

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 9 (1876)

Artikel: Théologie de l'ancien testament
Autor: Chapuis, Paul / Oehler, G.-F.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379194>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

THÉOLOGIE DE L'ANCIEN TESTAMENT

PAR

G.-F. OEHLER ¹

Depuis de longues années, le monde théologique attendait avec impatience l'ouvrage que nous annonçons. On savait que le professeur Oehler de Tubingue était passé maître dans cette discipline qui se nomme la *Théologie biblique de l'Ancien Testament*. A bien des égards, on pourrait même l'appeler le fondateur de cette science. Si Gabler ², en 1787, a déterminé la différence entre la théologie biblique et la dogmatique, si Lorenz Bauer (1796), De Wette (1813), Vatke (1835) et d'autres encore ont essayé d'écrire sur ce sujet, c'est néanmoins Oehler qui le premier donna une idée claire et exacte de la méthode à suivre en ces matières, dans ses *Prolégomènes à la théologie de l'Ancien Testament*³, publiés déjà en 1845. Dès lors divers articles du même auteur, qui parurent dans l'*Encyclopédie de Herzog* et ailleurs, n'avaient fait qu'augmenter le désir de voir bientôt un travail complet du savant professeur sur un sujet qu'il possédait si bien. Malheureusement, il ne lui a pas été donné de satisfaire à ce désir; car il fut surpris par la mort avant même d'avoir eu le temps de songer à une œuvre pareille. Mais son fils, M. H. Oehler, bibliothécaire du

¹ *Theologie des Alten Testaments*, von D^r G. Fr. Oehler, weil. ord. Prof. der. Theol., Ephorus des evang. theol. Seminars in Tubingen. 2 vol. in-8. XI et 555. VIII et 351. — Tübingen 1873 et 1874. Verlag von J. J. Heckenhauer.

² *Oratio de justo discrimine theologicæ biblicæ et dogmaticæ regendisque recte utriusque finibus*. Altorfii 1787, in-4^o.

³ *Prolégomena [zur Theologie des Alten Testaments]*, von G. Fr. Oehler. Stuttgart 1845.

séminaire évangélique de Tübingue, a eu l'heureuse idée de publier le manuscrit de son père, en profitant ici et là des articles cités plus haut.

Comme l'on pouvait s'y attendre, l'ouvrage est digne du nom qu'il porte. On y retrouve cette science, cette sagacité, cette prudence aussi, qui distinguaient le professeur. Chaque point est traité avec un soin extrême, chaque détail est médité. Les développements qui par leur longueur auraient nui à l'intelligence du texte et qui cependant étaient nécessaires, sont rejetés en note à la fin de chaque paragraphe. Si cette méthode est parfois un peu pénible pour le lecteur, elle a cependant l'avantage de fournir une foule de renseignements utiles. Oehler a certainement travaillé et retravaillé son sujet. Il l'a traité avec amour. On sent partout qu'il est pénétré « de la sainte grandeur de l'Ancien Testament » (I. pag. 6) et qu'il regarde les questions en face sans avoir besoin « des lunettes d'un système théologique ou d'une école critique. »

Il serait inutile de relever toutes les qualités de cet excellent ouvrage, toutes les vues intéressantes qu'il renferme. Nous voudrions au contraire faire ici, sans nous attacher du reste aux questions de détail, quelques observations critiques, relever au milieu de tant de choses dignes d'éloge quelques points qui nous paraissent décidément défectueux. Mais, pour nous faire mieux comprendre, donnons d'abord une analyse de l'ouvrage.

Oehler définit la théologie biblique de l'Ancien Testament comme l'*exposition historico-génétique de la religion contenue dans les écrits canoniques de l'Ancien Testament*. Or, dans ce développement religieux d'Israël, on peut distinguer trois grandes périodes. La première, le *mosaïsme*, comprend le temps des patriarches et de Moïse. L'époque qui s'étend de l'entrée du peuple en Canaan jusqu'au dernier des prophètes constitue le *prophétisme*. Enfin la dernière phase a pour objet le développement subjectif de la religion d'Israël et porte le nom de *chochma*. C'est la spéculation religieuse, qui considère essentiellement l'ordre du monde et les lois morales qui régissent les hommes.

I. Le mosaïsme.

1. *Les faits.* — L'Ancien Testament commence par le récit de la création du monde, œuvre de la parole et de l'esprit de Dieu, ce qui exclut dès l'abord toute spéculation dualiste. Cette œuvre divine se développe progressivement par périodes limitées, dont chacune prise en elle-même forme un tout. L'homme, image de Dieu, est le produit du dernier acte créateur, l'achèvement du grand travail. Dieu se repose, et le sabbat divin marque la limite entre la création et l'histoire des rapports entre Dieu et l'homme. Celle-ci commence avec ce qu'on a improprement appelé le second récit de la création (Gen. II, 4b-25), et qui n'est au fond qu'un complément du premier chapitre de la Genèse. Si l'homme est créé bon, il doit cependant manifester par un acte libre sa volonté d'obéir au Créateur. Il ne soutient pas l'épreuve ; il tombe, mais avec la possibilité d'un relèvement. Par ce fait, les relations entre Dieu et l'homme sont modifiées. Le changement se manifeste déjà dans les premiers sacrifices offerts à Dieu. Ils ne sont pas, comme on l'a cru, des sacrifices expiatoires, mais des hommages, qui supposent chez ceux qui les offrent des conditions morales particulières. A ce sujet, éclate la grande division qui désormais séparera l'humanité en deux camps ; Caïn devient le chef de la race mondaine ; Seth, qui remplace Abel, victime de la haine de son frère aîné, est l'ancêtre des enfants de Dieu. Le premier âge de l'humanité est terminé, le second commence. Les hommes, devenus rebelles aux ordres divins, sont détruits par le déluge. Noé seul avec sa famille survit à cette immense catastrophe et traite *alliance* avec Dieu. Les hommes se séparent ; les nations se forment et dans la descendance de Sem, Dieu choisit Abram pour faire de lui le chef d'un peuple nouveau avec lequel il conclut une alliance nouvelle. Une triple promesse est faite au patriarche par *El-Schadaï*, dont la Genèse reconnaît l'identité avec le El-'Eljon cananéen (Gen. XIV, 18-22) : *possession* du pays où il habite maintenant en étranger, *postérité* innombrable, qui sera une *source* d'abondantes béné-

dictions pour tous les peuples de la terre. Du côté d'Abram la condition de l'alliance est l'obéissance à son Dieu, le signe la circoncision. A la libre grâce de Dieu correspond la foi du patriarche, qui surmonte ainsi les épreuves les plus pénibles. (Gen. XXII.)

Isaac et Jacob, qui héritent des promesses faites à leur père, sont des personnalités peu remarquables, du moins le premier. Notons seulement que dans sa lutte près du Jabok, le fils d'Isaac acquiert le nom d'*Israël*, qui préfigure le caractère spirituel du peuple de Dieu. Il meurt en Egypte, en laissant à ses douze fils un testament spirituel, qu'on a appelé la *bénédiction de Jacob* et qui, selon Oehler, doit être attribuée au patriarche lui-même.

Dans l'empire des Pharaons, la famille patriarcale devient un peuple. Celui-ci quitta, pour un temps du moins, sa vie nomade et profita en quelque mesure de la culture égyptienne. Quant à son état religieux il conserva, sans doute, le souvenir du Dieu des pères, mais ce souvenir avait besoin d'être réveillé à nouveau; car les fils d'Israël apprirent aussi à adorer *Apis* et *Mendès*. Ils empruntèrent même aux tribus voisines le culte de Moloch et inaugurèrent déjà alors ce syncrétisme religieux, qui fut si longtemps l'un des traits caractéristiques du peuple de Dieu.

Avec Moïse, sonne l'heure de la délivrance. El-Schadaï se révèle à lui comme *Jahveh* et fait de cet homme de génie le libérateur de ses frères. Mais il faut que Dieu impose à l'Egypte dix plaies successives pour que Pharaon se décide à laisser partir Israël. Même d'après les historiens profanes, tels que Manéthon et Diodore, la sortie d'Egypte porte tous les caractères d'une lutte entre deux principes religieux. Enfin le peuple est libre. Mais Moïse craint la rencontre des Cananéens pour ses compatriotes encore peu aguerris. Il évite ces ennemis, en passant par le désert. Ce long détour avait encore un but pédagogique. Dans ces solitudes, au milieu de dangers continuels, de privations sans cesse renouvelées, Israël devait apprendre à se confier en Dieu seul.

Trois mois après son départ, le peuple pose ses tentes au

ped du Sinai (Ex. XV, 11), où fut définitivement fondée la théocratie. Mais la fidélité à l'alliance jurée ne dure pas longtemps. Israël se prosterne devant le veau d'or et n'est sauvé de la ruine que par l'intercession de Moïse. Jahveh s'était auparavant manifesté comme le Saint, maintenant il se montre aussi comme le Dieu qui fait miséricorde. Passons rapidement sur les trente-sept années, que dura le séjour au désert. A la fin de cette période, le peuple est arrivé dans les plaines de Moab et Moïse remet à Josué le bâton du commandement. Il fait ses adieux à Israël et lui lègue ses dernières exhortations, consignées dans le *Deutéronome*; puis ce serviteur de Jahveh termine mystérieusement sa carrière, après avoir contemplé depuis le sommet du Pisga cette terre promise, dans laquelle il ne devait point entrer.

Josué passe le Jourdain, il fait la conquête de Canaan, soumet en partie les habitants du pays. Le territoire gagné par les armes est partagé entre les diverses tribus. La première période de l'histoire d'Israël est achevée.

2. *Les idées.* — Les trois grands chapitres de cette partie traitent de *Dieu et de son rapport avec le monde, de l'homme et de son rapport avec Dieu, enfin de l'alliance légale et de la théocratie.*

Dieu. — Le nom sémitique le plus ancien pour désigner Dieu est celui d'El, qui se retrouve dans la composition de quelques noms propres (Gen. IV, 18), mais qui n'est plus guère employé dans l'Ancien Testament, si ce n'est en poésie. Il vient d'une racine אֵל, être fort, puissant.

Eloha, qui sauf quelques exceptions ne paraît que dans les livres les plus récents, peut être un substantif primitif d'où dériverait le dénominatif אֱלֹהִים, être puissant. Mais il vaut mieux considérer ce nom comme dérivé d'une racine perdue en hébreu (arabe: *aliha*) et qui a le sens de *craindre*. Le pluriel *Elohim* est quantitatif ou intensif; il n'a pas primitivement une valeur polythéiste. C'est le nom le plus général de la divinité et par conséquent aussi le plus indéterminé. A peu d'exceptions près (Gen. XX, 13; 1 Sam. IV, etc.), il est toujours accompagné du verbe au singulier, lorsqu'il s'agit du vrai Dieu. En

parlant de ce dernier, *El-'Eljon* n'est employé que poétiquement. (Ps. LVII, 3.)

Durant l'époque patriarcale, le nom le plus fréquent de Dieu est *El-Schadaï*, qui détermine la divinité comme se révélant par sa puissance. Mais dès qu'apparaît le nom Jahveh, *El-Schadaï* cesse d'être un nom spécial et rentre dans la catégorie des désignations générales.

