

Les origines de la loi mosaïque

Autor(en): **Trabaud, H.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **36 (1903)**

Heft 4

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379743>

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.

LES ORIGINES DE LA LOI MOSAÏQUE¹

PAR

H. TRABAUD

I

La Thorâ des prêtres.

A la base de la loi à laquelle le fondateur de la religion d'Israël a donné son nom, se trouvent deux facteurs importants de la vie du peuple qu'il constitua sous l'égide de Iahvé : savoir la *thorâ* des prêtres et l'enseignement des grands prophètes, qui prit aussi ce nom.

הוֹרָה, dont dérive תּוֹרָה, signifie instruire, donner des directions qui ne sont pas nécessairement du domaine religieux, toutes les connaissances humaines étant dans l'antiquité rapportées à la divinité : c'est ainsi que les règles de l'agriculture sont un effet de sa sagesse (Esaïe 28 : 26, 29). Mais ce que Iahvé enseigne particulièrement à Israël, c'est la voie à suivre pour lui être agréable (Esaïe 30 : 20, 21 ; cf. Job. 36 : 22). Tandis que le terme de *khokmâ* (sagesse) a conservé ici et là un sens profane, et sert à désigner, par exemple, l'habileté de l'artisan (Ex. 28 : 3 ; 35 : 35 ; 1 Rois 7 : 14 ; cf. Esaïe 3 : 3 ; 40 : 20) ou encore la prudence politique du roi et de ses conseillers (Esaïe 29 : 14 ; cf. Gen. 41 : 33) ; celui de *thorâ*

¹ Premier chapitre d'une étude d'ensemble, qui paraîtra prochainement, sur *La Loi mosaïque, ses origines et son développement, son rôle dans le judaïsme et dans le christianisme primitif.*

s'applique toujours dans l'Ancien Testament, à l'enseignement des prêtres. Organes de Iahvé, préposés à la garde de ses représentations, les prêtres font sans cesse parvenir à son peuple les lumières que Iahvé lui donne dans les cas difficiles où l'on vient le consulter. C'est même là leur tâche première (Osée 4 : 6 ; Soph. 3 : 4 ; cf. Mich. 3 : 11 ; Jér. 2 : 8 ; 18 : 18 ; Deut. 17 : 11 ; 24 : 8 ; 33 : 10). « Ce qui fait le prêtre, ce n'est pas de connaître la technique du culte, mais d'être un homme de Dieu, de se tenir dans l'intimité avec Dieu, d'être celui qui entretient pour ses frères des rapports avec le ciel. » (J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 5^e éd., 1899, p. 404.) Le nom de *kohên*, qui le désigne, équivaut à celui de *kahin*, qui, en arabe, signifie devin. Il portait le titre honorifique de « père » en sa qualité de conseiller par lequel on recevait les instructions de la divinité. (Jug. 17 : 10 ; 18 : 19). Encore pendant l'exil et jusqu'au temps de la restauration, les prêtres apparaissent comme les piliers de la religion, non en tant qu'ils officient à l'autel, mais comme détenteurs de la thorâ, demeurée une force vivante, répondant aux besoins à mesure qu'ils se présentent. (Ezéch. 7 : 26 ; Agg. 2 : 11 ; Zach. 7 : 3 ; Mal. 2 : 6, 7, 9).

D'après Duhm (*Das Buch Jesaia*, 1892, p. 6), תּוֹרָה indiquerait tout d'abord une explication au moyen de signes (*ein Bedeuten mittelst Zeichen*), par exemple avec les doigts (cf. Prov. 6 : 13, מִרְיָהּ בְּאֶצְבָּעֵתַיִךְ). Le *numen* de chaque lieu saint aurait donné des *thorôth* par des signes à lui particuliers, que le prêtre savait distinguer, interpréter et rendre en paroles pour le simple fidèle. Ces *thorôth* se seraient, la plupart du temps, renfermées dans le domaine du culte. Esaïe (1 : 11 ss.) parle de celui-ci aussitôt après avoir exhorté Israël à prêter l'oreille à la thorâ de son Dieu et il en est de même d'Osée (8 : 12 ss.) On peut objecter à cette manière de voir que les reproches de ces deux prophètes ne visent en aucune manière des incorrections en matière de culte, comme le suppose aussi pour ce dernier, en partant, il est vrai d'autres prémisses, d'Orelli, selon lequel Osée aurait eu devant lui toute une législation rituelle comprise dans la thorâ (*Das*

Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten, 2^e éd., 1896, *ad locum*). C'est le culte lui-même, tel qu'il est pratiqué, qu'ils réproouvent et auquel ils opposent ce qui est pour eux la thorâ de Iahvé (Osée 4 : 6). Une tradition rituelle s'est, il est vrai, développée déjà avant l'exil, et la thorâ comprenait aussi les pratiques cérémonielles que les Israélites avaient à apprendre (Deut. 24 : 8); mais son contenu est essentiellement juridique et moral. Ce fut plus tard, après l'apparition du lévritisme, que, les prophètes ayant identifié la thorâ, sur laquelle ils s'appuyaient, avec leur enseignement, celui des prêtres se rapporta avant tout à des questions rituelles. Leur mission fut alors, en même temps que de sacrifier, de faire connaître la différence entre ce qui est pur et ce qui est impur. (Ezéch. 22 : 26; 44 : 23; Lévit. 10 : 10 ss.; cf. Agg. 2 : 12,13). A ce moment, en effet, la distinction entre le saint et le profane était devenue capitale; embrassant la vie tout entière, elle exigeait d'autant plus la consultation des hommes de Dieu qu'elle avait pris davantage d'importance, tandis que dans l'ancien Israël on savait en général à quoi s'en tenir sur ce point, qui ne concernait que les mesures très simples à prendre pour participer au culte et entrer en contact avec les choses saintes (1 Sam. 21 : 4, 5; Ex. 19 : 10). Après l'exil, les prêtres ne sont plus accusés de bonne chère et de débauche (Osée 4 : 7; Esaïe 28 : 7), mais de partialité dans l'interprétation de la thorâ: ils permettent aux uns ce qu'ils interdisent aux autres (Mal. 2 : 6-9). Leur enseignement est devenu quelque chose de doctoral, de compassé, n'ayant plus la spontanéité de la thorâ primitive.

Celle-ci ne fut toutefois pas à l'origine dégagée de véhicules qui la mettaient sur le même pied que les oracles païens. Nous savons qu'encore au temps des premiers rois, les prêtres rendaient des sentences par le sort sacré des urîm et des thummîm qui était attaché à l'éphod (1 Sam. 14 : 41,42 LXX; cf. Jos. 7 : 15-18. 1 Sam. 28 : 6; cf. 14 : 18,36 LXX; 23 : 2, 6; 30 : 7). Leur thorâ doit avoir là son point de départ. Cette relation résulte avec évidence de ce passage de la bénédiction de Moïse où elle est mentionnée, à propos de Lévi, aus-

sitôt après les urîm et les thummîm, comme étant aussi leur apanage :

Tes thummîm et tes urîm appartiennent à celui qui s'est consacré
 Car ils observent ta parole, [cré....
 Et ils gardent ton alliance ;
 Ils enseignent tes ordonnances à Jacob,
 Et ta thorâ à Israël ;
 Ils mettent l'encens sous tes narines,
 Et l'holocauste sur ton autel.

(Deut. 33 : 8a, 9b, 10.)

Il est cependant possible que les v. 9b et 10 soient interpolés, comme Steuernagel le suppose pour les raisons suivantes : dans l'ancien Israël, les fonctions de sacrificateurs n'étaient pas un privilège des lévites ; l'encens ne fut employé que tardivement dans le culte ; sa mention, comme aussi celle du *Kâkîl*, rappelle le Code sacerdotal (cf. Lévit. 1 : 3) ; enfin, le passage du singulier au pluriel ne s'explique pas. (*Deuteronomium und Josua*, 1900, *ad locum*).

En revanche, le participe מוֹרָה est employé substantivement dans le sens d'oracle (Gen. 12 : 6 ; Deut. 11 : 30 LXX ; Jug. 7 : 1, et 9 : 37, où l'arbre sacré qui était près de Sichem, le אֵלֹן מוֹרָה est appelé מְעוֹנְנִים אֵלֹן, térébinthe des devins). Ensuite יָרָה, dont הוֹרָה est le hiphil, veut dire tout d'abord jeter, d'où lancer (des flèches), tirer (1 Sam. 20 : 20, 36, 37 ; 2 Rois 13 : 17 ; Ps. 11 : 2, etc.). Or, chez les anciens Arabes, on se servait de flèches pour tirer au sort, et Wellhausen en a conclu que le sens primitif de thorâ est jet, action de jeter (le sort) ; et, par extension, réponse donnée par le tirage au sort (*Reste arabischen Heidenthums*, 1887, p. 131 ss.). La bélomantie était, en tout cas, connue en Israël ; on la trouve mentionnée à côté de la consultation des therâphîm et du foie des animaux (Ezéch. 21 : 26, 27). Dans la suite, le lien qui unissait la thorâ aux images sacrées se brisa, et l'on n'eut plus recours aux moyens mécaniques pour prendre les directions de la divinité.

