pour lesquelles Dieu éprouve de la répulsion et qu'il ne peut pas avoir voulues. Il résulte également d'une foule d'autres passages, trop nombreux pour être cités ici, que la mort, tout en paraissant très naturelle, est pourtant, d'après l'Ancien Testament tout entier, le résultat et le principal châtiment du péché.

Que pensaient les Israélites de l'état de l'homme après la mort? Bien qu'on ait souvent affirmé le contraire, il est certain que, depuis la haute antiquité, les Hébreux croyaient à la survivance des morts, à une vie future. Ce qui le prouve, c'est l'habitude d'évoquer les morts, qui était tellement enracinée que, malgré les défenses réitérées et sévères, elle se maintint longtemps en Israël[4]. Si elle fut défendue, ce n'est pas qu'on doutât de la survivance des morts; mais on considérait l'évocation des morts comme une pratique superstitieuse et une infidélité envers Jéhova, qui devait seul être consulté. Il est dit que les morts « ont été recueillis avec les pères », avec les ancêtres, non seulement dans les passages récents du document C[5], mais aussi dans des passages plus anciens[6]. Cette formule est employée même quand les morts n'ont pas été enterrés avec les pères.

[1] Gen. 5, 24; 2 Rois 2. — [2] Es. 25, 8; comp. 26, 19. — [3] Nomb. 5, 2; 19, 11 ss.; Ag. 2, 13. — [4] 1 Sam. 28, 3. 7 ss.; Es. 8, 19; 19, 3; 29, 4; Deut. 18, 11; Lév. 19, 31; 20, 6. 27; 2 Rois 21, 6; 23, 24. — [5] Gen. 25, 8. 17; 35, 29; 49, 29. 33; Nomb. 20, 24. 26; 27, 13; Deut. 32, 50. — [6] Gen. 15, 15; Jug. 2, 10; 2 Sam. 7, 12; 1 Rois 1, 21; 2, 10; 11, 21.

C'est ainsi que Jacob dit qu'il descendra avec deuil vers son fils Joseph, au séjour des morts[1], bien qu'il crût que ce fils avait été dévoré par une bête sauvage. N'est-ce pas aussi la foi à un séjour des morts, où l'on retrouve les trépassés, qui a dicté à David cette parole, lors de la mort d'un fils chéri : « Moi, je m'en irai bien à lui ; mais lui ne reviendra pas à moi[2]. » Sans la foi à une existence future, l'enlèvement d'Hénoc et celui d'Élie s'expliqueraient difficilement. Et puis, les différentes résurrections mentionnées dans l'Ancien Testament[3] ne sont-elles pas incompatibles avec l'idée que la mort soit un anéantissement complet de l'être humain? Si quelques passages parlent de la mort comme d'un anéantissement[4], c'est en tant qu'elle est l'anéantissement, la fin de la vie actuelle[5], ou que la vie future n'apparaît que comme une vie de néant, comparée à la vie présente. L'Ecclésiaste met sans doute l'homme sur la même ligne que la bête et il trouve que leur sort est le même[6]. Mais dans ce livre tout entier éclate un scepticisme et un pessimisme qu'on ne retrouve dans aucun autre livre de l'Ancien Testament. Il n'est donc pas permis de généraliser le point de vue qu'il exprime.

Le séjour des morts est appelé *scheol*, mot dont l'étymologie n'est pas parfaitement sûre. On le trouve déjà dans le document A[7]. En examinant de plus près ce que l'Ancien Testament dit du séjour des morts, on voit que les Israélites n'avaient pas des idées bien précises à cet égard, qu'ils ne s'occupaient guère des trépassés que pour présenter leur état comme un état lamentable. Ils se représentaient le schéol comme un abîme, où l'homme va en quelque sorte s'anéantir après la mort; car le mot *abadon*,

[1] Gen. 37, 35. — [2] 2 Sam. 12, 23. — [3] 1 Rois 17, 21 ss. ; 2 Rois 4, 34 ss. ; 13, 21. — [4] Job 7, 8. 21 ; 14, 10 ; Es. 38, 18 ; 26, 14 ; Ps. 37, 36 ; 39, 14. — [5] Job 7, 8-10. — [6] 3, 18-21. — [7] Gen. 37, 35 ; 42, 38 ; 44, 29.

synonyme de schéol ou de mort, dans plusieurs passages[1], veut dire à la fois abîme et anéantissement. Cet abîme se trouve dans les profondeurs de la terre[2]. C'est un gouffre insatiable[3], dont nul ne peut revenir[4]. C'est un lieu obscur[5] et silencieux[6]. C'est la région de l'oubli[7], où l'on ne voit plus rien, où l'on ne fait plus rien[8], où l'on n'est plus même en rapport avec Dieu[9], sans qu'on ait toutefois perdu la conscience de soi-même, la personnalité[10]. Tout le monde, riches et pauvres, bons et méchants, grands et petits y sont confondus[11]. Il n'y a en effet pas de rétribution après cette vie[12]. La terre est appelée « terre des vivants », en opposition au schéol[13]. L'existence du schéol ressemble plus à la mort qu'à la vie, ce n'est qu'une vie apparente; car les trépassés sont des *rephaïm*, c'est-à-dire des ombres[14]; c'est en quelque sorte un état de sommeil perpétuel[15].

On comprend, d'après ce qui précède, que la perspective de la vie future n'eût rien d'attrayant pour les Israélites, qu'elle ne pût les remplir que d'une profonde tristesse. La mort se présentait à eux sans espérance[16], elle était comme le roi de l'épouvante[17]; elle n'était désirable que dans le malheur extrême et pour y mettre fin[18]. Il résulte également de ce que nous venons de voir que la foi à la vie future était sans aucune valeur

[1] Job 26, 6; 28, 22; Prov. 15, 11; 27, 20. — [2] Nomb. 16, 30-33; Job 26, 5; Ps. 30, 4; 55, 16; 63, 10; Prov. 7, 27; 9, 18; 15, 24; Es 14, 9. 15; Ez. 26, 20; 31, 14 s. 18; 32, 18. 21. 24. — [3] Es. 5, 14; Hab. 2. 5; Prov. 1, 12; 27, 20; 30, 16. — [4] Job 7, 9; 16, 22; 17, 13-15. — [5] 10, 22; 17, 13; 18, 18; Jér. 13, 16; Ps. 49, 20; 88, 7. 13; 143, 3; Lam. 3, 6. — [6] Es. 38, 18; Ps. 30, 10; 31, 18; 88, 11; 94, 17; 115, 17. — [7] 88, 13. — [8] Job 3, 13. 17; 14, 21; 17, 16; Eccl. 9, 5 s. 10; Ps. 6, 6. — [9] Ps. 88, 6; Es. 38, 18. — [10] 1 Sam. 28, 15 ss.; Ez. 32, 21; Job 14, 22; 26, 5; 28, 22. — [11] 3, 13-19; Ps. 49, 11-15. — [12] Eccl. 9, 5. — [13] Job 28, 13; Ps. 27, 13; 52, 7; 116, 9; 142, 6; Es. 38, 11; 53, 8; Jér. 11, 19; Ez. 26, 20; 32, 23. 32. — [14] Job 26, 5; Ps. 88, 11; Prov. 2, 18; 9, 18; 21, 16; Es. 14, 9; 26, 14. 19. — [15] Job 3, 13; 14, 12; Jér. 51, 39. 57. — [16] 2 Sam. 14, 14; Job 7, 7 ss.; 10, 20-22; 14, 7-22; 17, 11-16; Es. 38, 1 ss. 10 ss.; Ps. 116, 3. — [17] Job 18, 14. — [18] 3, 3-5. 21; 6, 8 s.; 14, 13; Es. 57, 1 s.

et sans aucune influence religieuses et morales, parce qu'elle n'impliquait pas l'idée d'une rémunération d'outre-tombe. Ce n'est pas après la mort, mais par la mort, par une mort malheureuse et prématurée, que Dieu punit les méchants[1]; ce n'est pas par la vie éternelle, mais par une vie terrestre longue et heureuse, que Dieu bénit les justes[2]. L'espérance d'avoir une nombreuse postérité et de survivre dans ses enfants, est une perspective bien plus belle que la vie future[3].

