

23, 24 ss. avec 2 Chron. 35. Les deux passages parlent de la célébration de la pâque sous Josias, comme elle n'avait pas été célébrée de temps immémorial. Mais le second récit diffère du premier, en ce qu'il introduit toutes sortes de détails, dans le but de présenter cette célébration d'une manière conforme aux prescriptions du document C. Sur un point, l'auteur cherche pourtant à concilier ce dernier avec le Deutéronome. Si, d'après l'un, la chair de la victime pascale doit être rôtie et si, d'après l'autre, elle doit être bouillie, le Chroniste fait préparer pour la pâque à la fois du rôti et du bouilli¹.

b. Relativement à la fête des semaines, il convient de faire une observation préliminaire sur le nom même qu'elle porte, dans les trois principaux documents du Pentateuque², et sur le nombre de sept semaines, qui doivent la séparer de la fête de pâque³. Ne faut-il pas conclure de ce nom et de ce chiffre que cette fête avait un caractère astronomique avant d'avoir un caractère agricole, et qu'elle était d'abord la fête des sept semaines avant d'être la fête de la clôture de la moisson ou le jour des prémices⁴? Cette période de sept semaines rappelle en outre la fête de la septième nouvelle lune, l'année sabbatique et l'année du jubilé. Et l'on voit que le même système qui est à la base de la semaine de sept jours avec son sabbat est étendu à toutes les autres divisions du temps : le septième jour de la semaine est le sabbat, la septième semaine, à partir de la pâque, se clôt par la fête des semaines, la septième nouvelle lune est célébrée d'une manière particulièrement solennelle, la septième année est une année sabbatique, enfin, après sept années sabbatiques vient se placer l'année du jubilé ; alors le cycle est complet.

A part ces observations générales, nous avons peu de chose

¹ 2 Chron. 35, 13. — ² Ex. 34, 22 ; Deut. 16, 10. 16 ; Nomb. 28, 26. —
³ Deut. 16, 9 s. ; Lévit. 23, 15 s. — ⁴ Nomb. 28, 26.

à dire de la fête en question, qui, d'ailleurs, n'a jamais eu l'importance des deux autres fêtes de pèlerinage. Ainsi, le prophète Ézéchiél ne la mentionne même pas dans son projet, assez complet cependant, de législation lévitique. Et dans la littérature plus ancienne, il n'en est jamais question en dehors des passages législatifs des documents A et B.

Les quelques points nouveaux que contient à ce sujet le document C, sont les suivants : la fête des semaines sera consacrée au repos et, ce jour-là, il y aura une sainte convocation¹ ; les offrandes à faire, loin d'être abandonnées au gré de chacun ou proportionnées à la bénédiction divine reçue, comme dans le Deutéronome, sont strictement réglées² ; il est prescrit entre autres d'offrir un sacrifice d'expiation et de fournir certaines contributions fixes aux prêtres³, tandis que le Deutéronome fait de cette fête une fête de joie et veut que les lévites soient invités au repas commun avec les pauvres ; l'offrande particulière de cette fête, qui en exprime le mieux le caractère agricole, c'est l'offrande de deux pains⁴.

c. D'après les anciens documents, l'époque de la fête des tabernacles semble devoir se régler uniquement d'après les récoltes de l'automne, qui varient d'une année à l'autre. Ézéchiél, le premier, indique, comme date fixe de cette fête, le quinzième jour du septième mois ; il maintient la durée de la fête à sept jours ; mais il prescrit des sacrifices d'expiation, ce qui ne cadre guère avec le caractère joyeux que cette fête semble avoir eu toujours avant l'exil⁵.

Le document C introduit ici des innovations plus nombreuses et plus graves. D'après lui, la fête des tabernacles doit durer huit jours au lieu de sept, et, le premier ainsi que le dernier jour,

¹ Lév. 23, 24 ; Nomb. 28, 26. — ² Lév. 23, 16 ss. ; Nomb. 28, 26 ss. — ³ Lév. 23, 19 s. ; Nomb. 28, 30. — ⁴ Lév. 23, 17. — ⁵ Ez. 45, 25.

il doit y avoir sainte convocation et jour de repos¹. Il y a plus. Le document C tend à enlever à cette fête son caractère agricole pour lui imprimer un caractère théocratique. Il ordonne qu'elle soit célébrée à perpétuité en l'honneur de Jéhova, afin que toutes les générations futures sachent qu'il a fait habiter les enfants d'Israël sous les tentes, après les avoir tirés du pays d'Égypte². Mais les huttes de branches d'arbres, d'un caractère champêtre évident, perdent ainsi leur signification primitive. On le voit, les bienfaits de la nature, qui impressionnaient si vivement les anciens Israélites, n'avaient plus la même valeur pour les Juifs, qui prisaient davantage les bienfaits théocratiques. Le document C prescrit pour cette fête l'offrande d'un nombre de sacrifices beaucoup plus grand que pour les autres fêtes ; suivant son habitude aussi, il règle tout et n'abandonne rien au gré de chacun³. Du temps d'Esdras, on commença à observer ces prescriptions, mais on avait parfaitement conscience que précédemment cette fête n'avait pas été célébrée de la même façon⁴.

6^o *Le jour des expiations*. Le jour des expiations semble être une innovation du document C. On n'en trouve pas la moindre trace dans les documents plus anciens. Ézéchiél offre tout au plus quelques faibles points d'attache, qui ont pu donner l'idée d'une pareille fête⁵. Le besoin de célébrer un grand jour de jeûne et d'expiation a sans doute été provoqué par la catastrophe de l'exil, qui fit lourdement peser sur les consciences le sentiment de la culpabilité du peuple tout entier et donna lieu à l'institution de plusieurs jours de jeûne, comme nous l'avons vu.

Le jour des expiations ou de la grande propitiation doit avoir lieu le dixième jour du septième mois et être un jour de repos

¹ Lévi. 23, 33-36. 39 ss. — ² V. 41-43. — ³ Nomb. 29, 12-39. — ⁴ Esd. 3, 4 ; Néh. 8, 13-18. — ⁵ 45, 18-20.

et de jeûne ; il sera célébré par une sainte convocation et par une série de sacrifices¹. Il faut remarquer que c'est la seule fois que la loi ordonne le jeûne, comme expression, sans doute, des sentiments de contrition et d'humilité qui doivent remplir les cœurs en ce jour. Les prescriptions particulières pour cette fête sont longuement énumérées au 16^e chapitre du Lévitique, qui s'occupe tout spécialement de ce sujet. Nous y apprenons que, le jour des expiations, le souverain sacrificateur, pour remplir ses fonctions, doit revêtir, non ses ornements, mais un simple vêtement de lin, en signe d'humiliation, et cela après avoir pris un bain, pour marquer la purification ; qu'il doit offrir un sacrifice d'expiation pour lui et pour sa maison et un autre pour le peuple, en aspergeant du sang de chacune des victimes le devant du propitiatoire, dans le lieu très saint, et en chargeant des péchés le bouc émissaire, qui les porte dans le désert ; qu'il doit même faire expiation pour le sanctuaire et pour l'autel, à cause des impuretés des enfants d'Israël. Ce jour est donc essentiellement un jour de purification générale et absolue, où Israël doit être purifié de tous ses péchés et de toutes ses souillures². Cette purification doit se faire par l'humiliation et par l'expiation, comme nous venons de le voir.

Israël doit être pur et saint, pour jouir de l'alliance de Jéhova, du Dieu saint et pur. Quand sa sainteté est compromise par l'impureté, il faut la rétablir. Pour les souillures et les péchés individuels, la loi prescrit des actes expiatoires et purificateurs particuliers. Mais ces actes ne suffisent pas pour rendre à la totalité du peuple la pureté et la sainteté. On n'atteint à ce but que par le grand jour des expiations. Cette fête, annuellement répétée, rétablit chaque année la sainteté d'Israël et rend ainsi possible le maintien de son alliance avec le Dieu saint. Pour que la puri-

¹ Lévit. 16, 29. 31 ; 23, 26-32 ; Nomb. 29, 7-11. — ² V. 16. 19-21. 30. 34.

fication soit complète, il faut que le souverain sacrificateur se purifie d'abord lui-même et qu'il purifie ensuite tout le sacerdoce, le peuple et même le sanctuaire, avec l'autel. Le peuple doit participer à l'acte de purification en observant un jour de repos et de jeûne. Cette fête expiatoire, célébrée peu de jours avant la fête des tabernacles, qui clôturait les fêtes annuelles, devenait comme un jour de préparation à cette semaine fériée, en purifiant Israël de ses péchés, afin qu'il pût se livrer ensuite à la joie¹.

7^o *La fête des purim.* D'après Esth. 9, 17-32, la fête des purim fut instituée du temps d'Assuérus par Mardochée, en souvenir de l'échec qu'Haman subit dans ses plans meurtriers contre les Juifs et du triomphe que ceux-ci obtinrent sur leurs ennemis. Mais aujourd'hui on admet généralement que le récit du livre d'Esther n'est pas historique. Et comme nous n'avons pas d'autres moyens pour découvrir l'origine réelle de cette fête, celle-ci reste entourée d'une grande obscurité. Ce qu'il y a de plus évident, c'est qu'elle n'a rien de commun avec les autres fêtes israélites. Elle n'est pas mise en rapport avec le sanctuaire et tout aussi peu avec Dieu, dont le nom même ne figure pas une seule fois dans le livre en question.

IV. Les cérémonies religieuses.

Nous ne reparlerons pas ici de toutes les cérémonies religieuses dont il a été question dans la première période, par la simple raison que nous avons épuisé tout ce qui concerne la plupart d'entre elles. Mais nous devons revenir sur les sacrifices, au sujet desquels il nous reste à faire une série d'observations.

¹ Bibel-Lexikon, V, p. 599.

Nous avons vu que, d'après le document A, l'usage des sacrifices remonte aussi haut que l'humanité. Le document C, au contraire, présente les choses de manière à faire croire que Moïse, le premier, institua les sacrifices et le culte israélite en général. Dans l'histoire antérieure, en effet, il ne parle jamais de sacrifices et ne laisse pas supposer qu'on en offrait. Cette première divergence n'est que l'expression d'une divergence plus profonde, qu'il s'agit de signaler ici.

Jusque vers l'exil, l'important en Israël était que les sacrifices fussent offerts à Jéhova et non à d'autres dieux ; le rite en lui-même et les personnes remplissant les fonctions sacerdotales dans les sacrifices étaient chose secondaire. Le document C, au contraire, présente, à cet égard, un tout autre point de vue. Tout ce qui concerne le culte y est réglé de la manière la plus stricte et la plus minutieuse, et tous les actes du culte doivent être accomplis conformément à ces prescriptions. Les fils d'Aaron seuls, après avoir reçu la consécration réglementaire, ont le droit d'offrir des sacrifices et de les offrir d'après le rite légal. Une transgression quelconque de ces lois rituelles est menacée de mort. D'après ce document, il n'est donc pas admissible que les patriarches, ces hommes de Dieu, aient offert des sacrifices à leur guise, comme le raconte le document A ; il n'est pas admissible que les Israélites fidèles ou leurs ancêtres aient accompli des actes religieux qui ne fussent pas strictement conformes aux prescriptions de la loi mosaïque et divine. Voilà pourquoi il n'attribue pas aux patriarches l'accomplissement d'actes religieux tels que les sacrifices.

Dans sa partie législative, ce document accorde une large place aux sacrifices. Outre les passages nombreux qui règlent les cas spéciaux, sept chapitres, Lévit. 4-7, sont exclusivement consacrés à cet objet. Il y est question des holocaustes, qu'on brûlait entièrement sur l'autel et qui, par cela même, expriment

le mieux l'idée d'une consécration entière à Dieu ¹; des sacrifices non sanglants, dont on ne brûlait qu'une partie sur l'autel et dont l'autre revenait aux sacrificateurs ²; des sacrifices de prospérités ou d'actions de grâces, dont certaines parties étaient consumées sur l'autel, tandis que d'autres revenaient aux prêtres ou étaient mangées par ceux qui les offraient ³; enfin de deux sortes de sacrifices expiatoires, dont le sang servait à faire expiation et dont la graisse était brûlée sur l'autel, tandis que la chair était, dans certains cas, brûlée hors du camp et servait, dans d'autres cas, de nourriture aux prêtres ⁴.