A l'origine, chaque consultation aboutissait à la proclama-

tion d'une thorâ spéciale d'un caractère tout à fait concret. Mais, par la répétition de cas semblables, le tirage au sort finit par devenir superflu, et il s'établit une pratique juridique d'après laquelle les prêtres jugeaient, des règles générales (*khouqqîm*) en vertu desquelles ils rendaient les *mish-pâtîm*. Les arrêts particuliers constituèrent une tradition ferme, et la thorâ finit par perdre son caractère occasionnel pour devenir un enseignement sur la manière dont Israël devait se comporter en tant que peuple de Iahvé. Dans les plus anciens textes où il en est parlé, elle apparaît déjà comme tradition sacerdotale, tout en restant un enseignement oral. (Voy. R. Smend, *Alttest. Religionsgeschichte*, 2^e édition, 1899, p. 39 ss., 75 ss. et E. Kautzsch, *Geschichte des alttest. Schrifttums*, 1897, p. 40.)

La thorâ paraît avoir eu tout d'abord un caractère essentiellement juridique. Dans les cas de litige trop difficiles à juger par les voies ordinaires, la question était portée devant Dieu, c'est-à-dire devant le *kohên* qui desservait le sanctuaire local. (Ex. 22 : 7, 8 ; cf. Deut. 19 : 17 et 1 Sam. 2 : 25.) Les prêtres continuèrent jusqu'après la constitution de l'état israélite à être juges dans les contestations ; on fera même l'essai d'étendre leurs pouvoirs judiciaires, et de rendre leur autorité absolue (Deut. 17 : 9, 12 ; 19 : 17 ; 21 : 5 ; cf. Ezéch. 44 : 24) ; à l'origine, celle-ci était, en effet, purement morale, et leurs arrêts ne comportaient aucune sanction pénale. Mais plus la justice civile s'affermissait avec la royauté, plus le *fas* devait se séparer du *jus*, avec lequel il ne fit d'abord qu'un, et la connaissance de Dieu qu'Osée considère comme le contenu de la thorâ, tient plus de la morale que du droit (Osée 4 : 1, 2, 6). Quoi qu'en dise Budde (*Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*, 1900, p. 27), le droit et la moralité ne sont pas deux choses qui n'ont rien de commun entre elles, et celle-ci est fille de celui-là.

Les prêtres dérivèrent leur thorâ de Moïse et leurs prétentions se bornèrent à conserver son héritage spirituel (Deut. 33 : 8, où il ne s'agit pas, comme on l'a cru, d'Aaron ; le v. 4 a : « Moïse nous a donné la thorâ » est une glose). On faisait des-

cendre de lui les premières familles sacerdotales (Jug. 18 : 30, rectifié ; 1 Sam. 2 : 27) et Moïse apparaît comme jouant le premier le rôle d'arbitre, chargé de porter les litiges devant Iahvé, dont il était l'interprète auprès du peuple auquel il communiquait ses *khouqqîm* et ses *thorôth* (Ex. 18 : 19). Dans la « tente du rendez-vous » (אֹהֶל מוֹעֵד), il fonctionnait lui-même comme *kohên* ; il se tenait là pour répondre à ceux qui venaient consulter Dieu, et « Iahvé parlait avec lui face à face comme on parle avec son ami » (Ex. 33 : 7 ss. ; cf. Ps. 99 : 6). En sa qualité de plus ancien prêtre d'Israël, Moïse fut considéré comme le père de la thorâ ; il ne l'a cependant pas créée. « En tant qu'institution, elle n'est pas à proprement parler d'origine mosaïque, elle peut avoir existé avant Moïse, mais Moïse la rattacha à Iahvé ; par son intermédiaire, Iahvé dirigeant le peuple et lui donnant les lois dont il avait besoin, Moïse en fit le porte-voix du iahvisme, l'organe de la révélation. » (A. Gampert, *La Thorâ*, 1895, p. 14.) Peut-être y avait-il été initié chez son beau-père Jéthro, le prêtre madianite. (Ex. 18 : 13 ss.) Le plus ancien foyer de la thorâ semble avoir été Kadès, où les tribus des benê-Israël restèrent le plus longtemps dans la steppe avant d'envahir le pays de Canaan. Cet endroit fut, en tout cas, le siège d'un de ces oracles divins rattachés à un arbre, à une colline ou à une source qui devenaient des lieux de pèlerinage pour les habitants de la contrée. Il est, en effet, appelé aussi *Enmishpât*, source du droit (Gen. 14 : 7) ou encore *Meribâ*, juridiction (Nomb. 20 : 1, 13 ; Deut. 33 : 2) et doit probablement être identifié avec Massâ et Meribâ (Ex. 17 : 7) ainsi qu'avec Mârâ, où « Iahvé donna au peuple des lois et des ordonnances » (*khôq oumishpât* ; Ex. 15 : 25. Voy. les commentaires de Bæntsch et de Holzinger, *ad loca*).