Jéhovah, qu'avec la plupart des modernes l'auteur prononce *Jahveh*, signifie, d'après Ex. III, 14, *celui qui est qui il est*. L'origine de cette dénomination est antémosaïque. On la trouve déjà dans le nom propre *Jokbed*, par exemple. Ce mot désigne Dieu non pas comme le ὄντως ὄν, mais comme un être qui se manifeste, qui entre dans un rapport historique avec son peuple, qui se détermine lui-même, qui par conséquent est absolument libre, qui reste toujours égal à lui-même, qui possède donc comme attribut la *fidélité*. Tandis qu'*'El* ou *Elohim* nous montrent en Dieu le Créateur et le Conservateur du monde, le nom de Jahveh se rapporte tout spécialement à l'activité divine dans la sphère théocratique, dans le domaine de la révélation. Ainsi dans les anthropomorphismes, c'est le dernier de ces deux noms qui est presque constamment employé. De cette désignation de Jahveh, le mosaïsme tira encore les notions du Dieu *éternel*, du Dieu *vivant* et de Dieu, le *Seigneur*. Celle-ci se rattache étroitement au nom de Jahveh. Nous en avons déjà une preuve matérielle dans le fait qu'*Adonaï* est très souvent joint à Jahveh. Ce nom d'*Adonaï* exprime, en effet, le sentiment d'une dépendance particulière à l'égard de Dieu, telle que l'appelait la conscience théocratique. Passons rapidement sur les autres attributs divins. La *sainteté* est, au point de vue formel, une mise -à-part de Dieu ; il est, au-dessus de tout ce qui existe, de là sa *magnificence* et son *incomparabilité*. Au point de vue matériel, elle se détermine comme la perfection morale absolue. Un mot pourtant sur l'*unité* de Dieu. Le mosaïsme l'affirme de la façon la plus catégorique. Oehler est de ceux qui n'admettent ici aucune exception. Le Jahveh mosaïque exclut absolument l'existence d'autres dieux, ceux des nations n'ont aucune réalité ; car, il faut le remarquer, le

monothéisme hébreu n'est pas sorti par un procès régulier de la notion polythéiste, mais il est le fruit d'une *révélation spéciale*.

Ce Dieu ainsi déterminé a créé le monde par sa *parole* et son *esprit*. C'est un acte libre, ce qu'indique la parole, expression de la volonté d'un être. Mais ce monde ne peut subsister que par l'esprit divin. De lui procède la vie; elle n'a pas sa source dans la masse chaotique. Le but de la création est la manifestation de l'être et de la gloire de Dieu. Malgré cela, le *mal* existe dans le monde. D'où vient-il? Est-il un des éléments nécessaires à son existence? Non; il procède de la libre volonté de l'homme; mais en dernière analyse, l'Ancien Testament statue clairement dans celui qui pèche l'*action d'une causalité divine*. (I, 186.) (Prov. XVI, 4.)

Si, d'après le mosaïsme, tout, la nature et l'histoire, doit servir à révéler la gloire de Dieu, nous avons à nous demander quels sont les modes de cette manifestation. L'Ancien Testament nous en indique trois principaux. Il nous parle du *nom* de Dieu, de sa *face* et de sa *gloire*, comme étant les côtés révélateurs de son être. La forme ou le moyen de cette révélation est d'abord la *voix* divine, puis les *anges*, principalement l'*ange de Jahveh* ou *de l'alliance* ou *de la face*. Oehler discute tout au long ce problème. Ce *Malhak* est-il le Logos du Nouveau Testament ou un être différent? Notre auteur ne se prononce pas. Il pense que l'Ancien Testament lui-même hésite entre une conception *modaliste* et *hypostatique*. L'angéologie, du reste, est très peu développée dans le Pentateuque.

Une troisième forme de la révélation divine est la *Schechina*, qui est une manifestation permanente de Dieu, distincte par là des autres théophanies. C'est une *localisation* divine. Le nom lui-même appartient à la théologie juive postérieure, mais il est tiré de passages tels que Deut. XII, 5, 1 Rois IX, 14; VIII, 12. La première demeure de la *Schechina* a été Eden, la seconde le sanctuaire. Le mosaïsme statue donc une habitation de Dieu dans le monde, mais *en dehors du sujet humain*. Le Nouveau Testament seul fit ce dernier pas. (Jean I, 14.)

Ces divers modes de révélation sortent déjà du cours ordinaire des choses et pourraient être considérés comme des *miracles*. Mais sous ce nom l'Ancien Testament entend moins une action directe et personnelle de l'être divin que des manifestations de l'activité divine dans la nature et dans l'histoire. Au point de vue négatif, le miracle est un fait qui sort du cours ordinaire des choses (*niphlaoth*) ; positivement, il révèle la toute-puissance de Dieu, sa force (*gebouroth*). La synthèse des deux notions se trouve dans l'idée du miracle comme *signe* (*'oth*) produit dans un certain but. C'est donc le côté téléologique de l'action divine qui la caractérise comme miracle. Il n'y est pas question de l'intervention de Dieu, vu que Dieu agit toujours et partout dans le monde par son esprit.

C'est aussi par ce *ruach* qu'il se manifeste à l'homme. Mais ici l'esprit de Jahveh n'agit d'une façon spéciale que dans les organes de la révélation. Il est considéré comme une *force*, émanant de Jahveh et qui permet à l'homme de remplir sa mission théocratique. Les états psychologiques de l'individu instrument des révélations divines sont décrits dans le passage Nomb. XII, 6-8. Ce sont le *songe*, au degré le plus inférieur, puis la *vision*, enfin la *contemplation immédiate du divin*.

L'homme. — L'homme a été créé à l'image de Dieu, telle est sa notion dans l'Ancien Testament. Cette image, il ne faut pas la chercher avec les sociniens dans la domination que l'homme exerce sur le monde animal. Ce n'est là qu'un côté de la vérité. La ressemblance de l'être humain à son Créateur réside dans le fait que l'homme est un être en relation avec Dieu et qui parle avec lui comme avec son semblable. A l'idée morale de Dieu correspond une idée morale de l'homme.

Il est également faux de dire que, d'après la Genèse (chap. I^{er}), l'homme ait été créé androgyne. La différence des sexes est au contraire un fait primordial. D'après Gen. II, 18, le mariage est la base de leurs rapports réciproques. Il est institution divine et dans son principe suppose la monogamie. Cette union est non-seulement charnelle, mais aussi spirituelle. Ce dernier caractère se révèle dans le fait que les liens entre l'époux et l'épouse sont considérés comme plus intimes que ceux qui

unissent les parents aux enfants et que l'Ancien Testament élève pourtant si haut. L'humanité tout entière est un seul genre. Les différences ethnologiques ne reposent pas sur une différence d'origine, mais sur un ordre divin.

Comme tous les êtres créés, l'homme est formé de deux éléments : la matière terrestre et l'esprit divin. Ce dernier, qui est aussi propre aux animaux, a cependant été communiqué à l'homme par un *acte spécial* du Créateur. Uni à la matière qu'il vivifie, cet esprit constitue chez l'individu ce que nous appelons l'*âme* (*nephesch*). L'être humain est donc composé de trois parties : le corps, l'esprit et l'âme. Cette dernière est le trait d'union entre les deux autres, on pourrait presque dire leur synthèse. C'est elle qui donne à l'homme son *individualité* ou *personnalité*. Chaque individu est une *nephesch*, soutenue, vivifiée par le *ruach*. L'Ancien Testament dira par conséquent d'un malade que son *esprit* végète, d'un mort que son *âme* lui a été enlevée. Cependant l'un des deux termes est parfois employé à la place de l'autre ; mais la trichotomie est néanmoins clairement enseignée dans le mosaïsme.

L'âme, pour revenir encore sur ce point, a une double sphère d'activité. Elle est d'abord le siège de la vie physique ; comme telle, elle est dans le sang ; mais elle est aussi le centre de l'activité pensante, sensible et volontaire. A ce double point de vue, elle réside dans le cœur, siège principal du sang et des fonctions spirituelles. Aussi les facultés morales et religieuses sont-elles ordinairement jugées d'après la nature du cœur. On parle d'un cœur sage, pur, droit, pervers ou endurci. Toutefois les affections morales, telles que la crainte et la joie, sont rapportées tantôt au cœur, tantôt à l'âme, selon qu'elles saisissent plus ou moins la personnalité tout entière.

Ainsi constitué, l'homme était innocent, en communion avec Dieu, dans un rapport normal et pacifique avec la nature (*in ungestörter harmloser Einheit*), enfin doué d'une immortalité conditionnelle (*posse non mori* et non *non posse mori*). Mais ensuite de sa libre détermination, il sort de cette position en violant l'ordre divin. Dès lors le *péché* est devenu l'*état* de la

race humaine, l'un de ses caractères spécifiques. Il y a dans l'homme un antagonisme perpétuel entre le bien et le mal. La gravité du péché est déterminée d'après le plus ou moins de dispositions à le combattre. Autre est le péché d'un Moïse, autre celui d'un Saül ou d'un David, autre celui d'un Pharaon. Le degré le plus profond est l'endurcissement dans lequel tombe celui qui ne combat pas le mal et qui par là même perd la possibilité d'agir autrement. L'homme devient alors un adversaire de Dieu, qui ne peut se manifester à lui que par sa colère et ses châtements. C'est pour cela que l'endurcissement est tour à tour considéré comme œuvre de Dieu et œuvre de l'homme. D'un autre côté, l'Ancien Testament admet la possibilité d'une vie divine dans le pécheur et par conséquent une justice relative de la créature morale. Sur ce principe est fondée la différence entre les justes et les injustes, les bons et les méchants.

La conséquence finale du péché est la *mort*, comme l'indique le passage Gen. II, 17. On se demande parfois comment il se fait que la punition n'ait pas suivi immédiatement la faute primitive. Oehler résout la difficulté en disant que la mort comme châtement est liée à la désobéissance et non à l'effet du fruit de l'arbre. (?) (I, 254.)

D'après plusieurs passages de l'Ancien Testament, il pourrait sembler qu'avec la mort l'existence soit entièrement anéantie. (Ps. CIV, 29; Job XXXIV, 14; Koh. XII, 7.) Mais si l'on considère l'ensemble, il n'en est point ainsi. La mort rompt le lien entre le corps et l'âme, mais par celle-ci l'existence personnelle est continuée dans le *scheol*, nettement distingué du tombeau. (Gen. XXXVI, 35.) L'état des âmes dans ce séjour est celui d'une privation de tout ce qui appartient à la vie dans le sens complet du mot. (I, 260.) C'est la terre de l'oubli. (Ps. LXXXVIII, 13.) La conscience de soi n'est pas anéantie, mais elle sommeille. Par contre l'Ancien Testament n'enseigne nulle part clairement qu'il y ait une différence entre le sort des bons et des méchants; mais le Pentateuque laisse en tout cas supposer que les justes ne sont pas séparés de Dieu. (Gen. IV, 10; Ex. III, 6.)

L'alliance de Dieu avec Israël, et la théocratie. — La nature des rapports entre Dieu et Israël nous est présentée sous la forme d'une *alliance*, ce qui suppose des devoirs particuliers pour chacune des parties contractantes. De la part de Dieu, cette alliance est un acte parfaitement libre, dans lequel Jahveh se donne comme le *père* du peuple élu, dans le sens moral, cela va sans dire. Israël sera donc le *filz de Dieu* et même son fils premier-né, en tant qu'il a été adopté comme tel avant tous les autres peuples. Ceux-ci dans leur ensemble constituent la masse profane des *gojim*. Israël, au contraire, est la propriété particulière de Jahveh, un peuple sacerdotal, consacré à l'Éternel, en d'autres termes un peuple saint. Cette sainteté, comme celle de Dieu, a deux faces principales. Au point de vue négatif, elle est une mise-à-part d'Israël au milieu des autres nations; positivement, le peuple est saint en tant que Dieu l'a destiné à devenir l'organe spécial de ses révélations.

Israël, de son côté, en contractant alliance avec son Dieu, s'oblige à vivre dans une parfaite obéissance à la volonté divine. (Gen. XVII, 1, ss; Ex. XIX, 5; V, 8.) Il est le *serviteur de Jahveh*, délivré par son Dieu de l'esclavage d'Égypte. Mais cette notion n'est complète que si le serviteur obéit librement à son maître. C'est pourquoi la justice, c'est-à-dire la *conformité de la volonté humaine à la volonté divine*, sera un des attributs caractéristiques des serviteurs de l'Éternel.