Avant l'exil, on ne connaissait que les trois premières catégories de sacrifices; du moins il n'est jamais question, dans les anciens documents, d'une catégorie spéciale de sacrifices expiatoires. Ézéchiél, le premier, en fait mention ⁵. Il n'y a qu'un passage plus ancien qui parle, non pas d'un sacrifice expiatoire, mais d'une offrande de culpabilité ou d'une espèce d'amende que les Philistins crurent devoir payer au Dieu d'Israël, en renvoyant l'arche de l'alliance, pour faire cesser les plaies qu'elle avait attirées sur eux ⁶. Dans un autre passage, mais qui ne date peut-être que de l'exil, il est également question d'argent de culpabilité et d'argent de péché qui doit revenir aux prêtres, c'est-à-dire d'amendes à payer aux prêtres, en réparation d'injustices commises, et qui étaient considérées comme des offrandes faites à Jéhova ⁷. Chez Ézéchiél, au contraire, il est question de véritables sacrifices de péché et de culpabilité, à l'instar de ce que nous voyons dans le document C ⁸. Si ce n'est qu'à partir de l'exil qu'on trouve des noms particuliers pour désigner les sacrifices expiatoires, si ce n'est qu'alors qu'on en fait une catégorie

¹ Chap. 1; 6, 1 ss. — ² Chap. 2; 6, 7 ss. — ³ Chap. 3; 7, 11 ss. — ⁴ Chap. 4 s.; 6, 17 ss.; 7, 1 ss. — ⁵ Ez. 40, 39; 42, 13; 43, 19 ss.; 44, 29; 45, 15. 17 ss.; 46, 20. — ⁶ Sam. 6, 3-8. — ⁷ 2 Rois 12, 16; comp. Nomb. 5, 5-10. — ⁸ Lév. 4 s.; 6, 17-7, 7.

à part, cela ne veut pas dire pourtant que plus anciennement on n'ait pas connu ces sacrifices. Les Israélites, comme les autres peuples, offraient assurément, dès la haute antiquité, des sacrifices expiatoires; mais ils employaient dans ce cas les holocaustes et les sacrifices de prospérités¹. Même dans le document C on trouve des preuves que l'holocauste pouvait aussi servir de sacrifice expiatoire².

§ 32. PARDON ET EXPIATION

C'est ici qu'il convient de considérer plus spécialement les deux questions du pardon et de l'expiation, la seconde, en particulier, ayant obtenu, dans cette période seulement, son complet développement.

D'après l'Ancien Testament, il y a des péchés mortels, qui ne peuvent être ni pardonnés ni expiés³, qui doivent être punis de mort. Dans les différentes législations du Pentateuque, un grand nombre de passages prononcent la peine de mort contre les coupables⁴. Or ces sentences ne doivent pas être envisagées simplement du point de vue juridique; c'est Jéhova qui les prononce ou qui les fait prononcer et exécuter, afin d'extirper du milieu de son peuple et d'exclure de son alliance ceux qui se sont rendus coupables de péchés irrémissibles. D'après Nomb. 15, 27-31, les péchés involontaires peuvent être expiés et pardonnés, mais les péchés commis à main levée, c'est-à-dire intentionnellement, avec préméditation, avec audace et mépris⁵, n'obtiennent point le pardon, ils doivent être punis de mort.

¹ Gen. 8, 20; Ex. 20, 24; 24, 5; Jug. 20, 26; 21, 3 s.; 1 Sam. 13, 9; 2 Sam. 24, 48-25; Job. 1, 5; 42, 8; Mich. 6, 6 s.; Ez. 45, 15. 17. — ² Lév. 1, 4; 14, 20; 16, 24. — ³ Ex. 32, 30-35; 1 Sam. 3, 14. — ⁴ Gen. 17, 14; Ex. 12, 15. 19; 31, 14 s.; 35, 2; Lév. 7, 20 ss.; 17, 4; 23, 29, etc. — ⁵ Comp. Nomb. 33, 3; Ex. 14, 8.

Cette distinction ne se trouve toutefois que dans le document C¹; ailleurs, au contraire, nous voyons que le pardon est accordé même à des péchés commis d'une manière parfaitement consciente.

Souvent, en effet, le peuple d'Israël était indigne du pardon. Jéhova lui pardonnait alors pour l'amour de lui-même et de son nom, pour sanctifier, glorifier son nom parmi les nations païennes, pour ne pas l'exposer à leurs railleries et le laisser profaner²; ou bien pour l'amour de Sion et de Jérusalem, choisi par Jéhova pour y placer son nom³; ou bien encore par égard pour les ancêtres, pour l'alliance traitée avec eux et les promesses à eux faites sous serment⁴; enfin par égard à l'intercession ou à la fidélité des vrais serviteurs de Dieu⁵. Tout cela revient à dire que Jéhova accordait à son peuple un pardon imérité, un pardon gratuit.

Dès les anciens temps, le pardon est mis en rapport intime avec l'expiation. Mais cette dernière est autrement comprise dans le judaïsme que dans l'hébraïsme, et les termes qui servent à l'exprimer dans l'Ancien Testament ont un autre sens que celui que nous rattachons au mot expier.

Les termes hébreux, qu'on traduit généralement par ce vocable français ou par ses dérivés, viennent de la racine *chaphar*, qui veut dire couvrir. Ainsi, d'après Gen. 32, 20, Jacob cherche à couvrir la face d'Ésaü par des présents, pour que celui-ci ne voie plus sa faute et que lui-même puisse regarder son frère en

¹ Lév. 4, 2 ss. 13 ss. 22 ss. 27 ss.; 5, 15 ss.; 22, 14; Nomb. 15, 22 ss.; 35, 11. 15. 22 ss.; Jos. 20, 3 ss. 9. — ² Nomb. 14, 13 ss.; Deut. 9, 24 ss.; Jér. 14, 20 s.; Ez. 20, 8 s. 13 s. 21 s. 43 s.; 36, 17 ss. 22 ss.; Es. 43, 25; 48, 9-11; Ps. 79, 9 s. — ³ 1 Rois 11, 13. 32. 36; 14, 21. — ⁴ Ex. 32, 13 s.; Lév. 26, 40-45; Deut. 9, 27; 1 Rois 11, 13. 32. 34. 36; 15, 3-5; 2 Rois 8, 18 s.; 13, 23; 19, 34; 20, 6. — ⁵ Gen. 18, 26 ss.; 20, 7; Ex. 32, 11-14; Nomb. 14, 13-20; Deut. 9, 25 ss.; 1 Sam. 7, 5; Job 42, 8 s. Ps. 106, 23; Jér. 5, 1; Ez. 22, 30; Es. 53; 65, 8.

face sans plus craindre son courroux. Quand le peuple d'Israël a offensé Jéhova par l'adoration du veau d'or, Moïse cherche à couvrir le péché du peuple, en invoquant le pardon de Dieu ¹. D'après Deut. 32, 43, Jéhova couvre son pays et son peuple, en vengeant le sang de ses serviteurs et en se vengeant lui-même de ses adversaires ². Dieu déclare sous serment que le péché d'Éli ne sera jamais couvert par des sacrifices ³. Le terme en question désigne aussi la réparation que David accorde aux Gabaonites pour l'iniquité commise envers eux par Saül ⁴. Cette réparation est en même temps une satisfaction donnée à Jéhova, qui a envoyé à son peuple la famine, en punition de ce forfait. Elle consiste à livrer aux Gabaonites sept fils de Saül pour être pendus devant Jéhova à Guibea ⁵. Quand Ésaïe, au moment de sa vocation, se croit perdu, pour avoir vu Jéhova, bien qu'étant impur, un séraphin touche ses lèvres avec une pierre ardente, enlevée de l'autel du sanctuaire, et lui dit : « Ton iniquité est enlevée et ton péché est couvert ⁶ ». Dès lors, le prophète n'a plus rien à craindre de la sainte présence de Dieu. Dans une autre série de passages, c'est généralement Dieu qui couvre le péché des hommes, évidemment pour ne pas en tenir compte, pour le pardonner ⁷. Dans le passage, Prov. 16, 6, l'homme est censé couvrir lui-même le péché par la vertu, comme un peu plus loin, au verset 14, il est dit de l'homme sage qu'il couvre la colère du roi, c'est-à-dire qu'il l'apaise. Le verbe *chasah*, qui veut également dire couvrir, est employé dans le même sens que *chaphar*, mais plus rarement ⁸.

Dans ce qui précède, il est difficile de trouver une théorie

¹ Ex. 32, 30. — ² Riehm, Studien u. Kritiken, 1877, p. 24. — ³ 1 Sam. 3, 14. — ⁴ 2 Sam. 21, 3. — ⁵ V. 1-6. — ⁶ Es. 6, 5-7. — ⁷ Deut. 21, 8; Jér. 18, 23; Ez. 16, 63; 2 Chron. 30, 18; Ps. 65, 4; 78, 38; 79, 9; comp. Es. 22, 14; 27, 9; Dan. 9, 24. — ⁸ Prov. 10, 12; 17, 9; Néh. 4, 5; Ps. 32, 1; 85, 3.

nette sur la question qui nous occupe. Ce qu'il y a de plus clair, c'est que le péché a besoin d'être couvert devant le Dieu saint, que Dieu le couvre généralement lui-même et que l'intercession d'un homme de Dieu, l'offrande de sacrifices, la repentance et la fidélité, sont des moyens de le couvrir. Avec l'apparition de deux théoriciens lévites, Ézéchiél et l'auteur du document C, la question est présentée d'une manière plus uniforme et autrement que dans les anciens documents. D'après eux, en effet, ce sont les personnes, les âmes impures ou profanes, non le péché, qui ont besoin d'être couvertes ; ce n'est pas Dieu qui les couvre, mais le sacerdoce ; et les moyens qui y servent sont les rites sacrés, principalement les sacrifices et surtout les sacrifices de péché et de culpabilité¹. Il est même question de couvrir des choses, surtout des objets sacrés, pour les rendre purs, saints² ; ainsi, la terre qui a été souillée par le sang d'une personne assassinée à dessein ne peut être couverte que par le sang du meurtrier³.

Tout cela prouve que le mot expier, par lequel on rend généralement le verbe *chaphar*, fausse l'idée primitive et caractéristique qu'il exprime. Ce qui le prouve le mieux, c'est que le document C, qui a donné à cette idée l'importance qu'on lui a accordée dans la suite, parle, comme Ézéchiél, d'objets qui doivent être couverts. Les traducteurs sont donc obligés, en vertu de l'usage établi, de parler d'un autel, d'un sanctuaire, etc., pour lesquels il faut faire expiation, afin qu'ils puissent être ou rester consacrés à Jéhova. C'est là une idée

¹ Ez. 45, 15. 17 ; Ex. 29, 33. 36 ; 30, 10-16 ; Lévit. 1, 4 ; 4, 20 ss. ; 5, 6 ss. ; 6, 23 ; 7, 7 ; 8, 34 ; 9, 7 s. ; 10, 17 ; 12, 7 s. ; 14, 18-21. 29-31. 52 s. ; 15, 15. 30 ; 16, 6 ss. ; 17, 11 ; 19, 22 ; 23, 27 s. ; Nomb. 5, 8 ; 6, 11 ; 8, 12 ss. ; 15, 25. 28 ; 16, 46 s. ; 25, 13 ; 28, 22. 30 ; 29, 5. 11 ; 31, 50 ; 1 Chron. 6, 49 ; 2 Chron. 29, 24 ; 30, 18. — ² Ez. 43, 20. 26 ; 45, 18-20 ; Ex. 29, 36 s. ; 30, 10 ; Lévit. 8, 15 ; 14, 53 ; 16, 16. 18. 20. 33. — ³ Nomb. 35, 33.

fausse et que l'Ancien Testament ne veut pas exprimer. Ce qu'il veut dire, c'est que hommes et choses, dans l'état de péché ou de souillure ou dans l'état profane, ont besoin d'être revêtus de l'état de sainteté, morale ou lévitique, pour subsister devant le Dieu de sainteté, pour lui être agréables ou pour être consacrés à son service.

