

Culte de Jahvé et religion populaire en Israël : dans leurs rapports réciproques

Autor(en): **Wildeboer, G.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **32 (1899)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379669>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CULTE DE JAHVÉ ET RELIGION POPULAIRE EN ISRAËL

DANS LEURS RAPPORTS RÉCIPROQUES

PAR LE

D^r G. WILDEBOER

professeur de théologie à Groningue ¹.

Un des caractères principaux de notre siècle finissant a été, sans contredit, le sérieux désir de connaître la réalité des choses. Les fils du dix-neuvième siècle ont manifesté, dans les domaines les plus divers, leur dégoût pour la théorie et la spéculation, leur besoin de savoir clairement et distinctement quelle réalité se cache sous les spéculations des temps passés.

Je ne veux point ici porter de jugement sur ce trait de caractère de nos contemporains; aussi bien, ne le pourrais-je pas, étant moi-même poussé par le même désir. Je constate seulement que, dans le domaine des recherches historiques, cet effort a conduit à l'application rigoureuse de la méthode historico-critique. Et vous savez tous quelle grande révolution dans les idées régnantes l'application de cette méthode a opérée dans la science de l'Ancien Testament.

Mais quoi? ne décerné-je pas aux représentants de ma discipline un éloge qui ne leur revient point, en affirmant qu'ils ont appliqué à l'Ancien Testament cette méthode critique sans y être

¹ Ce discours a été prononcé à l'Aula de l'Université de Groningue, le 20 septembre dernier, par M. Wildeboer, recteur sortant de charge. La traduction est de M. L. Perriraz, pasteur wallon à Groningue.

poussés par un autre désir que celui d'apprendre à connaître le cours de l'histoire d'Israël tel qu'il a été en fait, et le développement réel de sa religion ?

Je le sais, on a sans cesse reproché et on reproche encore à la critique de l'Ancien Testament d'être dogmatique, de se laisser diriger plus ou moins consciemment, surtout dans sa phase la plus récente, par l'hypothèse de l'évolutionnisme. Dogmatique, elle l'était déjà à son origine. Les plus anciennes objections qui, à notre connaissance, se soient produites contre l'origine mosaïque du Pentateuque, de la part de diverses sectes hérétiques chrétiennes, étaient notoirement de nature dogmatique. Ce que les rabbins du moyen âge et des temps postérieurs avaient enseigné, le plus souvent d'une manière voilée, afin de n'être pas chassés de la synagogue, fut relevé avec complaisance par des philosophes tels que Spinoza et Hobbes. Le reproche n'en est pas moins immérité. Quiconque s'est occupé sérieusement de l'histoire des travaux relatifs à l'Ancien Testament¹ sait que tous ces doutes exprimés au cours des siècles n'auraient abouti à rien, si, en 1753, le médecin Jean Astruc, précisément pour fermer la bouche aux « esprits forts, » n'eût écrit ses fameuses *Conjectures*², mettant ainsi à la critique le scalpel en main, et devenant par là le vrai « père de la critique du Pentateuque. » Et n'est-ce pas chose frappante que le premier qui entreprit l'analyse des écrits des prophètes fût également un apologiste, l'anglais Joseph Mede, mort en 1638³ ?

Mais le stade le plus récent, inauguré par W. Vatke et Ed. Reuss, et auquel sont pour jamais attachés les noms de Graf, Kuenen, Wellhausen, n'est-il pas dominé par la doctrine de l'évolution ? Bien des choses, il est vrai, peuvent donner lieu à cette opinion. Quand on apprend à connaître certains ouvrages de Vatke, de Kuenen et de Wellhausen, et qu'on n'a pu expérimenter sur soi-même, par des études personnelles, l'influence

¹ Voir A. Westphal, *Les sources du Pentateuque*, I. Paris, 1888.

² *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*. Bruxelles, 1753.

³ Voir *Die Litteratur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung*, par G. Wildeboer. Göttingue, 1895. § 22, Rem. 6, p. 354.

puissante des arguments archéologiques et littéraires, je puis très bien me représenter qu'on s'écrie : « Mais c'est de la philosophie et non de l'histoire ; c'est de la spéculation et non de la recherche exacte et critique ! » Cette remarque d'un critique radical, M. Maurice Vernes¹, atteint bien telles ou telles affirmations, telles ou telles explications de faits, énoncées sous l'influence de l'évolutionnisme par les savants mentionnés tout à l'heure. Elle ne saurait atteindre l'ordre chronologique des sources, tel qu'il est adopté actuellement dans leur école. Il est certainement digne de remarque que Valke qui, dans sa *Théologie biblique*², avait esquissé déjà le schéma : Prophètes, Loi, Psaumes, en employant la terminologie hégélienne, en soit revenu plus tard, dans son *Introduction à l'Ancien Testament*, parce qu'il se figurait n'être pas autorisé à cette conception par les données de la critique littéraire. Il est certain que sa philosophie avait exercé sur son ouvrage une réelle influence ; encore était-ce sur la forme plus que sur le fond. Et pour ce qui est de l'ouvrage de Kuenen, *De Godsdienst van Israël*, il est, lui aussi, fortement dominé par le point de vue évolutionniste. Mais on se rend la tâche par trop facile quand on s'imagine pouvoir, par cette observation, se débarrasser de la critique de l'Ancien Testament. L'hypothèse de l'évolutionnisme a eu sa raison d'être en tant que réaction contre la manière traditionnelle de considérer les choses. Ce qui est juste dans cette hypothèse conservera sa valeur. Cependant, pour beaucoup de savants qui s'occupent de l'Ancien Testament, et non pour eux seulement, il devient de jour en jour plus clair que l'histoire réelle a été autre chose encore que ce que d'anciennes ou de nouvelles manières de voir faisaient pressentir.

Permettez-moi donc de traiter à cette heure un sujet qui rentre dans cet ordre d'études, et de vous parler du *Culte de Jahvé et de la religion populaire en Israël, dans leurs rapports réciproques*.

¹ *Les abus de la méthode comparative dans l'histoire des religions en général*, etc. Paris, 1886 p. 8.

² *Die biblische Theologie, wissenschaftlich dargestellt. Die Religion des Alten Testaments nach den Kanonischen Büchern entwickelt*, 1835.

Dans cette étude, nous partons du huitième siècle avant notre ère. En cela nous suivons l'exemple de Kuenen; dans son ouvrage, si justement célèbre sous le rapport de la méthode, *De Godsdiens van Israël*, il part aussi du huitième siècle, parce que nous possédons, dans les écrits des plus anciens prophètes, des documents authentiques de cette période. Ayant ainsi un point fixe, nous pouvons de là remonter avec sûreté le cours de l'histoire.

Lorsque nous considérons le huitième siècle, qu'en résulte-t-il pour nous au point de vue de la question qui nous occupe? Nous assistons à un débat violent entre le peuple et les prophètes dont nous connaissons les écrits. Entre les croyances religieuses du peuple et celles des interprètes de Jahvé, il y a un abîme béant sur lequel il semble impossible de jeter un pont, tant la lutte est acharnée. Au fond, les prophètes se refusent à reconnaître comme culte de Jahvé la religion de leurs contemporains; elle n'est, à leurs yeux, qu'injustice et qu'idolâtrie.

Les partis en lutte paraissent pourtant être d'accord au point de vue formel: tous deux reconnaissent que Jahvé est le Dieu d'Israël, et Israël le peuple de Jahvé. Ainsi, il doit avoir existé un point de départ commun; la différence, si profonde soit-elle, n'a dû se produire que plus tard. « Certainement, dit Kuenen¹, le point de départ commun a existé. » En cela tout le monde est d'accord. Mais voici le point sur lequel se font jour deux manières de voir opposées. « D'après la première, la foi religieuse des prophètes est la foi primitive, et la lutte que nous avons signalée entre eux et le peuple s'explique par le fait que le peuple l'avait abandonnée. L'autre, au contraire, voit dans le credo prophétique le produit du développement d'une croyance qui, au début, était générale en Israël, et qui, plus tard encore, fut celle de la majeure partie du peuple. »

Défection ou développement, telle est l'alternative devant laquelle Kuenen et d'autres nous placent. D'après le principe: « Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée, » il semble qu'on

¹ Ouv. cité, I, p. 218.

ne puisse échapper à la nécessité de choisir entre ces deux opinions. Ou le culte de Jahvé était, dès l'origine, aussi pur que celui que réclament les grands prophètes du huitième siècle, et alors la conception populaire n'est autre chose qu'une corruption de la pure religion du début, ou bien, — et cela paraissait à Kuenen beaucoup plus en harmonie avec la loi du développement qu'il croyait observer partout, — la foi populaire représente un degré inférieur de la religion, au-dessus duquel les prophètes se sont élevés, et d'où est peu à peu sorti le jahvisme éthique.