Nous concluons de ce qui précède qu'il est également faux de soutenir que les Israélites n'ont pas cru à la vie future ou de leur attribuer l'espérance de la vie éternelle dans le sens chrétien, double erreur dans laquelle on est tombé tour à tour. Si la foi à la vie éternelle et, par conséquent, à un jugement, à des récompenses et à des châtiments éternels, avait été répandue en Israël, on n'eût sans doute pas manqué de la faire intervenir dans la législation du Pentateuque, comme sanction de la loi, et dans la prédication prophétique, comme stimulant de la fidélité. Mais partout, même dans les documents législatifs et prophétiques les plus récents, on n'a recours qu'à des promesses ou à des menaces terrestres, pour engager au bien ou pour détourner du mal. En Israël, la foi à la vie éternelle n'était, en effet, pas du tout ce qu'elle est devenue par l'Évangile; elle remplissait d'épouvante et non d'espérance; elle ne pouvait donc pas jouer, dans l'ancienne alliance, le rôle qu'elle joue dans la nouvelle. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que, dans tous les documents antérieurs à l'exil, cette foi apparaît comme une

[1] Gen. 6 s.; 18 s.; 38, 7; Lév. 10, 1 ss.; Nomb. 16; 2 Sam. 12, 13 s.; Jér. 31, 30; Ez. 3, 18. 20; 18; 33, 8 s. 12 s.; Job 11, 20; 24, 19; etc. — [2] Ex. 20, 12; Lév. 18, 5; Deut. 4, 1. 40; 5, 33; 6, 2. 24; 8, 1; 11, 8 s.; 30, 15-20; 32, 47; Am. 5, 4. 6. 14; Hab. 2, 4; Ez. 18, 9. 17. 19. 21 s. 27 s.; 20, 11; 33, 14 ss.; etc. — [3] Gen. 12, 2 s.; 15, 2 ss.; 17, 4; 26, 3 s.; 28, 14.

simple croyance populaire et nullement comme une partie intégrante de la religion d'Israël.

On a pourtant voulu trouver l'espérance, plus ou moins évangélique, de la vie éternelle, sinon chez tous les Israélites, du moins chez quelques âmes d'élite. Mais alors il faudrait la constater chez les prophètes, l'élite de la nation. Or nous avons vu qu'elle est, au contraire, absente de l'enseignement prophétique. Examinons toutefois les passages sur lesquels on croit pouvoir appuyer cette thèse.

L'un des principaux, c'est Job 19, 25-27. Mais ce livre ne manque pas de répéter que, malgré sa justice, l'homme ne conserve aucune espérance après la mort[1]. Il y a plus; le livre tout entier est incompréhensible, si l'auteur a cru à la félicité éternelle des justes. Le problème qui y est débattu aurait en effet trouvé, dans cette foi, sa solution naturelle et aurait complètement perdu le caractère tragique qu'il y revêt[2]. Que signifie donc le passage en question? Il est en partie expliqué par 16, 19-22, où Job, prévoyant que le nombre de ses années touche à la fin, exprime l'espoir que Dieu sera son avocat et qu'il le justifiera contre ses amis accusateurs. La même idée est exprimée 19, 25-27, mais dans un langage beaucoup plus enthousiaste. Job y répète qu'après sa mort Dieu sera son vengeur, son défenseur, pour le justifier contre les accusations injustes que ses amis dirigent contre lui. Il « est convaincu que, malgré les apparences, Dieu finira par reconnaître publiquement son innocence, et s'il ne le fait pas avant sa mort, il le fera du moins après... Il *voit* d'avance cette revendication, son cœur tressaille d'agitation en face de cette perspective[3]. »

On soutient aussi que, dans quelques passages des Proverbes,

[1] 7, 6 s.; 10, 20 s.; 14; 17, 13 ss. — [2] Comp. Reuss, Philosophie, p. 22; le même, Gesch. § 238; Schultz, ouv. cité, p. 661 ss. — [3] Reuss, à ce passage.

la félicité éternelle est promise aux justes. Les principaux de ces passages sont 14, 32 et 15, 24. Nous lisons dans le premier que « le juste trouve un refuge même en sa mort », et dans le deuxième, que, « pour le sage, le sentier de la vie mène en haut, afin qu'il évite le séjour des morts, qui est en bas ». OEhler ne croit pas pouvoir trouver ici l'espérance de la vie éternelle, parce qu'il n'y a aucun indice que la vie qui, dans certains passages des Proverbes, est présentée comme la récompense de la sagesse, soit la vie d'outre-tombe[1]. Il pense que, dans le premier de ces passages, l'auteur parle ou bien de l'assurance du juste dans un danger extrême ou bien de l'espérance qui l'anime, en face de la mort, touchant l'avenir de sa postérité (telle que Jacob l'exprime Gen. 49, 18) ou touchant sa propre mémoire (dans le sens de Prov. 10, 7, qui dit que la mémoire du juste est en bénédiction). Il estime que, dans le second passage, il n'est question que d'une vie terrestre longue et bénie, obtenue par la protection divine[2]. Il faut d'ailleurs remarquer que, selon la version des Septante, le premier de ces passages parle de la confiance que le juste peut avoir en sa vertu, non de celle qu'il peut avoir lors de la mort. Cela prouve que les premiers traducteurs n'y ont pas trouvé l'espérance de la félicité éternelle. Touchant le second passage, où il est dit du sage que le sentier de la vie mène en haut, par opposition au schéol, qui est en bas, Reuss fait remarquer que « la montée du premier vers est amenée par la descente du second », en sorte que « il n'est pas nécessaire de songer ici à l'immortalité[3] ».

Enfin, on veut trouver dans quelques Psaumes l'espérance de la félicité éternelle. Si cela était, on n'aurait pas lieu d'en être surpris, ces Psaumes pouvant dater d'une époque où

[1] 2, 21 s.; 3, 16; 10, 30; etc. — [2] Ouv. cité, § 243. — [3] Reuss, à ce passage.

pareille espérance existait réellement parmi les Juifs. Le premier des passages mis en avant, c'est Ps. 16, 10 s. : « Tu n'abandonneras pas mon âme au séjour des morts; tu ne permettras pas que ton bien-aimé voie la fosse. Tu me feras connaître le sentier de la vie; il y a un rassasiement de joies devant ta face, il y a des délices dans ta droite à jamais. » Mais franchement, nous ne voyons ici, comme beaucoup d'exégètes, que l'espérance d'être délivré du danger de la mort et de goûter les délices de la communion avec Dieu, qui est pour le psalmiste le souverain bien[1]. Quant à l'expression « à jamais », il ne faut pas la presser de manière à y trouver une durée éternelle, les expressions de ce genre n'ayant souvent, dans l'Ancien Testament, qu'un sens tout à fait restreint et relatif. Un autre passage qui doit être pris en considération, c'est Ps. 49, 16, où nous lisons : « Dieu sauvera mon âme du séjour des morts, car il me prendra », ce qui veut dire peut-être : il me prendra à lui comme Hénoc. Beaucoup d'exégètes contestent pourtant qu'il soit question, dans ce passage, de l'espérance de la vie éternelle. Reuss produit en faveur de cette opinion une série de considérations qui ont du poids. En tout cas, considéré en lui-même, le texte pourrait vouloir dire, comme d'autres textes du même genre, que Dieu sauvera le psalmiste de la mort. Mais quand on a égard au contexte, quand on voit que le verset 16 est opposé aux versets précédents, où il est dit de ceux qui périssent qu'ils sont mis dans le séjour des morts et que la mort fait d'eux sa pâture[2], — on peut être amené à penser qu'il est question ici d'un salut d'outre-tombe. Il nous reste à considérer Ps. 73, 24-26. Là, c'est également en opposition aux méchants, ruinés, détruits, anéantis par une fin soudaine[3], que le psalmiste espère être élevé à la gloire et avoir Dieu pour partage à jamais, lors même

[1] V. 2. — [2] V. 8-15. — [3] V. 17 ss.

que sa chair et son cœur se consument. Dans ce passage, comme dans le précédent, l'auteur aspire à être uni à Dieu, à obtenir la gloire et la félicité pour toujours; il y exprime, par conséquent, quelque espoir d'obtenir cette faveur. Mais aucun de ces deux passages n'exprime une assurance pleine et entière du salut éternel.

Le premier et le seul passage canonique où pareille espérance soit sûrement affirmée, c'est Dan. 12, 2 s., où nous lisons : « Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle et les autres pour l'opprobre, pour la honte éternelle. Ceux qui auront été intelligents brilleront comme la splendeur du ciel, et ceux qui auront enseigné la justice à la multitude brilleront comme les étoiles, à toujours et à perpétuité. » Ici, l'idée de la vie éternelle est exprimée avec toute la netteté désirable, et, avec elle, l'idée de la résurrection des morts, d'une rémunération future, des peines éternelles des méchants et de la félicité éternelle des justes. Il faut pourtant remarquer qu'il n'est pas question chez Daniel d'une résurrection universelle. Une partie seulement de ceux qui dorment ressusciteront. Probablement que, dans la pensée de l'auteur, la faveur de la résurrection est réservée aux seuls Juifs [1]. La foi à la résurrection des morts est également exprimée dans le deuxième livre des Machabées [2], où nous voyons que les prières pour les morts commençaient à se combiner de bonne heure avec cette foi [3].

On a beaucoup discuté la question de savoir par quelle influence étrangère les Juifs étaient arrivés à l'idée de la résurrection des morts; mais cette discussion n'a point abouti à des résultats parfaitement certains [4]. Pour la théologie biblique, il est

[1] Hitzig et Reuss, à ce passage. — [2] 7, 9. 11. 14. 23. 29. 36; 12, 43 ss.; 14, 46. — [3] 12, 43 ss. — [4] Nicolas, ouv. cité, p. 325 ss.

plus intéressant de constater que les germes de cette doctrine existent dans quelques passages prophétiques et qu'elle a pu naître au sein du judaïsme sans aucune influence étrangère. Les prophètes avaient, de tout temps, annoncé la destruction, la mort d'Israël, comme châtiment de ses péchés[1]. Mais ils ne pouvaient admettre son anéantissement complet. De là l'idée souvent exprimée d'un reste qui subsistera à travers les jugements et les châtiments divins et qui formera un nouveau peuple de Dieu, dans une ère nouvelle. Cette restauration est présentée par plusieurs prophètes comme une résurrection du peuple anéanti[2]. Or l'idée de la résurrection collective pouvait facilement conduire à celle de la résurrection individuelle, qui semble percer dans És. 26, 19.