Cette volonté divine, à laquelle Israël est tenu d'obéir, trouve son expression matérielle dans la *loi* dont le principe fondamental est formulé dans les mots : « *Soyez saints, car je suis saint* » (Lév. XI, 44; XIX, 2); ou encore, d'une façon plus complète; « *Sanctifiez-vous et soyez saints, car je suis Jahveh, votre Dieu.* » (Lév. XX, 7.) Cette sainteté doit se manifester dans tous les actes de la vie intérieure et extérieure. On ne saurait donc à ce point de vue diviser la loi en loi *morale, cérémonielle et politique*, car la valeur de chaque commandement, qu'il renferme d'ailleurs un précepte de détail ou l'énoncé d'un principe moral, reste partout la même, tend toujours au même but, la sanctification.

Cette observation nous montre l'erreur de ceux qui ne voient dans le code mosaïque qu'un ensemble de règles extérieures, aboutissant dans leur résultat non à la moralité, mais au légalisme. Tout dans la vie y est au contraire ramené à la catégorie de la sainteté et par conséquent la disposition intérieure du sujet est partout supposée. D'un autre côté, les nombreux préceptes de détails que renferme la loi ont aussi un but pédagogique. Tenu d'obéir dans tous les actes de sa vie, même dans les plus insignifiants, à un commandement émané directement de Dieu, l'homme arrive peu à peu à comprendre qu'il n'a pas à chercher sa loi suprême, l'idéal de ce qu'il doit être, dans un ensemble de préceptes réglant sa vie d'une manière plus ou moins conventionnelle, mais dans une volonté supérieure et parfaite qui détermine toute chose. Mais, il faut le dire aussi, la loi mosaïque remplace presque la conscience ; il n'y est pas encore question d'un νόμος γραπτός ἐν καρδίαις.

En outre, pour bien comprendre la loi, il faut tenir compte des deux observations suivantes : 1° Toutes les ordonnances rituelles ont un caractère symbolique. Elles nous donnent sous une forme extérieure, concrète, le procès intérieur de la sanctification. C'est ce que comprirent déjà les prophètes. 2° La loi mosaïque entre dans des détails presque minutieux sur ce que l'on ne doit pas faire ; mais, au point de vue positif, elle laisse une sphère d'action fort étendue. Remarquons enfin que, dans le Deutéronome surtout, l'obéissance à la loi a pour motif l'amour. (I, 280.) — Le résumé de tout le code mosaïque se trouve dans le *Livre de l'alliance* (Ex. XXI-XXII) et spécialement dans les *Dix paroles*.

Si la loi est l'expression matérielle ou plutôt le code de l'alliance, le signe de celle-ci est avant tout la *circoncision*. Peu importe que cette coutume ait existé chez d'autres peuples et qu'Israël l'ait empruntée ailleurs (cette question, du reste, est encore fort obscure) ; ce qu'il faut constater, c'est le sens religieux donné par le mosaïsme à cette cérémonie, qui est évidemment le symbole du renouvellement et de la purification du cœur.

Ainsi formulée, l'alliance suppose la fidélité des deux parties.

Si l'homme se rebelle contre Dieu, Dieu se rebellera contre lui. Si, au contraire, Israël est fidèle au pacte conclu, il sera béni. Or la bénédiction divine consiste essentiellement dans le don de la *vie* (*chajim*). (Deut. XXX, 15 ss.) Sous cette expression, il faut entendre tous les biens qui constituent le bonheur terrestre : nombreuse postérité, longue vie, fertilité du sol, victoire sur les ennemis. L'infidélité au pacte juré sera suivie du retrait total ou partiel de ces bienfaits. Souvent on a accusé cette doctrine mosaïque de la *rémunération* d'eudémonisme. Rien n'est plus faux. Rappelons-nous, en effet, que la condition de l'alliance est toute morale : c'est la libre obéissance à la volonté divine. Il en est de même de la condition du pardon, du relèvement dans le cas de la violation du pacte conclu. Le bonheur promis, bien que matériel en soi, est inséparable du vrai repentir, d'un renouvellement du cœur. Comparée aux idées chrétiennes, cette doctrine peut paraître très inférieure ; mais opposée à celle des Egyptiens, par exemple, considérée dans son milieu historique et si l'on tient compte des lumières de l'époque, elle s'élève à une hauteur peu commune.

Ainsi donc dans l'alliance, dans la loi qui en est l'expression, tout se rapporte à Dieu. Jahveh est le maître de son peuple ; tout part de lui, tout revient à lui. En d'autres termes, le code mosaïque fonda la *théocratie*.

Jahveh est le *roi* d'Israël dans un sens spécial. En lui s'unissent toutes les fonctions civiles, religieuses et militaires. Il est le législateur, le juge et le chef suprême de son peuple. Tout l'organisme théocratique repose sur ce fait primordial. Les rois, les prêtres, les juges ne sont que les représentants de Jahveh. — Ici Oehler entre dans beaucoup de détails sur l'organisation religieuse civile et judiciaire. Nous ne le suivrons pas dans cette voie, d'abord parce que ce sont des choses qui ne se laissent guère résumer, secondement parce que les questions traitées ici appartiennent presque toutes à l'archéologie et à la symbolique du culte de l'ancienne alliance. — Abordons sans plus tarder le prophétisme.

II. Le prophétisme.

1. *Les faits.* — L'histoire de l'époque des juges nous présente une série de chutes et de relèvements successifs. Tantôt le peuple, oubliant Jahveh, est asservi par les nations voisines, tantôt, se repentant de ses défections, il retrouve son indépendance.

Josué n'eut pas de successeur immédiat. A sa mort les diverses tribus s'isolent les unes des autres et se distinguent presque toutes par leur exclusivisme. Même au moment du danger, elles ne s'unissent pas pour se défendre contre les ennemis communs (Jug. V, 15-17), tels que les Philistins, les Madianites, les Arabes, Moab ou Ammon.

Dans ces temps de malheurs et de décadence se lèvent parfois des hommes inspirés de l'esprit de Jahveh, les *Schophetim*, qui ramènent leurs compatriotes au culte du vrai Dieu et chassent les envahisseurs. L'un des plus grands est Gédéon. Leur rôle ne se borne pas aux fonctions judiciaires, comme pourrait le faire supposer leur nom. Ils sont, dans toute l'étendue du terme, les représentants du droit divin. Leur mission est temporaire : elle naît avec les circonstances et s'efface avec elles.

On peut aisément se figurer l'état religieux d'Israël à ce moment de son histoire. Les ordonnances théocratiques tombent dans l'oubli ; le culte jéhoviste est mêlé aux cultes naturalistes des Cananéens. A voir un pareil état de choses, on se demande si la loi mosaïque existait déjà. On pourrait en douter et on l'a fait. Mais Oehler n'est pas de cet avis. On a dit que l'histoire des Juges ne suppose nullement, comme la loi, un sanctuaire unique et central, mais des lieux de culte en divers endroits du pays. Si l'on voulait être logique, il faudrait dire aussi que la centralisation du culte n'a jamais existé avant l'exil, car malgré les mesures sévères ordonnées par plusieurs rois, jamais l'adoration sur les hauts lieux ne fut complètement abolie. D'ailleurs, à l'époque des Juges, l'arche se trouve à Silo, c'est là que se célèbrent les fêtes annuelles. (Jug. XXI, 19 ;

1 Sam. I, 3 ss ; II, 12 ss). Il n'est pas question d'un second tabernacle légitime dans un autre endroit. — On a dit encore que le livre des Juges ignore la position et l'organisation spéciale de la tribu de Lévi. Mais remarquons que les Lévites apparaissent dans ce livre dans la position que leur donne aussi le Deutéronome. S'ils sont parfois misérables, errant comme étrangers dans le pays, cela tient d'un côté à ce que les Cananéens possédaient encore une partie des villes, qu'ils leur avaient été assignées, et de l'autre au fait que l'ordre du culte n'était pas encore complètement fixé.

Ce syncrétisme religieux, dont nous venons de parler, se manifeste sous deux formes différentes : tantôt *Baal-Berith* ou *El-Berith* est confondu avec le Jahveh de l'alliance, tantôt celui-ci est adoré d'une manière plus ou moins idolâtre même par ceux qui tenaient encore au Dieu des pères. (Culte de Michée et des Danites.) On peut voir jusqu'à quel point la conscience religieuse était troublée, quand *Jephté* lui-même, à la suite d'un vœu, immole à Jahveh sa fille unique.

Après trois siècles environ d'anarchie, la face des choses change complètement. Les Philistins oppriment le pays ; dans un combat, ils avaient même enlevé l'arche de l'alliance. Cet événement exerça une immense influence sur la conscience religieuse du peuple. Bien que rendue par les Philistins, l'arche fut mise de côté pour un certain temps. On la transporta à Nob où le culte lévitique continue sans interruption. (1 Sam. XXI, XXII, 17 ss.) Mais le peuple s'était tourné d'un autre côté. Les prophètes remplacent les prêtres et la grande personnalité de *Samuel* devient le centre vital du peuple. (2 Sam. XIV.) De lui date à proprement parler l'histoire du prophétisme.

Le prophète occupe dans la théocratie une place très différente de celle du prêtre. Celui-ci appartient à une tribu, à une famille spéciale. Le prophète peut venir de partout. Jahveh le suscite (*jakim*), il est choisi au milieu de ses frères (Deut. XVIII, 18.) Son apparition a quelque chose de subit, d'inattendu. Il ravive la loi divine dans les cœurs, il combat le formalisme, la mort spirituelle. Il est l'homme de l'esprit et qui parle par

l'esprit de Jahveh. De là son nom de *Nabi*, d'une racine *nabâ couler, sortir d'une source*.

Les origines de la prophétie sont antérieures à Samuel. Moïse déjà est appelé un *nabi*; sa sœur Mirjam est une prophétesse. (Ex. XV. 20.) On pourrait citer encore Débora et plusieurs autres. Mais c'est Samuel qui donna au prophétisme une importance jusqu'alors inconnue.

Nous entendons parler pour la première fois des *écoles de prophètes*. On a beaucoup discuté sur cette institution; on l'a comparée aux couvents de l'église catholique. Dans l'histoire racontée 1 Sam. X, 5, 12 nous nous trouvons en face d'une association dans laquelle était exercé le *don prophétique*. La musique dont il est ici question n'est pas le but de la réunion, mais un moyen pour disposer l'âme à recevoir les oracles divins. Dans l'école de Rama, on paraît s'être occupé de littérature sacrée; du temps de Samuel, en effet, commence l'historiographie prophétique. — Il faut se garder de considérer ces prophètes comme vivant absolument séparés du reste du monde. Qu'ils habitent ensemble, qu'ils se soumettent peut-être à certaines règles, peu importe; ils restent toujours les sentinelles de la théocratie, qui veillent à l'observation de la loi, qui reprennent, menacent, encouragent ou exhortent selon les circonstances. C'est une fonction à part, tenant à la fois du caractère religieux et politique. On ne saurait par conséquent les comparer à des ministres d'état, encore moins à des démagogues, comme on l'a fait parfois. Leur rôle devient toujours plus important au milieu d'Israël et cela surtout depuis l'établissement de la royauté, dont nous allons maintenant nous occuper.

L'époque des Juges avait fait faire au peuple de cruelles expériences. Les dissensions intestines, les menaces extérieures sans cesse renaissantes faisaient désirer un pouvoir unique et central qui maintînt l'ordre et protégeât le pays. Israël demande donc à Samuel de lui donner un *roi* « comme en ont toutes les nations. » (1 Sam. VIII, 5, 20.) Ainsi formulée, cette demande était une négation du caractère théocratique du peuple. Mais au fond la royauté n'était pas en contradiction

avec le principe théocratique. Elle n'est pas plus exclue que ne le serait un organe particulier de la volonté divine. Au contraire, les circonstances étant données, l'établissement d'un roi pouvait contribuer à l'affermissement de la théocratie.

Pour inaugurer cette nouvelle période de l'histoire de son peuple, Samuel choisit un homme peu connu de la tribu de Benjamin, du nom de Saül.

Le règne de ce prince se distingua par de nombreuses guerres contre les Philistins et d'autres peuples voisins. Il marque en même temps le premier conflit de la royauté avec le principe théocratique. Saül s'oppose à l'ordre des prophètes en n'exécutant pas à l'égard d'Amalek la loi de l'interdit. Dès lors, les représentants de la théocratie l'abandonnent ; et, après avoir inutilement cherché à tuer David le nouvel élu, Saül trouve une mort misérable dans une défaite que lui firent essuyer les Philistins.