La thorâ avait un double caractère, à la fois conservateur et innovateur. Tandis que, dans les états modernes, les lois ne sont élaborées que pour modifier un état de choses existant, elle tendait tout d'abord à consacrer ce que la coutume avait déjà fait entrer dans les mœurs, et cependant elle s'opposait sur certains points aux habitudes régnantes et ne cessa jamais de proclamer un droit divin supérieur à elles.

II

Le Livre du pacte.

Un moment vint où l'on éprouva le besoin de fixer la *thorâ* pour en faciliter l'application ; peut-être aussi ses dispensateurs, pleinement conscients de leur tâche, appelèrent-ils l'écriture à leur aide, comme le firent plus tard les prophètes, pour rendre leur action plus durable. Osée parle d'ordonnances de la *thorâ* qui auraient été codifiées avant lui. (Osée 8 : 12.) Ce fut l'origine d'une littérature à laquelle se rattachent les collections hétérogènes de *thorôth* réunies dans le vieux Livre dit du pacte (Ex. 20 : 22 à 23 : 19), qui se trouve incorporé à l'écrit élohiste du Pentateuque : d'abord une série d'articles de droit coutumier, réglant la condition des esclaves hébreux et fixant les peines qu'entraînent les homicides, les coups, les larcins, les dégâts causés par les animaux dans les champs et dans les vignes, les accidents survenus par négligence, enfin les attentats aux mœurs. (Ex. 21 : 1 à 22 : 16.) Ces articles se distinguent par une simplicité et une originalité qui leur assignent une date très reculée ; bien qu'attribués à Moïse, ils ne remontent cependant pas au temps où les benê-Israel étaient encore à l'état nomade, car ils supposent une vie sédentaire et les travaux agricoles à côté de l'élevage du bétail ; mais l'importance qui est encore attachée à celui-ci et l'absence de toute prescription relative au commerce montrent qu'ils ne doivent pas être de beaucoup postérieurs à l'établissement des tribus en Canaan.

On voit qu'ils n'ont pas été élaborés d'après un plan d'ensemble et en partant d'un point de vue théorique : ils ne font que généraliser les cas particuliers de litige qui se présentaient accidentellement entre voisins, dans la vie de tous les jours. Les principes qui les inspirent sont ceux du talion et de la peine pécuniaire. Le talion régleme, et par là même atténue, ce qui, auparavant, était laissé à l'arbitraire de chacun. Tandis que le vieux chant de Lémec (Gen. 4 : 23, 24) proclame le droit illimité à la vengeance, représentée comme bien plus violente que l'offense, la *thorâ* statue que seul le

meurtrier sera puni de mort ; c'était un acheminement à des mœurs plus douces. D'autre part, les punitions déshonorantes, comme la prison ou la bastonnade, sont inconnues ; le voleur n'est incarcéré que s'il ne peut payer de dédommagement.

Sans perdre son caractère de droit coutumier, la thorâ s'enrichit bientôt de prescriptions morales et rituelles ; au *jus* s'ajouta le *fas* ; de là les règles de morale sociale qui suivent, dans notre petit code, les dispositions précédentes (Ex. 22 : 20-26 ; 23 : 1-12) et qui annoncent la prédication des grands prophètes, de laquelle on les a même fait dépendre. En tous cas, elles révèlent déjà un rapport moral entre Iahvé et le peuple. Ce qui frappe d'emblée, c'est leur tendance humanitaire ; elles recommandent de ne pas exploiter le *gher*, étranger de condition servile en séjour dans le pays (ce qui a trait aux veuves et aux orphelins est une adjonction deutéronomique ; cf. 23 : 9, où il n'est question que de l'étranger, tandis que le texte correspondant du Deutéronome, 24 : 17, 18, parle aussi de l'orphelin et de la veuve) ; d'user de ménagements envers le débiteur pauvre, de laisser en jachère les champs tous les sept ans pour en abandonner le produit aux indigents, de faire du septième jour un jour de relâche pour les esclaves, les gens de corvée et le bétail. Ensuite, dans les procès, il est défendu de répandre des calomnies, de s'entendre avec celui qui est dans son tort pour l'appuyer par de faux témoignages, de déposer contre la vérité par crainte de l'opinion du grand nombre, de favoriser le puissant (lire 23 : 3 *gadól* au lieu de *vedal* ; cf. Lévit. 19 : 15) ou de porter atteinte au droit du pauvre. Le juge doit faire preuve d'une stricte équité et ne pas se laisser corrompre.