Les germes de cette doctrine, que nous venons de constater dans l'enseignement prophétique, paraissent s'être particulièrement développés pendant les grandes persécutions qui furent dirigées contre les Juifs par Antiochus Épiphane; c'est à cette époque, en effet, qu'elle se présente à nous dans le livre de Daniel. « L'attente fébrile du dénouement, la haine de l'oppression, cette haine qui n'était pas satisfaite par la perspective d'une revanche momentanée et passagère, la conviction surtout que la justice éternelle ne pouvait pas laisser succomber sans aucune compensation les innombrables victimes mortes pour leur Dieu et leur foi, toutes ces causes finirent par faire surgir la croyance à la résurrection des morts et à un jugement d'outre-tombe[3]. » Cette croyance apparaît donc comme un produit des espérances messianiques et de la foi à la justice divine[4].

A côté de la doctrine de la résurrection des morts, qui prit

[1] Os. 6, 5; 9, 6; 13, 1; Es. 1, 4-9; Mich. 3, 12; Deut. 30, 15 ss.; Jér. 4; Ez. 33, 11; Lam. 2, 17. — [2] Os. 6, 1-3; 13, 14; Ez. 37, 1-14; Es. 26, 18 s.; 65, 17-19. — [3] Reuss, Apocalypse, p. 8. — [4] Reuss, Théol. chrét. I, p. 76 s.; Nicolas, p. 355 ss.; Seinecke, Gesch. des Volkes Israel, p. 144 s.

naissance et se développa parmi les Juifs palestiniens, nous voyons se former, parmi les Juifs alexandrins, la doctrine de l'immortalité de l'âme. Elle est exposée pour la première fois dans un de nos livres apocryphes, la Sapience. L'auteur semble avoir été poussé à accentuer ce point par l'épicuréisme, qui niait la vie future et avait pour devise: mangeons et buvons, car demain nous mourrons[1]. D'après lui, les âmes sont préexistantes[2] et enfermées dans le corps comme dans une prison[3]; Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, l'immortalité, en le créant à son image[4], comme il a créé toutes choses pour l'être[5]; il n'a point fait la mort et ne trouve point de plaisir à voir périr les vivants[6]; c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde[7]; mais la justice n'est point sujette à la mort[8]; l'observation des ordonnances divines donne l'assurance de l'immortalité, et l'immortalité rapproche de Dieu[9]; les âmes des justes sont entre les mains de Dieu, — les fous seuls peuvent croire qu'elles meurent, — leur espérance est immortelle, après avoir passé par le creuset de l'épreuve, elles reluiront, elles jugeront les nations et domineront les peuples[10]; c'est ainsi que les justes vivront à jamais[11]. Les méchants semblent être condamnés à mort, à l'anéantissement[12]. D'un autre côté pourtant, il est permis de croire qu'eux aussi existent éternellement et même qu'ils connaissent le sort des justes[13]. Car « dans le langage de notre auteur le terme de mort a déjà le sens figuré que nous lui connaissons par le Nouveau Testament, savoir celui de damnation, de manque absolu de félicité[14] ». Ces idées sont encore bien plus développées chez Philon, où l'on voit clairement qu'elles ont été empruntées à Platon[15].

[1] 2, 1-20. — [2] 8, 19 s. — [3] 9, 15. — [4] 2, 23. — [5] 1, 14. — [6] 1, 13. — [7] 2, 24. — [8] 1, 15. — [9] 6, 18 s.; 8, 17; 15, 3. — [10] 3, 1-9. — [11] 5, 15 s. — [12] 1, 15 s.; 3, 10-19; 4, 19; 5, 14. — [13] 5, 1-13. — [14] Reuss, Philosophie, p. 510. — [15] Nicolas, p. 318 ss.; comp. Haag, p. 421 s.; Cölln, § 108.

Notons encore, pour terminer, la différence qui, à l'origine, existait entre la doctrine de la résurrection des morts et celle de l'immortalité de l'âme, confondues, depuis, dans la dogmatique chrétienne. La doctrine de la résurrection, plus particulièrement juive et théologique, partait de l'idée que Dieu peut rendre la vie aux morts[1]. La doctrine plus philosophique de l'immortalité de l'âme, issue de l'école platonicienne, attribuait à l'âme la vertu de l'immortalité. D'après elle, l'âme étant impérissable de sa nature, ne peut pas mourir et n'a pas besoin d'être vivifiée, créée une seconde fois, pour arriver à la vie éternelle. Par la mort, elle est délivrée de la prison du corps, elle s'envole vers les régions célestes et participe tout naturellement à la vie éternelle. La doctrine grecque de l'immortalité est donc absolument indépendante de la doctrine juive de la résurrection. C'étaient d'abord deux courants séparés, partant de deux sources différentes. Mais les docteurs chrétiens, nourris à la fois de la théologie juive et de la philosophie grecque, ont réuni les deux courants, combiné les deux doctrines.

### § 31. LE LÉVITISME

Le judaïsme est, à certains égards, le contre-pied du prophétisme, tel qu'il nous apparaît dans ses représentants les plus illustres. Celui-ci accorda la plus grande importance à la vie et à la loi morales et leur subordonna toutes les pratiques extérieures de la religion. Après l'exil, au contraire, une importance capitale fut attribuée aux lois lévitiques, purement rituelles, et au culte extérieur. Ce n'est plus l'esprit et la vie qui jouèrent le rôle principal, comme chez les prophètes, mais la forme et le

[1] Voy. 2 Mach. 7, 23; comp. Nicolas, p. 327.

rite. Comparé au spiritualisme prophétique, le judaïsme représente la tendance formaliste. Voilà pourquoi nous parlerons du lévitisme et de tout ce qui s'y rattache avant de parler de la vie morale.

Ézéchiel marque le premier pas décisif vers le triomphe du lévitisme. Dans la plupart de ses discours, on sent, à la vérité, encore l'esprit prophétique. Mais à partir du chapitre 40 de son livre on trouve un morceau qui n'a son semblable chez aucun prophète antérieur. Ce morceau décrit la restauration d'Israël du point de vue purement lévitique. Au lieu de placer l'essence de la piété et l'espérance du salut d'Israël dans la conversion des cœurs, dans la connaissance de Dieu, dans la pratique des devoirs de justice et de charité, le prophète fonde, ici, les plus grandes espérances sur le sacerdoce et le culte extérieur. Ézéchiel était à la fois prêtre et prophète; aussi son livre est-il l'expression et du prophétisme et du lévitisme.

Le morceau Lév. 17 à 26, qui provient peut-être d'Ézéchiel ou de l'un de ses disciples, dénote également un double courant. Dans les chapitres 18 à 20 prédominent les lois morales. Dans les autres chapitres, au contraire, on ne trouve guère que des lois rituelles.

Tous les prophètes, peu nombreux d'ailleurs, qui se levèrent après l'exil, subirent à un haut degré l'influence de l'esprit lévitique. Aggée se préoccupe presque exclusivement de la reconstruction du temple[1]. Il accorde une importance majeure au rôle du souverain sacrificateur Josué[2]. Chez Zacharie on retrouve les mêmes préoccupations[3]. Mais la tendance lévitique se manifeste surtout chez Malachie. Il appelle le prêtre un envoyé ou un ange de Jéhova[4]. La première et la plus grande infidélité

[1] Chap. 1 s. — [2] 1, 1. 12; 2, 2. 4. — [3] 3, 1-8; 4, 1 ss. 14; 6, 9 ss. — [4] 2, 7; comp. Eccl. 5, 5.

qu'il signale, c'est l'offrande de victimes impures[1]. La conversion et la fidélité envers Dieu consistent, à ses yeux, dans le payement régulier de la dîme[2].

Cette tendance aboutit au document C, dont la législation a exclusivement pour but de régler, jusque dans les moindres détails, tout ce qui concerne le sanctuaire, le sacerdoce, les sacrifices, la pureté lévitique, les fêtes religieuses, les offrandes, la division hiérarchique du sacerdoce et du peuple[3]. Même le cadre historique de ce document poursuit un but lévitique. Au récit de la création se rattache l'institution du sabbat[4]; à celui du déluge, la défense de manger du sang[5]; à celui de l'alliance traitée avec Abraham, l'usage de la circoncision[6]; à celui de la sortie d'Égypte, l'institution de la pâque[7]. D'autres récits de ce document ont pour but de glorifier le sacerdoce ou d'inculquer la stricte observation des lois rituelles[8]. Aussi Wellhausen a-t-il pu dire que, dans ce document, la chose essentielle est que les sacrifices soient offerts conformément aux prescriptions : au lieu légal, à l'époque légale, par le personnel légal et d'après le procédé légal[9]. Reuss a dit, avec non moins de raison, que l'important y est, non la pureté du cœur, mais celle du corps et des plats[10].