Ce n'est pas mon intention de présenter maintenant une critique de l'évolutionnisme absolu. Nombre de ses représentants, — je rappelle, pour ne citer qu'un nom qui en vaut beaucoup d'autres, celui de notre compatriote Tiele¹, — ont, comme ce dernier dans ses *Gifford Lectures*, corrigé d'une manière significative cette doctrine dans ce qu'elle a d'exclusif. Je suis d'ailleurs parfaitement d'accord avec R. Smend quand il écrit : « Dans des recherches de cette nature, il faut user de beaucoup de précaution. Des phénomènes religieux qui contredisent à la loi du progrès ne nous reportent pas toujours à des phases antérieures du développement de la religion. Ils peuvent représenter de simples dégénérescences, ils peuvent aussi avoir été importés du dehors. Et puis, tout fait commun à la religion d'Israël et aux autres religions sémitiques n'est point la preuve d'une identité originelle, mais peut reposer sur un emprunt ou sur un développement parallèle². »

En fait, c'est le côté faible du très intéressant chapitre IV du *Godsdienst van Israël* de Kuenen, de s'être trop hâté de prendre pour des traits originaux de la plus ancienne religion d'Israël toutes les traces de religion de la nature qui se rencontrent dans le culte de Jahvé.

L'adoration de Jahvé comme d'un *Baal* (seigneur), ou d'un *Mèlek* (roi) sous l'image d'un taureau, ne saurait (et c'est ici un argument tiré de l'histoire de la civilisation) avoir été le propre de la religion d'un peuple nomade tel que l'était Israël lors de

¹ Professeur à Leyde et directeur du séminaire remonstrant.

² *Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte*, 1893, p. 18.

son entrée en Canaan. Dans sa *Religion of the Semites*¹, Robertson Smith a montré clairement que le culte de Baal est la religion d'un peuple agricole. Le culte de Mèlek², l'adoration de la divinité comme roi, aura pris naissance chez un peuple sédentaire, solidement organisé, et gouverné par un roi, plutôt qu'au sein d'une fédération de clans nomades. De telles particularités dans le culte de Jahvé doivent par conséquent avoir été empruntées à d'autres religions, doivent être envisagées comme étant d'origine cananéenne. Il en est vraisemblablement de même pour tout ce qui est en connexion avec cette façon d'adorer la divinité.

La localisation de Jahvé, c'est-à-dire la relation spéciale avec tels lieux de culte déterminés qui lui est attribuée, — quelque chose de pareil à ce qu'on rencontre dans l'Eglise romaine, où la madone est désignée par ses différents sanctuaires, — cette localisation ne se peut comprendre que comme imitation d'un usage cananéen. Le Dieu qui était entré en Canaan avec son peuple était honoré de la même manière que le Baal de tel ou tel lieu. Pareillement les sacrifices humains qu'Israël a certainement offerts, et cela en l'honneur de Jahvé, ne sauraient, pour des raisons tirées simplement de l'histoire de la civilisation, être imputés à la religion des nomades. Eux aussi, en tant qu'appartenant au culte de Mèlek, étaient une pratique cananéenne qui s'est glissée dans le culte de Jahvé.

Ainsi, selon moi, et je ne suis pas seul à penser de la sorte, les incessantes recherches faites dans le domaine de l'histoire de la civilisation ont fait perdre sa valeur à maint argument réputé autrefois très concluant pour prouver que la pure religion des prophètes était issue d'un culte de Jahvé inférieur, tel que nous pourrions le discerner encore dans la religion populaire. Par exemple, aucun savant sérieux ne songerait plus à soutenir aujourd'hui que le pluriel *Elohim* est une preuve du polythéisme primitif des Israélites, depuis qu'il s'est trouvé que le pluriel *ilâni* est employé pour désigner un seul Dieu déjà au quinzième siècle avant Jésus-Christ, dans les tablettes de Tell-el-

¹ *Religion of the Semites*, 1889, p. 92 sq.

² Le Moloch des LXX et de nos versions bibliques.

Amarna¹. Cet emploi caractéristique du pluriel pourrait indiquer que la religion des Sémites en général provient d'un polydémonisme qui se représentait le désert peuplé de puissances redoutables, nommées *Elohim*, et que ce mot, tout en servant à désigner aussi une pluralité de *dieux*, fut employé plus tard à exprimer la plénitude de l'être divin *unique* qu'on adorait. Mais tout cela est trop éloigné de l'histoire d'Israël pour qu'on puisse en tirer des conclusions quelconques touchant le culte primitif de ce peuple.

En première ligne, c'est aux sources mêmes de l'Ancien Testament que nous avons à puiser notre connaissance de l'origine du culte de Jahvé en Israël. La tâche n'est pas facile, car l'historiographie israélite n'a en aucune façon pour but de satisfaire notre curiosité scientifique. Elle emploie l'histoire dans un but parénétiqne, comme un thème servant à l'instruction religieuse. Notre conviction est bien, à la vérité, qu'elle nous a conservé une tradition précieuse relative à la naissance de la religion d'Israël; mais une étude attentive montre qu'elle renferme à cet égard des éléments fort divergents. Notre tâche ne peut pas être d'harmoniser ces éléments discordants, mais nous pouvons, nous devons nous demander : quelle réalité se trouve au fond de tout cela? quel a été le cours réel de l'histoire qui est à la base de ces deux manières opposées de se représenter les choses?

Chez les plus anciens prophètes, ceux du huitième siècle, de même que dans les parties du Pentateuque, appelées prophétiques, qui proviennent de la même époque, nous lisons, d'un côté, que Jahvé n'est entré en relation avec Israël que lors de la sortie d'Égypte; d'un autre côté, ces mêmes écrits admettent qu'il a été déjà connu des ancêtres d'Israël, des patriarches. La première opinion se rencontre plus particulièrement, il est vrai, chez Amos, Jérémie et Ezéchiel. Il ne faut cependant pas perdre de vue que chez Osée déjà, de quelques années plus jeune qu'Amos, les deux opinions se rencontrent. D'après lui, la jeu-

¹ Tiele, *Rectorale oratie*, 1892, p. 23.

nesse d'Israël est le temps où Jahvé le trouva ainsi que des raisins mal mûrs dans le désert. Quand Israël était jeune, Jahvé l'aima, et il appela son fils hors d'Égypte. Jahvé est le Dieu d'Israël dès le pays d'Égypte, et, — ceci est à noter, — jamais, chez Osée, Jahvé n'est appelé le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. (Osée II, 5, 16; IX, 10; XI, 1; XII, 10, 14; XIII, 4, 5.) Cependant ce même prophète connaît l'histoire du patriarche Jacob. Jacob-Israël est pour lui le père du peuple d'Israël, et ce Jacob eut affaire au même Jahvé qui ensuite fit sortir d'Égypte ses descendants. On ne voit pas bien comment le prophète coordonnait ces deux manières de voir si divergentes. Tout conduit cependant à admettre, avec Duhm¹, que, selon Osée, le lien déjà existant entre Jacob et son Dieu avait été renouvelé plus tard sous Moïse avec les descendants de Jacob².

Cette double tradition, nous la retrouvons dans la Thora. Dans les récits prédeutéronomiens ou prophétiques, les relations du Jahviste et de l'Elohiste prophétique diffèrent entre elles. Les chapitres deutéronomiens ne projettent aucune lumière sur cette question, mais on peut supposer que leur auteur a suivi, quant à l'essentiel, l'Elohiste, dont il se rapproche visiblement sur d'autres points encore. Quant à l'Elohiste sacerdotal, il suit également d'une manière décidée, et même très exclusive, son devancier prophétique.

Le plus ancien historiographe de la Thora doit son nom de *Jahviste* précisément à ce qu'il emploie régulièrement, dans son histoire, le nom de Jahvé, déjà avant la révélation accordée à Moïse. Déjà dans le récit de la création, celui qu'on appelle le second récit (Gen. II), il raconte comme quoi Jahvé forma le ciel et la terre. C'est Jahvé, aussi, qui fait venir le déluge, qui parle à Noé et se révèle aux patriarches.