Si l'Ancien Testament parle de différents moyens d'expiation, s'il présente certains sacrifices comme des moyens expiatoires par excellence, comme des moyens de couvrir les péchés des hommes devant le Dieu saint, il n'explique pourtant pas au juste comment se fait l'expiation. Trop souvent, pour résoudre cette question, on s'est laissé guider à peu près exclusivement par Lévit. 17, 41 et on en a conclu qu'il ne peut y avoir d'expiation et de pardon sans effusion de sang¹. Mais le texte n'est pas aussi absolu. Il dit bien que le sang sert à faire expiation ; il ne dit pas qu'il y serve seul. Et même s'il le disait, nous n'aurions là que le point de vue du document C et non celui de l'Ancien Testament en général ; car nous avons appris à connaître d'autres moyens expiatoires. Mais ce document lui-même reconnaît que l'effusion du sang n'est pas indispensable pour l'expiation. Il parle de sacrifices expiatoires non sanglants². Il montre que l'offrande du parfum sert aussi à faire expiation³, ainsi que l'offrande en argent apportée par chaque Israélite, lors du dénombrement⁴. Enfin, dans les sacrifices expiatoires, toutes les parties des victimes et tous les actes du sacrifice contribuent à l'expiation ; car ce n'est qu'après l'accomplissement de tous ces actes qu'il est généralement dit que le prêtre fera ainsi expiation pour les coupables et qu'il leur sera pardonné⁵. Le sang des victimes expiatoires ne doit donc être considéré que comme le moyen

¹ Hébr. 9, 22. — ² Lévit. 5, 11-13. — ³ Nomb. 16, 46 s. — ⁴ Ex. 30, 11-16. — ⁵ Lévit. 4, 20. 26. 35 ; 5, 10. 13.

expiatoire principal. D'après Lévit. 17, 11, il a cette efficacité, parce que le sang est le siège de l'âme ou de la vie des victimes ; c'est pour cela qu'il peut faire expiation pour les âmes. Mais d'où vient que le sang, en tant que siège de la vie, a cette efficacité ? C'est ce que les textes ne disent pas. Nous pensons que c'est parce que la vie est toujours considérée, dans l'Ancien Testament, comme la chose la plus précieuse et la plus sacrée. Le rôle particulier que le sang joue dans l'offrande des sacrifices expiatoires est indiqué par les aspersion particulières qu'on en fait¹.

On a souvent enseigné que la victime expiatoire était immolée à la place du pécheur, qu'elle subissait la mort que celui-ci avait méritée. Mais cela n'est pas. D'après la loi israélite, l'homme qui a mérité la mort est obligé de la subir, il ne peut pas se racheter par une victime quelconque. Les sacrifices expiatoires ne peuvent couvrir que des péchés commis par mégarde et qui n'entraînent pas la peine de mort. Rien, dans le rite des sacrifices expiatoires, n'indique non plus que les victimes subissent la mort à la place des coupables. Les victimes expiatoires sont immolées comme les autres. Leur immolation est simplement le moyen d'obtenir le sang, la graisse et la chair, dont chacun contribue à l'acte du sacrifice. C'est également un tort de croire qu'en plaçant la main sur la tête de la victime, le coupable lui transfère sa culpabilité. Cet acte est ordonné pour les sacrifices en général, aussi pour les sacrifices de prospérités², qui servent à rendre grâce à Dieu³.

Le sacrifice expiatoire étant, comme tout autre sacrifice, un *korban*, une offrande⁴, nous devons arriver à cette conclusion, qu'il est une offrande faite à Dieu par un coupable, pour réparer

¹ Lévit. 4, 6 s. 16-18. 25; comp. 1, 5; 3, 2. — ² Lévit. 3. — ³ 7, 11 ss. — ⁴ 4, 23. 28. 32; 5, 11.

une faute réparable et pour en obtenir le pardon. C'est en réalité un moyen de grâce, un moyen offert par Jéhova aux membres de son peuple qui ont péché contre lui par mégarde, de rentrer en grâce auprès de lui, de se réconcilier avec lui et de continuer ainsi à jouir de son alliance.

§ 33. LA VIE MORALE

I. Pharisaïsme.

Le culte, le côté extérieur de la religion, jouant un rôle prépondérant dans le judaïsme, la vie intérieure, la vie morale et religieuse, devait nécessairement en souffrir. La valeur exagérée accordée au culte extérieur porte, en effet, l'homme à croire que l'accomplissement strict des cérémonies religieuses constitue le devoir capital de la vie, que c'est là toute la religion et même toute la morale. Les Juifs devaient d'autant plus tomber dans cette erreur que, pour eux, comme pour les Hébreux, la morale était essentiellement religieuse, inséparable de la religion. En observant strictement celle-ci, on croyait remplir fidèlement tous ses devoirs quelconques.

Quand la religion est purement légale et formaliste, comme l'était la religion juive, il est d'ailleurs beaucoup plus facile de l'observer que lorsqu'elle consiste dans la sanctification du cœur et de la vie, qui laisse toujours à désirer, même chez les meilleurs. La légalité est plus facile à atteindre que la vraie piété et la vraie moralité. Le formalisme et le légalisme aboutissent donc nécessairement à l'orgueil. Ils engendrent la doctrine du mérite des œuvres, du salut par la propre justice. Ils produisent le dédain pour tous ceux qui n'observent pas ou pas assez strictement les rites compliqués et souvent fastidieux de la religion.

Tout cela nous le connaissons par le pharisaïsme, tel qu'il nous apparaît dans le Nouveau Testament et qui ne fut pas seulement une secte ou une tendance au sein du judaïsme, mais la tendance dominante, si bien que le judaïsme et le pharisaïsme finirent par se couvrir l'un l'autre. Mais la tendance pharisaïque existait parmi les Juifs avant le parti pharisaïque. Nous allons le montrer par quelques traits caractéristiques.

Il faut faire remarquer tout d'abord que l'ancienne alliance, avec son régime essentiellement légal, développe chez l'homme l'idée de sa propre justice et aboutit logiquement à la doctrine du mérite des œuvres. Tout l'Ancien Testament enseigne que le salut de chacun dépend de sa justice, de l'observation fidèle des commandements de Dieu, formulés par la loi écrite ou par les prophètes. Aussi, quand Schultz déclare qu'il n'y a pas de propre justice en Israël, qu'il n'y a qu'une justice donnée par Dieu et provenant de sa grâce libre, il ne s'exprime pas conformément à la vérité et confond le point de vue du Nouveau Testament avec celui de l'Ancien¹. Il est vrai que l'alliance de Jéhova avec le peuple d'Israël est présentée comme une pure faveur de la part de Dieu. Mais cette grâce une fois accordée par Dieu et acceptée par le peuple, Dieu est tenu, en vertu de sa justice et de sa fidélité, d'accorder ses bénédictions à son peuple, comme celui-ci est tenu d'être juste et fidèle, pour ne pas être châtié ou rejeté par Dieu. Et ce qui est vrai du peuple tout entier, l'est aussi de chaque Israélite individuellement. Celui qui n'observe pas strictement les commandements de Dieu, ne peut pas participer à son alliance et à ses bénédictions. Il est impossible de citer ici tous les passages qui contiennent une pareille déclaration, mais cela n'est pas non plus nécessaire pour quiconque connaît l'Ancien Testament; il suffira de renvoyer au

¹ Ouv. cité, p. 301.

Deutéronome et au livre de Job, ces productions les plus excellentes de l'ancienne religion d'Israël. Le premier de ces livres exprime le point de vue dominant de l'Ancien Testament dans cette parole : « Jéhova nous a commandé de mettre en pratique toutes ces lois et de craindre Jéhova, notre Dieu, afin que nous fussions toujours heureux et qu'il nous conservât la vie¹. » Ce point de vue est aussi soutenu contre Job par ses amis, quand ils lui disent : « Ta crainte de Dieu n'est-elle pas ton soutien ? Ton espérance, n'est-ce pas ton intégrité² ? » Le caractère tragique du livre de Job provient de ce que la religion traditionnelle d'Israël exige que le héros du livre soit parfaitement heureux, en vertu de son intégrité et de sa droiture, tandis qu'en réalité il est très malheureux. Le bonheur correspondant exactement à la fidélité, ce principe était fondamental dans la religion israélite et, lorsque les faits venaient le démentir, on se voyait jeté dans le plus grand embarras, comme le prouve le livre de Job. Relevons encore cette prière d'Ézéchias malade, demandant à Dieu sa guérison : « Jéhova ! souviens-toi que j'ai marché devant ta face avec fidélité et intégrité de cœur et que j'ai fait ce qui est bien à tes yeux³ ! » C'est là l'expression d'un sentiment qui devait remplir le cœur de tout Israélite fidèle ou se croyant tel et qui revient, en effet, souvent dans les Psaumes, dont un assez grand nombre date de l'époque antérieure à l'exil⁴.

Si l'idée du mérite des œuvres est inséparable de l'essence de la religion d'Israël, cette idée dut néanmoins gagner beaucoup en intensité au sein du judaïsme, lorsque la voix des prophètes se fut éteinte et que la lettre de la loi, surtout de la loi cérémonielle, fut devenue la base de la religion. Les pratiques

¹ Deut. 6, 24; comp. 30, 15 ss. — ² Job 4, 6. — ³ 2 Rois 20, 3. — ⁴ Ps. 7, 9; 17, 1 ss.; 18, 21. 25; 26; 35, 23 s.; 41, 13; 44, 18 ss.; etc.

extérieures ont, de tout temps, joué un grand rôle dans la religion d'Israël, lequel était loin de comprendre que Dieu est esprit et qu'il faut l'adorer en esprit et en vérité. Mais les prophètes réagissaient puissamment contre la piété extérieure et superficielle de la multitude et cherchaient à réveiller dans les cœurs une piété plus vivante. Après l'exil, au contraire, le prophétisme disparut et le culte extérieur, développé avec une prédilection marquée, obtint une sanction légale dans le document C. Dès lors, le formalisme et le légalisme, si conformes aux tendances naturelles du cœur humain, qui recherche une religion facile et commode, prirent le dessus, et, avec lui, la prétention, à la propre justice.

L'exemple de Néhémie, l'un des pères du judaïsme, en est une preuve frappante. Le principal but de ses efforts était d'amener le peuple à se soumettre à la loi cérémonielle. Or il s'imagina qu'il acquerrait par là les plus grands mérites. A chaque instant, il dit : « Souviens-toi favorablement de moi, ô mon Dieu, à cause de tout ce que j'ai fait pour ce peuple ! N'oublie pas mes actes de piété¹ ! » Daniel dit, de même, au roi Nébucadnetsar : « Rachète tes péchés par des bienfaits et tes iniquités par la compassion envers les malheureux, et ton bonheur pourra se prolonger². » Le livre de Tobit enfin exprime fréquemment et naïvement l'idée du mérite des œuvres, en particulier des aumônes et d'autres actes de charité accomplis envers les frères³. Il va jusqu'à déclarer que l'aumône délivre de la mort et nettoie de tout péché, et que ceux qui font des aumônes seront bénis d'une longue vie⁴.