Cette législation, Esdras et Néhémie cherchèrent à l'appliquer, à la faire passer dans la vie pratique. Leur réforme porte principalement sur le côté extérieur de la religion ; ils accordent le plus grand soin au rétablissement du culte et à l'observation stricte de toutes les pratiques lévitiques[11].

Les Chroniques supposent partout que la législation du docu-

[1] Mal. 1, 6-14. — [2] 3, 7-10. — [3] Ex. 25-31, 17 ; 35-40 ; Lév. 1-16 ; 27 ; Nomb. 1-10 ; 15 ; 18 s. ; 28-30 ; 35. — [4] Gen. 2, 2 s. — [5] 9, 4. — [6] 17, 9 ss. — [7] Ex. 12, 1 ss. — [8] Lév. 10, 1 ss. ; Nomb. 15, 32 ss. ; 16, 1 ss. ; 17, 1 ss. — [9] Ouv. cité, p. 441. — [10] Gesch. § 379. — [11] Esd. 3, 3-7 ; 6, 16-22 ; 8, 15-36 ; 10, 17 ss. ; Néh. 8, 14-18 ; 10-13.

ment C a été en vigueur depuis les temps mosaïques, et rien ne paraît à leur auteur plus digne de mention que les détails qui se rapportent au culte lévitique et ceux-là surtout qui peuvent rehausser le sacerdoce. D'après ces livres, Dieu accorde sa bénédiction spéciale à ceux qui observent les ordonnances lévitiques et punit sévèrement ceux qui les transgressent[1].

Cette tendance lévitique et formaliste ne fit qu'augmenter avec le temps et elle se manifesta de mille manières diverses. Le jeûne, le deuil, les larmes, les sacrifices, l'abstinence des aliments impurs, l'observation des jours fériés, dont on augmente encore le nombre, occupent de plus en plus le premier rang dans la piété juive[2]. La justice consiste en grande partie dans cette piété purement extérieure[3]. La profanation des choses saintes, une atteinte portée aux ordonnances lévitiques sont considérées comme des actes abominables[4]. La prière même prend un caractère formaliste[5]. Aussi l'Ecclésiaste sent-il déjà le besoin de combattre les vaines redites dans la prière[6].

Après avoir ainsi signalé, d'une manière générale, le développement et le triomphe du lévitisme, il est temps de considérer en détail ce que devint le culte sous cette influence.

[1] Chron. 6, 31 ss. 48 ss. 54 ss.; 9, 10-34; 13; 15 s.; 22-26; 28 s.; 2 Chron. 2-7; 8, 12-16; 11, 13-17; 13, 9-15; 17, 7-9; 19, 8-11; 20, 3. 21 s.; 23 s.; 26, 16-21; 29-31; 35. — [2] Esd. 8, 21. 23; 10, 1. 9; Néh. 1, 4; 9, 1; Esth. 4, 3. 16; 9, 19-32; Dan. 1, 5-16; 9, 3; 10, 3. 12; Bar. 1, 5. 10; Tob. 1, 6-8. 10-12; 12, 8; 1 Mach. 2, 32-38. 46; 3, 47; 4, 47-59; 2 Mach. 1, 8 s. 18-36; 3, 31-33; 6, 6-11; 7; 8, 26-28; 12, 31 s. 38. 43; 13, 12. 23; Jud. 4, 9-15; 8, 6; 9, 1. — [3] Tob. 1, 2 s.; 12, 8 s. — [4] Ps. 74, 3 ss.; Dan. 5; 7, 25 s.; 8, 11-14; 9, 27; 12, 11; 1 Mach. 1, 15. 21-28. 37. 41-64; 3, 48-51; 4, 36 ss.; 6, 7; 2 Mach. 3, 18 ss.; 4, 13-17; 5, 15 s.; 6, 1-7. 18 ss.; 12, 39-42; 13, 8; 15, 1-5. 18. 32 s.; Jud. 4, 2 s.; 8, 21; 9, 8. — [5] Dan. 6, 10; 2 Mach. 3, 19-21; 3 Mach. 1, 18; 2, 1. — [6] 5, 1.

## I. Le sanctuaire.

Nous avons vu, dans les deux premières périodes, comment la multiplicité des lieux de culte, qui répond à un besoin naturel et légitime du sentiment religieux, favorisa l'idolâtrie et nécessita la centralisation du culte, et comment celle-ci fut préparée et en partie réalisée par la construction du temple de Jérusalem, par la ruine du royaume des dix tribus, par la découverte du Deutéronome et la réforme de Josias, enfin et surtout par la captivité de Babylone, qui mit fin, pour toujours, à l'idolâtrie sans cesse renaissante d'Israël.

Les documents de notre période qui s'occupent de cette question ne croient plus nécessaire de défendre la centralisation du culte contre le culte des hauts lieux, comme le fait encore le Deutéronome. Ézéchiel présente cette centralisation comme une chose qui s'entend de soi[1]. Il en est de même d'Aggée et de Zacharie[2]. Dans d'autres documents on va plus loin. La centralisation du culte y apparaît, non seulement comme un fait accompli, mais comme ayant existé de tout temps, depuis Moïse. C'est ce qu'on voit déjà dans les chapitres 17 à 26 du Lévitique et surtout dans la législation du document C. Ce document et, avec lui, les Chroniques présentent le passé sous un jour tout à fait idéal. Ils transportent dans les siècles reculés ce qui existe dans le présent ou même ce que leurs auteurs voudraient y voir exister. Ce n'est donc pas de l'histoire qu'il faut y chercher, mais l'expression des idées religieuses de l'époque où ils furent rédigés. Voyons quelles étaient ces idées touchant le sanctuaire.

[1] Chap. 40-43. — [2] Ag. 1 s. ; Zach. 4, 9 s. ; 6, 12 s.

Le document C décrit en détail la construction du tabernacle du désert, ainsi que le mobilier et les ustensiles qui devaient servir au culte[1]. Il y a longtemps qu'on a démontré l'impossibilité d'établir un pareil sanctuaire en plein désert. On n'en trouve, du reste, pas la moindre trace dans les anciens documents[2]. Il n'y a que les Chroniques, où le document C est déjà considéré comme de l'histoire, qui en parlent[3]. Mais nous avons autre chose à faire qu'à constater simplement ce résultat négatif. Nous devons nous enquérir de la pensée religieuse qu'on voulait exprimer par les récits qui nous parlent de ce sanctuaire.

La principale idée religieuse que les Israélites ont de tout temps rattachée aux lieux de culte, c'est que Jéhova y est présent. Puisqu'il est le roi de son peuple, il doit résider au milieu de lui. Or sa résidence particulière, c'est le sanctuaire. Cette idée est déjà exprimée dans le vieux cantique Ex. 15. Aux versets 17 et 18, le pays montagneux de Canaan est appelé l'héritage de Jéhova, où il introduira son peuple, et le sanctuaire, celui de Sion sans doute, la demeure qu'il s'est préparée. Il y est dit aussi que Jéhova est roi à toujours, évidemment au milieu de son peuple, où il réside et exerce sa royauté. Ailleurs encore, c'est en sa qualité de roi d'Israël que Jéhova habite au milieu du peuple et plus particulièrement dans le temple, sa résidence spéciale, son trône, ou, par extension, sur la montagne de Sion et à Jérusalem[4]. Ésaïe voit en vision Jéhova, le roi, assis sur son trône, dans le sanctuaire[5]. Dans des passages très nombreux, se rendre au sanctuaire est synonyme de se présenter devant Jéhova, et ce qui se fait ou se trouve au sanc-

[1] Ex. 25 ss.; 35 ss. — [2] Wellhausen. ouv. cité, p. 40 ss. — [3] 1 Chron. 16, 39; 21, 29; 2 Chron. 1, 3 ss. — [4] Am. 1, 2; Es. 8, 18; 12, 6; 24, 23; Mich. 4, 7; Jér. 3, 17; 8, 19; Soph. 3, 14 s.; Héb. 2, 20; Ez. 43, 7; Joël 3, 16 s.; Ps. 24, 3-10; 48, 3 s.; 68, 25. — [5] Es. 6, 1. 5.

tuaire, se fait ou se trouve devant Jéhova[1]. Par suite, le sanctuaire est appelé la demeure de Jéhova[2].

Cette pensée fondamentale de la religion d'Israël, le document C la rattache au sanctuaire portatif du désert, qu'il appelle formellement la demeure de Jéhova[3] ou la demeure tout court[4]. Il dit que c'est là, et plus particulièrement sur l'arche, entre les deux chérubins, que Jéhova veut habiter au milieu de son peuple et se rencontrer avec lui, surtout avec Moïse, pour lui donner ses ordres[5]. La place de l'arche étant dans le très-saint[6], c'est donc là plus spécialement la demeure de Jéhova. Cela n'est d'ailleurs pas nouveau. Dans le document A déjà, Jéhova apparaît à Moïse et lui parle dans le tabernacle[7]. Selon d'autres vieux textes, Jéhova siège au-dessus de l'arche de l'alliance, entre les chérubins[8]. Il est dit enfin que, dans le temple de Salomon, l'arche fut placée dans le très-saint[9].