En un certain sens, cet emploi du nom de *Jahvé*, dans la période avant Moïse, a quelque chose de naïf. En monothéiste pratique, le Jahviste voit dans le Dieu d'Israël le tout-puissant créateur du ciel et de la terre. Il ne se pose même pas la ques-

¹ *Theologie der Propheten*, 1875, p. 135.

² Rud. Hollmann (*Untersuchungen über die Erzväter bei den Propheten*, Dorpat 1897, p. 36), accentue trop, à mon avis, cette divergence.

tion de savoir quand le nom de Jahvé a été révélé, aussi n'y répond-il point. Cependant, il importe ici de bien distinguer. Un emploi aussi naïf du nom israélite de Dieu avant Moïse peut bien être attribué au plus ancien des Jahvistes (J¹), mais non au second (J²) qui remania l'écrit du premier; selon Kuenen, ce second narrateur serait un Judéen qui aurait amplifié et modifié l'œuvre historique d'un Ephraïmite. C'est de lui que proviendrait la remarque significative de Genèse IV, 26: « Alors on commença à invoquer (la divinité) par le nom de Jahvé. » Cette remarque, — chose frappante, — il la place en tête d'une généalogie des Séthites, par conséquent au commencement de la « lignée sainte¹. » N'y a-t-il pas là un premier indice de réflexion théologique, qui place la connaissance du nom de Jahvé dans une haute antiquité, avant Moïse, mais seulement à l'origine de la famille dont la postérité fut le peuple élu ?

Ce qui est sûr, c'est qu'une réflexion de ce genre se montre chez le second écrivain prédeutéronomien, l'Elohiste prophétique. Celui-ci enseigne expressément (Ex. III, 13) qu'*Elohim* (= Dieu) a révélé son nom de *Jahvé* à Moïse; en conséquence, il évite d'employer le nom de *Jahvé* dans son histoire des événements prémosaïques, et fait toujours parler et agir *Elohim* avec les ancêtres d'Israël.

Pour entendre le récit de cet auteur (E), il peut paraître le plus simple d'admettre que le nom de Jahvé aurait été complètement inconnu avant Moïse, et qu'il ne serait entré dans l'usage que depuis que Dieu l'eut révélé lui-même à ce dernier. Mais sur le terrain de l'histoire, le simple n'est pas toujours le vrai. En effet, quelques traits de ce même récit font supposer que son auteur n'a pas cru à l'ignorance complète du nom de Jahvé avant Moïse. N'est-ce pas le Dieu des pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui, selon lui (Ex. III, 6-13), s'est manifesté à Moïse? Aussi bien, l'envoi de Moïse vers les tribus opprimées en Egypte, au nom de leur Dieu, n'aurait-il eu aucun sens, s'il était venu au nom d'un dieu qu'elles ne

¹ Kuenen, *Hist. Crit. Onderzæk*², p. 245, § 13, N° 26. De cette liste jahviste des Séthites, il ne subsiste que Gen. IV, 25-26; tout le reste a été remplacé dans Gen. V par la généalogie de P².

connaissaient pas. Ce qui m'a toujours paru le plus vraisemblable, c'est que l'Elohiste prophétique n'a pas entendu raconter comme quoi un nom tout nouveau du Dieu des ancêtres aurait été révélé à Moïse, mais comment ce Dieu, en appelant Moïse à délivrer son peuple, avait donné un sens nouveau à un nom déjà connu : « Je serai, » c'est-à-dire, je serai avec vous, je serai pour mon peuple tout ce qu'il peut se promettre de son Dieu¹.

Si cette conception est exacte, il en résulte que l'*Elohiste sacerdotal*, qui vécut trois siècles après son homonyme prophétique du huitième siècle, s'est fait de la réalité historique qui est à la base du récit de ce dernier, une représentation inexacte². Dans Exode VI, 2, en effet, il dit en propres termes que Dieu n'avait pas été connu des ancêtres sous son nom de *Jahvé*. Au surplus, il rapporte qu'*Elohim*, nom sous lequel tous les peuples étaient censés connaître le Très-Haut, s'était révélé d'une manière spéciale aux patriarches comme *El Shaddaï*, et après cela, à Moïse en tant que *Jahvé*. Cette manière d'envisager la révélation comme graduellement progressive repose visiblement sur une réflexion théologique. Il ne faudrait cependant pas trop se hâter de lui dénier toute valeur historique. Ce qui pourrait être le substratum historique de cette conception, c'est que la divinité aurait été adorée comme *El Schaddaï* par telles ou telles tribus israélites, avant l'introduction générale du culte de *Jahvé*. Mais nous n'avons pas ici à nous préoccuper davantage de cette question. Il suffit à notre but d'établir que l'Elohiste sacerdotal se montre encore sur ce point le plus éloigné des faits.

Que si nous nous demandons maintenant quelle réalité est à la base de ces trois relations du Pentateuque, nous devons, dès l'abord, faire un choix entre elles. La plus récente, celle de l'écrit sacerdotal, il faudra la sacrifier. En revanche, nous pouvons inférer des relations des deux auteurs prophétiques que le nom de *Jahvé* était connu, dans un cercle restreint, déjà *avant* Moïse; que c'est par ce dernier qu'il est devenu le nom du Dieu

¹ Robertson Smith, *Prophets*, p. 386 sq.

² Il en est de même dans le récit du passage de la mer Rouge

de l'alliance, c'est-à-dire, à l'origine, de l'alliance des tribus israélites entre elles; et que, à cette occasion, le Dieu qui appela Moïse donna à ce nom une signification toute nouvelle et originale.

Or, quand on lit les récits de l'Ancien Testament, il faut toujours se rappeler que tous, même les plus anciens, ont été écrits à une époque où le peuple d'Israël formait, depuis quelques siècles déjà, un tout bien organisé.

Il ne faut pas oublier non plus que les narrateurs ne se préoccupaient pas d'écrire l'histoire telle que nous l'entendons, c'est-à-dire de relater les événements du passé à la suite de recherches critiques. C'est ainsi que, selon moi, l'unité nationale est habituellement antidatée, bien qu'il me semble que, par réaction contre les vues traditionnelles, plusieurs critiques ont insisté trop exclusivement sur l'esprit de clan aux dépens du sentiment de faire partie d'une même nation¹.

Mais si l'on ne retire pas sans nécessité sa confiance aux relations de l'Ancien Testament, il est possible, en faisant même une application rigoureuse de la méthode critique, de se faire une image de la réalité historique dont les différentes traditions renferment des indices.

Une partie considérable des tribus israélites, principalement la maison de Joseph (plus tard les tribus de Manassé et d'Ephraïm), gémissait en Egypte sous un dur esclavage. Moïse alla à eux. Il venait du désert, où il avait dû fuir, parce qu'après un premier essai de délivrance, sa vie n'était plus en sûreté en Egypte. C'est là, dans le désert, qu'il fut appelé, près de l'antique montagne de Dieu, pendant qu'il était au service d'un chef de clan madianite, Jéthro-Rehuel. Il n'est pas trop hasardé d'admettre qu'une autre partie des tribus israélites, étroitement liée aux Kénites de Madian, était restée dans la presqu'île du Sinaï. Le pays de Gosen n'était guère assez grand pour que tous y pussent séjourner. Ces tribus-là avaient un culte plus pur et plus simple que celles qui habitaient la terre de Gosen. Or, dans la plus ancienne tradition, plusieurs traits indiquent

¹ Cf. ma *Litteratur des Alten Testaments*, § 4, remarques 4 et 5, p. 62 sq.

qu'il a dû exister un lien étroit entre la plus ancienne religion d'Israël et celle des Kénites : non seulement la parenté entre Moïse et Jéthro (Ex. II, 16; Jug. I, 16; IV, 11), mais encore le fait que les Kénites habitaient près du Sinaï où Moïse reçut sa première révélation (Ex. III, 1 sq.), puis le conseil que Jéthro donna à Moïse concernant l'administration de la justice (Ex. XVIII). D'après Exode IV, 24-26, la fille de Jéthro, Séphora, sait évidemment mieux que Moïse ce qu'il en est de la circoncision exigée par Jahvé. De plus, il est à remarquer que les Rékabites, que Jérémie présente comme un type de fidélité (Jér. XXXV), et qui aidèrent Jéhu à exterminer le culte de Baal (2 Rois X, 15 sq., 23), sont, au dire de 1 Chron. II, 55, les descendants d'un certain Hammath de qui sont issues également les trois familles kénites établies dans la ville de Jabès. Il est très probable que ces serviteurs de Jahvé étaient également kénites.