Le Livre du pacte nous donne enfin la première codification des us et coutumes en matière de culte. Les articles qui s'y rapportent sont disséminés au commencement, au milieu et à la fin du recueil. (Ex. 20 : 22-26 ; 22 : 17-19, 27-30 ; 23 : 13-19.) Un peu plus loin (Ex. 34 : 14-26), ils se retrouvent presque tous dans un morceau où l'on a vu un décalogue antérieur à celui d'Exode 20, lequel aurait été publié pour lui faire pendant et opposer la religion prophétique à celle de l'ancien

Israël. Mais outre que cette thèse est contestable, les commandements qu'il renferme sont au nombre de douze et les exégètes ne sont pas d'accord sur ceux qu'il faut éliminer pour les réduire au nombre conventionnel ; ensuite il est possible d'appliquer les « dix paroles » dont il est question aussitôt après (v. 28) au décalogue classique (voir H. Vuilleumier, *La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle*. Revue de théologie et de philosophie, 1882, p. 440 ; cf. p. 609, et W. Lotz, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., t. IV, 1898, p. 564). Il est plus probable que nous avons là un fragment de la recension jahviste du Livre du pacte. (Sur les rapports entre les deux textes, voir H. Vuilleumier, article et revue cités, 1883, p. 68 ss. ; Herner, *Ist der zweite Dekalog älter als das Bundesbuch ?* et la critique de cet ouvrage par Volz, *Theologische Literaturzeitung*, 1902, n^o 4, col. 100 ss.)

La teneur de ces ordonnances s'explique par la forme qu'avait prise le culte une fois le peuple établi en Canaan. Après la conquête, la foi en Iahvé et en son oracle resta le lien idéal qui relia les tribus avant que la royauté eût créé un état unique ; mais elle fut soumise à une rude épreuve ensuite des rapports que les Israélites nouèrent avec la population indigène, adonnée au culte naturiste, et subit des défaillances. Quand surgit Débora, Israël avait choisi d'autres dieux (Jug. 5 : 7, 8), les *beâlîm*, incarnations diverses de la divinité qui possédait le pays et dispensait les biens de la terre ; on lui rendait un culte sensuel et sanguinaire. Elle fut quelque temps adorée à côté de Iahvé, mais les Israélites eurent bientôt fait de se rendre compte que celui qui leur avait assuré la possession du pays devait aussi en être le *baal* (le maître). A sa qualité de dieu de la guerre et de la justice, Iahvé unit dès lors celle de dieu de la fécondité du sol ; il envoya la pluie comme il avait accordé la victoire, et la moisson devint la mesure de sa bienveillance. Quand la sécheresse ou quelque autre fléau naturel frappait le pays, on l'attribuait à sa colère et l'on cherchait à le calmer en lui offrant, sur les hauts-lieux sacrés de l'ancien culte cananéen, des dons pareils

à ceux qui revenaient à Baal. Il est conçu comme un puissant monarque auquel on doit rendre de fréquents hommages en lui présentant des tributs. On sacrifiait non seulement pour apaiser sa colère, mais aussi et surtout pour le remercier quand on avait été l'objet de sa faveur. De là ce commandement : « On ne se présentera pas à vide devant ma face. » (Ex. 23 : 15 ; 34 : 20.)

En particulier, quand on recueillait les biens de la terre, on rendait grâce à Iahvé, par des offrandes, pour les dons de l'agriculture. Ainsi se conservèrent les trois fêtes d'origine cananéenne : celles des pains sans levain (*maççôth*), de la moisson (*qâçîr*) ou des (sept) semaines (*shebouôth* ; cf. Deut. 16 : 9) et de la récolte (*asîph*), qu'ordonne notre législation, et qui se célébraient au commencement de la moisson des orges, à la fin de celle du froment et lors de la cueillette des fruits. On devait aussi lui témoigner sa gratitude en lui consacrant, à côté des prémices des productions du sol, les premiers-nés de l'homme et ceux du bétail. Il n'est pas question dans le texte primitif de notre code (Ex. 34 : 20 *a* est une amplification postérieure) du droit de rachat pour les premiers. Toutefois le sacrifice des enfants, en usage dans l'ancienne religion sémitique (v. Marti, *Geschichte der israel. Religion*, 3^e éd., 1897, p. 37-39), ne paraît guère s'être acclimaté dans celle d'Israël ; déjà avant les grands prophètes, il souleva la réprobation de la conscience des adorateurs de Iahvé, si du moins l'histoire du sacrifice d'Isaac s'y rapporte, ce que conteste Gunkel (*Genesis*, 1901, p. 220). Il faut y voir plutôt un emprunt fait tardivement au culte de Moloch, en un temps de calamité publique (2 Rois 16 : 3 ; 17 : 17 ; cf. Michée 6 : 7 ; Jér. 7 : 31 ; 19 : 5 ; 32 : 35 ; Ezéch. 16 : 20, 21, 36 ; 20 : 25, 26 ; 23 : 37 ; voy. aussi Esaïe 57 : 5), et ce fut probablement la recrudescence qu'on en constata à la suite des malheurs nationaux, à partir d'Achaz, particulièrement sous Manassé, qui provoqua l'institution du droit de rachat. D'après Stade, qui fait de cette époque dater le Livre du pacte, le passage qui s'y rapporte a sans doute été conservé parce qu'on avait soin de le détourner de son sens propre (*Geschichte des Volkes Israel*, I, 1887, p. 634).