Le document C exprime, d'une manière très caractéristique, l'idée de la présence de Jéhova au milieu de son peuple par l'ordre de campement qu'il prescrit durant le voyage du désert. Le sanctuaire portatif doit former le centre du camp; à la tribu de Lévi est assigné l'entourage immédiat du sanctuaire; et plus loin, tout autour, camperont les autres tribus, dans un ordre parfaitement symétrique[10]. Ceux qui envisagent ce récit avec quelque sens historique ne peuvent y voir qu'une fiction. Un campement si régulier, pendant tout le voyage du désert, était matériellement aussi impossible que la confection du tabernacle

[1] Ex. 23, 17; 34, 23 s.; Jos. 18, 8. 10; Jug. 11, 11; 20, 1. 23. 26; 21, 2. 5. 8; 1 Sam. 10, 3. 17; 11, 15; 15, 33; 21, 6 s.; 2 Sam. 5, 3; 21, 7. 9; Deut. 12, 12; 14, 23. 26; 16, 11. 16; 26, 5. 10; 31, 11; etc. — [2] Deut. 12, 5; 1 Rois 8, 13; Zach. 2, 13. — [3] Lév. 15, 31; 17, 4; Nomb. 16, 9; 17, 13; 19, 13; 31, 30. 47; Jos. 22, 19. — [4] Ex. 26, 1. 6. 12 s. 15; etc. — [5] 25, 8. 22; 29, 42-46; 30, 6. 36; Nomb. 5, 3; 7, 89; 17, 4. — [6] Ex. 26, 33. — [7] 33, 7-11; 34, 34 s.; Nomb. 12, 5 ss. — [8] 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2. — [9] 1 Rois 8, 6 s. — [10] Nomb. 2.

magnifique avec tous ses accessoires. Aussi ne faut-il y chercher que l'expression symbolique de pensées religieuses, présentée sous la forme historique. Ce camp du désert représente le peuple d'Israël, au milieu duquel habite Jéhova, dans le tabernacle, sa résidence, entouré immédiatement de la tribu sacerdotale, la seule qui ait le droit d'être en rapport direct avec lui et qui sert d'intermédiaire entre lui et le peuple.

Il nous suffit d'avoir signalé la pensée religieuse principale qui, en Israël, se rattache au sanctuaire. Pour tous les détails du tabernacle et du temple, nous renvoyons à l'archéologie. La typologie traditionnelle a voulu trouver des pensées, des révélations, des prédictions profondes, dans tous les détails du sanctuaire israélite, et surtout du tabernacle, si minutieusement décrit dans le document C[1]. Mais ces interprétations mystiques et souvent excentriques ne sont nullement fondées dans les textes. L'antiquité procédait à cet égard avec une extrême simplicité. D'ailleurs, si l'auteur du document C avait réellement attribué au sanctuaire et à ses différentes parties la signification qu'on a cru y découvrir, il l'aurait expressément dit et même répété, afin d'y attirer la réflexion, comme il le fait, Ex. 31, 12-17, pour la signification du sabbat[2]. Ce qui prouve le mieux qu'aux anciens temps les esprits ne se livraient pas à cette typologie mystique tant cultivée dans la suite, c'est que Salomon fit exécuter les travaux du temple et confectionner les différents objets sacrés par des ouvriers et des artistes étrangers[3], qui n'avaient certainement pas une connaissance profonde de la religion d'Israël et encore moins de la religion chrétienne, qu'on a voulu trouver symbolisée dans le sanctuaire de l'ancienne alliance. Le document A ne dit même rien du tout de la manière dont le taber-

[1] Winer, Realwörterbuch, art. Stiftshütte; Knobel, Exodus u. Leviticus, p. 251 ss. — [2] Knobel, ouv. cité, p. 253. — [3] 1 Rois 5, 18; 7, 13 ss.

nacle fut construit, ce qui prouve qu'il n'attribuait aucune importance à la chose. Dans la suite, il est vrai, l'opinion se répandit que le temple, comme le tabernacle et les objets sacrés en général, avaient été exécutés d'après des instructions divines [1] et par des hommes doués par Dieu d'aptitudes spéciales [2]. Mais ce point de vue, représenté par le document C et les Chroniques, est de date récente et a été inspiré par la valeur exagérée qu'on accordait, après l'exil, au culte extérieur et à tout ce qui servait au culte. On comprend que ceux qui ferment les yeux aux résultats les plus certains de la critique et qui croient que Dieu a donné le modèle du tabernacle à Moïse et celui du temple à David, soient portés à chercher, dans l'ensemble et dans chaque détail de ces sanctuaires, des pensées divines, des mystères de la révélation. Mais comme les anciens documents ne disent rien de pareil et que ces renseignements ne se trouvent que dans des documents récents, qui présentent généralement l'histoire ancienne sous un jour très idéal et peu historique, nous ne saurions nous engager dans cette voie.

## II. Le sacerdoce.

Nous avons vu plus haut que la liberté accordée primitivement à tout père de famille de remplir les fonctions sacerdotales, fut peu à peu limitée, à cause des abus qu'elle entraînait, et que la tribu de Lévi, parmi laquelle le sacerdoce se recruta de bonne heure, en grande partie, obtint, par la législation du Deutéronome, le privilège exclusif de remplir les fonctions sacerdotales. Mais nous n'avons trouvé, avant l'exil, aucune différence importante entre les différents sacrificateurs, aucune

[1] Ex. 25, 9. 40; 1 Chron. 28, 19. — [2] Ex. 28, 3; 31, 1 ss.; 35, 30 ss.; 36, 1 ss.

hiérarchie religieuse du sacerdoce, surtout aucune classification de la tribu de Lévi en différentes catégories de personnes sacrées. D'après le Deutéronome encore, avons-nous dit, tous les Lévites sont prêtres et tous le sont au même degré. Cet état de choses fut grandement modifié à partir de l'exil.

Ici encore, c'est Ézéchiel qui donne la première impulsion. Il ne fait pas mention du souverain sacrificateur, il est vrai; mais il établit la distinction entre prêtres et lévites. Il faut toutefois remarquer qu'il ne l'établit que dans son projet de législation pour l'avenir; il en parle donc comme de quelque chose qui n'existe pas encore et non comme de quelque chose de passé ou de présent. D'après lui, les fils de Tsadok seuls, entre tous les descendants de Lévi, doivent exercer le sacerdoce [1]. Il en exclut d'abord les étrangers, les incirconcis, et cela dans des termes qui prouvent que, précédemment, des étrangers même étaient employés au service du sanctuaire [2]. Il en exclut ensuite les Lévites infidèles, qui s'étaient adonnés à l'idolâtrie, et il leur assigne le service inférieur du sanctuaire [3]. Nous trouvons ici, ainsi que 2 Rois 23, 9, où il est déjà question d'une dégradation des prêtres infidèles, la raison historique pour laquelle une partie des Lévites furent exclus du sacerdoce et le point de départ de la distinction entre prêtres et lévites.

Le programme législatif d'Ézéchiel prouve que, durant l'exil, le terrain se préparait pour une nouvelle législation ecclésiastique, défendant l'accès du sacerdoce aux simples Israélites et faisant même un triage parmi la tribu de Lévi. Dans le document C, en effet, la sacrificature est accordée exclusivement à Aaron et à ses fils à perpétuité [4]. Tout autre Israélite, même un Lévite, qui se permettrait de remplir des fonctions sacerdo-

[1] 40, 46; 43, 19; 44, 15 ss.; 48, 11. — [2] 44, 7-9. — [3] V. 10-14; comp. 48, 11. — [4] Ex. 28, 1. 41; 29, 9. 44; 40, 13-15; Nomb. 3, 3.

tales, est menacé de mort [1]. Les sacrificateurs sont, à plusieurs reprises, appelés simplement fils d'Aaron [2]. Eux seuls doivent bénir le peuple [3] et s'approcher de Dieu [4]. Au-dessus d'eux se trouve un grand prêtre ou prêtre oint [5]. Tous les Lévites qui ne descendent pas d'Aaron sont mis à la disposition d'Aaron et de ses fils, pour faire le service inférieur du sanctuaire [6]. Et, de même qu'aucun lévite ne peut exercer la sacrificature sans être puni de mort, de même aucun laïque ne peut s'ingérer dans le service des lévites sans subir cette peine [7]. Le souverain sacrificateur lui-même ne peut entrer en contact immédiat avec Dieu, dans le très saint du sanctuaire, qu'à la grande fête des expiations; il est menacé de mort s'il contrevient à ce commandement [8].