Après la mort de Saül, *David* ne régna d'abord que sur la tribu de Juda. Ce ne fut qu'au bout de sept ans qu'il fut reconnu par tout Israël. Dès ce moment, il consacra son règne à affermir l'indépendance de son royaume. Il s'empara de Jérusalem, encore entre les mains des Jébusiens, et y transporta sa résidence ainsi que l'arche de l'Eternel. Par ses victoires, il étendit les limites de son royaume au nord et à l'ouest. A cet égard déjà son règne est le type du royaume de Dieu soumettant le monde. Mais il a une importance plus grande encore. David personnifie le roi théocratique dans le vrai sens du mot et l'idée de la *filialité divine*, propre au peuple dans son ensemble, s'applique maintenant plus spécialement au roi. Le fils d'Isaï devient ainsi le porteur de l'idée théocratique, grâce aux promesses qui lui sont accordées par l'intermédiaire du prophète Nathan. On peut même dire que, comme jadis Moïse et Samuel, il réunit en lui les fonctions de prêtre, de prophète et de roi.

Comme homme aussi, ce prince nous offre une personnalité remarquable, dans laquelle se remarque cette antithèse constante entre le *péché* et la *grâce*, que la pédagogie de la loi

devait faire de plus en plus sentir. Il est en outre, au milieu de son peuple, le grand représentant de la poésie lyrique religieuse. Avec les autres poètes de son époque, il a légué à la postérité un trésor inappréciable.

C'est encore à David qu'Oehler attribue l'organisation des Lévites, leur division en quatre classes, telle qu'elle nous est exposée dans les Chroniques. Ce roi voulut même élever un temple à l'Eternel. Mais ce devait être l'œuvre de son fils.

Salomon, en effet, consacra une partie de son règne glorieux à la construction du temple qui, d'une manière générale, fut bâti d'après le modèle du tabernacle. Comme son père, ce prince se distingua aussi par son activité littéraire. Il est considéré comme le fondateur de la *Chochma*. On le voit entouré d'un certain nombre de *Chachamim*, tels qu'Ethan, Héman, Chalkol et Darda. Dès lors, cette classe d'hommes, voués à l'étude de la vie morale et de l'ordre du monde, se maintint en Israël. Sous Ezéchias, ils semblent même avoir constitué une société, qui, outre son but premier, s'occupait encore de rassembler des documents littéraires.

Si, grâce à la construction du temple et à la paix qui régna durant son règne, Salomon a été regardé comme l'un des plus glorieux princes d'Israël, il a aussi laissé le souvenir de ses défauts. On connaît ses tendances à l'idolâtrie. Mais, ce qui est plus grave encore, le but de sa politique semblait tendre à rompre les barrières qui séparaient Israël des autres peuples, à donner à son royaume une position plus élevée au milieu des nations. La corruption morale et religieuse fut un résultat naturel de cet état des choses, et l'on commence à parler des *Lessim*, esprits sceptiques, libres penseurs, dont les Proverbes font si souvent mention. Les prophètes, gardiens de la théocratie, s'élèvent fortement contre toutes ces tendances et font pressentir au prince le malheur qu'il va occasionner, la scission d'Israël.

Déjà du vivant de Salomon, Jéroboam, un des hauts dignitaires de la cour, cherche à fomenter une révolution. Mais il est découvert, et doit fuir en Egypte. A la mort du roi, il revient et se met à la tête des mécontents, qui ne veulent

point accepter le joug de Rehebeam. Celui-ci cherche en vain à faire marcher son armée. Elle est dissoute par le prophète Semaja. L'antique rivalité entre Ephraïm et Juda se réveille, et, selon les menaces des prophètes, Israël est divisé en deux royaumes, celui de *Juda* d'un côté, celui des *dix tribus* de l'autre.

On s'est souvent donné beaucoup de peine pour compter ces dix tribus; car évidemment *Siméon* devait appartenir par sa position géographique au royaume du sud, et Lévi ne compte pas dans la division politique. Selon Oehler, le seul moyen de comprendre la chose est de compter deux fois la tribu de Benjamin. La partie méridionale de son territoire, avec la ville de Jérusalem, resta attachée à la dynastie davidique; le nord, au contraire, se joignit à Jéroboam. Dès lors les destinées de ces deux parties d'Israël se séparent. Les deux royaumes sont presque continuellement en guerre et marchent tous deux vers une commune ruine. Au milieu de ces désastres, les prophètes ne cessent d'annoncer un temps à venir dans lequel les douze tribus seront de nouveau réunies sous le sceptre d'un davidide.

Nous n'avons pas l'intention de retracer ici l'histoire des deux royaumes. Indiquons-en simplement les phases principales.

Dans le nord, Jéroboam, qui avait fixé sa résidence à Sichem pour la transférer plus tard à Thirsa, consumma ou affermit la rupture politique par la rupture religieuse. Il fit construire deux sanctuaires aux deux extrémités du royaume, à Dan et à Béthel, afin d'empêcher ses sujets de se rendre à Jérusalem pour les fêtes annuelles. Les Lévites qui ne voulurent pas se soumettre à ses ordres furent expulsés du pays et se réfugièrent dans le royaume de Juda. — Après la mort du prince, quelques années se passèrent en querelles intestines, en luttes de palais, jusqu'à ce qu'enfin Omri monta sur le trône et devint le chef de la dynastie de ce nom. Ce fut lui qui bâtit la ville de Samarie, pour en faire sa capitale. Sous son fils *Achab*, le culte idolâtre de Baal et d'Aschera se répandit de plus en plus, grâce surtout à l'influence de la reine Jesabel, princesse

phénicienne. Les prophètes du vrai Dieu, tels qu'Elie et Elisée, furent persécutés. Sous *Joram*, second fils de Jesabel, nous voyons apparaître de nouveau les *écoles de prophètes*, ressuscitées sans doute par Elisée. Béthel, Jéricho et Gilgal sont les sièges de ces instituts. On y trouve des hommes mariés, ce qui prouve qu'on n'y était pas obligé, comme on l'a cru, de faire vœu de célibat. Néanmoins, les élèves de ces écoles suivent un genre de vie particulier. Ils portent aussi un costume spécial, qui devint depuis le vêtement propre aux prophètes. Il consistait en un manteau d'étoffe grossière, serré au corps par une ceinture de cuir.

Par le moyen de ces écoles, le culte de Jahveh se maintint encore dans le royaume malgré les persécutions, et ce fut de ce centre jahviste que sortit la révolution qui renversa la dynastie d'Omri. Sur l'ordre d'Elisée, un fils de prophète oignit comme roi Jehu, général de l'armée, en lui ordonnant d'anéantir la maison d'Achab. Le nouvel élu fut aidé dans sa tâche par Jonadab, fils de Réchab. Celui-ci est, d'après Jér. XXXV, 6, le promoteur des *Réhabites*, espèce de corporation religieuse, souvent confondue, mais à tort, avec les Naziréens, et qui avait pour règle de ne point faire de semailles, de ne pas planter de vigne et de s'abstenir de vin.

La dynastie de *Jéhu* se maintint un siècle environ sur le trône. Son plus illustre représentant est Jéroboam II qui étendit sa domination jusqu'en Syrie. Mais à l'intérieur la corruption morale et l'idolâtrie faisaient des progrès effrayants. En vain *Amos* et *Osée* s'opposent au courant. Les jours du royaume du nord étaient comptés. L'Assyrie, appelée d'abord au secours d'un des rois du royaume, *Ménahem*, finit par soumettre le pays, et, après une série d'invasions, le territoire des dix tribus tomba entre les mains de Salmanassâr qui détruisit Samarie et mena le peuple en captivité. Des colons, venus de l'intérieur de l'Asie, remplacèrent les déportés, et de leur mélange avec les anciens habitants du pays que le vainqueur avait laissés dans leur patrie, s'est formé le peuple des *Samaritains*.

L'*histoire de Juda* présente un aspect analogue à celle du royaume du nord. C'est, ici comme là, une marche rapide vers

une ruine complète. Relevons cependant quelques différences. Tandis que dans le nord nous voyons des luttes sanglantes pour la succession au trône, nous n'avons ici rien de semblable. L'opposition à l'idolâtrie et les réformes religieuses, au lieu d'être dues à l'activité des prophètes, partent ordinairement du trône. Le roi marche d'accord avec les organes et les gardiens de la théocratie, ce qui donne à ceux-ci une position toute différente qu'aux prophètes du nord. Mais, malgré tous ces efforts, le royaume ne put pas échapper à la ruine. Nous y retrouvons cette tendance perpétuelle à l'idolâtrie, contre-balancée, arrêtée même parfois par l'énergie de rois pieux.

Josaphat, entre autres, se distingua par son zèle pour les ordonnances théocratiques. Il organisa les fonctions judiciaires, et le premier il distingua entre le droit divin (*debar Jahveh*) et le droit politique (*debar hamelek*). Afin de répandre parmi ses sujets la connaissance de la loi, il institua une commission composée de cinq fonctionnaires politiques, de deux prêtres et de neuf lévites, et chargée de parcourir le pays, en expliquant la constitution théocratique.

Joram, fils de *Josaphat*, fut entraîné à l'idolâtrie par son épouse *Athalie*. Son règne fut des plus malheureux et lui-même fut mis à mort au bout de peu de temps. Dès ce moment *Athalie* règne seule. Elle anéantit la race de *Joram*. Mais, par les soins de l'épouse du grand prêtre *Jojada*, *Joas*, le dernier rejeton de la dynastie davidique, échappe à la mort. Au bout de six ans il sort de sa retraite et, avec l'appui que lui donnent les prêtres, il renverse *Athalie*. Son règne se distingue par un relèvement puissant du culte de *Jahveh*. Mais ses successeurs suivent la politique fatale de *Joram*. Sous l'impie *Ahas*, la Judée est ravagée par les bandes guerrières de *Rezin* et de *Pekach*, rois de Damas et de Samarie. *Esaïe* offre au prince le secours de l'Éternel ; mais celui-ci a plus de confiance dans les armées de *Tiglath-Piléser*, roi d'Assyrie, qui accourt en effet, mais pour rendre la Judée tributaire.

On pouvait espérer des jours plus heureux sous *Ezéchias*. Ce pieux roi s'efforça de rétablir partout le culte de *Jahveh*. Mais la corruption morale, contre laquelle s'élèvent *Esaïe* et

Michée, faisait de plus en plus de ravages au milieu du peuple, surtout parmi les grands. Ceux-ci constituaient un parti puissant qui continuellement jetait les regards sur l'Égypte comme sur la terre d'où viendrait la délivrance. On réussit, il est vrai, à se détacher de l'Assyrie, mais ce fut pour retomber bientôt sous sa domination. Sanhérib envahit de nouveau la Judée lors de son expédition contre l'Égypte. Jérusalem n'échappa à la destruction que par miracle.

Manassé s'adonne à l'idolâtrie, il persécute les prophètes et son règne marque le moment le plus sombre de l'histoire de Juda. Il offre des sacrifices humains à Moloch dans la vallée de Hinom. Avec *Josias* commence la lutte finale. Ce prince opéra une réforme religieuse assez profonde sous l'influence de la *loi de Dieu*, retrouvée dans le temple par le prêtre Hilkia. (Oehler ne croit pas que ce livre soit seulement le *Deutéronome*.) Mais tout cela fut inutile. Après les menaces des Scythes, qui toutefois ne touchèrent que les frontières du royaume, vinrent celles de l'Égypte. Puis Babylone, affranchie du joug assyrien et devenue un empire puissant, met bientôt fin à l'existence de Juda. Jérusalem est détruite et le peuple emmené en captivité.