Mais l'esprit même de ce livre, qui tend à dégager le iahvisme des liens du naturalisme cananéen, tout en en conservant certaines formes, et dans lequel on a cru reconnaître l'écho de la réaction provoquée par Elie, nous autorise à admettre qu'il s'agit ici d'un principe de valeur purement théorique (Bæntsch, *Exodus-Leviticus*, 1900, p. 90); ou encore, comme Smend le suppose (op. cit. p. 283, note), de la consécration des premiers-nés au service de Iahvé (1 Sam. 1 : 11 ; cf. 7 : 1 ; Jug. 17 : 5). Les sacrifices humains sont d'ailleurs positivement exclus de la religion d'Israël par la législation postérieure (Deut. 12 : 31 ; Lévit. 18 : 21 ; 20 : 2-5. Voir sur la question A. Kamphausen, *Das Verhältniss des Menschenopfers zur israelitischen Religion*, 1896).

La tendance à épurer le culte de Iahvé se remarque dans la condamnation des arts magiques et de pratiques infâmes (*Viehschande*) en rapport avec le baalisme. Le syncrétisme auquel celui-ci avait donné lieu est visé dans l'interdiction, sous peine de mort, de servir d'autres dieux que Iahvé. Son culte doit être marqué au coin de la plus grande simplicité ; c'est pourquoi il est défendu de le représenter sous forme d'images de métal, — celles de pierre et de bois, *maççêbôth* et *ashêrôth*, sont seules autorisées, — et de lui élever un autel en pierres taillées ; il ne faut employer que des matériaux immédiatement offerts par la nature : terre ou pierres brutes. On voit généralement, dans cette disposition, une protestation contre le luxe déployé dans les grands sanctuaires et, en particulier, contre l'autel de bronze d'un type tout nouveau construit par Salomon au temple de Jérusalem. (Stade, op. cit., p. 637 ; Smend, op. cit., p. 275, note 2 ; I. Benzinger, *Hebr. Archäologie*, 1894, p. 379, 384 ; W. Nowack, *Hebr. Archäologie*, 1894, II, p. 17). Enfin, le souci de la pureté du culte se remarque dans cet article : « Tu ne monteras point à mon autel par des degrés, afin que ta nudité ne soit pas découverte. »

Iahvé viendra à son peuple (procurera à ses adorateurs la communion recherchée avec lui), et le bénira « partout où il fixera la mémoire de son nom », c'est-à-dire où il fera en

sorte qu'on s'en souviene, où il se rendra mémorable par une manifestation de sa présence, une dispensation de sa puissance ou de sa bonté. Si le texte est exact, il s'agit des anciens hauts-lieux cananéens que l'élohiste avait consacrés en y faisant apparaître Iahvé aux patriarches. Mais on a proposé de lire la deuxième personne (*tazkir* au lieu de *azkir*): « partout où *tu* rappelleras mon nom », ce qui rend la phrase plus claire et le sens plus naturel. Reuss aurait alors eu raison de traduire : partout où l'on me consacrera un lieu de culte. (*L'Histoire sainte et la Loi*, 1879, p. 57, note 5.) Quoi qu'il en soit, cette loi, ou plutôt cette promesse, sanctionne expressément la pluralité des lieux de culte, peut-être en opposition aux tendances centralisatrices des grands sanctuaires. (Cf. Smend, *op. cit.*, p. 275, note 2.) La distinction entre le rite et la morale, qui amènera la suppression des hauts-lieux, est encore en dehors de l'horizon de notre auteur ; dans l'ancien Israël, la piété et la moralité sont plus ou moins confondues.

III

Le Décalogue.