D'après cette législation, Dieu se dérobe donc complètement aux regards de son peuple, dont une triple barrière sacerdotale le sépare. Le souverain sacrificateur a seul le droit de s'approcher de Dieu et seulement une fois l'an. « Ce n'est qu'en lui qu'Israël entre dans un contact immédiat avec Jéhova, en un point et en un moment : le sommet de la pyramide touche au ciel [9]. » Cette tendance à élever une barrière infranchissable entre Jéhova et le commun du peuple, a d'anciennes racines en Israël [10]. Mais elle fut longtemps contrebalancée par le puissant courant du prophétisme, qui accordait à chaque Israélite le droit de s'approcher de Dieu. Après l'exil seulement, quand le prophétisme s'éteignait, elle obtint le dessus. Pour caractériser la différence vraiment « colossale » entre la manière de voir

[1] Nomb. 3, 10. 38; 4, 15. 20; 18, 3. 7. — [2] Lév. 1, 5; 2, 2; 3, 5. 13; 6, 7 ss.; 7, 10. 33. — [3] Nomb. 6, 23; comp. Lév. 9, 22. — [4] Nomb. 16, 5; comp. 4, 19 s. — [5] 35, 25. 28; Lév. 21, 10; 8, 12; 4, 3. 5. 16; Ex. 29, 7. — [6] Nomb. 3, 6. 9; 8, 19; 18, 2 ss. 23. — [7] 1, 51. 53; 8, 19; 18, 22. — [8] Lév. 16. — [9] Wellhausen, ouv. cité, p. 154. — [10] Ex. 19, 21-25; 2 Sam. 6, 6 ss.

d'autrefois et celle qui est exprimée dans le document C, Wellhausen appuie avec raison sur le point suivant : « Samuel, l'Éphraïmite, dort chaque nuit d'office près de l'arche de Jéhova, où, d'après Lév. 16, le souverain sacrificateur seul à le droit de se présenter une fois l'an, et lui-même seulement après la préparation la plus stricte et en accomplissant des actes expiatoires très cérémonieux [1] ». On peut signaler un autre contraste, qui mérite d'autant plus d'être relevé que la législation du document C se présente comme mosaïque, c'est que, d'après le document A, Josué, Éphraïmite comme Samuel [2], mais de plus un simple laïque, se tenait habituellement, en sa qualité de serviteur de Moïse, dans le tabernacle du désert [3].

L'auteur du document C, par sa législation sacerdotale, a sans doute poursuivi un excellent but; il a voulu contribuer à mettre fin aux abus qui conduisaient à l'idolâtrie. Mais le remède radical qu'il mit en avant et qui n'eut que trop de succès aboutit au cléricalisme juif. S'il a contribué à extirper l'idolâtrie, il n'a pas moins contribué à étouffer la vie religieuse sous la forme et il a engagé la religion d'Israël dans une fausse voie, dont l'Évangile seul a su la tirer.

L'influence que le document C a exercée en général et aussi touchant le sacerdoce, se remarque surtout dans les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie. Les prêtres y sont appelés fils d'Aaron [4]. Ceux qui ne peuvent pas prouver leur descendance d'Aaron, sont exclus du sacerdoce [5]. Aaron y est considéré comme le premier grand prêtre [6]. Lui et ses descendants ont été mis à part pour exercer le sacerdoce à perpétuité et pour bénir le peuple [7]; les autres Lévites sont de simples serviteurs des

[1] Ouv. cité, p. 134. — [2] Nomb. 13, 8. 16. — [3] Ex. 33, 11. — [4] 1 Chron. 15, 4; 2 Chron. 13, 9 s.; 31, 19; 35, 14; Néh. 10, 38; 12, 47. — [5] Esd. 2, 62 s.; Néh. 7, 64 s. — [6] Esd. 7, 5. — [7] 1 Chron. 23, 13; 6, 49.

sacrificateurs, chargés du service inférieur du sanctuaire[1] et plus particulièrement du transport de l'arche de l'alliance[2]. On n'a qu'à comparer 1 Chron. 15 avec 2 Sam. 6, pour voir comment l'histoire des temps passés se transformait aux yeux de la postérité, qui s'imaginait que, depuis Moïse, tout s'était passé, dans le domaine du culte, conformément à la législation du document C.

L'ancienne littérature ne renferme aucune théorie sacerdotale, aucune explication ou justification de l'existence du sacerdoce. La législation du document A ne parle même pas du tout du sacerdoce. Ce document en présuppose l'existence en Israël avant la promulgation de la loi[3]. Dans les anciens temps, on ne sentait probablement pas la nécessité d'établir une théorie à ce sujet. Il y avait des prêtres en Israël, comme parmi les autres peuples, parce que le commun des hommes sent le besoin d'une médiation entre lui et la divinité et qu'il recherche des médiateurs qui, à cause de leur sainteté particulière, ont, pense-t-il, plus facilement accès auprès de la divinité. L'existence universelle du sacerdoce dans l'antiquité accréditait suffisamment ce dernier; il n'avait pas besoin d'une autre légitimation.

Les premiers morceaux qui réservent le sacerdoce à la tribu de Lévi se contentent d'appuyer sur l'élection divine de cette tribu[4]. Le Deutéronome lui-même, dans sa partie plus récente, tout en s'occupant beaucoup du sacerdoce, ne contient pas autre chose à ce sujet[5]. Le document C, si théorique en toutes choses, donne, le premier, une théorie sacerdotale. Il ne se contente pas d'accentuer l'élection divine du sacerdoce[6], il cherche à la motiver. Il déclare que les premiers-nés d'Israël

[1] 1 Chron. 6, 48; 9, 17 ss.; 23, 24 ss. — [2] 15, 2. 15. 26; 2 Chron. 5, 4; comp. Nomb. 1, 50 ss.; 4, 15. 25 ss. 31 ss. 47. — [3] Ex. 19, 22. 24. — [4] Deut. 10, 8; 33, 8 ss.; 1 Sam. 2, 27 ss. — [5] Deut. 18, 5. — [6] Nomb. 16, 5; 17, 5 ss.

appartiennent à Jéhova, parce qu'ils furent épargnés dans la nuit où furent frappés tous les premiers-nés du pays d'Égypte[1]. Il dit que Jéhova prend les Lévites à la place des premiers-nés des enfants d'Israël[2]. La vraie raison de l'existence du sacerdoce est, d'après ce document, que Jéhova est trop saint pour entrer en contact avec le simple mortel. Tout ce qu'il dit du sacerdoce tend à en faire une caste sainte, séparée du reste du peuple.

Voici d'abord la cérémonie de consécration des lévites, Nomb. 8, 5-22. C'est un acte de purification (le mot de purification revient même plusieurs fois dans le récit) par lequel les lévites sont séparés du reste des enfants d'Israël, pour appartenir à Jéhova[3]. La consécration des prêtres est faite avec plus de solennité que celle des lévites; mais elle est aussi composée d'actes de purification et de sanctification, qui séparent les prêtres du peuple pour les consacrer au service de Jéhova[4]. Une série de prescriptions indiquent que les prêtres doivent se trouver dans un état de sainteté particulière. Leur nourriture doit consister en choses saintes, c'est-à-dire consacrées à Dieu[5]. Ils doivent être exempts de tout défaut corporel[6], ne point épouser une femme débauchée, déshonorée ou répudiée[7], éviter toute mutilation du corps[8] et ne se souiller par le deuil que dans des cas exceptionnels[9]. Dans leurs fonctions, en particulier, ils doivent observer la pureté lévitique la plus parfaite[10] et s'abstenir de toute boisson enivrante[11]. Même les membres de leur famille doivent être purs; si la fille d'un prêtre se livre à la débauche, elle doit être brûlée[12]. Le grand-prêtre, en qui le

[1] Ex. 13, 2; Nomb. 3, 13; 8, 17; 18, 15. — [2] 3, 12. 41. 45; 8, 16. 18. — [3] V. 14. — [4] Ex. 29, 1-37; 40, 12-15; Lév. 8. — [5] Lév. 6, 16 ss.; 7, 6; 10, 12 ss.; etc. — [6] Lév. 21, 16 ss. — [7] 21, 7; comp. Ez. 44, 22. — [8] 21, 5. — [9] 10, 6; 21, 1-4; comp. Ez. 44, 25. — [10] 22, 1-9. — [11] 10, 8-10. — [12] 21, 9.

sacerdoce atteint son point culminant et trouve son expression la plus parfaite, représente en même temps les douze tribus d'Israël devant Dieu [1]. Aussi, quand il commet un péché, tout le peuple est coupable [2]. Il doit recevoir une consécration à part [3] et porter des vêtements qui, par leur magnificence, contribuent à rehausser son éclat [4]. Il doit conserver une pureté plus grande que les autres sacrificateurs, en ne portant jamais le deuil et en n'épousant qu'une vierge [5]. Grâce à cette sainteté particulière, il peut entrer une fois l'an dans le très-saint, afin de faire expiation pour le peuple entier [6]. Quand il est revêtu de ses ornements sacerdotaux, il porte sur le front cette inscription : « Sainteté à Jéhova [7] », qui exprime la sainteté supérieure dont il doit être revêtu, pour représenter dignement le peuple devant le Dieu de sainteté, et la sainteté exigée par ce Dieu du peuple tout entier [8].