L'*exil* fut pour les Juifs une école salutaire, un temps de deuil dans lequel, sous l'influence de fidèles prophètes tels qu'*Ezéchiel*, le *second Esaïe* et *Daniel*, on s'attacha fortement à la religion de Jahveh. Avec Cyrus sonne l'heure de la délivrance. Sous la direction de Zorobabel, une colonie juive s'établit de nouveau dans le pays des pères. On relève les murailles et le temple de Jérusalem. Quoique souvent interrompus dans ces travaux, les Juifs parviennent enfin à achever l'édifice sacré. Sous *Esdras*, qui peut être considéré à certains égards comme le premier des scribes, puis plus tard sous le gouverneur Néhémie, on rétablit aussi bien que possible l'ancienne organisation du culte. Mais les temps étaient changés, le lieu très saint était vide, car l'arche de l'alliance avait disparu dans la catastrophe générale. Le grand prêtre ne porte plus l'urim et le thummim. La prophétie, à son tour, s'éteint peu à peu avec Aggée, Zacharie et Malachie. Si le temple reste le sanctuaire central, la *synagogue* prend une importance toujours plus considérable. Le véritable

centre du culte n'est plus le sacrifice, mais la méditation de la parole divine, et c'est à la synagogue que se rattacha plus tard le culte chrétien.

Les idées. — Le prophétisme développa principalement les points suivants de la théologie mosaïque :

La notion de *Dieu* se complète par la nouvelle dénomination de *Jahveh-Zebaoth*, d'où découle naturellement le développement de l'*angélologie*. En opposition avec les tendances idolâtres ou formalistes du peuple, les prophètes accentuent la *nature religieuse et morale des liens qui unissent l'homme à Dieu*. Les notions de *péché* et de *justice* sont approfondies. Enfin la *communio*n de l'homme avec Dieu a son centre dans la prophétie. Celle-ci, en tant que *révélation* et *prédiction*, est la continuation de l'enseignement du mosaïsme sur les modes de révélation. La marche du royaume de Dieu forme le contenu de la prédiction.

Jahveh-Zebaoth et les anges. — Le nom de Jahveh-Zebaoth n'apparaît jamais dans le Pentateuque ni dans les livres de Josué et des Juges. On le trouve parfois dans Samuel et dans les Rois, mais le plus souvent chez les prophètes, surtout dans Amos, Esaïe, Jérémie, Aggée, Zacharie et Malachie. Il paraît avoir été principalement en usage du temps de Samuel et de David. Dans son sens primitif, il désigne Jahveh comme le Dieu des armées d'Israël, mais il s'applique aussi à Dieu comme maître de l'armée des cieux (anges et astres)¹, et cela surtout en opposition avec les cultes astrolâtres des peuples voisins d'Israël. C'est à la fois le Dieu transcendant et immanent.

Dans cette armée céleste, la prophétie postérieure relève des anges de différents degrés, ainsi les *séraphins*, que l'auteur identifie avec les *ssarim* de Daniel. (Les *chérubins* ne sont pas des anges mais des figures symboliques.) Ezéchiel (chap. 9) nous parle aussi de *sept anges*, chargés d'exécuter le jugement contre

¹ Schrader, dans un récent article sur cette question, pour le dire en passant (Der ursprüngliche Sinn des Gottesnamens Jahveh-Zebaoth. — Jahrb. f. prot. Theol., N° II, 1875), me paraît avoir décidément prouvé que ce nom désigne, dans le langage ordinaire de l'Ancien Testament, le Dieu des armées d'Israël. Dans les autres sens indiqués par Oehler, le mot *Ssaba* n'est jamais employé au pluriel.

Jérusalem. Le septième se distingue des autres par son vêtement de lin et ses insignes sacerdotaux. C'est sans doute le même ange qui, dans Zacharie (I, 8 ss.), est représenté comme un *cavalier*. Oehler voit dans ce personnage l'*ange de Jahveh*, dont, chez le même prophète, la fonction principale est d'interpréter les visions. (*Angelus interpre.*) Quant aux noms des anges, tels que *Micaël* et *Gabriel*, ils se rapportent aux qualités spéciales de chacun d'eux. Sur les bords du Tigre, Daniel voit un être qui n'est ni *ssar* ni *ange* dans le sens spécial du mot ; il est seulement désigné comme *-'isch -'echad*. Il faut, selon Oehler, le considérer comme celui qui descend des nuées comme un fils d'homme, pour exercer domination sur tous les peuples. (Messie.) Il combat avec les *ssarim* du royaume des Perses et des Grecs. Ceux-ci sont les anges protecteurs de ces empires, ou ceux qui représentent, personnifient leur puissance.

Au milieu des anges qui se trouvent devant Jahveh, on remarque parfois *Satan*, celui qui s'élève contre le peuple de l'alliance et les hommes pieux, pour leur enlever la protection divine. Ce n'est pas précisément un ange mauvais, ou du moins le mal qu'il fait ou occasionne dépend toujours de la causalité divine. (1 Chron. XXI, 1 ; cf. 2 Sam. XXIV, 1.) Ce n'est que peu à peu qu'il apparaît comme une *personnalité* indépendante, qui, dans le Nouveau Testament, devait devenir le *prince du monde*. Le développement et les racines de cette idée se trouvent dans l'Ancien Testament et l'on n'a pas besoin pour l'expliquer de recourir au parsisme. L'Ancien Testament ne parle pas clairement d'autres anges mauvais. *Azazel* est sans doute une puissance maligne. *Lilith* et les *Séirim* ne peuvent pas être rangés dans cette catégorie, car il n'est pas même sûr que les textes qui en parlent leur attribuent une réalité quelconque.

La nature religieuse et morale des rapports entre Dieu et l'homme. — Dans la première partie, nous avons vu que les lois morales et cérémonielles étaient coordonnées dans le code mosaïque. Il appartenait au prophétisme de faire la différence entre ces deux ordres de faits. Les discours des prophètes et plusieurs psaumes considèrent la loi cérémonielle comme l'ex-

pression extérieure du sentiment religieux. La valeur de l'acte dépend tout entière des dispositions intérieures du sujet qui l'accomplit. C'est dans ce sens qu'il faut envisager la polémique des prophètes contre le culte. On a prétendu parfois, mais à tort, que Jérémie visait à l'abolition des sacrifices. Comme les autres prophètes, Jérémie insiste sur la nullité du sacrifice comme tel, s'il n'est pas accompagné des dispositions morales nécessaires, mais jamais il ne combat l'ordre établi. C'est encore dans le même sens qu'il faut réviser l'accusation de *lévitisme* portée contre Ezéchiel, Daniel et Malachie. Sans doute ces prophètes insistent peut-être plus que d'autres sur l'observation du sabbat ou telle autre ordonnance légale. Mais toute leur argumentation repose sur un sentiment profondément moral. Remarquons que même le *Deutéro-Esaïe*, le prophète spiritualiste par excellence, s'élève contre l'usage des viandes réputées souillées et qu'il statue pour le retour de l'exil une nouvelle Jérusalem et un *nouveau temple*, par conséquent aussi un culte extérieur.

Avec le développement du point de vue moral s'accroît aussi la notion et la conscience du péché. Ces sentiments s'expriment au point de vue individuel dans les psaumes, au point de vue théocratique dans la prophétie. Dieu s'est continuellement manifesté à son peuple par sa miséricorde, même dans les châtements qu'il lui a imposés. Comment le peuple a-t-il répondu à l'amour divin ? voilà la question qui se pose. Par l'alliance, Israël est le fils de Jahveh, ou, du point de vue symbolique, il est avec lui dans les rapports de l'épouse à l'époux. Cette image est surtout employée par Osée, le Deutéro-Esaïe, Jérémie et Ezéchiel. Mais Israël est une épouse infidèle, elle s'est prostituée avec les dieux étrangers. Cette contradiction entre l'état idéal et la réalité fait naître le besoin d'une *nouvelle ère de salut*. (Jérémie et Ezéchiel.) Mais avant cela il faut que le cœur du peuple soit changé. Cette alliance nouvelle que Dieu accordera, sera avant tout une alliance de *grâce* et de *pardon*. (Jér. XXXI, 31 ss.) En attendant, les justes marchent et vivent par la *foi*. Celle-ci est, au point de vue négatif, un dépouillement de toute confiance en ses propres forces ou en des appuis hu-

mains, au point de vue positif un affermissement du cœur, fondé sur les promesses et la fidélité divines. Sous cette double face, la vie du juste apparaît comme un repos, une attente (Esa. XXX, 15), une patiente espérance. Mais l'Ancien Testament va plus loin encore : il parle aussi de cette foi qui, reconnaissant pour le pécheur l'impossibilité d'une justice positive et personnelle, s'en remet à la *grâce* de Dieu. Cette idée a été relevée d'une façon toute spéciale par le second Esaïe.

Jusqu'à quel point y a-t-il déjà pour l'époque de l'ancienne alliance une expérience de la justification et de l'adoption du fidèle comme enfant de Dieu ? Question difficile, qu'Œhler résout en disant que cette expérience existe positivement (Mich. VII, 18 ss ; Ps. CIII), mais qu'elle n'est que relative. L'Ancien Testament, en effet, connaît bien la paix qui résulte du pardon des péchés, mais non pas un *état permanent de réconciliation*, car on cherche encore à obtenir la justice par les œuvres légales. Le fidèle éprouve bien quelque chose de cette force divine qui produit en lui le vouloir, mais il n'est pas encore devenu une demeure du Saint-Esprit. Par conséquent, il ne peut avoir la certitude ni de la *victoire sur la mort* ni de la *vie éternelle*. Nous voyons par tout cela combien il manque encore de développements à la notion de la *filialité divine* pour arriver au point de vue du Nouveau Testament.

La prophétie. — L'ancienne théologie a fait fausse route en parlant des prophètes, qu'elle a dépouillés de leur individualité et de leur milieu. Cela dit, il faut pourtant reconnaître que ce qui fait d'un homme un prophète, ce ne sont ni ses dons naturels ni sa volonté personnelle. C'est là précisément ce qui distingue le vrai du faux prophète. Le premier a conscience de sa mission divine comme organe de la révélation ; ce qu'il dit est *parole de Dieu* et possède par conséquent une réalité objective. Aucun prophète ne nous parle d'un moment de sa vie dans lequel il se soit décidé à la vocation qu'il exerce. A supposer même qu'il sorte d'une école de prophètes, il n'y a pas appris l'art prophétique, si j'ose ainsi dire, mais il s'est préparé par l'étude de l'histoire, des lois et des anciennes prophéties de son peuple. En revanche, il a conscience d'un

moment dans lequel il s'est senti appelé, alors que la main de Jahveh tomba sur lui ou que l'esprit divin s'empara de sa personne. Il résulte de là que ces organes de la révélation, tout en ayant conscience de leur mission, se trouvent dans un *état passif*. Mais comment déterminer plus exactement l'état psychologique du prophète? Ici se manifestent des opinions fort diverses qu'Oehler cite et commente tout au long. Bornons-nous à dire avec lui que, dans cet état de *réceptivité passive* (nous dirions plutôt *active*), le prophète a toujours conscience de lui-même et que par conséquent il lui est toujours possible de juger de ce qu'il reçoit. A cela peuvent s'ajouter encore des *faits psychologiques naturels*, tels que l'excitation du sentiment par la musique. (2 Rois III, 15.) En résumé nous pouvons dire que l'état d'âme du prophète est celui de la *contemplation intérieure*. De là vient la désignation de *voyant*, terme qui se rapproche déjà de *ssophim* et de ses analogues. On a vainement cherché à expliquer ce phénomène par les voies naturelles, en rapprochant la prophétie de la mantique païenne, ou des œuvres du génie poétique. Ce ne sont que des comparaisons très imparfaites. Il reste toujours vrai que les prophéties ne sont pas le produit des facultés du sujet humain, mais un fruit de l'action de l'esprit divin dans l'homme.

Or le *but* de la prophétie est de manifester la volonté de Dieu. Si parfois les paroles ou prédictions des voyants concernent les actes ordinaires de la vie (1 Sam. IX, 6 ss; 1 Rois XIV, 1), elles cherchent pourtant avant tout à faire saisir les voies de Dieu à l'égard d'Israël, afin qu'il se prépare au jugement et qu'il marche dans le chemin du salut. (Amos IV, 12.) En d'autres termes, la prophétie est toujours au service du royaume de Dieu, et l'un de ses caractères principaux est certainement, quoiqu'on l'ait souvent nié, la *prédiction*, que nous allons étudier de plus près.