¹ Néh. 5, 19; 13, 14. 22. 31. — ² Dan. 4, 27. — ³ 1, 2 s. 16 ss.; 2, 2 ss. 14; 4, 7 ss. 16; 12, 8 s.; 14, 2. 7 ss. — ⁴ 12, 9.

II. Exclusivisme.

Un autre trait caractéristique de la religion d'Israël que nous rencontrons dès les anciens temps et qui prit des proportions exagérées dans le judaïsme, c'est l'attitude hostile envers les étrangers. L'idée fondamentale de cette religion, que Dieu a choisi Israël d'entre tous les peuples de la terre pour en faire son peuple particulier, devait naturellement faire naître l'orgueil national, bien qu'en théorie on admît que cette alliance était une pure faveur de Dieu. Grâce à son élection, Israël croyait posséder des privilèges particuliers et des droits sur tous les autres peuples. De là cette pensée qu'il pouvait exterminer sans scrupule les habitants du pays de Canaan et qu'il ne devait traiter alliance avec aucun peuple étranger. Ce point de vue n'est pas seulement exprimé dans les anciens documents ; il l'est encore dans le Deutéronome¹. Dans la période prophétique, cette tendance exclusive fut tempérée par un point de vue supérieur. Les prophètes expriment l'espoir d'un salut universel. Dans le Deutéronome, nous trouvons fréquemment la recommandation de bien traiter les étrangers qui vivent au milieu d'Israël. Cette largeur, due à l'esprit prophétique, ne put se développer au sein du judaïsme ; elle fut étouffée, comme tant d'autres éléments excellents du prophétisme, jusqu'au jour où l'évangile raviva ces germes de vérité et de vie et leur permit de se développer plus magnifiquement.

La tendance dont nous venons de parler se manifesta dès le retour de l'exil. Les Samaritains auraient voulu prendre part à la reconstruction du temple, puisqu'ils adoraient le même Dieu que les Juifs. Au lieu d'accueillir favorablement ce concours

¹ Chap. 7.

fraternel, on le repoussa, on déclara aux Samaritains qu'ils n'avaient ni part ni droit ni souvenir dans Jérusalem¹. On sait que ce fut là le point de départ d'une rivalité haineuse qui dura des siècles. L'exagération du sentiment national et de la pureté nationale fut aussi la cause principale du renvoi impitoyable de toutes les femmes étrangères, exigé par Esdras et Néhémie². Se séparer complètement des étrangers paraît avoir été un trait essentiel de la fidélité juive³. Quelle différence entre ce point de vue et celui qui est exprimé dans le livre de Ruth, où l'union conjugale entre Israélites et Moabites paraît si peu condamnable qu'on cherche à y établir que David avait pour aïeule la Moabite Ruth!

L'orgueil national des Juifs trouve son expression dans le livre de Daniel. Là Canaan est appelé le plus beau de tous les pays⁴, les Juifs reçoivent le titre pompeux de saints du Très Haut⁵ et apparaissent comme les favoris de Dieu⁶, enfin la glorification de leur Dieu par la bouche des païens doit servir, elle aussi, à rehausser la gloire des Juifs⁷. Cette tendance atteint son point culminant dans le livre d'Esther. A l'orgueil national le plus démesuré vient se joindre ici une haine profonde des ennemis et une joie extrême de la vengeance exercée sur eux; le tout est couronné d'une fête destinée à perpétuer le massacre des ennemis. Le même esprit se retrouve dans le livre de Judith. Il admet, en effet, que tous les moyens sont permis aux Juifs pour anéantir leurs ennemis et que Dieu fera réussir les entreprises même perfides et criminelles qui poursuivent ce but⁸; il exprime aussi la conviction que Dieu, au jour du jugement, exercera la vengeance contre tous les ennemis des Juifs, en

¹ Esd. 4, 2 s.; Néh. 2, 20. — ² Esd. 9 s.; Néh. 13, 23 ss. — ³ 9, 2; 10, 28. 30; 13, 30. — ⁴ 8, 9; 11, 16. 41. — ⁵ 7, 18. 21 s. 25. 27; 8, 24; 12, 7. — ⁶ 1, 17 ss.; 2, 25 ss. 46 ss.; 3, 30; 4, 8 s. 18; 5, 11. 14. 29; 6, 28. — ⁷ 2, 47; 3, 26. 28 s.; 4, 1-3. 34-37; 6, 20. 25-27. — ⁸ Chap. 8 ss.

envoyant du feu et des vers sur leurs corps, pour les tourmenter à jamais¹. Le Siracide lui-même approuve la haine contre les ennemis et la vengeance qui est tirée d'eux². Un assez grand nombre de Psaumes contiennent l'expression non déguisée de ces mêmes sentiments, par exemple cette prière à Dieu : « Répands ta fureur sur les nations qui ne te connaissent pas et sur les royaumes qui n'invoquent pas ton nom³. » Ce sont là des sentiments tout opposés à ceux de la plupart des prophètes, qui désiraient et espéraient que Jéhova ferait connaître son nom à toutes les nations. Ailleurs, un psalmiste s'écrie : « Fille de Babylone, la dévastée, heureux qui te rend la pareille, le mal que tu nous a fait ! Heureux qui saisit tes enfants et les écrase sur le roc⁴ ! » D'autres Psaumes expriment le même esprit de haine et de vengeance contre les ennemis, contre les étrangers⁵.

III. Scepticisme.

Le formalisme et l'étroitesse que nous venons de constater au sein du judaïsme, prouvent d'une manière évidente que la vie religieuse et morale allait s'affaiblissant. Ce qui le prouve non moins, c'est le scepticisme qui s'étale dans le livre de l'Ecclésiaste. Le scepticisme est d'ailleurs, très souvent, un fruit du formalisme superficiel et de l'étroitesse orgueilleuse. Quand ces deux tendances funestes viennent à dominer dans un peuple, les esprits réfléchis qui ne possèdent pas une piété réelle se laissent facilement aller au scepticisme, à cette conviction désolante, tant de fois répétée dans l'Ecclésiaste : « Tout est vanité ! »

Le problème de la vie, qui est abordé de front dans le livre

¹ 16, 17. — ² Chap. 12; 25, 7; 30, 6; 33, 7 ss. — ³ Ps. 79, 6; comp. Jér. 10, 25. — ⁴ Ps. 137, 8 s. — ⁵ 18, 38 ss.; 41, 11; 55, 16; 58, 11; 69, 23 ss.; 109, 6 ss.

de Job, l'est également dans l'Ecclésiaste. Mais, tandis que, dans le premier de ces livres, la foi triomphe du doute, sans toutefois résoudre le problème posé, dans le second, c'est le doute qui semble l'emporter sur la foi. La thèse qui revient constamment dans l'Ecclésiaste, c'est que tout est vanité : labeurs, joies, sagesse, richesse, pouvoir¹, la pratique de la justice² et l'existence elle-même³. Ce scepticisme n'est pourtant pas absolu. Sans parler de la fin du livre⁴, dont l'authenticité n'est pas admise par tout le monde, nous y trouvons, dans plusieurs passages, l'expression, non seulement de la foi, mais de la confiance en Dieu⁵, et la recommandation de la crainte de Dieu⁶, à cause du jugement, auquel personne ne saurait échapper⁷. Les deux derniers versets du livre⁸, loin d'être une addition hétérogène, sont donc en plein accord avec le reste.

Cette foi en Dieu, à la vertu et à la rémunération, que notre auteur cherche à conserver, malgré toutes les objections de la raison, l'empêche de tomber dans l'abîme de l'impiété ou du désespoir. Mais cette foi n'est pas assez puissante pour être vraiment triomphante. Elle est, d'un bout à l'autre du livre, en lutte avec les objections de la raison. Si l'auteur maintient sa foi jusqu'au bout, les objections conservent aussi toute leur force jusqu'au bout. Chez Job, nous trouvons, comme conclusion, la résignation croyante à la volonté souveraine de Dieu ; dans l'Ecclésiaste il n'y a guère autre chose que la soumission à la fatalité.

Ce livre, plus encore que celui de Job, montre l'insuffisance des principes religieux de l'Ancien Testament, l'impossibilité de résoudre, avec leur aide, le problème de la vie d'une manière

¹ 1, 2. 17 s. ; 2, 1. 11. 15. 19. 23. 25 s. ; 3, 19 ; 4, 4. 7 s. 16 ; 5, 9 ; 6, 9 ; 7, 6 ; 12, 10. — ² 7, 15 s. ; 8, 10. 14 ; 9, 1-3. — ³ 2, 17 ; 4, 2 s. ; 7, 1. — ⁴ 12, 11-16. — ⁵ 3, 10 s. 14. 17 ; 5, 17 ss. ; 7, 13 s. 29. — ⁶ 5, 6 ; 7, 18 ; 8, 12 s. ; 12, 3. — ⁷ 12, 1. — ⁸ 12, 15 s.

satisfaisante. Il fait toucher du doigt la source de cette insuffisance, à savoir le défaut d'espérance, d'espérance de la vie éternelle¹. Reuss dit avec raison de ce livre : « Il est le dernier essai que fait la philosophie hébraïque de conjurer des doutes désormais irrésistibles, de résoudre le problème de la vie, sans sortir du cercle étroit des anciennes croyances. Et cet essai, loin de réussir, aboutit à l'aveu, aussi triste que sincère, de sa propre vanité, nous dirions volontiers à une banqueroute complète de la raison². »

IV. Sagesse.

Pharisaïsme, exclusivisme, scepticisme, ces trois mots expriment-ils toute la vie morale et religieuse des Juifs? Non certes; ils n'en marquent qu'un côté. Le formalisme et l'exclusivisme sont en quelque sorte la tendance légale et officielle du judaïsme. Mais, de même que ces défauts ne sont que l'exagération de certains principes inférieurs de l'ancienne religion d'Israël, de même le côté supérieur de cette religion a continué à exercer une influence heureuse et puissante au sein du judaïsme et a produit quelques fruits nouveaux.

Le livre de Jonas, par exemple, exprime une largeur de sentiments envers les païens que nous ne trouvons nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament. Non seulement Jonas est chargé par Dieu de prêcher la repentance à Ninive, une ville ennemie d'Israël, contre laquelle tant de prophètes ont lancé, au nom de Jéhova, les plus violentes menaces; mais Dieu pardonne à cette ville, parce qu'elle se montre repentante. Tandis que les Juifs en général haïssaient et méprisaient les païens, voilà un livre qui, à l'instar du second Ésaïe et de l'Évangile, leur fait entendre

¹ 3, 18-22; 6, 11 s.; 9, 4 s. 11. — ² Philosophie des Hébreux, p. 288.

qu'ils doivent être la lumière des nations, pour les conduire au salut. A notre période se rattachent aussi un grand nombre de Psaumes qui expriment une foi profonde, une piété tout aussi vivante que celle que nous trouvons dans la littérature prophétique. Une partie des Proverbes, et surtout les neuf premiers chapitres, se rattachent également à notre période. Eh bien, on trouve là l'expression d'un profond attachement à la vertu. Dans le livre du Siracide et dans celui de Baruch, il y a aussi de belles pages, qui expriment la même foi, la même vie religieuse et morale que les meilleurs livres canoniques. Il en est de même pour la Sapience, bien que ce livre ait une forte teinte philosophique. Nous n'entrons pas dans les détails pour le démontrer, parce qu'il faudrait répéter, en grande partie, ce que nous avons vu dans la deuxième période. Nous tenons à relever ce que notre période offre de nouveau et de caractéristique, non ce qu'elle a de commun avec les périodes précédentes.

Plusieurs documents du judaïsme ont ceci de caractéristique que la vertu y est présentée comme la vraie sagesse. D'après les documents plus anciens, le premier devoir d'Israël est de pratiquer la justice pour plaire au Dieu juste. Les documents plus récents, s'élevant à l'idée de la sagesse de Dieu, il y est aussi dit, très souvent, que le véritable Israélite doit rechercher et pratiquer la sagesse. Cette manière de voir et de parler paraît d'abord dans Job et dans les Proverbes ; elle domine complètement chez le Siracide et dans la Sapience. On a, plus d'une fois, exprimé des idées erronées à ce sujet ; tâchons donc de mettre en lumière la vérité.