Si toutes ces prescriptions ne se trouvent que dans le document C, il ne faudrait pourtant pas conclure à autant d'innovations. Quand on fait abstraction des détails, pour s'en tenir à l'essence de ces prescriptions, on y trouve certainement l'expression de l'idée qu'on a toujours rattachée en Israël au sacerdoce, savoir qu'il était particulièrement saint et qu'il jouissait, par suite, du privilège de s'approcher de Dieu, que les laïques ne possédaient pas. Nous avons vu que, dans les anciens temps, ce privilège sacerdotal n'existait en Israël qu'à un moindre degré; mais il alla toujours en augmentant, il atteignit son apogée après l'exil et il trouve sa sanction légale dans le document C.

[1] Ex. 28, 9-12. 21 ss. 29. 36-38. — [2] Lév. 4, 3. — [3] Chap. 8. — [4] Ex. 28, 2 ss. — [5] 21, 10-15. — [6] Chap. 16. — [7] Ex. 28, 36 ss. — [8] Lév. 11, 44.

### III. Les fêtes religieuses.

1° *Le sabbat*. Primitivement les fêtes religieuses avaient un caractère très simple en Israël: elles étaient principalement empruntées à la nature et à l'agriculture; mais cette simplicité se perdit avec le temps, pour faire place à des conceptions plus théocratiques et à des pratiques plus lévitiques. Nous avons déjà pu nous en convaincre en partie; nous allons nous en convaincre surtout ici. L'institution et la célébration du sabbat, telles que les conçut le judaïsme, nous en fournissent tout d'abord une nouvelle preuve.

Nous avons vu que le but humanitaire du sabbat, le repos à accorder à tout le monde en ce jour, est le plus accentué dans les anciens documents. Cependant ce jour avait aussi, dès l'origine, un caractère religieux. On le voit par le décalogue, où nous lisons: «Le septième jour est un sabbat à Jéhova, ton Dieu[1]». Le document C dit plus explicitement, mais en rendant bien la pensée du décalogue, que le sabbat est un jour consacré à Jéhova[2]. Le décalogue dit encore que le sabbat doit être sanctifié, mis à part, c'est-à-dire distingué des autres jours[3]. Le document C déclare enfin qu'il doit être pour Israël une chose sainte[4]. Ainsi, le sabbat doit être un jour distinct des autres jours et consacré à Jéhova. Israël appartient à Jéhova, il est sa propriété, il doit lui donner sa vie et son temps. Mais, comme les exigences de la vie ordinaire ne lui permettent pas de consacrer tous les jours à son Dieu, il doit lui consacrer au moins un jour de chaque semaine. Le sabbat, par sa répétition fré-

[1] Ex. 20, 10; Deut. 5, 14. — [2] Ex. 31, 15. — [3] 20, 8; Deut. 5, 12. — [4] Ex. 31, 14.

quente, rappelle constamment à Israël qu'il appartient, qu'il est consacré tout entier au Dieu de l'alliance[1].

Ézéchiel ajoute à cette conception du sabbat un nouvel élément, qui est reproduit dans le document C, savoir que le sabbat est un signe entre Jéhova et son peuple, un signe que Jéhova est le Dieu de son peuple et qu'il le sanctifie, c'est-à-dire qu'il le met à part, pour en faire son peuple particulier[2]. De cette manière, le sabbat est mis dans un rapport intime avec la pensée fondamentale de la religion d'Israël, il devient le signe de l'alliance entre Jéhova et Israël[3].

Si les anciens prophètes parlent peu du sabbat et n'accordent pas une grande importance à la célébration des jours de fête en général[4], il en est autrement chez les prophètes de l'exil, qui recommandent vivement la célébration du sabbat et réprimandent sévèrement les transgresseurs de cette ordonnance divine[5]. A cet égard, comme à tant d'autres, la tendance formaliste gagna du terrain à l'époque de l'exil, même parmi les prophètes, pour prendre complètement le dessus dans la suite. Le document C interdit jusqu'aux occupations les plus indispensables du ménage, le jour du sabbat[6], ce dont il n'y a nulle trace dans les documents plus anciens; et il prononce la peine de mort contre ceux qui font un travail ce jour[7]. Il présente le sabbat comme le jour férié dès les temps primitifs et comme la fête religieuse fondamentale, en en faisant remonter l'institution jusqu'à la création[8]. D'après les passages cités, le sabbat tirerait son origine du repos que Dieu a pris le septième jour, après avoir créé en six jours les cieux et la terre. Mais ce motif de la

[1] Dillmann, à Ex. 20, 9 s.; Handwörterbuch de Riehm, p. 1309. — [2] Ez. 20, 12. 20; Ex. 31, 13. 17. — [3] 31, 16. — [4] Os. 2, 13; 1, 13. — [5] Jér. 17, 21-27; Ez. 20, 12 s. 20 s. 24; 22, 8. 26; 44, 24; Es. 56, 2; 58, 13; 66, 23. — [6] Ex. 16, 23; 35, 2. — [7] 31, 14 s.; 35, 2; Nomb. 15, 32-36. — [8] Gen. 2, 2 s.; Ex. 31, 17; 20, 11.

célébration du sabbat présuppose l'idée même du sabbat ; il date d'une époque plus récente que l'institution du sabbat [1]. Wellhausen fait remarquer qu'on ne pourrait pas appliquer au sabbat tel que le conçoit le document C la parole de Jésus, que le sabbat a été fait pour l'homme ; qu'il est plutôt un statut se présentant avec la rigidité d'une loi naturelle qui trouve en elle-même sa raison d'être et à laquelle Dieu lui-même doit se soumettre [2].

Il paraît qu'anciennement déjà on offrait des sacrifices et que l'on se réunissait en assemblées religieuses, le jour du sabbat [3], bien que les vieux documents n'en parlent guère. Ézéchiel, au contraire, fait entendre qu'il faut offrir des sacrifices ce jour-là [4]. Le document C indique la nature de ces sacrifices [5] ; il ordonne aussi de renouveler, ce jour, les pains de proposition [6] et de faire une sainte convocation [7]. On voit par là que le sabbat perdit peu à peu son caractère primitif, pour prendre une teinte plus lévitique. Quand le Lévitique, dans le dernier passage cité, semble demander la cessation du travail, le jour du sabbat, pour qu'on puisse vaquer au culte et à l'édification religieuse, c'est encore un point de vue nouveau, un point de vue trop spiritualiste pour la haute antiquité et qui ne peut s'être formé qu'à une époque assez récente [8].

Le Chroniste suppose que la législation du document C était connue et observée depuis la plus haute antiquité [9]. Néhémie fut obligé de prendre des mesures énergiques pour faire observer le sabbat, puisqu'on le transgressait de la manière la plus grossière [10]. A l'époque des Machabées, les Juifs se laissèrent massacrer un jour, avec femmes et enfants, plutôt que de prendre

[1] Dillmann, à Ex. 20, 11. — [2] Ouv. cité, p. 118. — [3] Es. 1, 13. — [4] Ez. 45, 17. — [5] Nomb. 28, 9 s. — [6] Lév. 24, 5-8. — [7] Lév. 23, 3. — [8] Dillmann, à Ex. 20, 9 s. — [9] 1 Chron. 23, 31 ; 2 Chron. 2, 4 ; 8, 13 ; 31, 3 ; Néh. 10, 33. — [10] Néh. 13, 15-22.

les armes le sabbat; mais, après cette première et triste expérience, ils décidèrent de ne plus agir ainsi à l'avenir [1]. « Basée sur la législation sacerdotale, la célébration du sabbat, au sein du judaïsme, s'est développée logiquement et s'est rapprochée toujours plus de l'idéal du repos absolu; en sorte que le parti le plus rigide des pharisiens jugeait la semaine tout entière nécessaire pour se préparer au saint jour, et que, si possible, la moitié de la vie humaine était là pour lui. Depuis le dimanche, songe au sabbat, dit Schammaï [2]. »

2° *L'année sabbatique.* Jusqu'ici nous n'avons pas parlé de l'année sabbatique, bien qu'il en soit déjà fait mention dans le document A. Mais comme, en dehors de quelques passages législatifs, elle ne paraît pas dans l'histoire ancienne d'Israël, on peut en conclure qu'elle n'a pas joué un grand rôle.

Le document A se contente de dire que tous les sept ans la terre restera en jachère, que le produit spontané des champs sera abandonné aux pauvres et aux animaux et qu'il en sera de même de la vigne et des oliviers [3]. L'année sabbatique a donc ici un caractère essentiellement humanitaire, comme le sabbat hebdomadaire. Dans le Deutéronome, elle conserve ce caractère, tout en étant présentée sous un point de vue nouveau. Elle y apparaît comme une année de relâche, où l'on n'exigera pas des débiteurs israélites le remboursement de leurs dettes [4]. En outre, on lira, pendant la fête des tabernacles de cette année, la loi à tout Israël réuni près du sanctuaire [5]. Pour Ézéchiel aussi cette année est principalement une année de relâche [6].