L'*avenir* se pose devant le prophète comme *présent*, de là l'emploi si fréquent et si souvent mal compris du *praeteritum propheticum*. L'indication des dates n'aura donc qu'une valeur toute générale, parfois même symbolique, le but dernier de la prophétie étant toujours l'accomplissement du royaume de

Dieu, dont elle montre les voies dans le présent historique. De même, selon les époques, la limite de l'horizon prophétique, le *acharith jamim* variera plus ou moins, quoiqu'au fond ce terme désigne la fin de l'économie actuelle. (Dans Gen. XLIX, 1, il se rapporte à l'établissement du peuple en Canaan.) Les tableaux prophétiques ainsi constitués se divisent généralement en deux parties. En premier lieu, le voyant annonce le *jugement* que le peuple a attiré sur lui par ses défections. A l'arrière-plan qui occupe, selon les divers prophètes, une place plus ou moins considérable, se trouve la *délivrance*. Mais chaque prophète contemple cet accomplissement sous l'image de faits spéciaux, qui semblent parfois se contredire. Ainsi, le Messie apparaît tantôt comme prince de paix, tantôt comme héros guerrier. Les prophètes juxtaposent même ces deux notions. (Mich. V, 3-10.) Leur synthèse ne se trouve que dans le Nouveau Testament qui représente Jésus-Christ à la fois comme roi pacifique et comme celui qui a semé la guerre dans le monde.

Ces tableaux sont peints avec les couleurs propres à l'époque. On y retrouve les circonstances, les mœurs du temps. Le royaume de Dieu est considéré, par exemple, comme un élargissement de la théocratie ; les peuples, soumis à Israël, montent en pèlerinage à Sion. C'est là l'enveloppe extérieure de la prophétie que les prophètes eux-mêmes ne distinguent pas du fait réel. Il faut envisager le rapport entre la *prophétie* et son *accomplissement*, en tenant compte de cette remarque. En outre, puisque Dieu est entré dans un rapport historique avec le monde et que l'établissement graduel du royaume de Dieu ne peut pas être considéré comme un procès naturel et nécessaire, l'accomplissement de la prophétie dépend aussi de la *liberté humaine*, quoiqu'en dernière analyse la volonté divine s'accomplisse toujours, mais en respectant le vouloir humain. Ainsi Dieu peut modifier ses plans, transformer ses menaces en miséricorde, si les hommes qui en sont l'objet changent eux aussi de dispositions. (Conf. Jonas et la prophétie contre Ninive.)

Le royaume de Dieu. — Jahveh est le créateur et le maître

du monde, et, par conséquent, en soi, le Dieu de tous les peuples. Mais il ne s'est encore révélé, comme tel, qu'à Israël, sur lequel il exerce une royauté spéciale. Par l'intermédiaire de ce peuple, son royaume doit peu à peu s'étendre sur toute la terre. Cette dernière idée qui est celle du *but* du royaume divin, sans être absolument absente du Pentateuque, ne se développe complètement que dans le prophétisme. Chez les prophètes les plus anciens, ce royaume nouveau n'embrasse encore que les peuples voisins d'Israël ; mais la tendance universaliste devient après eux toujours plus évidente, surtout dans Daniel.

Toutefois le présent tel qu'il est ne peut produire cet avenir glorieux. D'un côté, Israël se montre incapable de réaliser sa mission salutaire, d'un autre les païens sont sans connaissance du vrai Dieu et par conséquent peu préparés à recevoir le message divin. On a parfois prétendu qu'au point de vue israélite les païens ne sont qu'une masse profane, nécessairement vouée à la colère divine. C'est une grande exagération. Dieu manifeste aussi à leur égard sa patience miséricordieuse. (Jér. XVIII, 7 ; Jonas.) Ils ne sont objet de la colère divine qu'en tant qu'ennemis d'Israël, car alors ils sont aussi les adversaires de Jahveh. D'un autre côté, ils représentent tous plus ou moins cette puissance orgueilleuse qui s'oppose à la volonté divine, et qui est personnifiée dans Babel. Ainsi Israël et les païens ne peuvent être sauvés que par *miséricorde* ; tous les deux sont sous le coup du *jugement* qui doit les frapper afin de les purifier. Celui-ci atteindra d'abord Israël, puis les gentils. Après ce jour terrible, jour de ténèbres et de colère, diversement dépeint par les divers prophètes, viendra le temps du rétablissement d'Israël et du salut universel.

Le peuple élu ou plutôt le *reste* de ce peuple, épargné par le jugement, occupera une position particulièrement élevée dans cette nouvelle alliance. (Osée II, 21 ; Esa. LIV, 5 et suiv.) Jérusalem sera rebâtie, les tribus posséderont chacune leur héritage ; les deux royaumes, jadis ennemis, seront de nouveau réunis sous le sceptre davidique. Aucune guerre ne viendra plus les troubler. Toutefois, surtout d'après Ezéchiel,

les puissances mondaines, personnifiées dans Gog et Magog, tenteront encore un dernier effort et réuniront leurs formidables armées pour envahir la terre sainte. Mais Jahveh anéantira leurs orgueilleux projets, et dès lors le repos du peuple élu sera sans mélange. La nature elle-même prendra part à ce bonheur. La *mort* sera vaincue. Toutefois elle ne sera pas anéantie mais limitée, car le péché subsiste encore. Dans quelques passages nous voyons même poindre l'idée d'une *résurrection*. Mais celle-ci concerne plutôt le peuple dans son ensemble que les individus. Daniel fait un pas de plus et parle de la résurrection des méchants; mais la *résurrection générale* ne se trouve pas explicitement annoncée dans l'Ancien Testament, pas même, comme on l'a cru parfois, dans le dernier prophète que nous avons cité.

Parmi les païens, comme au milieu d'Israël, il y aura un *reste* épargné par le jugement et qui se joindra au peuple théocratique. Celui-ci conservera toutefois sa position supérieure et dominera sur les autres peuples. Le culte de l'ancienne alliance avec ses sacrifices subsistera encore, mais Jérusalem ne sera plus l'unique sanctuaire et les prêtres du vrai Dieu se recruteront dans tous les peuples, sans distinction de classe ou de condition. Ainsi l'esprit prophétique, poursuivant l'idée de la réalisation du royaume de Dieu, a rompu avec le particularisme national pour aboutir à un universalisme complet.

Le Messie. — Cet accomplissement du salut est amené d'un côté par *Jahveh*, de l'autre par un roi, issu de la famille davidique, le *Messie*. Ces deux notions se retrouvent dans plusieurs prophètes. Dans Ezéch. XXXIV, elles sont même juxtaposées. Après avoir dit aux versets 11 et suivants que Jahveh reprendra sa fonction de berger, le prophète ajoute : « Je susciterai David mon serviteur. » Ce David est précisément le Messie.

D'après Oehler, les espérances messianiques ont déjà leurs racines dans le *Pentateuque*. Elles y sont plus ou moins individuelles. Les passages Gen. III, 15; XII, 3 (*zera'*) et XLIX, 10, (*Schilo*) renferment encore des espérances toutes générales.

Il en est de même de Deut. XVIII, 15-19. (Nabi'.) — La prophétie de Balaam (Nomb. XXIV, 17) parle d'une glorieuse puissance qui sortira d'Israël et qui soumettra les peuples voisins, ce qui suppose nécessairement un individu porteur de ce pouvoir. — Le fondement historique de l'idée du Messie se trouve dans 2 Sam. VII, quoique le *nom* lui-même soit emprunté probablement de Ps. II, 2 et de Dan. IX, 25. David se propose de bâtir une maison à l'Eternel ; mais Jahveh ne le lui permet pas et lui promet en retour l'affermissement de sa dynastie à toujours. Ainsi l'accomplissement du royaume de Dieu en Israël est attaché à un roi qui, comme fils de Dieu et porteur de l'idée théocratique, est le représentant de Dieu dans le monde. En second lieu, ce roi est un *dauidide*. — Sur ces bases, l'idée du Messie, conçu comme un type idéal et à venir, se développe de plus en plus, comme nous allons le voir dans certains psaumes d'un côté et dans les prophètes de l'autre.

Quant aux premiers, Oehler, après avoir discuté les diverses méthodes d'interprétation, se range à l'interprétation messianique directe. Dans les livres des prophètes les plus anciens nous ne trouvons pas d'allusions à la personne du Messie. Ce n'est que depuis la seconde moitié du huitième siècle que, sous l'influence des catastrophes menaçant le peuple d'Israël, Esaïe et Michée parlent de ce roi futur. L'abaissement de la maison de David est sans doute l'occasion qui a amené cette prophétie, mais la notion du Messie n'est pas née par antithèse à l'état réel.

Pour ce qui est de la nature du Messie, Oehler est d'avis qu'elle est au fond envisagée comme divine (conf. Esa. IX, 5 ; Mich. V, 2, etc), quoiqu'on trouve souvent dans les diverses prophéties sur ce sujet des expressions mystérieuses et indéterminées. La *tâche* du Messie-roi est en premier lieu de relever Israël et de rendre à la maison de David son antique éclat. Frêle rejeton planté par Jahveh en Sion, il ne tarde pas à devenir un grand arbre. Sa domination s'étend peu à peu sur la terre entière, d'une mer à l'autre mer. Il règne sur les peuples en prince pacifique. C'est une ère de prospérité et de bonheur. Mais l'Ancien Testament parle-t-il aussi d'un Messie

souffrant ? Cette notion se rattache à celle du *serviteur de Jahveh*.

Celui-ci, d'après Ps. XXII, Esa. LIII, 4 et ss., etc., doit être regardé, dans le dernier terme du développement de son idée, comme une personne, un individu souffrant pour son peuple. En donnant sa vie comme *Ascham*, il expie non point ses propres péchés, mais ceux de son peuple. On peut se demander si ce personnage est confondu avec le Messie dans la conscience prophétique. Ce qui semblerait le prouver, c'est que dans Zacharie (III, 6, IX, 18) le Messie est un prêtre offrant le sacrifice d'expiation. Toutefois la question ne se laisse pas résoudre complètement et Oehler ne se prononce pas.

III. La Chochma.

La *Chochma* forme, dans la religion de l'Ancien Testament, un domaine particulier. Elle y est représentée par les livres des *Proverbes*, de *Job*, du *Kohelèth* et quelques *psaumes*. C'est la *philosophie des Hébreux* ; elle a pour objet l'ordre du monde et la contemplation de la nature. Mais tandis que la philosophie grecque cherche dans le monde lui-même la cause première et le but final de son existence, la sagesse de l'Ancien Testament admet comme premier postulat un Dieu vivant, créateur et conservateur du monde. Jamais elle ne cherche à prouver l'existence de l'être divin. Elle ne le pourrait pas ; elle reconnaît de même l'impossibilité de le sonder (Prov. XXX, 1, texte restitué d'après Hitzig), mais elle voit la manifestation de Dieu dans la nature et la *source de la connaissance* dans la parole révélée. Elle admet donc avant tout, comme *principe subjectif de la connaissance*, la *crainte de Jahveh*. C'est là la *sagesse subjective*. Mais où trouve-t-elle le *principe objectif* ?

Le sage considère les voies de Dieu à l'égard d'Israël, les ordonnances théocratiques ; il contemple l'admirable grandeur de la loi et voit dans tous ces faits un but divin. De là, il étend ses réflexions et arrive peu à peu à concevoir l'ordre général du monde comme déterminé, arrangé par le maître de la théo-

cratie, qui est aussi le créateur de tout ce qui existe. La nature et l'histoire de l'homme dans la théocratie et hors d'elle manifestent partout la sagesse divine. Celle-ci est conçue comme le principe du monde, et c'est aussi le principe objectif de la Chochma. C'est la sagesse objective.