On ne saurait négliger ces indications fournies par la tradition la plus ancienne. Mais, après tout, que démontrent-elles ? Serait-ce que Moïse a emprunté sa religion aux Kénites¹ ? Qui se contenterait de cette solution prouverait qu'un simple déplacement de la question lui suffit, et qui plus est, un déplacement qui fait passer la question du terrain relativement connu de l'histoire d'Israël sur le terrain complètement inconnu de l'histoire des Kénites. Je ne saurais dire non plus en quoi ce serait plus scientifique, ni comment cela témoignerait d'une application plus rigoureuse de la critique, d'enlever à la personne de Moïse sa haute valeur pour en faire bénéficier tel Kénite inconnu, par qui le beau-père de Moïse aurait à son tour été instruit. Avec un semblable postulat, la théorie évolutionniste se serait jugée elle-même.

Voici seulement ce que les traits tout à l'heure indiqués de la tradition peuvent nous enseigner : déjà *avant* Moïse, parmi les ancêtres du peuple d'Israël avec lesquels les Kénites étaient liés d'ancienne date, il y a eu une préparation à une connais-

¹ Voir sur ce point J. Robertson, *Die alte Religion Israëls*, traduction allemande d'Orelli, Stuttgart 1896, p. 193 sq., et ma critique dans les *Theologische Studien*, 1897, p. 294 sq.

sance de Dieu plus élevée et plus pure, mais cela n'enlève rien à la puissante figure de Moïse et à la grande valeur de la révélation dont il fut honoré. Ce n'est pas une religion empruntée à d'autres qu'il a annoncée ; et sa prédication n'a pas été le produit de la réflexion philosophique ou de calculs politiques. Il n'y a pas lieu de ne voir en lui que la personnalité en qui se serait effectuée la transformation de la religion naturiste en religion éthique ; l'histoire ne connaît pas d'évolution de ce genre¹.

A mon avis, on ne peut trouver une meilleure explication de l'origine du Jahvisme que celle donnée par les vieux récits bibliques : Dieu s'est révélé à Moïse et lui a fait part de ses desseins à l'égard d'Israël. « D'après tout ce que nous savons de la religion des anciens Sémites, dit M. le prof. Marti, l'un des plus récents et des meilleurs historiens de la religion d'Israël, nous devons donner notre adhésion à ce qu'affirment ces antiques narrateurs et, pour toute explication, admettre que le Jahvisme n'est pas le produit de la simple réflexion humaine, mais d'une révélation divine. Dieu s'est manifesté à Moïse d'une manière plus élevée qu'à ses ancêtres, et c'est de Dieu que Moïse reçut l'impulsion et les capacités nécessaires à l'accomplissement de son œuvre². »

Si donc nous n'avons aucune raison valable, au nom de la critique historique, de dénier à Moïse sa position unique dans l'histoire religieuse d'Israël, et que nous ne soyons nullement disposés, par amour d'une hypothèse évolutionniste, à répartir entre tels ou tels héros inconnus qui l'auraient précédé l'œuvre de ce grand prophète, nous n'en devons pas moins avouer que nos sources ne nous mettent pas en état de déterminer avec sûreté la hauteur du niveau que Moïse a atteint. Nos récits des neuvième, huitième, septième et cinquième siècles, portent trop, chacun pour sa part, l'empreinte de l'époque où ils sont nés, pour que nous y puissions reconnaître ingénument une caractéristique historique fidèle des temps où Israël est devenu un peuple.

¹ Comp. Tiele, *Inleiding tot de Godsdienst wetenschap (Gifford Lectures)*, 1897, p. 106-108, et *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, 1893, p. 278.

² Marti, *Geschichte der Israelitischen Religion*, 1897, p. 57.

Cependant, les savants s'accordent de plus en plus sur ce point, c'est que le trait le plus saillant de la foi de Moïse et de sa connaissance de Dieu doit se chercher dans la parfaite justice et la sainteté inaccessible de Jahvé. Au point de vue purement formel on peut constater une grande analogie entre les termes employés par tels serviteurs de Dieu dans l'Ancien Testament et ceux dont faisaient usage les adorateurs de Kemosh; témoin la stèle du neuvième siècle, provenant du roi moabite Mésha, qui fut retrouvée en 1868. Mais dans aucune autre religion, pas même dans celle des voisins d'Israël, ne se peut découvrir « une tendance aussi énergique vers une conception morale » de la divinité¹. C'est à ce trait de caractère primitif de la religion israélite que se rattachent les prophètes; il leur sert de critère pour mesurer la croyance religieuse de leurs contemporains. Leurs appels à la conscience de leurs auditeurs n'auraient eu aucun sens si cette conscience n'eût uni son témoignage aux exhortations à la repentance des fidèles interprètes de Jahvé, quelque égarée qu'elle fût d'ailleurs par des prêtres et des prophètes infidèles.

La parole de Moïse a trouvé de l'écho. C'est ce qu'atteste la délivrance de la servitude d'Égypte. Mais, ainsi que l'enseignent nettement et fidèlement nos sources, ce ne fut qu'à la suite et au milieu de beaucoup de luttes et de résistances. Quoique la foi de Moïse eût pour point d'attache celle des ancêtres, elle était pourtant quelque chose de tout nouveau. En sa qualité de Dieu de l'alliance des tribus, voulant être révéré comme tel, Jahvé exigeait le renoncement à bien des choses qui, jusque-là, avaient été chères aux Israélites. Il y a plus. Bien que tous fussent convaincus de la grande puissance du Dieu qui les avait sauvés à bras étendu de la main des Égyptiens, ils n'étaient, sans doute, pas très nombreux ceux qui connurent Jahvé dans son vrai caractère et dans ses desseins particuliers, comme ce fut le cas de Moïse, de qui la tradition rapporte que Jahvé lui avait parlé « bouche à bouche. » (Nomb. XII, 8.)

¹ Marti, *Op. cit.*, p. 64.

Il existait donc une religion populaire contre laquelle le culte de Jahvé devait entrer en lutte. C'est ce que nous enseigne aussi l'Ancien Testament, quoique, pour la bien connaître, nous soyons souvent obligés de lire entre les lignes. Écoutons comment, au dire de l'Elohiste prophétique, Josué parla au peuple à la tête duquel il était entré en Canaan : « Maintenant, craignez Jahvé, et servez-le avec intégrité et fidélité. Faites disparaître les dieux qu'ont servis vos pères de l'autre côté de l'Euphrate et en Egypte, et servez Jahvé. Que s'il ne vous plaît pas de servir Jahvé, choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir, ou les dieux que servaient vos pères au delà du fleuve, ou les dieux des Amorrhéens dans le pays desquels vous habitez. Pour moi et ma maison, nous servirons Jahvé! » (Jos. XXIV, 14 et 15.) Pareillement un prophète du sixième siècle, Ezéchiel, parle en plus d'un passage du culte idolâtre que les ancêtres d'Israël avaient pratiqué. (Ezéch. XX, 5 sq., 23 sq.; XXIII, 8; XVI, 3.)

Malgré l'enthousiasme de la nation lors de la sortie d'Egypte et la réunion des tribus affranchies avec celles de la presqu'île du Sinaï, on comprend aisément que la religion populaire n'ait pas disparu tout d'un coup des différentes tribus. Si, d'un côté, la tradition nous apprend que la tribu de Joseph a donné dans l'idolâtrie en Egypte, d'un autre, elle nous laisse entendre que, dans la religion des tribus du désert, à côté d'une connaissance de Dieu plus pure, il devait y avoir bien des choses qui la rapprochaient de celle des autres Sémites.

Il est trois voies par lesquelles on peut acquérir quelque connaissance de cette religion populaire :

1^o Porter ses recherches sur les choses interdites par la loi et les prophètes. Ces recherches doivent se faire avec une extrême prudence. Il n'est pas dit, en effet, que tout cela soit l'indice d'une forme primitive de la religion. Il est possible que certaines choses défendues, ainsi que Stade a essayé de le démontrer à propos du tatouage¹, doivent être envisagées plutôt

¹ *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft* 1894, p. 306 sq. Cf. Zeydner, *Ibid.*, 1898, p. 120 sq.

comme des usages surannés du Jahvisme. Souvent aussi la loi et la thora des prophètes s'opposent à des pratiques qui se sont insinuées plus tard, telles que le culte de Baal et de Mèlek.