Oehler établit une distinction marquante entre les livres sapientiaux et les autres livres de l'Ancien Testament. Les premiers sont, à son avis, le produit d'une inspiration divine moins directe ; la sentence du sage ne peut pas être mise sur le même pied que la parole de Jéhova, elle est le produit de son expérience

et de sa réflexion¹. Bruch va plus loin. Il ne distingue pas seulement les sages des prêtres et des prophètes, il les oppose à ces derniers, il fait d'eux des libres-penseurs, peu attachés à la religion théocratique et traditionnelle d'Israël, de véritables philosophes, qui, à l'instar des philosophes en général, s'élevaient, par les efforts de leur raison, de ce qui est empirique et contingent à ce qui est absolu². Eh bien, ces deux savants se trompent, croyons-nous. En Israël, on ne distinguait pas, comme nous le faisons, entre la révélation naturelle et la révélation surnaturelle, entre une inspiration divine moins directe et une inspiration plus directe, entre les produits de la raison pure et ceux de la raison inspirée ; on pensait que tout, dans le monde, dépend absolument et directement de Dieu. Nous avons même vu que la sagesse objective est identifiée avec l'esprit et la parole de Dieu, qu'elle est présentée comme une émanation de Dieu et comme la source de la sagesse subjective de l'homme. Celle-ci n'est donc pas le produit de la raison pure, mais de la sagesse divine, comme la prédication prophétique est le produit de l'inspiration divine. Elle a pour base la foi et non la spéculation. Enfin, elle poursuit un but essentiellement pratique et non spéculatif ou théorique, comme la philosophie.

* Les sages en Israël croient au même Dieu que tout le peuple. Ils se basent constamment sur la religion traditionnelle, loin de la combattre. Cela se voit même dans Job et dans l'Ecclésiaste, où l'on pourrait découvrir, plutôt qu'ailleurs, une tendance critique. Dans les livres sapientiaux, on peut, à la vérité, citer des passages où le culte extérieur est combattu ; mais de pareils passages se trouvent aussi chez les prophètes. Ces livres ne s'occupent pas de l'avenir du règne de Dieu ; mais les prophètes eux-mêmes ont bien plus en vue le présent que l'avenir et, dans

¹ Ouv. cité, § 235. — ² Weisheitslehre der Hebräer, p. 48 ss.

tous les documents législatifs de l'Ancien Testament, on fait abstraction de l'espérance messianique. Les sages en Israël, les prophètes, les législateurs et les historiens, poursuivent en réalité un seul et même but, c'est d'inculquer à leur peuple la crainte de Dieu et de le disposer à garder fidèlement ses commandements. Comparées à ce qui leur est commun, les différences qui existent entre eux sont bien secondaires ; ce sont des différences de forme et non de fond. La plus importante, c'est peut-être que les prophètes, les législateurs et les historiens s'occupent principalement du peuple collectif, tandis que les sages portent de préférence leur attention sur la vie individuelle. De là vient que les derniers font abstraction de l'avenir du règne de Dieu, qui se confond avec l'avenir du peuple d'Israël. Mais, après ces considérations générales, voyons maintenant ce que les textes bibliques disent de la sagesse subjective, afin de corroborer ce qui vient d'être dit.

La sagesse de l'homme ne mérite aucune confiance¹. La vraie sagesse ne se trouve point sur la terre, elle est cachée aux yeux des hommes, on ne saurait la trouver qu'auprès de Dieu, qui en est la source². Ceux qui font le mal ne comprennent pas ce qui est juste, mais ceux qui cherchent Dieu comprennent tout³. La loi de Dieu et l'observation de la loi procurent la vraie sagesse⁴. Celle-ci ne se communique qu'aux âmes qui l'aiment, qui la recherchent par la prière et qui se gardent du mal⁵. Le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu⁶. L'une et l'autre consistent à garder les commandements de Dieu et elles rendent,

¹ Prov. 3, 5. 7; 30, 2 ss; Sap. 9, 6. — ² Job 28, 12-28; 32, 8 s.; Prov. 8, 22-36; 2, 6; 1 Rois, 3, 12; Ex. 31, 3. 6; 36, 1 s.; Eccl. 2, 26; Sir. 1, 1. 26; Bar. 3, 15 ss. 29 ss.; Sap. 7, 7. 15; 8, 21; 9, 10. 17. — ³ Prov. 28, 5. — ⁴ Ps. 49, 8 s.; 37, 30 s.; 119, 98 ss. 130; Sir. 1, 26; 24, 23-27; 39, 1 ss. — ⁵ 1 Rois 3, 10 ss.; Sir. 1, 10; 15, 1 ss.; 51, 19 ss.; Sap. 1, 4 s.; 6, 12 ss. 17 ss.; 7, 7. 27; 8, 21-9, 1 ss. — ⁶ Job 28, 28; Prov. 1, 7. 29; 9, 10; Ps. 111, 10; Sir. 1, 14. 16. 20. 27.

en même temps, l'homme capable de les garder, elles le rendent vertueux¹; elles consistent et elles disposent à haïr et à fuir le mal². Aussi procurent-elles à l'homme toutes sortes de biens, surtout la vie³. Si, d'un côté, la sagesse est dans un rapport intime avec la crainte de Dieu, elle l'est, de l'autre, avec la discipline⁴. Celle-ci peut venir de Dieu ou des hommes, mais, si l'on s'y soumet, elle conduit, dans un cas comme dans l'autre, à la sagesse⁵. Aussi faut-il être humble et docile pour devenir sage⁶. La discipline, comme la sagesse et la crainte de Dieu, conduit à la vie⁷. On comprend, d'après ce qui précède, que la sagesse soit d'un prix inestimable⁸. L'opposé du sage est l'insensé, qui dit en son cœur qu'il n'y a point de Dieu⁹ et qui trouve son plaisir à faire le mal¹⁰. Aussi, en fréquentant les insensés, on se déprave¹¹.

On voit que la sagesse israélite est essentiellement religieuse et pratique et qu'on en méconnaît le caractère en l'identifiant avec la philosophie. Même dans Job et dans l'Ecclésiaste, les deux livres canoniques où l'on pourrait, à la rigueur, trouver une tendance philosophique, les problèmes posés sont uniquement traités au point de vue de la vie pratique. La sagesse israélite ne s'occupe pas des questions abstraites ou purement métaphysiques. Elle sent encore moins le besoin d'élaborer un système de philosophie ou de dogmatique, du moins on n'en trouve aucune trace dans tout l'Ancien Testament. Ce n'est que dans le

¹ Deut. 4, 6; 6, 2. 13. 24; 8, 6; Eccl. 12, 15; Sir. 19, 20; Sap. 8, 7. —
² Job 28, 28; Prov. 2, 10 ss.; 3, 7; 8, 13; 14, 16; 16, 6. — ³ 3, 1 s. 16-18;
 4, 8 ss.; 8, 12 ss. 33-36; 9, 10 s.; 10, 27; 13, 14; 14, 27; 16, 22; 19,
 23; 24, 3 ss.; Eccl. 7, 12. — ⁴ Prov. 1, 2. 7; 23, 23. — ⁵ Prov. 1, 1 s.
 8; 3, 11-13; 4, 1; 6, 20; 8, 33; 12, 1; 13, 1. 24; 15, 5; 19, 20; Job
 5, 17; Ps. 49, 12. — ⁶ Prov. 11, 2. — ⁷ Prov. 4, 13; 10, 17. — ⁸ Job 28,
 15-19; Prov. 3, 13-18; 8, 11; 16, 16; 20, 15; Eccl. 7, 19; 9, 16; Sir. 6,
 30 s.; 24, 20; Sap. 7, 8-10. 14; 8, 5. — ⁹ Ps. 14, 1; 53, 2. — ¹⁰ Prov. 10,
 23; 14, 9. — ¹¹ 13, 20.

livre apocryphe de la Sapience et dans d'autres écrits du judaïsme alexandrin que la spéculation commence à paraître. Mais nous n'avons plus là les produits purs de l'esprit israélite. Ces documents ont subi, à un haut degré, l'influence de la philosophie grecque.

Le but essentiel que poursuit la sagesse israélite est exprimé dans cette parole de l'Ecclésiaste, qui est comme le résumé de la religion d'Israël : « Crains Dieu et garde ses commandements ; car c'est là le tout de l'homme¹. » La tendance qui y domine est également indiquée dans le beau passage des Proverbes qui recommande de garder le cœur plus que toute autre chose, parce que de lui découlent les sources de la vie². Ajoutons pourtant qu'il est facile de trouver dans les livres sapientiaux, surtout dans les Proverbes et chez le Siracide, des passages où la sagesse n'est que de la prudence, inspirée par des considérations utilitaires et ayant pour unique but d'arriver au bonheur et d'éviter le malheur. Aussi le vice y est-il souvent présenté comme de la folie, qui jette dans le malheur et la perte.

§ 34. L'APOCALYPSE DE DANIEL

De Malachie à Daniel il nous faut sauter un grand espace de temps, pendant lequel il n'y eut point de prophètes, comme il n'y en eut point d'ailleurs à l'époque des Machabées³, à laquelle appartient le livre dont nous devons encore nous occuper et dont l'auteur se distingue des prophètes⁴. La grande distance qui sépare cet écrit des anciens livres prophétiques explique en partie la différence qui existe entre eux, quant à leur caractère général. Nous avons ici comme une continuation de l'ancien prophétisme,

¹ 12, 15. — ² 4, 23. — ³ 1 Mach. 4, 46; 9, 27; 14, 41. — ⁴ Dan. 9, 6.

avec force prédictions se rapportant à la fin du monde et à l'établissement du règne messianique. Ces prédictions sont même plus précises que dans aucun des anciens livres prophétiques. Il en est résulté que le livre de Daniel a été considéré comme le livre prophétique par excellence par cette théologie qui identifie la prophétie avec la prédiction de l'avenir. Si l'on entend, au contraire, par prophétie la prédication prophétique telle que nous la trouvons en Israël jusqu'à Malachie, on reconnaîtra que le livre de Daniel appartient à une autre catégorie d'écrits, à celle des apocalypses. Nous en possédons toute une série, dans laquelle notre livre occupe la première place, sous le rapport de l'ancienneté. Mais de tous les produits de ce genre, deux seulement ont eu l'honneur de figurer dans le canon biblique : notre livre et l'Apocalypse de Jean.

Ces deux livres ont été généralement mal compris. De nos jours seulement, on est arrivé à les interpréter d'une manière saine et correcte. Mais ici, comme ailleurs, la vérité a bien de la peine à triompher de l'erreur séculaire. Beaucoup de théologiens conservateurs s'obstinent à suivre les errements de l'exégèse traditionnelle et préfèrent des interprétations arbitraires à l'interprétation historique, la seule pourtant qui soit vraie. Quand on aborde sans prévention l'étude de ces deux livres, en apparence si mystérieux, elle ne présente pas les difficultés qu'on a voulu si souvent y trouver et qui ne proviennent que du faux point de vue auquel on s'est placé pour les étudier. Pour nous en tenir au livre de Daniel, nous allons commencer par considérer les trois derniers chapitres, qui sont très simples et clairs et qui offrent la clef des principales prédictions qu'il renferme.