Cette sagesse divine, qui a produit et qui conserve les choses créées (Prov. III, 19), n'est pas seulement conçue comme attribut de Dieu, mais elle est même personnifiée. (Prov. VIII, 22, ss.) On ne peut nier que, dans ce dernier passage, même en tenant compte de son caractère poétique, la sagesse ne soit envisagée comme la pensée divine, créatrice et conservatrice, « qui pour Dieu lui-même est une réalité objective. » (II, pag. 284. Cf. Job XXVIII, 12, 11 ; XV, 7, etc.) Nous trouvons ici, pour parler avec Nitzsch, le germe d'une distinction ontologique en Dieu.

En tant que principe objectif, cette sagesse agit à la fois dans la nature, mise par l'Ancien Testament dans un rapport des plus intimes avec l'ordre moral, et dans l'homme. A celui-ci elle se manifeste par la *parole* et par l'*esprit*. (Prov. I, 23.) Elle est un éducateur, une *moussar* (discipline) qui lui montre le néant de son être naturel et l'éclaire d'une divine lumière. Celui qui se soustrait à ses enseignements est un *insensé*, un *fou*. Aussi tout individu qui craint Dieu se soumettra à la discipline de la divine sagesse et marchera dans les voies qu'elle ouvre devant lui.

Ceci nous ramène à la sagesse subjective, à *la crainte de Jahveh*. Celle-ci est avant tout la *connaissance de celui qui est absolument saint*. De là naît le désir de découvrir en toutes choses le but divin (*sagesse théorique*) et de réaliser cette sainteté dans la vie (*sagesse pratique*). C'est ainsi que la crainte de Dieu devient le commencement de la sagesse.

Si la sagesse théorique n'est point absente dans l'Ancien Testament, il faut cependant dire que le côté pratique domine. On se demande avant tout comment l'homme peut réaliser dans sa vie la sainteté à laquelle il est appelé. Dans ce but, la morale de la Chochma veut réveiller dans les cœurs le *sentiment du péché* (Prov. XX, 9), le *devoir de le confesser* (Prov. XXVIII, 13), et le bonheur qu'il y a d'obtenir le *pardon* de ses fautes. Après

cela, il faut l'avouer, elle s'occupe moins de la vie intérieure que des manifestations extérieures du bien moral. Celui-ci est appelé *thouschijah* (de *iesch*, être), parce qu'il donne à l'homme sa *réalité*, sa *véritable substance*.

Tout ce que la Chochma enseigne sur ce bien moral repose sur la doctrine de la *rémunération* déjà enseignée dans la loi. L'observation des commandements divins, l'obéissance à la sagesse produit la *vie*, l'abandon de ce chemin la *mort*. Il est sûr qu'ici, comme dans la loi, l'idée de *vie* se rapporte avant tout à l'existence terrestre. Mais les Proverbes ne vont-ils pas plus loin encore ? Il faut remarquer que ce livre semble considérer le Scheol comme le séjour des méchants seulement. (II, 18 ; V, 5 ; VII, 27.) Il jette comme un voile sur le sort des justes après la mort, tout en laissant espérer quelque chose de meilleur que le royaume des ombres, sans parler positivement de l'immortalité. C'est pour cette raison que l'on a souvent accusé la Chochma d'*eudémonisme*. Mais remarquons que jamais elle ne considère les biens terrestres en eux-mêmes, comme but à atteindre, mais toujours dans leur rapport avec l'ordre divin dans le monde, comme *preuves* de la bienveillance de Dieu à l'égard du juste. (Prov. XXX, 7-9.)

Le bien moral ne se réalise pas seulement dans l'existence individuelle, mais aussi dans la vie sociale, avant tout dans la *famille*. Le mariage est appelé une alliance de Dieu (Prov. II, 17) ; une épouse fidèle est un don de Jahveh. (Prov. XIX, 14 ; XXXI, 10, et suiv.) Le *Cantique des cantiques* montre aussi combien l'amour conjugal est une chose sacrée. Une *nombreuse postérité* est l'honneur de la maison, mais à une condition, c'est que les enfants marchent dans les voies de Dieu, qu'ils soient par conséquent élevés sous une discipline religieuse et une morale sévère.

L'ordre civil, l'état, si l'on veut, est aussi considéré au point de vue du bien moral à réaliser. En tant que représentants de Dieu sur la terre, les magistrats doivent faire régner la justice et punir les méchants. Toute la sagesse politique des Proverbes se résume dans ces mots : « La justice élève une nation ; mais la honte des peuples, c'est le péché. » (XIV, 34.)

Ainsi, tout dans la vie est considéré du point de vue de l'ordre moral. Le mal même a sa place dans le système, il sert à punir le méchant. Mais pourtant les justes souffrent aussi quelquefois. Pourquoi cela? C'est une sévère, mais miséricordieuse discipline, répondent les Proverbes. (Prov. III, 11 et suiv.) Cependant la question n'est pas résolue par là, et elle devait encore causer beaucoup de doutes et d'angoisses aux sages d'Israël.

En effet, si l'on considère la réalité, le monde tel qu'il est, son spectacle ne répond pas aux postulats de la doctrine de la rémunération. Le mal est trop grand, il afflige, il accable trop de justes pour qu'il soit seulement un moyen disciplinaire entre les mains de Dieu. Il doit y avoir d'autres causes de cet état de choses. Où se trouvent-elles? Comment résoudre le problème?

La Chochma nous donne trois réponses à cette question. Les Psaumes éludent la difficulté, le livre de Job la résout, et le Koheleth renonce à trouver une solution.

Les *Psaumes* nous disent que malgré tout, malgré les apparences les plus contraires, le juste doit être sauvé. Le psalmiste, dans l'ardeur de sa requête, renverse toutes les barrières; il prie Dieu d'anéantir ses ennemis. (Ps. LIX, 69, 100.) Il se sent avec son Dieu dans une communion si intime, qu'il s'élève momentanément au-dessus du Scheol et de la mort et qu'il se confie absolument en Jahveh. Ce n'est pas encore la doctrine de l'immortalité, réfléchie et raisonnée, c'est plutôt un postulat de la foi.

Le problème est résolu non au point de vue dogmatique, mais au point de vue personnel, subjectif.

Le livre de *Job* va plus loin. Il donne aux souffrances humaines une quadruple signification. 1° Elles sont une *punition* pour les impies. C'est la thèse développée par les trois amis de Job. 2° Elles sont une *discipline divine* pour tous les hommes, le résultat nécessaire de l'état de péché, et, par conséquent, elles doivent être supportées aussi par les justes. C'est là ce qu'enseigne *Eliphaz*. (Job. IV et suiv.) 3° La souffrance peut être une *leçon* pour le juste, un moyen de l'humilier, de l'amener à la connaissance de soi-même et de lui donner l'as-

surance de la grâce divine. *Elihu* nous parle dans ce sens. (Job XXXIII, 14-29; XXXVI, 5-15.) 4° Enfin la souffrance est aussi une *épreuve*, qui doit manifester le triomphe de la foi et la fidélité du juste, fidélité qui résiste à toutes les tentations, à toutes les apparences contraires. C'est l'enseignement du *prologue* et de l'*épilogue*. Ce dernier genre de souffrances est analogue à celles du martyre. (*Zeugenleiden*. Ps. XXII; Jérémie.)

La conséquence nécessaire de cette manière d'envisager les choses conduit directement à statuer la *justice de la providence*. Tout ce que Dieu fait est nécessairement le bien.

Enfin, pour le dire en passant, malgré cette solution si nette du problème qui nous occupe, le livre de Job n'affirme pas encore la foi à l'immortalité. Même le passage XIX, 25-27 (*goël*) ne décide rien. C'est, dit Oehler, un éclair qui illumine un instant les ténèbres de l'angoisse, mais non encore une croyance positive à l'immortalité bienheureuse.

Le *Koheleth*, composé probablement dans la seconde moitié du cinquième siècle, ou durant le quatrième avant Jésus-Christ, renonce à éclaircir le mystère de la souffrance imposée aux justes. Son point de vue est celui de la *résignation*. On ne peut saisir l'ordre divin du monde, quoique sa réalité doive être statuée par la foi. Puisque le bien absolu nous est caché, contentons-nous du bien relatif qui consiste à obéir aux commandements divins et à profiter autant que possible de la brièveté de la vie, tout en songeant au jugement de Dieu qui viendra certainement. On le voit, l'auteur ne nie pas, comme on l'a cru, l'ordre divin dans le monde, il ne nie pas une juste rétribution de nos actions; mais il renonce à chercher le *comment* de tous ces mystères. La foi postule, pour la rémunération en particulier, une solution des contradictions que nous sentons; mais la connaissance naturelle de l'homme se montre incapable de résoudre la question.

Cela dit, nous pourrions peut-être comprendre ce que pense le *Koheleth* de l'*immortalité*. L'auteur se place successivement au point de vue de la *réflexion naturelle*, de l'*ancienne croyance au Scheol*, et dans l'hypothèse, ou plutôt dans le postulat d'une *rémunération future*.

La réflexion naturelle nous dit qu'hommes et bêtes ont le même sort après la mort. L'auteur s'occupe du Scheol, chap. IX, 4-6 et chap. X. Enfin, il exprime positivement l'idée que l'esprit de l'homme retourne à Dieu qui l'a donné et que Dieu jugera de toutes les actions bonnes ou mauvaises ; mais il ne s'explique, ni sur le rapport qu'il y a entre l'esprit qui retourne à Dieu et celui qui demeure dans le royaume des ombres, ni sur le caractère du jugement. Le résumé de la morale du Koheleth est le *μηδὲν ἄγαν* des anciens, fondé, il est vrai, sur la *crainte de Dieu*, car « celui qui craint Dieu sort de tout. » Il nous indique donc un juste milieu entre la propre justice zélée pour la vertu (*tugendefrige Gerechtigkeit*) et la vie légère dans le péché.

« On pourrait, dit Oehler, appeler le Koheleth le livre de la douleur du monde, non de celle que prêchent des hommes blasés, mais de la douleur de ceux qui au milieu du monde sont devenus fatigués, tout en ne laissant pas arracher de leur cœur l'aiguillon de l'éternité, et qui des ruines de leurs espérances et de leurs plans humains ont pu sauver encore la crainte de Dieu. C'est pour cela qu'à la fin du livre (XI, 9 et suiv.) l'Ecclésiaste s'adresse au jeune homme en l'exhortant à jouir de la joie de la jeunesse, qui disparaît comme l'aurore ; car la vieillesse avec ses infirmités ne peut plus trouver de plaisir dans cette vie. Mais il l'exhorte à jouir de son jeune âge en se souvenant de son Créateur, duquel procèdent tous les biens et en se persuadant toujours que pour toutes ces choses Dieu l'amènera en jugement. »

La dialectique du Koheleth, avec ses résultats négatifs pour la plupart, forme aussi une transition de l'ancienne à la nouvelle alliance. Car cette vanité de toutes choses, telle que l'enseigne l'Ecclésiaste, présage déjà l'aspiration aux biens éternels, au royaume des cieux, qu'annonce la prophétie de l'Ancien Testament et dans lequel les recherches de la sagesse d'Israël, comme celles de tout autre peuple, ont trouvé leur accomplissement permanent.

Après une si longue analyse, nous sera-t-il permis d'ajouter quelques réflexions ? Nous serons bref ; mais il est des choses que nous tenons à dire encore.

La définition que donne l'auteur de la théologie biblique de l'Ancien Testament est certainement la meilleure et la plus exacte que nous connaissions. H. Schultz, dans son ouvrage ¹ sur le même sujet, dit sensiblement la même chose en termes un peu différents. Mais Oehler est-il resté fidèle à son énoncé dans la *division* qu'il nous donne de la matière?