2^o Diriger son attention sur les usages religieux que la loi a sanctionnés comme étant inoffensifs ; ainsi les phylactères (tefillin) et les *mezuzoth*, c'est-à-dire les bandes recouvertes de passages bibliques et fixées aux poteaux de la maison. A cette catégorie appartenait très probablement le bouc émissaire qui, au grand jour des expiations, était chassé dans le désert pour Azazel. En d'autres termes : ce qui, à l'origine, était une coutume idolâtre, a trouvé place dans le culte de Jahvé, après avoir préalablement reçu un caractère inoffensif.

3^o Comparer Israël aux autres peuples sémitiques, en première ligne à ceux qui ont le plus d'affinité avec lui ; cette méthode est celle qui fournit le plus grand nombre de résultats. Comme la linguistique comparée nous l'enseigne, les Arabes du désert ont conservé dans leur langue le plus grand nombre de marques caractéristiques de ce qui est originellement sémitique. C'est aussi chez ces Arabes qu'on peut le mieux se renseigner sur le caractère de la religion des tribus d'Israël avant l'introduction du culte de Jahvé. Les faits qui ont le plus de valeur à cet égard ont été surtout recueillis par Wellhausen dans son livre *Reste arabischen Heidentums*¹, et par Robertson Smith dans sa *Religion of the Semites*.

Le temps nous manquerait pour décrire la religion primitive des Sémites. Contentons-nous de quelques traits principaux. La plupart des savants s'accordent aujourd'hui pour reconnaître que le terme de *polythéisme* ne désigne pas exactement cette religion. Le nom de *polydémonisme* caractérise mieux la religion des clans nomades. En effet, les divers objets de vénération religieuse sont, de leur nature et en leur genre, trop peu déterminés pour qu'ils puissent pleinement être appelés des *dieux*. Cependant ils ne sont pas non plus identiques aux *Djins* qui se rencontrent plus tard chez les Arabes monothéistes ; car on leur prête un caractère vraiment divin. On adore les ancêtres

¹ *Skizzen und Vorarbeiten*, III, 1887.

non moins que des objets qui sont au ciel, sur la terre, sous les eaux, dans des arbres, des fontaines, des pierres, des montagnes, etc. Non pas que l'objet lui-même soit considéré comme une divinité, ni que la manifestation particulière de la puissance divine soit personnifiée comme telle; il ne s'agit pas ici d'une divinisation de la nature, d'une religion naturiste. Voici plutôt comment il faut se représenter la chose: les phénomènes naturels qui frappent la vue font supposer qu'une divinité, un « démon » s'y manifeste.

Dans le beau récit du rêve de Jacob (Gen. XXVIII) qui, d'ailleurs, est écrit tout entier dans un esprit prophétique, cette croyance se reflète encore dans la terminologie. « Cette pierre, dit le patriarche, que j'ai dressée comme *massèbe* (il s'agit de la pierre sur laquelle avait reposé sa tête alors que Dieu lui apparut en songe) cette pierre sera une maison de Dieu, » un *Beth-Elohim*, dit l'hébreu, un βαιτυλιον disent les Grecs, qui désignaient par là les pierres auxquelles les Sémites rendaient des honneurs divins.

Nous ne pouvons, je tiens encore à le faire remarquer, nous arrêter à des détails. Cependant, à cette caractéristique générale nous devons ajouter qu'il n'est pas prouvé que la religion des anciens Sémites ait consisté seulement dans le culte des ancêtres ou dans le totémisme. Ces deux formes de culte ont sans doute joué un grand rôle en Israël, ce qu'attestent de nombreux passages de l'Ancien Testament; par exemple l'*Elohim* à qui, d'après le plus ancien code d'Israël, le livre du Pacte (Ex. XX, 23 à XXIII, 33), l'esclave hébreu devait être amené, quand, au bout de six ans, il se décidait à rester chez son maître¹ (Ex. XXI, 6.) Témoin encore le *teraphim*, image à forme humaine, comme nous l'apprend l'histoire de David sauvé par Mical. Il se peut aussi que des animaux aient été vénérés comme ancêtres. Cependant, il n'y a de sûr que ceci, c'est que, quand la loi déclare impures certaines espèces animales, ce n'était pas là un pur caprice du législateur, mais qu'« impur » signifie « exclu du culte de Jahvé. » En effet, la plupart des

¹ Voir ma *Litteratur des Alten Test.*, 1895, p. 96, N° 1.

hommes compétents accordent que l'unique argument invoqué en faveur de ce totémisme, savoir les noms de quelques clans, tels que Rachel, Léa, Caleb (= brebis, antilope, chien), n'est pas une preuve péremptoire.

Telle était la religion populaire avec laquelle nous pouvons supposer qu'Israël a fait son entrée en Canaan. Grâce à l'ascendant de Moïse, ce peuple s'était décidé à adorer désormais le Dieu qui l'avait délivré merveilleusement de l'Égypte, qui avait fait de lui un peuple, et qui exigeait qu'on le servit lui seul. Mais nous ne sommes pas surpris d'entendre, encore plusieurs siècles après, les prophètes se plaindre de toute sorte d'usages religieux rappelant cet ancien animisme. Rien d'étonnant, non plus, à ce que le premier roi, Saül, en rigoureux serviteur de Jahvé, commence par poursuivre tous les magiciens, parce que le culte des ancêtres, — c'est de ce culte qu'il s'agit, selon toute apparence, — était considéré comme absolument inconciliable avec le Jahvisme; et qu'ensuite nous apprenions que ce même Saül, lorsqu'il se fut abandonné de Jahvé, s'en fut consulter la pythonisse d'Endor pour faire sortir Samuel de son tombeau. Cette femme pratiquait encore le vieux culte; ne s'écrie-t-elle pas, en voyant Samuel apparaître: « Je vois un dieu qui monte de la terre! » (1 Sam. XXVIII, 13.)

Ce polydémonisme primitif ne compose cependant pas à lui seul ce qu'il faut entendre par la religion populaire d'Israël. Ce peuple s'est opposé, d'une autre manière encore, aux sévères exigences du Jahvisme; autrement dit, le culte de Jahvé a dû vaincre sur la terre de Canaan un adversaire bien autrement dangereux.

« Jahvé est un homme de guerre, » est-il dit dans le cantique que Moïse entonna après le passage de la mer Rouge (Ex. XV, 3); c'est comme Dieu de la guerre, comme Dieu de la délivrance que Jahvé est entré dans Canaan à la tête de son peuple. Il semble qu'au début on n'ait pas été d'accord sur la question de savoir s'il s'était choisi en Canaan une demeure, ou si, comme le dépeint le cantique de Débora (Jug. V), il venait au secours de son peuple depuis le Sinaï, son habitacle proprement dit. Cette dernière opinion a sans doute prévalu parmi les rigoristes

qui restaient attachés à l'antique simplicité de la vie nomade, et qui voyaient avec inquiétude leur peuple subir l'influence de la civilisation cananéenne. Il y avait cependant, même pour de sincères serviteurs de Jahvé, de fortes raisons en faveur de l'autre conception. Les guerres entreprises en vue de la conquête de Canaan n'étaient-elles pas les « guerres de Jahvé ? » (Nomb. XXI, 14.) Jahvé est celui qui a conquis Canaan à la tête de son peuple et pour son peuple. Comme conquérant, il a pris possession du pays. Dès lors il pouvait sembler tout indiqué d'affirmer la chose en consacrant des sanctuaires locaux au Dieu du nouveau peuple qui était entré en Canaan.

On peut admettre que la conquête a atteint son terme avec la prise de Jébus par David, qui rendit à la ville son ancien nom de Jérusalem. Mais il est frappant de voir, près de deux siècles plus tard, Elie s'enfuir vers Horeb pour s'y rencontrer avec son Dieu, dût-on même, comme cela est probable, envisager cet acte d'Elie comme un acte symbolique, par lequel il voulait signifier que le lien entre Jahvé et son peuple était rompu.