Le chapitre 10 nous apprend comment Daniel, dans une vision, reçut communication de ce qui devait arriver à son peuple dans la suite des temps. Le chapitre 11 déroule ensuite devant nos yeux l'histoire, depuis Cyrus jusqu'à Antiochus Épiphane. Il y

est question d'abord et en peu de mots des trois successeurs de Cyrus et de la domination éphémère d'Alexandre, dont l'empire sera bientôt partagé¹. L'auteur s'arrête plus longuement à l'histoire des Ptolémées et des Séleucides, qui lui était évidemment plus familière². Il arrive enfin à Antiochus Épiphane et s'y arrête plus longtemps³. Il parle d'abord de ses guerres contre l'Égypte, au retour desquelles il tourna ses armes contre le peuple de l'alliance⁴. Il annonce ensuite qu'Antiochus dirigera une nouvelle attaque contre l'Égypte, mais qu'il ne réussira pas, grâce à l'intervention des Romains, et qu'alors il déversera sa fureur sur le peuple juif : il laissera des troupes en Palestine, qui profaneront le sanctuaire, qui feront cesser le sacrifice perpétuel et dresseront l'abomination du dévastateur ; il séduira, par des flatteries, les Juifs infidèles ; mais ceux du peuple qui connaîtront Dieu agiront avec fermeté et instruiront la multitude, ce qui leur attirera la persécution⁵. L'auteur ajoute qu'Antiochus s'élèvera contre tous les dieux et dira des choses incroyables contre le Dieu des dieux ; mais qu'il honorera le dieu des forteresses (*Jupiter Capitolinus*), que ne connaissaient pas ses pères⁶. Au temps de la fin, un dernier conflit aura lieu entre ce roi et le roi d'Égypte ; le premier sera victorieux et envahira la Palestine, tandis qu'Édom, Moab et Ammon resteront épargnés ; mais des nouvelles de l'orient et du septentrion viendront l'effrayer ; il partira avec une grande fureur pour détruire des multitudes ; il dressera son camp entre la mer et la sainte montagne ; puis il arrivera à sa fin, sans que personne lui soit en aide⁷. En ce temps-là, qui sera une époque de détresse, telle qu'il n'y en a

¹ V. 2-4. — ² V. 5-20. On trouve, dans les commentaires, l'explication des détails de ce passage et des passages suivants de ce chapitre. — ³ V. 21 ss. — ⁴ V. 21-28 ; comp. 1 Mach. 1, 17-29 ; 2 Mach. 5, 41 ss. — ⁵ V. 29-35 ; comp. 1 Mach. 1, 30 — 2, 1 ss. ; 2 Mach. 5, 23-26 ; 6, 1-11. — ⁶ V. 36-39. — ⁷ V. 40-45.

point eu depuis que les nations existent, les Juifs inscrits dans le livre de vie seront sauvés ; leurs morts ressusciteront, les uns pour la vie éternelle et les autres pour l'opprobre éternel. Une gloire particulière sera accordée à ceux qui auront enseigné la justice aux autres. Ce changement sera amené par Micaël, le grand chef du peuple juif, qui le défend contre le chef du royaume des Perses et contre celui des Grecs¹. La fin du monde et l'inauguration du règne messianique devront en effet arriver trois ans et demi ou mille deux cent quatre-vingt-dix jours après qu'Antiochus aura fait cesser le sacrifice perpétuel et aura dressé l'abomination dans le temple².

En prenant notre point de départ dans ce qui vient d'être dit, nous n'aurons pas de peine à comprendre les autres prédictions, plus mystérieuses, de notre livre, touchant la fin du monde et l'inauguration du règne messianique.

La première de ces prédictions se trouve au chapitre 2. Nébucadnetsar avait eu un songe qu'il ne pouvait se rappeler et dont il aurait voulu néanmoins avoir l'explication. Or les sages de Babylone ne pouvant lui dire le songe et son explication, il les fit mettre à mort. Alors le Dieu des cieux révéla le secret à Daniel, qui le fit connaître au roi. Dans ce songe, Nébucadnetsar avait vu une grande statue, dont la tête était d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds en partie de fer et en partie d'argile ; puis une pierre s'était détachée sans le secours d'aucune main, elle avait frappé les pieds de fer et d'argile de la statue et les avait mis en pièces ; alors le fer, l'argile, l'airain, l'argent et l'or, avaient été brisés ensemble et étaient devenus comme la balle qui s'échappe d'une aire en été ; le vent les avait emportés, et nulle trace n'en

¹ 12, 1-3 ; 10, 13. 20 s. — ² V. 4-13 ; comp. 11, 31 ; 1 Mach. 1, 46 s. 57 ; 6, 7.

avait été retrouvée; mais la pierre, qui avait frappé la statue, était devenue une grande montagne, remplissant toute la terre¹. D'après l'explication donnée par Daniel, la tête d'or, c'est Nébucadnetsar et son empire². La poitrine représente un royaume moindre que le sien³. C'est évidemment celui des Mèdes et non celui des Perses, qui fut plus grand et plus puissant que celui des Chaldéens. D'après l'auteur de notre livre, le dernier roi des Chaldéens fut remplacé par Darius, le Mède⁴, qui inaugura une nouvelle dynastie. Le troisième royaume, qui sera d'airain et qui devra dominer sur toute la terre⁵, est celui des Perses⁶. Notre auteur distingue le royaume et les rois des Mèdes de ceux des Perses et il rattache à Cyrus une nouvelle dynastie, celle des Perses, comme il a rattaché celle des Mèdes à Darius⁷. Le quatrième royaume, en partie fort comme du fer et en partie fragile comme de l'argile, et qui sera divisé⁸, est donc le royaume des Grecs. Les alliances qui n'aboutiront pas à une union véritable⁹, sont celles des Séleucides et des Ptolémées¹⁰, qui n'arriveront pas à s'unir par une durable paix. C'est dans le temps de ces rois que le Dieu des cieux suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit, qui ne passera point sous la domination d'un autre peuple, qui brisera et anéantira tous ces royaumes-là et qui subsistera lui-même éternellement¹¹. Tout cela concorde admirablement avec ce que nous avons vu précédemment, à savoir que le royaume messianique succédera immédiatement à celui des Grecs, à l'époque des Ptolémées et des Séleucides, et plus particulièrement à celle d'Antiochus Épiphane. Ce résultat sera confirmé par la suite.

La seconde prédiction messianique de notre livre se trouve au chapitre 7. Daniel eut une vision nocturne, dans laquelle il

¹ V. 31-35. — ² V. 38. — ³ V. 39. — ⁴ 5, 30; 6, 1; 9, 1; 11, 1. —
⁵ 2, 39. — ⁶ Comp. Esd. 1, 2. — ⁷ 6, 28; 8, 20; 10, 1. — ⁸ 2, 40-42. —
⁹ V. 43. — ¹⁰ 11, 6. — ¹¹ 2, 44.

vit quatre animaux différents sortir de la mer. Le premier était semblable à un lion et avait des ailes d'aigle; le second était semblable à un ours et devait manger beaucoup de chair. Le troisième était semblable à un léopard et avait quatre ailes et quatre têtes. Le quatrième était épouvantable et extraordinairement fort, il avait de grandes dents de fer, il mangeait, brisait et foulait aux pieds ce qui restait; il avait dix cornes, et une petite corne sortit du milieu d'elles, et trois des premières cornes furent arrachées devant cette corne, qui avait des yeux comme des yeux d'homme et une bouche qui parlait avec arrogance. Ensuite Daniel vit l'ancien des jours s'asseoir sur son trône, entouré de milliers de serviteurs, pour procéder au jugement: les animaux furent dépouillés de leur puissance et le quatrième fut tué et jeté au feu, à cause des paroles arrogantes prononcées par la corne. Après cela, il vit arriver sur les nuées des cieux quelqu'un de semblable à un fils de l'homme, qui s'avança vers l'ancien des jours; on lui donna la domination, la gloire et le règne, et tous les peuples le servirent; sa domination est une domination éternelle et son règne ne sera jamais détruit¹. Daniel s'informa près d'un ange du sens de toutes ces choses et il apprit que les quatre animaux sont quatre rois qui s'élèveront de la terre². Il voulut surtout savoir la vérité sur le quatrième animal, sur les dix cornes qu'il avait à la tête et sur celle qui était sortie d'entre elles et avait une plus grande apparence que les autres, qu'il vit faire la guerre aux saints du Très-Haut et l'emporter sur eux, jusqu'au moment où l'ancien des jours vint leur faire droit et les mettre en possession du royaume³. Il reçut cette explication: le quatrième animal est un quatrième royaume qui dévorera toute la terre; les dix cornes sont dix rois qui s'élèveront de ce royaume; un autre s'élèvera après eux, qui sera différent des premiers et

¹ V. 1-14. — ² V. 15-17. — ³ V. 19-22.

qui abaissera trois rois ; il prononcera des paroles contre le Très-Haut, il opprimera les saints du Très-Haut et il espérera changer les temps et la loi ; les saints seront livrés entre ses mains, pendant un temps, deux temps et la moitié d'un temps, c'est-à-dire pendant trois ans et demi ; ensuite viendra le jugement, la domination sera ôtée à ce roi et la domination éternelle de tous les royaumes qui sont sous les cieux sera donnée au peuple des saints du Très-Haut¹. — Il est évident que la petite corne, à laquelle l'auteur de notre livre s'arrête particulièrement, est Antiochus Épiphane², dont la domination devra prendre fin au bout de trois ans et demi, d'après le verset 25 de notre chapitre, comme d'après 12, 7. Le quatrième animal représente donc l'empire grec, fondé par Alexandre, et les dix cornes de la tête, dix rois de ses successeurs ; le troisième animal est l'empire perse, et ses quatre têtes sont quatre rois, notre auteur n'en connaissant pas un plus grand nombre³ ; le deuxième animal est naturellement l'empire médique, et le premier, l'empire babylonien. D'après ce chapitre aussi, l'empire messianique devra succéder immédiatement à celui des Grecs, à l'époque d'Antiochus Épiphane. — A cet égard, tous les exégètes compétents et impartiaux de nos jours sont d'accord ; mais ils diffèrent sur la question de savoir qui est ce quelqu'un de semblable à un fils de l'homme, qui arrive sur les nuées des cieux et qui obtient la domination éternelle sur tous les peuples⁴. L'opinion générale a toujours été que c'est le Messie. Déjà dans le livre d'Hénoch ce dernier reçoit le titre de Fils de l'homme⁵. On sait aussi que Jésus a pris de préférence ce titre pour se désigner lui-même comme le Messie. Mais comme le livre de Daniel ne parle nulle part du Messie, tout en parlant beaucoup de l'avènement du

¹ V. 23-27. — ² Comp. ce qui est dit dans ce chapitre avec 11, 31. 36 ; 1 Mach. 1, 46 ss. ; 2 Mach. 6, 6. — ³ 11, 2. — ⁴ 7, 13 s. — ⁵ Wittichen, Beitrage zur bibl. Théol. II, p. 67 ss. III, p. 128. ; Stapfer, ouv. cité, p. 123.

règne messianique, quelques savants modernes ont pensé que cette expression sert à désigner, non le Messie, mais le royaume messianique; que ce dernier est comparé à un homme venant du ciel, à cause de sa haute dignité et de son origine céleste, tandis que les puissances païennes, les puissances de ce monde, sont comparées à des animaux sortant de la mer, à cause de leur dignité inférieure et de leur origine terrestre. Ce qui plaide en faveur de cette manière de voir, c'est que, dans la partie explicative de notre chapitre, le royaume est constamment promis aux saints du Très-Haut¹, c'est-à-dire au peuple juif.