Le document C présente l'année sabbatique absolument au même point de vue que le sabbat hebdomadaire. Tous les sept ans, le pays devra se reposer, afin que ce soit un sabbat à

[1] 1 Mach. 2, 32-41; 9, 43 ss. — [2] Wellhausen, ouv. cité, p. 119. — [3] Ex. 23, 10 s. — [4] Deut. 15, 1 ss. — [5] 31, 10 s. — [6] Ez. 46, 17.

Jéhova [1]. On n'ensemencera pas les champs et on ne taillera pas la vigne, on ne moissonnera et ne vendangera pas les produits spontanés, mais on ira les prendre au fur et à mesure qu'on en aura besoin [2]. Le produit du sol n'est donc plus abandonné aux pauvres et aux animaux des champs, comme le veut le document A; le propriétaire est autorisé à récolter lui-même, pour son entretien et pour celui de sa maison, ce que le sol produit spontanément. Afin d'engager le peuple à observer cette loi, Jéhova promet de donner une récolte particulièrement abondante la sixième année [3]. L'idée du sabbat hebdomadaire est donc étendue ici à une année entière et au sol de tout le pays, qui doit célébrer un sabbat en l'honneur de Jéhova, le vrai propriétaire du sol, qui l'a donné à Israël [4].

Cette pensée, que le pays de Canaan appartient à Jéhova [5], qui le donne à son peuple [6], a de tout temps existé en Israël; mais l'institution de l'année sabbatique, telle qu'elle est présentée dans le document C, sur la base de cette pensée, semble être de date récente. On voit, par ce document même et par d'autres, qu'avant l'exil l'année sabbatique ne fut pas observée conformément à ces prescriptions [7]. Riehm déclare qu'en réalité il était impossible de l'observer ainsi; que d'ailleurs, dans la législation du document A, elle est présentée autrement et d'une façon plus rationnelle; qu'il n'y est pas ordonné que toutes les terres israélites resteront en jachère la même année, mais seulement que chaque champ passera par cet état une fois dans sept ans, ce qui permettait de les laisser reposer successivement, au lieu de le faire simultanément [8]. Reuss et Wellhausen considèrent les choses de la même manière [9].

[1] Lév. 25, 2 ss. — [2] V. 3-7. — [3] V. 18-22. — [4] V. 2. 23. — [5] Os. 9, 3; Jos. 22, 19; Jér. 2, 7; Ps. 10, 16. — [6] Gen. 15, 18-21; 26, 3 s.; Ex. 23, 20-31; Lév. 14, 34; 20, 24; 23, 10; Nomb. 13, 2; Ps. 135, 12. — [7] Lév. 26, 34 s. 43; 2 Chron. 36, 21. — [8] Handwörterbuch, p. 1313 ss. — [9] Reuss, Hist. sainte, I, p. 176; Wellhausen, ouv. cité, p. 119 ss.

Nous savons aussi que, du temps de Néhémie, on prit l'engagement d'observer cette année comme une année de relâche [1] et que, du temps des Machabées, on l'observait comme une année sabbatique, mais non sans s'exposer à la disette [2].

3° *L'année du jubilé*. L'année du jubilé, dont il n'est fait mention que dans le document C, a une grande analogie avec l'année sabbatique. Elle n'en est que le développement et comme le complément. En réalité, elle est une année sabbatique, mais qui n'a lieu que tous les cinquante ans, après chaque septième année sabbatique [3]. Elle est en outre une année de liberté, d'affranchissement, une année où chacun rentre en possession de son bien et revient à sa famille [4]. Dans l'année du jubilé, en effet, toute propriété aliénée doit retourner au possesseur primitif [5] et tout Israélite que l'indigence a réduit à la servitude doit recouvrer sa liberté [6]. Or voici la raison de cette double mesure.

Jéhova est le vrai propriétaire du pays et les Israélites sont chez lui comme des étrangers et des hôtes [7]. Aucun d'eux n'a le droit d'aliéner ce qu'il a reçu de son Dieu; il ne peut en vendre que l'usufruit et seulement jusqu'à l'année du jubilé, où toute propriété retourne à son possesseur légal. Mais si Jéhova est le seul propriétaire du pays de Canaan, il est aussi le seul maître des Israélites; ceux-ci sont devenus ses serviteurs du jour où il les a fait sortir du pays d'Égypte [8]. Ils ne peuvent donc plus être les esclaves de personne, ils peuvent seulement se faire mercenaires, en cas de nécessité, jusqu'à l'année du jubilé, où ils recouvrent de nouveau leur liberté.

Cette année doit être sanctifiée par les Israélites ou être sainte pour eux [9], c'est-à-dire elle doit être distinguée des autres années comme une année à part, ayant un caractère sacré.

[1] Néh. 10, 31. — [2] 1 Mach. 6, 49. 53. — [3] Lév. 25, 8 s. 11 s. — [4] V. 10. — [5] V. 14-17. 23-34. — [6] V. 39-55. — [7] V. 23. — [8] 25, 42. 55. — [9] V. 10. 12.

On ne voit nulle part que l'année du jubilé ait été célébrée, et cela se comprend. Il aurait fallu laisser les champs en jachère pendant deux années consécutives, l'année du jubilé devant toujours suivre une année sabbatique. Or on avait déjà bien de la peine à observer celle-ci. Comment aurait-on, dès lors, pu célébrer celle-là ? Ici, comme ailleurs, éclate la tendance doctrinaire du document C. On y fait de la théorie, sans s'inquiéter des faits, de la vie pratique. On pousse jusqu'à l'extrême l'esprit de systématisation, en perdant complètement de vue ce qui est humainement possible.

4° *La nouvelle lune.* Nous savons que, dès les temps anciens, la nouvelle lune était un jour férié en Israël. Le document C en présuppose l'existence (et c'est le cas partout dans l'Ancien Testament où il en est question) ; il ne parle pas de son institution, comme il le fait pour la plupart des autres fêtes israélites. Il ne mentionne cette fête que pour ordonner qu'on en rehausse la solennité par le son de la trompette[1] et pour indiquer les sacrifices qu'il faut offrir ce jour[2]. Le Chroniste en parle dans le même sens[3].

Le document C institue pourtant une fête pour le premier jour du septième mois, avec ordre de la célébrer plus solennellement que les autres nouvelles lunes, comme un grand jour de fête, où il y aura appel par les trompettes, sainte convocation et offrande de sacrifices particuliers, outre les sacrifices des autres nouvelles lunes[4].

Cette solennité plus grande de la septième nouvelle lune prouve que l'idée du sabbat est appliquée aux mois comme aux années et que le septième mois de l'année est en quelque sorte un mois sabbatique. Mais tout porte à croire que cette fête appa-

[1] Nomb. 10, 10. — [2] 28, 11-15. — [3] 1 Chron. 23, 31 ; 2 Chron. 2, 4 ; 8, 13 ; 31, 3 ; Néh. 10, 33. — [4] Lév. 23, 23-25 ; Nomb. 29, 1-6.

rait simplement dans le document C, comme l'année du jubilé, afin que le système sabbatique soit plus complet et s'étende aux mois comme aux années et aux jours. Dans les anciens documents on n'en trouve aucune trace.

5° *Les fêtes de pèlerinage*. Nous avons déjà considéré, dans la première période, les traits essentiels des trois grandes fêtes de pèlerinage. Ici, il ne nous reste qu'à relever quelques traits plus particuliers aux documents de notre période.

*a*. Ézéchiel, en parlant dans son projet de législation de la fête de pâque, indique surtout le nombre des sacrifices que le prince doit offrir chaque jour, pendant la semaine de pâque[1]. Le document C s'occupe beaucoup de cette fête[2]. Il diffère, à certains égards, des législations plus anciennes. Ainsi, il ordonne que la victime pascale soit mangée dans chaque maison et que tout le monde y participe[3], tandis que les législations plus anciennes prescrivaient que la pâque fût immolée et mangée auprès du sanctuaire, où les Israélites mâles et adultes se rendaient seuls. Il veut aussi que la chair de la victime pascale soit rôtie et non cuite[4], que le septième jour ne soit pas seul férié, mais aussi le premier jour[5], et que chaque jour, pendant la semaine de pâque, on offre des sacrifices[6], ce que nous n'avons trouvé que chez Ézéchiel. Il déclare que l'étranger qui veut participer à la pâque doit se faire circoncire[7] et que tout Israélite est tenu de la célébrer chaque année; que celui qui néglige de le faire sera puni de mort et que celui qui est empêché de la célébrer à l'époque fixée doit la célébrer un mois plus tard[8].

Ici encore, on peut constater l'influence du document C sur l'auteur des Chroniques. Il suffit, pour cela, de comparer 2 Rois

[1] Ez. 45, 21-24. — [2] Ex. 12, 1-20. 43-49; Lév. 23, 5 ss.; Nomb. 9, 1 ss.; 28, 16-25. — [3] Ex. 12, 3 ss. 46. — [4] V. 8 s. — [5] V. 16; Lév. 23, 7 s.; Nomb. 28, 18. 25. — [6] V. 19-24. — [7] Ex. 12, 44-48. — [8] Nomb. 9, 10-13.