Plus encore que le Livre du pacte, avec lequel il se rencontre dans plus d'un de ses articles relatifs au culte, le décalogue classique (Ex. 20 : 2-17) rappelle la thorâ prophétique. Son contenu ne nécessite pas de grandes explications. On ne discute que sur le sens d'un ou deux de ses commandements. D'après l'interprétation ordinaire, le troisième condamne l'emploi profane du nom de Dieu, le blasphème ou encore le parjure. Selon M. Lucien Gautier, il aurait, avant tout, en vue l'hypocrisie : « Il ne parle pas seulement de prendre le nom de Dieu en vain, en paroles, par insouciance ou par rudesse, il défend de « soulever », c'est-à-dire de mettre en avant, par des paroles ou par des actes, le saint nom de l'Éternel « d'une façon mensongère » (tel est le sens à donner à la locution adverbiale ordinairement traduite par « en vain »), c'est-à-dire frauduleusement, dans un sens de tromperie, de

duplicité. En d'autres termes, ce commandement procédant d'un Dieu saint, impose, à ceux qui veulent le servir, une conduite en harmonie avec le nom divin dont ils se réclament et sous lequel ils s'abritent. » (*Notes sur le Décalogue*, 1895, p. 13, 14.) On peut objecter à cette explication, que, comme le précédent et le suivant, ce commandement doit concerner le culte; aussi est-il préférable d'admettre qu'il vise, en premier lieu, sinon exclusivement, les arts magiques dans lesquels on faisait intervenir le nom de Dieu. Comme, presque toujours, la loi ne s'occupe que des faits délictueux et ne met pas en cause les intentions, on a supposé qu'il ne s'agissait pas, dans le dernier commandement, comme Paul l'a entendu (Rom. 7 : 7, 8), du mauvais désir pris en lui-même, mais des manœuvres coupables auxquelles celui-ci donne lieu (*die böse Praktik, in die das böse Gelüste sich umsetzt*. Smend, op. cit., p. 285). Bien que cette manière de comprendre ce commandement puisse s'appuyer sur le fait qu'au temps de Jésus il était remplacé par celui-ci : « Tu ne feras de tort à personne » (Philon et Marc 10 : 19), elle ne nous paraît pas conforme au texte, et il n'y a pas de raison suffisante pour en écarter l'idée de la convoitise proprement dite, qui couronne, comme péché de pensée, une gradation dont les deux premiers termes sont les actes, puis les paroles coupables. L'adultère, que condamne le septième commandement, est le commerce illicite d'un homme avec la femme légitime d'un autre; le concubinage était autorisé.

Le texte deutéronomique du décalogue (5 : 6-21) ne diffère de celui de l'Exode que sur des points peu importants : tandis que la principale particularité de celui-ci est la connexité de ce qui concerne le septième jour avec la cosmogonie du Code sacerdotal, celui-là motive le quatrième commandement par la servitude d'Égypte; il développe, en la renforçant, la promesse qui accompagne le cinquième; enfin, dans le dixième, il place la femme avant la maison parmi les choses à ne pas convoiter, et en fait l'objet d'une interdiction spéciale (qui a permis aux catholiques, suivis par les iuthériens, de le scinder en deux), soit que son auteur n'entende plus la maison

dans le sens compréhensif de famille, dans laquelle rentre la femme avec les serviteurs et le bétail, mais dans celui plus restreint de demeure, soit plutôt que la femme ait acquis, dans l'intervalle qui sépare les deux rédactions, la valeur d'une personnalité humaine.

Il résulte de ces divergences que nous n'avons pas le décalogue sous sa forme primitive ; l'inégalité de ses deux moitiés oblige, d'autre part, à admettre un développement de la première. « Beaucoup d'indices établissent qu'il a passé par des rédactions successives. Les considérations et les promesses qui accompagnent certains commandements, tandis que les autres revêtent une forme absolument sommaire, suffisent à le prouver. Le style deutéronomique, très reconnaissable dans les promesses et considérations ajoutées aux commandements, appartient, selon toute vraisemblance, aux éléments secondaires et postérieurs du décalogue. » (Th. Naville, *L'égalité des deux tables de la Loi*, 1901, p. 14.) Il n'est plus possible, aujourd'hui, de soutenir le contraire, comme le fait encore Œhler, en protestant contre ce qui est, à ses yeux, une mutilation de notre document, et en déclarant « qu'un recueil de lois aussi bien conçu, aussi complet, dans sa brièveté, tellement exempt de brèches et de bavures, ne doit pas avoir été retouché. » (*Théologie de l'Ancien Testament*, trad. par de Rougemont, 1876, I, 277 ; cf. Delitzsch, *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft*, 1882, p. 281 ss.)