C'est ce culte des hauts lieux, si souvent condamné dans les livres des Rois, qui constituait le plus grand danger pour la religion de Jahvé. Assurément, ce jugement d'un historiographe du sixième siècle est, jusqu'à un certain point, un anachronisme, puisqu'il n'existait pas de défense positive de sacrifier sur les *bamoth* (hauts lieux). Mais, au fond, il n'en avait pas moins raison de considérer ce culte des hauts lieux comme la principale cause de la défection d'Israël envers sa vraie religion¹. Il n'y avait, en soi, rien qui empêchât d'appeler Jahvé « Baal, » c'est-à-dire Seigneur, de l'honorer comme le vrai propriétaire du pays conquis, et de voir en lui le vrai dispensateur de la pluie et de la fertilité. Au contraire, cela peut être considéré comme une preuve que l'on apprenait à mieux comprendre la nature particulière du Dieu qui avait délivré Israël. Mais ce qui était un recul, c'était de mettre en étroite relation l'adoration de ce Dieu et la fécondité naturelle, d'emprunter au culte de Baal la prostitution en l'honneur de la divinité, de commencer à loca-

¹ Voir ma *Litteratur des Alten Test.*, p. 243 sq.

liser Jahvé, et même de lui sacrifier des enfants. Ce syncrétisme-là a été bien plus dangereux pour le culte de Jahvé que l'adoration d'autres Baals à côté de Jahvé.

C'est ainsi que dans l'histoire d'Israël nous voyons le Jahvisme en lutte constante, d'une part, avec la vieille religion des nomades qui se maintenait avec la plus grande ténacité, et, de l'autre, avec le culte sensuel de la nature tel que le pratiquaient les Cananéens. A condition de ne pas établir une séparation trop tranchée, on peut observer que la première de ces formes prévalait en Juda, qui confinait au désert et n'était lui-même en partie qu'un steppe, tandis que l'autre était le plus grand danger pour les dix tribus du nord.

Par opposition à ces cultes-là, les grands prophètes d'Israël, héritiers authentiques de l'esprit de Moïse, le premier et le plus grand de tous, en reviennent toujours aux principes fondamentaux de la religion de Jahvé. Par là s'explique la proche parenté entre prophète et naziréen, que nous constatons chez Samuel, le second des grands prophètes d'Israël. Le même esprit se retrouve non seulement chez Elie le Thisbite, au manteau de poils de chameau, ou chez Amos, le bouvier de Thekoa, mais encore chez Osée, qui remplissait très probablement des fonctions sacerdotales auprès d'un des sanctuaires du royaume du nord, et chez Esaïe, qui avait ses entrées à la cour de Jérusalem et paraît avoir été lié avec le chef du sacerdoce du temple.

C'est pour cette raison que les grands prophètes semblent être les ennemis de toute civilisation. Ce qui allume la colère d'Amos, c'est que la richesse et la puissance sont devenues une malédiction pour le peuple, et que les exigences morales de Jahvé sont foulées aux pieds.

Pour la même raison, Osée se reporte avec un douloureux regret aux jours de la migration à travers le désert, aux jours du premier amour d'Israël pour Jahvé. Il faut que Jahvé enlève à son peuple tout ce que la civilisation lui a donné, afin de le ramener à Lui lorsqu'il sera complètement dépouillé de ses biens illusoire. Le même esprit ressort des paroles d'Esaïe, lorsque dans sa prophétie d'Emmanuel (VII, 15, 21 sq.) il dépeint la vie nomade, après l'anéantissement de la civilisation,

comme l'idéal de l'avenir, bien qu'en Juda les circonstances fussent un peu différentes de ce qu'elles étaient dans le royaume du nord et que, dans la suite de son oracle, le prophète s'attaque à l'évocation des morts, c'est-à-dire à l'un des éléments constitutifs de la vieille religion populaire. (Esaïe VIII, 9.)

Nous avons dans la Thora comme qui dirait le précipité de cette prédication prophétique. Le démontrer par le détail nous entraînerait trop loin. Qu'il suffise de rappeler ce qui suit. Ceux qui, grâce aux recherches critiques, ont appris à voir dans la législation quelque chose de vivant, — les cinq premiers livres de la Bible en renferment la codification datant de différents siècles, — ceux-là découvrent précisément en ceci ce qu'il y a de caractéristique dans la législation mosaïque, c'est que les us et coutumes cananéens ont été de plus en plus éliminés des pratiques du culte et que celles-ci ont reçu dans une mesure croissante une empreinte mosaïque. En un certain sens, la loi est un compromis entre les sévères exigences du Jahvisme et la croyance populaire. Cependant il serait plus juste de dire que la loi, considérée dans son développement historique, est la preuve que les fidèles interprètes de Jahvé n'ont pas souffert et lutté en vain, et que l'esprit de Jahvé n'a pas inutilement rendu témoignage au milieu de son peuple.

Jusqu'ici nous avons envisagé le rapport du Jahvisme à la religion populaire essentiellement comme un combat. Et en fait ce fut bien un combat à vie ou à mort, d'où le culte de Jahvé est sorti purifié et vainqueur. Cette manière d'en juger ne tient cependant compte que d'une face de la question.

Le Jahvisme a aussi emprunté plus d'une chose à la religion populaire. En disant cela, je n'entends pas parler de tels ou tels adorateurs de Jahvé qui se seraient consciemment approprié certains usages religieux ; cette appropriation s'est faite le plus souvent en opposition avec l'esprit du Jahvisme. Mais on a adopté mainte pratique qui fut sanctionnée dans le culte de Jahvé et qui trouva place, comme ordonnance mosaïque, dans les textes sacrés d'Israël. Nous ne pouvons entrer à ce sujet dans beaucoup de développements. Je ne veux relever que

ceci : d'après la conviction de plusieurs, on n'arrive à comprendre réellement la législation d'Israël qu'en envisageant sa religion naturelle comme le substratum où le législateur puisa ses matériaux, adoptant purement et simplement ceux qui pouvaient être conservés sans dommage, ne faisant servir les autres à son usage qu'après leur avoir imprimé le sceau du vrai Jahvisme.

Il en a été ainsi, pour ne citer que quelques exemples, en ce qui concerne les sacrifices et les fêtes. Dans la Thora, nous avons diverses ordonnances touchant les sacrifices qui devaient être offerts à Jahvé; et c'est dans le Code sacerdotal, la plus récente des sources du Pentateuque, que ces règlements se trouvent élaborés avec le soin le plus réfléchi et le plus minutieux, jusqu'au moindre détail. Or, en ce qui concerne la manière de procéder aux sacrifices, la loi de Lévitique I-VII, pour ne citer que celle-là, ne présente rien de particulier qui différencie ces procédés de ceux en usage chez les peuples de même famille. Au contraire, on constate une singulière concordance, et cela jusque dans les détails, entre cette loi de l'Ancien Testament et les documents phéniciens qu'on a retrouvés à Marseille et sur l'emplacement de l'ancienne Carthage¹. Et cependant ce même écrit sacerdotal de la Thora mosaïque est si unique en son genre qu'il ne concorde avec les lois sur les sacrifices d'aucun autre peuple. Non seulement, dans ce domaine le plus ardu, celui du culte, elle se montre entièrement débarrassée de tous les éléments animistes et cananéens, mais elle est encore supérieure, quant à son contenu positif, par son caractère symbolique au vrai sens du mot. Elle exprime, dans des formes d'un sens profond, mystérieuses et invariablement fixées, la grande idée de la prédication prophétique; par ses cérémonies, elle est éminemment propre à inculquer profondément la sainteté immaculée de Dieu. Comme Wellhausen l'a fait remarquer avec raison, ce n'est plus dans les sacrifices eux-mêmes qu'elle en fait consister la valeur, c'est dans l'obéissance aux préceptes divins relatifs à ces sacrifices; en sorte que le

¹ Voir *Theologische Studien*, 1887, p. 353 sq.

centre de gravité est transporté du culte dans la morale. Au surplus, tout ce qui pouvait rappeler la religion populaire est éliminé des pratiques rituelles. Alors que, d'après l'Ancien Testament, dans les temps anciens, les sacrifices étaient réellement offerts, en Israël même, pour se rendre la divinité favorable¹, ou, comme il est dit, « pour déridier la face de Dieu, » le Code sacerdotal ne leur connaît plus cette signification. Il les prescrit comme des sacrements, comme des moyens de grâce que Dieu accorde : « Je vous l'ai donné sur l'autel, » dit Jahvé. (Lév. XVII, 11.)