Lorsque l'on compare entre elles les trois périodes du *mosaïsme*, du *prophétisme* et de la *Chochma*, une chose frappe dès l'abord. Tandis que les deux premières époques se suivent chronologiquement, la dernière sort de cet ordre. Son principe est un élément spécial de la religion de l'ancienne alliance, son côté philosophique. Il n'y a donc pas d'unité dans cette classification. Il eût mieux valu, pour éviter un inconvénient aussi grave, n'établir que deux époques en faisant rentrer la troisième dans la seconde, si l'on veut, comme un chapitre spécial de celle-ci, ou mieux encore l'y fondre entièrement. Cette Chochma, en effet, se développe avec le prophétisme. Si, comme celui-ci, elle a ses racines dans les principes mosaïques, elle est cependant dans une connexion intime avec la religion des prophètes et ne se comprend que par elle. Cette sagesse pratique n'est au fond que le prophétisme médité, transporté d'un côté dans la vie pratique et de l'autre dans le domaine de la spéculation, autant du moins que l'on peut parler de spéculation chez les Hébreux. Les psaumes, qui sont une manifestation de la piété individuelle appartiennent, presque tous au prophétisme par l'époque de leur composition et surtout par les notions qu'ils renferment. L'idée qui fait le fond du livre de Job se trouve en partie dans le mosaïsme ; elle est tout à fait développée dans les écrits des prophètes. La solution du problème de la rémunération est donnée dans le second Esaïe (chap. LIII) comme dans le poème israélite. Chronologiquement, la Chochma appartient donc à la seconde période, telle que la délimite notre auteur. Or c'est évidemment par ordre chronologique que doit procéder un ouvrage qui veut exposer le développement *historico-génétique* d'un ensemble d'idées.

La division du canon de l'Ancien Testament en *Thora*, *Pro-*

¹ *Alttestamentliche Theologie*. 1869. 2 vol.

phètes et Hagiographes, qu'Oehler invoque en faveur de son opinion et qu'il suit presque exactement, ne prouve rien. Ce sont, en effet, des principes étrangers à l'idée du développement de la religion israélite qui ont présidé à cette classification. Enfin, l'absence d'une partie générale historique pour cette dernière période n'en est-elle pas la condamnation tacite, en montrant que les idées qu'elle renferme ne constituent pas un moment spécial, déterminé, dans le développement religieux d'Israël ?

Cependant Oehler tient, et avec raison, au chiffre de trois époques distinctes. Il en parle déjà dans ses *Prolégomènes*. Mais là il caractérise la troisième phase comme celle de l'*hébraïsme*, en attendant, dit-il, de trouver un nom plus exact. Sous ce titre il entend déjà, il est vrai, cette religion subjective que plus tard il a désignée du nom général de Chochma. Mais cette dénomination renferme aussi autre chose. Elle pourrait s'appliquer à cette époque qui suivit l'exil babylonien, à ce temps de restauration dans lequel on s'attacha avec force aux anciennes formes et qui donna au peuple hébreu un cachet particulier. Mais H. Schultz a mieux trouvé encore le nom convenable pour cette dernière phase, qu'il nomme le *lévitisme*.

Ce dernier auteur emploie, il est vrai, pour cette époque, à côté des livres de l'Ancien Testament, les *apocryphes*, mais seulement en sous-ordre, et en distinguant soigneusement entre ces deux genres de sources. Oehler exclut complètement les ouvrages non canoniques, sous prétexte qu'il écrit l'histoire non pas de la religion juive, mais de la religion révélée. Mais, même en admettant son opinion, quoique celle de Schultz soit à mon sens préférable (car enfin les apocryphes font directement suite, au point de vue du temps et des idées, à l'Ancien Testament ; ils ont développé certaines notions, qui sont intéressantes, indispensables même pour l'étude du Nouveau Testament, ainsi la *sagesse*, l'*immortalité*, etc.), on pourrait donner un tableau assez exact de cette période lévitique, qui manque presque totalement dans ces deux volumes.

Cette observation nous amène à parler des sources bibliques employées par l'auteur. Il ne nous en dit rien lui-même et c'est

là une lacune assez grave, surtout dans un temps où la critique est encore si peu fixée sur un grand nombre de livres. Quelques explications sur ce point eussent été fort désirables. Ce n'est que peu à peu et comme par hasard que nous apprenons que l'auteur considère la Genèse comme formée d'un ouvrage élohiste retravaillé et auquel ont été ajoutés quelques morceaux jahvistes. (I, pag. 77.) Le Deutéronome est attribué presque en entier à Moïse. (I, pag. 121.) Les oracles, Esaïe 40-66, datent de l'exil. (II, pag. 110.) Job paraît appartenir aux derniers siècles de l'histoire d'Israël. (II, pag. 315.) Sur beaucoup d'autres points nous n'avons aucune information. Il règne à ce sujet, dans tout le travail, une incertitude pénible pour le lecteur, réduit à deviner les opinions critiques de l'auteur.

A ce défaut s'en rattache nécessairement un autre, le manque de précision dans la distinction des diverses périodes. On retrouve dans le mosaïsme des idées avec citations à l'appui, qui n'appartiennent qu'au prophétisme. (Cf. entre autres I, pag. 305, § 91, *l'idée de la royauté divine.*) Dans la même époque on nous parle des noms de « saint et créateur d'Israël, » donnés à Dieu, lesquels ne se trouvent que dans Esaïe et quelques psaumes. (I, pag. 163.) Pourquoi transporter dans le prophétisme les origines des espérances messianiques qu'Oehler trouve dans le Pentateuque ? Pourquoi encore placer l'anthropologie tout entière dans la première période ? Ainsi la division par époques s'efface ; on ne distingue plus clairement le développement des diverses notions et, au lieu d'une histoire des idées, on risque d'avoir une dogmatique. C'est peut-être là le vice capital de cet ouvrage, si excellent à d'autres égards. On flotte continuellement entre l'exposition génétique et la systématisation. Tantôt nous avons des tableaux d'ensemble qui ne permettent plus de distinguer les traits particuliers à chaque âge, du moins de se rendre un compte exact du degré de développement de chaque phase, ainsi dans les exemples que nous venons de citer ; tantôt, au contraire, les diverses idées sont exposées d'après les diverses sources, sans lien, sans synthèse. Ceci est surtout visible dans l'exposition de la Chochma, qui, sans cela, hâtons-nous de le dire, est des plus intéressantes. Nous avons

là d'abord une exposition de la doctrine des *Proverbes*, puis de celle de *Job*, puis du *Koheleth*. L'idée d'ensemble fait presque complètement défaut.

Ce manque de précision, je dirais presque de sens historique, ne viendrait-il pas en partie de la manière tout artificielle avec laquelle Oehler limite ses périodes, sans rechercher au fond les moments de l'histoire religieuse d'Israël, qui marquent un changement profond ou du moins une évolution remarquable? Terminer, par exemple, le mosaïsme avec la mort du grand législateur, c'est s'arrêter à quelque chose de tout extérieur. En fait, il s'étend beaucoup plus loin. Il est vrai que le temps de *Josué* et des *Juges* n'offre pas beaucoup de faits nouveaux dans le domaine des idées religieuses. Les principes posés précédemment semblent dormir ou même disparaître. C'était la première crise par laquelle ils avaient à passer, et ces temps de mort apparente devaient montrer si l'œuvre de Moïse était capable de triompher de principes hostiles. A ce point de vue, cette époque offre un grand intérêt et mérite d'être étudiée avec plus de soin qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

Ce n'est pas à dire qu'il faille avec H. Schultz étendre le mosaïsme jusqu'à la fin du neuvième siècle à peu près; c'est tomber dans l'extrême opposé. Le prophétisme commence beaucoup plus tôt. Le temps de Samuel peut être considéré comme celui où apparaît cet esprit nouveau qui cherche à développer ou plutôt à faire triompher les principes précédemment posés. Le huitième siècle, seulement, il est vrai, manifeste clairement cette nouvelle tendance, et, pour cette raison, il constitue le temps de gloire du prophétisme, sa période classique. De même que les siècles antémosaïques préparent Moïse, de même aussi l'époque de Samuel est l'aurore de l'époque glorieuse des *Esaïe* et des *Michée*. L'histoire de Samuel lui-même, cette figure si originale, si caractéristique, et le règne de David, sont sous l'influence de l'esprit prophétique. Citons ici, à l'appui de notre dire, les écoles de prophètes fondées très probablement par Samuel et les promesses messianiques faites à la dynastie du grand roi d'Israël. (2 Sam. VII.)

A propos d'histoire, nous avons encore une dernière obser-

vation à présenter sur le livre qui nous occupe. La partie générale qui raconte les faits extérieurs n'est pas entièrement satisfaisante. En effet, à quoi sert cette histoire des événements dans une histoire des idées? N'a-t-elle pas pour but de faire saisir le lien intime qui relie entre eux ces deux domaines, ne doit-elle pas montrer leur influence réciproque l'un sur l'autre? Or, pour cela, il faut chercher ce rapport, indiquer cette connexion, faire ressortir de quelle manière les événements extérieurs réagissent sur le développement religieux d'un peuple, comment les notions religieuses, à leur tour, impriment leur cachet à l'histoire des faits. Ce rapport, le professeur de Tubingue ne l'a pas mis en évidence. Faits et idées sont simplement juxtaposés, sans qu'on puisse voir ce qui les réunit. Comme on l'a remarqué, Oehler raconte *l'histoire biblique*, sans l'expliquer. Il va si loin qu'au lieu de commencer son exposé avec l'époque des patriarches, comme cela conviendrait pour une histoire du peuple d'Israël, il nous donne en premier lieu le *récit de la création*. C'est décidément trop de fidélité! Car la création, comme fait, rentre-t-elle spécialement dans l'histoire du peuple de Dieu? La théologie biblique n'a, en tout cas, pas à la considérer à ce point de vue, mais elle doit la faire entrer dans le domaine religieux proprement dit, en d'autres termes, l'envisager comme doctrine, comme idée, et par conséquent la laisser de côté dans l'histoire des faits.

Telle qu'elle nous est donnée, l'histoire extérieure qui, selon Oehler lui-même (I, pag. 11), « doit éclaircir et justifier par une recherche *historico-critique* les faits que la théologie biblique reproduit comme le contenu de la foi, » devient presque un hors d'œuvre, d'autant plus que notre auteur ne s'applique pas même à distinguer entre les différentes sources, celles de la Genèse, par exemple, qu'il admet pourtant. La même observation peut aussi s'appliquer à cette abondance de détails archéologiques qui remplissent une partie du premier volume. (I, pag. 393-555.)

Il est vrai que, d'après les *Prolégomènes*, l'archéologie rentre en partie dans la théologie biblique. On comprend, sans doute, que notre discipline s'occupe des principes qui ont donné lieu

aux faits, qu'elle parle de l'idée du culte, des sacrifices du sabbat, de la signification et de la nature des chérubins. Mais c'est à l'archéologie proprement dite et non à la théologie biblique, comme le pense Oehler, de s'occuper de l'arrangement du tabernacle ou du temple, de la manière d'offrir les sacrifices, etc.

On pourrait discuter longtemps encore la manière dont Oehler envisage les rapports de l'Ancien et du Nouveau Testament, les prophéties et leur accomplissement. Mais ceci nous entraînerait trop loin et nous en avons dit assez.

Malgré toutes ces critiques, qui pourront paraître à quelques-uns trop sévères, l'ouvrage conserve toujours sa valeur propre. S'il pêche par la méthode, s'il manque à bien des égards de véritable sens historique, ce sera toujours une source précieuse à consulter, une mine inépuisable en renseignements de tous genres, un travail solide et consciencieux, en un mot. Si nous avons été quelque peu déçu dans nos espérances en lisant ces deux volumes, il est juste de ne point en rejeter entièrement la faute sur l'auteur. Il est en effet infiniment probable que si Oehler eût publié lui-même son livre, il aurait fait disparaître plusieurs des imperfections que nous avons signalées. Le manuscrit qu'on nous a donné, destiné avant tout à résumer en un seul cours la théologie biblique, l'archéologie et l'histoire d'Israël, eût sans doute subi plus d'un remaniement, avant d'être livré à l'impression. Aussi, malgré tout ce que nous avons dit, remercions-nous M. H. Oehler de nous avoir donné ce travail si consciencieux et si intéressant de son père regretté.

PAUL CHAPUIS.