Le chapitre 8 contient une autre vision de Daniel. Un bélier lui apparut qui avait deux cornes, dont l'une était plus haute que l'autre et s'éleva la dernière. Ce bélier frappait de ses cornes à l'occident, au septentrion et au midi, et aucun animal ne pouvait lui résister². Daniel vit ensuite un bouc venant de l'occident, qui parcourait toute la terre sans la toucher et avait une grande corne entre les yeux, et il frappa le bélier et lui brisa les deux cornes, il le jeta par terre et le foula, sans que personne pût le délivrer. Mais quand ce bouc fut devenu très puissant, sa grande corne se brisa et quatre grandes cornes s'élevèrent pour la remplacer, aux quatre vents des cieux³. De l'une d'elles sortit une petite corne, qui s'agrandit beaucoup vers le midi, vers l'orient et vers le plus beau des pays (la Judée); elle s'éleva jusqu'à l'armée des cieux et jusqu'au chef de l'armée, auquel elle enleva le sacrifice perpétuel et dont elle renversa le lieu saint; elle jeta enfin la vérité par terre : et cette profanation devait durer deux mille trois cents soirs et matins, après quoi le sanctuaire serait purifié⁴. D'après l'explication que l'ange Gabriel donne à Daniel, le bélier représente le roi des Mèdes et des Perses⁵. La plus petite corne du bélier, c'est la puissance des Mèdes, et la

¹ V. 18. 22. 27. — ² V. 3 s. — ³ Comp. 11, 4. — ⁴ 8, 5-14. — ⁵ V. 20.

plus grande, celle qui s'éleva ensuite, la puissance des Perses¹; et, comme celle-ci absorba celle-là, d'après l'histoire, les deux peuvent être représentées par un même animal à deux cornes. Quant au bouc, c'est le roi de Javan, le roi de la Grèce; la grande corne entre ses yeux, c'est le premier roi (Alexandre); les quatre cornes qui se sont élevées pour remplacer cette corne brisée, ce sont quatre royaumes qui s'élèveront de cette nation, mais qui n'auront pas autant de force (ce sont les quatre royaumes qui se formèrent définitivement de l'empire d'Alexandre); à la fin de leur domination, il s'élèvera un roi impudent et artificieux, dont la puissance s'accroîtra, qui détruira les puissants et aussi le peuple des saints, qui fera périr beaucoup d'hommes paisibles et s'élèvera contre le chef des chefs; mais il sera brisé sans l'effort d'aucune main². — Si on compare cette vision avec ce qui précède, on voit clairement que nous aboutissons de nouveau à Antiochus Épiphane, l'objectif principal de notre livre. C'est lui qui est représenté par la petite corne qui s'éleva de l'une des quatre cornes³ ou du royaume de Syrie; car tout ce qui en est dit ici concorde avec ce qui en est dit précédemment. Cette vision, comme les précédentes, se rapporte à la fin de toutes choses, à la fin du monde⁴. Nous avons vu que la fin arrivera lorsque le peuple des saints aura été opprimé et que le sacrifice perpétuel aura été interrompu trois ans et demi ou 1290 jours⁵. D'après notre chapitre, ce temps devra durer 2300 soirs et matins⁶ ou 1150 jours, ce qui ne fait qu'un peu plus de trois ans. La différence entre les deux intervalles n'est donc pas considérable et elle s'explique par la supposition toute naturelle que les visions de notre livre ne datent pas du même moment, qu'il y eut un certain intervalle entre elles.

¹ Comp. 2, 39. — ² 8, 21-35. — ³ V. 9. — ⁴ V. 17. 19. 23; comp. 10, 14; 11, 35 s. 40. — ⁵ 7, 25; 12, 7. 11. — ⁶ V. 14.

Le chapitre 9 nous apprend que Daniel, voyant par le livre de Jérémie¹ que la ruine et l'oppression de Jérusalem devaient durer soixante-dix ans, voulut savoir comment cette prédiction devait être comprise². Ce désir paraît d'autant plus naturel, à l'époque où notre livre fut composé, que plusieurs siècles s'étaient écoulés sans que cette prophétie se fût réalisée, les Juifs continuant à gémir sous le joug odieux de l'étranger. Après une ardente prière, où Daniel confesse les péchés de son peuple et implore le pardon de Dieu³, l'ange Gabriel vient lui expliquer que les soixante-dix ans en question sont des semaines d'années ou des périodes de sept ans. Ce laps de temps a été fixé pour mettre fin aux péchés, pour expier l'iniquité, pour amener la justice éternelle et pour oindre le Saint des saints⁴. Depuis le moment où la prophétie de Jérémie a été prononcée jusqu'à celui où un chef sera oint, il y a sept semaines, pendant soixante-deux autres semaines les places et les fossés seront rétablis, mais en des temps fâcheux; puis, dans la dernière semaine, un oint sera retranché, la ville et le sanctuaire seront détruits par le peuple d'un chef dont la fin arrivera comme par une inondation, qui, pendant une semaine, fera une solide alliance avec plusieurs et fera cesser le sacrifice et l'offrande, durant la moitié de la semaine, qui commettra les choses les plus abominables jusqu'à ce que la ruine vienne fondre sur lui⁵. — Malgré certaines obscurités de cette prophétie, les points essentiels sont parfaitement clairs. Ainsi, les soixante-dix ans de Jérémie deviennent des semaines d'années, c'est-à-dire des périodes de sept ans. Ces soixante-dix semaines d'années sont divisées en trois périodes, dont la première comprend sept semaines ou 49 ans, la seconde soixante-deux semaines ou 434 ans, la troisième une

¹ 25, 11 ss; 29, 10. — ² V. 1 ss. — ³ V. 5 ss. — ⁴ Comp. 8, 14. — ⁵ 9, 20 ss.

semaine ou sept ans. Comme, d'après v. 26 s., le chef qui devra régner durant cette dernière semaine fera cesser, pendant la moitié de la semaine, c'est-à-dire pendant trois ans et demi, le sacrifice et l'offrande, et comme tout ce qui est dit ici concorde parfaitement avec ce que nous avons vu touchant Antiochus Épiphane et la fin du monde¹, — nous sommes autorisés à dire que cette prophétie, comme les précédentes, aboutit à ce prince, que là s'arrête l'horizon prophétique de notre auteur, comme au terme des maux du peuple juif et à la fin du monde, qui seront suivis du règne messianique. Quant à la première période de sept semaines, elle s'étend depuis la prédiction de Jérémie jusqu'à Cyrus, l'oïnt dont il est question au verset 25². La seconde période de soixante-deux semaines s'étend donc nécessairement de Cyrus à Antiochus. L'oïnt qui sera retranché à la fin de cette période est probablement le grand-prêtre Osnias, dont la mort est mentionnée 2 Mach. 4, 34. Ce laps de temps est, il est vrai, de plus d'un demi-siècle moins long, d'après la chronologie exacte. Mais, au lieu de se donner une peine inutile pour faire concorder cette prédiction avec la chronologie, il faut plutôt reconnaître que du temps de notre auteur les Juifs n'avaient pas une chronologie rigoureuse et que lui-même prouve, en maint endroit de son livre, qu'il ne connaissait l'histoire du passé que dans ses grandes lignes. L'historien Josèphe a commis une erreur semblable³. Celle de notre livre doit d'autant moins nous frapper qu'il poursuit un but pratique et non historique.

Si l'apocalypse de Daniel prédit l'avènement de l'ère messianique dans une série de prophéties, elle n'en donne nulle part la description, comme l'ont fait la plupart des anciens prophètes. Elle se borne à nous conduire au seuil de l'ère nouvelle, qui doit

¹ Voy. surtout 7, 25; 8, 11-14; 11, 31. 36. 45; 12, 7. 11. — ² Comp. Es. 45, 1. — ³ Schürer, Neutestamentliche Zeitgesch. p. 84 s.

commencer à la fin prochaine du règne d'Antiochus Épiphane, ce grand persécuteur des Juifs fidèles et de leur religion. Elle se contente de dire, à réitérées fois, que cette ère sera la domination universelle et éternelle des saints du Très-Haut, c'est-à-dire des Juifs fidèles, et naturellement de leur Dieu¹. En cela, notre auteur s'est inspiré du point de vue des anciens prophètes; il en est de même, quand il fait entendre que la fin du monde et le règne messianique sont très proches, quand il voit dans les événements politiques de son époque les avant-coureurs du jugement final, prélude de l'ère messianique.

¹ Voy. surtout 4, 3.

CONCLUSION

Nous pourrions déposer la plume, après avoir rempli notre tâche d'historien. Avant de le faire, nous croyons pourtant devoir ajouter quelques observations, qui répondent, non à l'intérêt historique, mais à l'intérêt religieux, à l'intérêt de la foi.

Dès le principe, la Bible fut un livre de piété ou d'édification. Dans la suite, les théologiens en firent une source doctrinale et une autorité dogmatique, l'autorité souveraine et infaillible en matière de foi. On ne songea plus guère, dès lors, à étudier la Bible qu'au point de vue dogmatique. C'est de nos jours seulement qu'on a commencé à l'étudier comme un document historique et d'après la méthode historique. La théologie biblique, en tant que science historique, est en effet de date récente. Mais on risque maintenant de tomber dans l'extrême opposé, en n'étudiant plus la Bible qu'au point de vue historique et critique et en perdant de vue sa valeur religieuse, la valeur qu'elle a pour la foi.

Nous pensons qu'il est indispensable d'étudier l'Écriture historiquement, et même qu'il faut commencer par là. C'est le seul moyen d'éviter le point de vue erroné sous lequel le dogmatisme traditionnel l'a de tout temps présentée. Voilà pourquoi nous avons suivi, dans notre travail, la méthode strictement historique. Nous croyons pourtant que ceux qui étudient la Bible d'après cette méthode ont tout particulièrement le devoir de montrer que sa valeur religieuse n'en est pas compromise, comme bien des gens se l'imaginent. S'ils manquaient à ce

devoir, ils seraient coupables envers le peuple croyant. Ils creuseraient un abîme entre la science et la foi, ils amèneraient le divorce de la vérité historique avec la piété, divorce qui serait funeste à l'une et à l'autre; car la foi serait désormais sans vérité et la vérité sans foi, la foi ne serait plus que de la superstition et la vérité serait inséparable de l'incrédulité. Ce divorce doit donc être évité à tout prix, et ces quelques lignes ont pour but d'indiquer comment cela nous paraît possible.

Envisager, étudier la Bible historiquement, comme nous venons de le faire, c'est avoir égard au développement historique des idées et des mœurs qui y sont exposées; c'est constater que celles-ci n'ont pas toujours été les mêmes, qu'elles ont varié à travers les temps; c'est reconnaître les divergences plus ou moins grandes qui existent entre les différents documents bibliques, les erreurs doctrinales et historiques commises par les auteurs sacrés. Et voilà ce qui effraie la foi: elle craint de voir ébranler la base sur laquelle elle repose. En est-il réellement ainsi? En un sens, oui. La foi, dans le sens de l'orthodoxie, de l'adhésion intellectuelle à un système dogmatique, considéré comme parfait et infaillible, parce qu'il prétend être puisé à la source infaillible de la Bible et reposer sur son autorité infaillible, — une pareille foi est évidemment compromise sans retour par l'étude historique de la Bible. Mais est-ce là la vraie foi, la foi dans le sens biblique? Non, certes. C'est le produit du rabbinisme juif et du dogmatisme chrétien. La foi, telle que l'entend la Bible, surtout l'Ancien Testament, resté libre de l'influence rabbinique, n'est pas la foi à la lettre sacrée, à la parole écrite, mais la foi à la manifestation de Dieu dans l'histoire, à son intervention dans le monde en vue du salut de l'humanité, la foi à la parole vivante, inspirée par l'esprit divin aux prophètes, la foi à la mission sainte de ces hommes de Dieu. Eh bien, nous prétendons que cette foi n'est pas compromise et ne saurait l'être par l'étude

historique de la Bible, parce que cette foi a pour base, non de simples paroles, mais des faits, des faits évidents et incontestables.