Il en est de même pour les fêtes. D'après le recueil de lois le plus ancien qui nous ait été conservé, le livre du Pacte (Ex. XX, 23 à XXIII, 33), Israël avait annuellement trois grandes fêtes; c'étaient des fêtes de la nature, comme il appert de leurs noms *Massoth*, *Kâssir* et *Asiph*. La première se célébrait au commencement de la moisson, la seconde à la fin; la troisième était la fête de la récolte des fruits, tels que raisins, olives, etc. Il n'y a rien d'extraordinaire à ce qu'Israël ait offert solennellement à son Dieu les prémices de ses récoltes. Tous les peuples de l'antiquité ont eu des fêtes religieuses semblables. Mais ici, que voyons-nous de plus? Comme l'a démontré l'étude critique des textes, ces fêtes ont acquis peu à peu le caractère d'anniversaires historiques que nous leur connaissons tous. En célébrant la fête des *Massoth*, Israël se souvenait avant tout de la sortie d'Égypte: la dernière lui rappelait le temps où ses ancêtres habitaient sous des tentes au désert; ce développement se continua, et plus tard on attacha à la Pentecôte le souvenir de la promulgation de la loi. Or cette transformation en fêtes commémoratives, par où a-t-elle commencé? c'est dans la législation deutéronomienne, par la fête des *Massoth*, celle des pains sans levain. (Deut. XVI, 1-8.) C'est là qu'avec cette fête est combinée la Pâque. Il y a en effet bien des raisons de considérer cette fête de la Pâque comme une coutume des nomades, maintenue en Canaan par les Israélites de la vieille roche, tandis que la plupart, devenus agriculteurs, s'étaient mis à célébrer le com-

¹ 1 Sam. XXVI, 19.

mencement de la moisson. A mon avis, il n'est pas trop téméraire de conclure que cette tendance à détacher les fêtes de leur base naturelle, à leur conférer un caractère national et religieux, a pris naissance dans les milieux où l'on était resté attaché au Dieu qui « avait trouvé Israël dans le désert, » et où l'on se rendait compte des grands dangers que le syncrétisme religieux faisait courir à la masse¹.

Ces exemples sont empruntés à la loi. Mais on peut constater aussi, sur le terrain plutôt théorique de la religion d'Israël, que plus d'une croyance a passé de la religion populaire dans celle de Jahvé. J'ai ici en vue l'espérance de l'immortalité et la foi en la résurrection des morts. L'attention a été de tout temps excitée par le fait que la religion de l'Ancien Testament offre un caractère terrestre (*diesseitig*) si marqué, de ce qu'elle s'occupe si peu de l'au-delà. On dirait qu'elle ne répand aucune lumière sur la vie après la mort. « Qui pourrait te louer dans le séjour des trépassés ? » gémit un psalmiste (Ps. VI, 6). C'est là un fait connu. Mais sait-on toujours l'expliquer d'une manière satisfaisante ? Israël ne s'est-il élevé que peu à peu à la foi en une vie après la tombe, après s'être représenté auparavant que tout finissait à la mort ? Soutenir cette opinion, ce serait se mettre en contradiction avec les faits. Ce sont précisément les peuples les moins développés qui croient le plus souvent d'une façon naïve à une continuation de la vie terrestre dans l'au-delà. « Dieu a mis l'éternité dans le cœur de l'homme. » (Eccl. III, 11.) Cette foi, qui répond à un postulat de la nature humaine, vivait aussi en Israël. De là découle le culte des ancêtres ; de là aussi, à l'origine, le désir de posséder un fils qui pût offrir des sacrifices à ses parents après leur mort. Cette coutume générale d'honorer les morts est confirmée par divers passages de l'Ancien Testament.

Comment se comporte le Jahvisme à l'égard de cette croyance populaire ? Il a été à l'origine une religion purement nationale. Amos et tous les grands prophètes se sentent appelés à apporter un message au *peuple* d'Israël. Dans cette religion, l'individua-

¹ Voir *De Joodsche Feesten als hist. gedenkdagen*, dans mon livre *Karakter en Beginselen van het hist. krit. onderzoek des O. V.*, 1897, p. 70-91.

lisme ne s'affirme que vers la fin du septième siècle, au temps du Deutéronome, de Jérémie et d'Ezéchiel. En tant que religion nationale, il renferme des promesses concernant la durée de la nation comme telle, par exemple à la suite du cinquième commandement du Décalogue. Ce sont les jours d'*Israël* qui devaient être prolongés, et il est de fait que l'existence de *toutes* les nations est le plus sûrement garantie quand les parents sont honorés et que la vie de famille repose sur de solides fondements. A côté de cette religion nationale, le culte des ancêtres s'est, selon toute apparence, longtemps maintenu. Dans la maison même de David, « homme selon le cœur de Dieu¹, » ne s'est-il pas trouvé un teraphim ?

Friedrich Schwally est celui qui, dans son livre classique *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israël und des Judentums* (Giessen, 1892) a étudié le plus à fond la lutte entre le culte de Jahvé et la foi populaire sur ce point-là. Les prophètes n'ont jamais nié qu'il y ait une vie après celle-ci. Mais leur message à l'adresse de leur peuple était d'une telle portée, ils étaient si pénétrés de l'importance de la tâche qui leur était dévolue, que tout le reste passait à l'arrière-plan. Et quant aux choses au sujet desquelles ils n'avaient pas reçu de lumières, ils ne pouvaient en rendre témoignage.

Cette lutte entre le culte des ancêtres et le Jahvisme nous fait comprendre non seulement diverses dispositions de la Loi relatives aux funérailles et à la souillure par l'attouchement d'un mort, mais encore pourquoi le culte de Jahvé offre un caractère terrestre aussi prononcé. En présence des spéculations fantastiques de la religion naturelle, le jahvisme observe une attitude très réservée. Et dans la mesure où Jahvé fut mieux connu dans son essence intime comme le Créateur du ciel et de la terre, la vie des ombres, dépouillées de leur caractère divin, devait nécessairement se retirer à l'arrière-plan. Qu'à côté de cet argument cosmologique, on fasse entrer en ligne de compte le caractère rigoureusement moral du culte de Jahvé, tel qu'il fut toujours mieux saisi en Israël, et l'on concevra qu'on en

¹ Act, XIII, 22.

soit venu à estimer la *qualité* de la vie à plus haut prix que sa *quantité* et que le désir de posséder des fils ait perdu de son ardeur. Tout cela allait à l'encontre du culte des ancêtres¹.

Mais, ici encore, le rapport n'a pas été que négatif. Si, d'une part, l'ancienne croyance à l'immortalité disparaît sous l'influence du mosaïsme, de l'autre, une lumière grandissante se projette sur le sombre au-delà. Jahvé est assez puissant pour ramener même les morts du royaume des ombres (Ps. CXXXIX, 8); on ne peut cependant constater que, de ce côté-là, quelque influence se soit exercée sur la croyance à l'immortalité. En revanche, c'est la foi en la divine justice de Jahvé qui, par rapport à l'obscur avenir de l'homme, conduit à une connaissance toujours plus claire de la persistance de sa personnalité. C'est la ferme confiance que Jahvé fera triompher sa juste cause qui fait naître dans le cœur de Job l'espérance (XIX, 25-27) qu'un rayon de lumière éclairera pour lui le Scheol. Ainsi, en définitive, la foi en la justice de Jahvé et en sa fidélité (deux concepts qui dans l'Ancien Testament se touchent de très près), a été le moyen de saisir les idées de résurrection et de vie éternelle qui ont fini par être mises en évidence dans la personne du Christ.

Nous avons presque achevé la tâche que nous nous étions proposée. Comme au vol, ce spectacle de la lutte entre la religion révélée et la religion naturelle d'Israël a passé devant nos yeux. Beaucoup de détails ont dû être négligés ou n'ont pu être qu'effleurés. Aussi bien n'avons-nous pas aspiré à être complet. Mais une chose, du moins, a dû ressortir de notre exposé, c'est que la richesse des phénomènes ne se laisse pas réduire à l'une des deux catégories *défection* ou *développement*; un simple *aut-aut* ne suffit pas à expliquer la vie complexe de la religion d'Israël.

Deux lignes traversent l'histoire religieuse de ce peuple. Nous avons là une religion naturelle et une religion éthique, ou si l'on veut, une religion qui est née et a crû naturellement, et une

¹ Voir Schwally, 87 sq. et 98 sq.

religion qui a été instituée. Et la seconde n'est pas issue de la première. Baudissin a dit avec raison que, dans le domaine religieux, le passage du physique au moral constitue toujours une rupture¹. Et Tiele, dans la quatrième de ses *Gifford Lectures*, a montré, par des exemples tirés de l'histoire, comment des religions naturelles peuvent bien, en se développant, devenir « mi-éthiques, » mais que jamais elles ne sont devenues purement éthiques². D'après lui, aussi, ces dernières n'ont pu naître que du fait de fondateurs et de réformateurs qui ne pouvaient ni ne voulaient donner d'autre explication de leur grande œuvre que celle-ci : c'est que Dieu les avait appelés à cela.

Dès le commencement, Israël a possédé une religion consciente de la lutte qu'elle devait soutenir contre une autre déjà existante. Il a possédé une religion par laquelle il a été en bénédiction au monde, sans que lui-même l'ait voulu. « Ordinairement un peuple, en développant ses dispositions dans une direction qui lui est propre, y est incité par ses grands hommes. C'est le contraire qui est arrivé en Israël. » Ainsi parle Allard Pierson dans son livre *Geestelijke Voorouders*³. « Pendant des siècles, il a été arrêté dans son développement naturel par ses grands hommes. D'Israël, ce peuple cosmopolite de sa nature, les prophètes ont voulu faire un peuple de Dieu séparé des autres nations, et les prêtres ensuite une communauté de gens purs au sens sacerdotal. Ces chefs n'ont été que bien rarement satisfaits de leur peuple. Ils lui ont jeté à la face les épithètes les plus injurieuses, les accusations les plus blessantes. Des historiographes, animés de leur esprit, afin de pouvoir accuser d'infidélité et de défection un roi après l'autre, une génération après l'autre, se sont servis d'une mesure qui n'est empruntée ni au passé d'Israël, ni à son génie propre. »

Dans l'esquisse de cet historien d'art, n'y a-t-il pas bien du vrai ? Ne répond-t-elle pas beaucoup mieux à la réalité qu'une construction de l'histoire d'après les principes évolutionnistes ? Il est heureux que nos yeux soient ouverts, que nous compre-

¹ *Der heutige Stand der alttest. Wissenschaft*. Giessen, 1885.

² *Inleiding tot de Godsdienst wetenschap. (Gifford Lectures)*, 1897, p. 106-108.

³ Pag. 32 sq.

nions toujours mieux ceci : une hypothèse qui s'est montrée féconde sur le terrain des sciences naturelles n'explique pas pour cela tout ce qui est du domaine des sciences religieuses ou de la linguistique, si différentes des premières.

La religion est ce qu'il y a de plus personnel dans l'homme ; aussi, dans la science de la religion, faudra-t-il compter, en première ligne, avec la valeur de la personnalité, laquelle n'est pas, comme l'enseignait Hegel, « un instrument sans volonté dans la main de l'esprit universel, » ni un simple medium dans lequel les idées qui se développent spontanément ne font que se réfléchir. Dire, comme l'a fait Macaulay, que le génie n'est pas autre chose que le don de s'approprier plus facilement les idées d'autrui¹, n'explique pas davantage le secret de la personnalité. Il est certainement préjudiciable à l'évolutionnisme, quelle que soit la forme sous laquelle il se présente, qu'il se rende coupable de tant d'ingratitude envers les héros de l'humanité et qu'il méconnaisse l'œuvre du Dieu qui les a appelés et dotés.

Mais, pour nous en tenir à Israël, est-ce à dire que la religion de Jahvé se soit élevée déjà avec Moïse à la hauteur d'un Deutéro-Esaïe ? D'après tout ce que nous venons d'exposer, on ne nous attribuera pas une conception aussi antihistorique.

Non seulement le Deutéro-Esaïe a eu une connaissance plus profonde de la nature et des desseins de Jahvé, mais nous supposons, l'Ancien Testament en mains, que l'œuvre de Moïse lui-même a été précédée d'un temps de préparation. C'est là ce qu'il y a de vrai dans la découverte faite par Renan, en vertu de cette « intuition » et de cette « divination », si rudement flagellées par Kuenen², c'est qu'il y a eu, au temps des patriarches, une connaissance de Dieu plus pure à laquelle les descendants sont revenus.

Au commencement, par Moïse, Israël a appris à connaître son Jahvé comme Dieu de la délivrance, c'est-à-dire comme Dieu de la guerre, et comme Dieu du droit. De prime abord,

¹ Tiele, ouv. cité, p. 224 sq.

² *Theol. Tijdschr.* 1888, p. 473 sq. (Trad. en français dans la *Revue de théol. et de phil.* 1888, p. 611 sq.)

Jahvé est une autre personnalité que les dieux des nations. « The primary difference between Jahveh and the other Gods lies in a personal difference, » dit aussi avec raison Robertson Smith¹. Après Moïse, les fidèles interprètes de Jahvé n'ont jamais manqué, conformément à la promesse de Deut. XVIII, 18. C'était une révélation progressive du Dieu qui, comme le dit Amos (III, 16), s'était choisi un peuple parmi tous les peuples de la terre; qui, pour parler avec Osée, par le choix de ce peuple, avait conclu avec lui une alliance matrimoniale, ou l'avait adopté pour fils. Mais nous voyons le témoignage de Jahvé s'adresser à un peuple de col roide et rebelle, tel un trésor confié à une nation qui ne sait ni en comprendre ni en apprécier la valeur.

Jahvé, à l'origine, n'étant que l'unique Dieu qu'Israël puisse servir, — c'est là ce qui est proclamé dans le Décalogue, — nous voyons comment il est toujours mieux connu comme le Dieu tout à fait unique en son genre, comme celui qui ne peut être ni divisé, ni localisé. « Ecoute, Israël, Jahvé votre Dieu est un Jahvé unique. » (Deut. VI, 4.) Et finalement, voici le plus grand prophète de l'Ancien Testament, le Deutéro-Esaïe, l'évangéliste de l'Ancienne alliance, qui le conçoit le plus clairement comme l'Unique au sens absolu du mot².

Et la religion populaire? Nous la voyons dépérir en partie. Son éclat pâlit devant la lumière toujours plus brillante de la révélation de Jahvé. Mais ce qui prouve combien elle avait la vie dure, ce sont les vestiges qui en ont subsisté dans le judaïsme postérieur³, par exemple dans la fête des morts déguisée qu'Israël célèbre encore dans ses Purim⁴.

Pour terminer, une remarque encore. Par tout ce qui précède on voit quelle est, à notre avis, la méthode la plus fruc-

¹ *Prophets*, p. 70 de la 2^e édit.

² Voir Valeton jun. dans le *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de La Saussaye, 2^e édit. I, 303.

³ Schwally, ouv. cité, p. 188 sq.

⁴ Cf. ma *Litteratur des Alten Testaments*, p. 448 sq. et pour plus de détails l'Introduction III de mon commentaire sur Esther dans Marti, *Kurzer Handkommentar zum alten Testament*, 1898, *Die fünf Megillot*, p. 172 sq.

tueuse pour l'étude de la religion d'Israël. Il faut : rechercher tout d'abord l'élément de la religion populaire dans la portion ou période dont on s'occupe plus spécialement ; puis, poser cette question-ci : quelle avance Israël, — qui a eu selon l'apôtre Paul (Rom. III, 2), la prérogative d'être le dépositaire des oracles de Dieu, — quelle avance a-t-il sur les autres peuples par le fait de sa prédication prophétique ? Enfin : d'après la loi et les prophètes, qu'est-il advenu de tout cela dans son histoire ?

Nous voyons alors, en esprit, un magnifique tableau surgir du fond de l'histoire de l'humanité. Quelles que soient les intuitions de son être que Dieu peut avoir accordées aux autres peuples (qu'on se rappelle le *Logos spermaticos* des Alexandrins), c'est ici seulement que ses révélations forment une véritable histoire¹.

Chez ce petit peuple, méprisé et foulé aux pieds par les nations, nous voyons une connaissance de Dieu qui, en se développant, acquiert une clarté toujours grandissante, qui devient l'objet d'une intelligence toujours plus profonde.

Et ce n'est pas là le produit des excellentes dispositions de ce peuple, puisqu'il a sans cesse résisté aux prophètes qui lui étaient envoyés et qu'il les a tués (Mat. XXIII, 37), c'est l'effet de la seule grâce de Dieu qui ne s'est jamais lassé de susciter ses interprètes jusqu'à Jésus-Christ. C'est en lui que ce même Dieu a révélé pleinement son essence et ses desseins, et c'est par lui, bien qu'Israël l'ait rejeté lui aussi, que ce trésor a été transmis aux nations qui, un jour, avec Israël, l'adoreront comme le Rédempteur du monde, le Sauveur de l'humanité.

¹ Voir Robertson Smith, *Prophets*, p. 13 sq.