Quand, après avoir constaté les divergences, les contradictions, les erreurs bibliques, nous descendons de la surface au fond des choses, nous sommes obligés de reconnaître que la Bible ne renferme pas seulement un côté humain, imparfait, transitoire, mais aussi un côté divin, parfait, immuable, éternel. Les uns n'ont voulu voir que le premier côté, les autres seulement le second. Pour être pleinement dans le vrai, il faut reconnaître que l'un existe aussi bien que l'autre. C'est ce qu'on comprend d'ailleurs, de plus en plus, même parmi les théologiens conservateurs. Là n'est donc pas la grande difficulté. Elle consiste plutôt à démêler, à distinguer, dans la Bible, les éléments divins des éléments humains. Cette difficulté, jointe à l'habitude et à la tradition, porte beaucoup de pasteurs qui reconnaissent pleinement le côté humain et imparfait de l'Écriture, à en parler néanmoins comme si elle était d'un bout à l'autre la pure parole de Dieu. C'est là entretenir le peuple chrétien dans une illusion, qu'on croit innocente, mais qui peut devenir, et qui devient bien des fois, compromettante. En effet, le jour où le peuple apprend, — et ce jour arrive inévitablement, — que la Bible renferme des erreurs, il est porté à douter de la révélation elle-même, puisqu'on lui a fait croire qu'elle s'identifie avec la lettre, prétendue infaillible, des saintes Écritures.

Qu'y a-t-il donc à faire? Peut-on distinguer, dans la Bible, les éléments humains des éléments divins, les erreurs humaines de la vérité divine? Peut-on dire que telle parole ou tel texte biblique est inspiré et que tel autre ne l'est pas? Non. Ce procédé serait bien mécanique et superficiel; il serait en outre irréalisable. Il faut plutôt reconnaître que la foi et la théologie traditionnelles ont été fourvoyées par la doctrine de l'inspiration

littérale du code sacré, inventée par les rabbins juifs et adoptée par les docteurs chrétiens. Ce n'est pas dans la lettre morte qu'il faut chercher l'inspiration et la révélation, comme le veut cette doctrine, mais dans l'action directe de l'esprit de Dieu sur les cœurs. Expliquons-nous, en nous en tenant à l'Ancien Testament, dont nous venons de nous occuper.

Nous venons de présenter comme un fait indéniable que cette partie de l'Écriture renferme des erreurs. Celui qui s'occupera exclusivement de critique sacrée, au lieu de tenter la reconstruction historique de l'enseignement biblique, comme nous l'avons fait, pourra constater des erreurs bien plus nombreuses que celles qui ont été indiquées en passant ou qui ressortent de notre travail; il pourra constater un grand nombre d'erreurs scientifiques, historiques et doctrinales. Le fait que nous avons avancé est donc pleinement fondé. Mais en voici un autre qui, nous paraît-il, l'est tout autant, c'est que l'élite de la nation israélite, — en tête de laquelle se trouvaient les prophètes, les psalmistes, les auteurs sacrés en général, — était sous l'influence de l'esprit de Dieu, qui lui communiquait une vie et des lumières supérieures, dont nous trouvons l'expression, la traduction, imparfaite, mais réelle, dans l'Ancien Testament. Au sein du peuple d'Israël, primitivement idolâtre et dominé par tous les vices de la race sémitique, il s'est formé un noyau d'hommes de Dieu, bien supérieurs à leur entourage par la foi, par les lumières, par la vie morale. Ils n'étaient certes parfaits ni sous le rapport des idées ni sous celui des mœurs. Ils subissaient, dans une certaine mesure, l'influence de leur époque; car personne ne peut se soustraire complètement à l'influence de son siècle et de son entourage. Mais, malgré les imperfections qu'ils partageaient avec les hommes de leur temps, ils se sont élevés à des idées si pures sur Dieu et sur nos rapports avec lui, qu'elles n'ont pas été dépassées jusqu'ici. Ce qui nous paraît toutefois plus remar-

quable encore que ces idées, auxquelles la théologie intellectualiste du passé a accordé à tort une valeur exagérée ou même exclusive, ce qui nous paraît plus important, c'est la vie supérieure qui distinguait ces hommes de Dieu. Là surtout nous constatons avec évidence l'action divine.

L'histoire de la Grèce antique prouve que, livrée à ses propres forces, la pensée humaine peut s'élever à des conceptions morales et religieuses très pures et qu'elle peut donner d'admirables préceptes. Mais elle prouve aussi qu'en dépit des beaux préceptes et des pensées élevées, un peuple ou un individu peut rester moralement corrompu. Nous constatons ce fait partout et dans tous les temps. L'homme est naturellement égoïste et incapable de briser réellement le joug de son égoïsme. Il a donc bien plus besoin d'un secours moral que d'un secours intellectuel, et la pureté de la vie morale, plus encore que les conceptions élevées, est un critère sûr de l'action divine sur les cœurs. Eh bien, chez l'élite du peuple d'Israël, et plus particulièrement chez les prophètes, nous constatons une vie morale vraiment remarquable. Nous trouvons là des hommes animés d'un amour sincère et profond de Dieu, d'un zèle ardent pour sa gloire et pour l'établissement de son règne. Ces hommes s'oublièrent eux-mêmes, ne vivant que pour Dieu et pour leurs semblables, et cela par pur amour de Dieu et des hommes; ils enduraient même, pour la sainte cause qu'ils défendaient, les plus grandes persécutions. Quand nous nous plaçons en face des documents de l'Ancien Testament, et surtout des Psaumes et des livres prophétiques, nous ne nous trouvons pas seulement en face d'une belle morale, de beaux préceptes, proposés à d'autres : ces écrits sont l'expression vivante, palpitante, pour ainsi dire, de ce qui se passait dans les âmes; nous y trouvons l'expression et l'expérience d'une vie supérieure, d'une vie produite par Dieu et consacrée à Dieu. Derrière ces écrits on sent

battre les cœurs qui les ont inspirés, et derrière ces cœurs on sent une action supérieure, une influence divine, régénératrice et sanctifiante.

Nous trouvons donc, au sein du peuple d'Israël, le fondement du règne de Dieu, du règne de vérité et de sainteté, la base de cet édifice glorieux dont Christ est devenu la pierre angulaire et qui continuera à s'élever, sous l'action de ce même esprit divin qui remplissait les prophètes et qui est l'âme de tout le développement du règne de Dieu à travers les siècles. Eh bien, il y a là pour la foi une base solide, inébranlable. Elle repose, non plus sur de simples paroles, mais sur des faits, sur des faits historiques dont l'ensemble constitue le royaume de Dieu, qui remontent jusqu'aux temps les plus reculés et nous y font découvrir les traces de l'action de Dieu sur les cœurs, d'une action que nous pouvons constater à travers tous les âges et autour de nous, partout où il y a des cœurs croyants, que nous expérimentons dans nos propres cœurs, si nous les ouvrons à l'influence bienfaisante de l'esprit de Dieu.

La foi n'est donc pas compromise par une étude scientifique et historique de la Bible. Ce qui seul est compromis, c'est le dogmatisme, qui a besoin de s'appuyer sur une autorité infail-
libile. La foi et la piété peuvent se passer de cette autorité, parce qu'elles peuvent se passer de la vérité dogmatique infail-
libile. L'apôtre Paul avoue, sans ambages que la connaissance chrétienne n'est pas parfaite ici-bas, qu'on ne peut espérer arriver à une connaissance parfaite que dans l'éternité¹. Mais malgré sa connaissance imparfaite, quelle foi puissante possédait le grand apôtre des gentils ! Et notre foi aussi peut être solide, puissante et vivante, bien que nous n'ayons pas une connaissance parfaite de la vérité dogmatique et métaphysique, puis-

¹ 1 Cor. 13, 9-12.

que nous n'avons pas de source et de règle infaillible de cette vérité.

Il suffit à la foi d'avoir une base solide où elle puisse s'appuyer, de ressentir une impulsion puissante qui la pousse vers Dieu, vers le Dieu vivant et vrai, de posséder une assurance certaine que Dieu accueille favorablement l'homme pécheur, pour lui pardonner et le sanctifier. Il suffit au monde en général que Dieu se soit révélé clairement dans sa sainteté et son amour, pour que chacun puisse reconnaître son état de péché et espérer ensuite dans la grâce divine. Ce besoin légitime est déjà satisfait en partie par la révélation de l'ancienne alliance; il est pleinement satisfait par la révélation définitive de la nouvelle alliance, dont nous nous ferons un plaisir et un devoir de nous occuper, si le public fait un accueil favorable à ce premier essai que nous lui présentons.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
PRÉFACE	1
INTRODUCTION	3
I. Méthode et plan	3
II. Littérature	5

PREMIÈRE PÉRIODE

§ 1. Le mosaïsme	9
§ 2. L'ancien prophétisme et l'art de la divination	12
§ 3. L'idée de Dieu	21
§ 4. L'alliance de Jéhova avec Israël.	28
§ 5. La vie morale	33
§ 6. Le culte	37
I. Les lieux de culte	37
II. Le sacerdoce	40
III. Les fêtes religieuses.	44
1° Le sabbat.	44
2° La nouvelle lune	45
3° Les trois fêtes de pèlerinage.	46
a. La fête de pâque et des pains sans levain.	46
b. La fête de la moisson.	50
c. La fête des tabernacles	51
IV. Les cérémonies religieuses	52
1° La circoncision	52
2° Les sacrifices.	54
3° L'offrande des premiers-nés, des prémices et de la dîme.	58
4° La prière.	59
5° Le vœu	60
6° L'anathème.	62
7° Le naziréat.	62
8° Le jeûne.	65
9° Purification et pureté lévitiques.	67

DEUXIÈME PÉRIODE

	Pages.
§ 7. Le prophétisme dans sa pureté.	73
§ 8. Unité et spiritualité de Dieu	82
I. Unité de Dieu	83
II. Spiritualité de Dieu.	87
§ 9. Noms et attributs de Dieu	89
I. Noms de Dieu	89
1° Jéhova	90
2° Jéhova, Dieu des armées.	93
3° Le Saint d'Israël	96
4° Dieu, le Fort, le Puissant, le Très-Haut, le Seigneur.	100
II. Attributs de Dieu.	103
1° Attributs moraux	103
2° Attributs métaphysiques	108
§ 10. Création.	112
§ 11. Providence.	116
§ 12. Manifestation de Dieu dans le monde	123
I. La gloire, le nom, la face, le maleach de Dieu	124
1° La gloire de Dieu.	124
2° Le nom de Dieu	126
3° La face de Dieu.	128
4° Le maleach de Dieu.	129
II. Chérubins et séraphins	132
1° Chérubins	132
2° Séraphins	135
III. Les anges	137
IV. L'esprit de Dieu	140
§ 13. Nature de l'homme.	142
§ 14. Dignité de l'homme	150
§ 15. La fidélité envers Jéhova	155
§ 16. Le culte.	160
§ 17. Infidélités d'Israël et essence du péché.	166
§ 18. Étendue du péché	169
§ 19. Origine du péché.	172
§ 20. Culpabilité du péché	177
§ 21. Le jour du jugement.	180
§ 22. Le salut.	185
I. La restauration d'Israël dans la nouvelle alliance	185
II. La participation des païens à la nouvelle alliance	189

	Pages.
§ 23. Le Messie	194
§ 24. Le Serviteur de Jéhova.	201
§ 25. Rémunération et théodicée	208

TROISIÈME PÉRIODE

§ 26. L'Écriture sainte.	213
§ 27. La doctrine de Dieu	218
§ 28. L'angélologie.	224
§ 29. La démonologie	227
§ 30. La mort et la vie future	232
§ 31. Le lévitisme	244
I. Le sanctuaire.	248
II. Le sacerdoce.	252
III. Les fêtes religieuses	259
1 ^o Le sabbat.	259
2 ^o L'année sabbatique	262
3 ^o L'année du jubilé	264
4 ^o La nouvelle lune	265
5 ^o Les fêtes de pèlerinage	266
6 ^o Le jour des expiations.	269
7 ^o La fête des purim.	271
IV. Les cérémonies religieuses	271
§ 32. Pardon et expiation.	274
§ 33. La vie morale	280
I. Pharisaïsme	280
II. Exclusivisme	284
III. Scepticisme.	286
IV. Sagesse	288
§ 34. L'apocalypse de Daniel	293
CONCLUSION	305