Il n'est pas très aisé de déterminer l'esprit du décalogue, car, après le retranchement de toutes les amplifications, on a l'impression que même sa première forme n'est pas une conception religieuse originale, mais a une histoire derrière elle. (Voy. H. Holzinger, *Exodus*, 1900, aux 4^e, 5^e et 10^e commandements.) C'est trop dire que d'affirmer, comme le fait Dillmann avec beaucoup d'autres (*Exodus-Leviticus*, 3^e édit., 1897, p. 226), qu'il embrasse « tout le domaine de la vie religieuse et morale », ou encore qu'il « résume toute l'économie mosaïque. » (E. de Pressensé, *Le Siècle apostolique*, 1888, I, p. 31 ; cf. A. Westphal, *Mosaïsme, prophétisme, lévitisme*. Revue chrétienne, 1900, p. 419.) Il n'y est, à proprement

parler, pas question de la religion au sens profond du terme, telle qu'elle apparaît, par exemple, dans le Deutéronome (6 : 4, 5) ; on ne trouve dans les cinq premiers commandements, que la réglementation du culte, auquel se rattache l'honneur dû aux parents, et, des suivants, seul le dixième nous fait passer du domaine juridique sur le terrain de la morale. Il est à supposer que nous avons, déjà dans la forme la plus ancienne du décalogue, la transformation de thèses dont les racines remontent jusqu'aux temps antérieurs à l'établissement en Canaan.

Bien que les quatre sources du Pentateuque s'accordent à le faire remonter à Moïse, l'école critique y voit un compendium, rédigé au septième siècle, peut-être sous Manassé, de la prédication des grands prophètes. En faveur de sa rédaction tardive on peut invoquer les arguments suivants : 1° L'interdiction d'avoir d'autres dieux devant la face de Iahvé, c'est-à-dire sous ses yeux, dans son temple, paraît viser le syncrétisme qui suivit la conquête, peut-être même seulement les dieux assyriens qui furent plus tard en faveur auprès du peuple (cf. Deut. 17 : 3 et le 2^e commandement). 2° La défense de faire aucune image taillée ne date que de la réforme de Josias (2 Rois 23 : 5, 6 ; cf. Deut. 4 : 16-18 ; 16 : 21-22). 3° Le sabbat suppose un peuple sédentaire et agricole ; il n'a été arraché à sa base naturaliste que par les prophètes. Encore pour Osée, c'est un jour consacré à Baal et un objet de répulsion (Osée 2 : 13). Sa « sanctification », c'est-à-dire sa mise à part pour le service de Iahvé, n'a guère davantage le caractère de l'ancien culte des benê-Israel, et fait bien plutôt penser au judaïsme naissant (cf. Jér. 17 : 22, 24 ; Ezéch. 20 : 12, 20, 21, 24 ; Lévit. 19 : 3, 30 ; Esaïe 56 : 2-6 ; 58 : 13). 4° Le décalogue ne dit rien ni des sacrifices ni des fêtes, et laisse à l'arrière-plan l'élément cérémoniel.

A quoi l'on peut répondre : 1° Le premier commandement combat le polydémonisme antérieur à l'acceptation de Iahvé comme Dieu d'Israël, et lui oppose la monolâtrie qui a précédé le monothéisme prophétique ; les *élohîm* doivent se réduire à un singulier ; c'est Iahvé qui les absorbe : « Moi,

Iahvé, je suis tes *élohîm* dès le pays d'Égypte. » (Osée 13 : 4 ; cf. Ezéch. 16 : 26 ; 20 : 7). 2^o Il est possible qu'au temps de Moïse Israël n'eût point encore d'images de Dieu, et concevable que Moïse les repoussât. 3^o Une institution pareille au sabbat israélite se rencontre aussi, dès les temps les plus reculés, en Chaldée, où elle était en rapport avec les phases de la lune. Rien n'empêche d'admettre qu'il ait déjà été en honneur chez les pâtres nomades, qui avaient besoin de repos pour eux et pour leur bétail, et qui en profitaient pour se livrer aux exercices du culte. Mis par Moïse au service de Iahvé, affranchi de toute base physique, le sabbat eut tout d'abord un caractère religieux, et ne fut que l'extension au jour entier du recueillement de rigueur au moment du sacrifice où la divinité était censée venir prendre sa part à l'autel. (*Has mip-pené Iahvé*, « silence en présence de Iahvé ! » Soph. 1 : 7 ; cf. Hab. 2 : 20 ; Zac. 2 : 17.) A cette signification s'ajouta de bonne heure la portée sociale et humanitaire qui, déjà dans le Livre du pacte, caractérise le sabbat israélite ; le repos ne venait qu'en second lieu. 4^o Le fait qu'Amos et ses successeurs (Amos 5 : 25 ; Jér. 7 : 22, 23) n'envisagent pas les sacrifices et les cérémonies comme ayant fait partie de la révélation primitive de Iahvé vient à l'appui de la haute antiquité de notre document, qui ne prescrit d'autre rite que le sabbat, un minimum.

Mais alors, comment se fait-il que les représentations de Iahvé et autres idoles ne soient pas condamnées dans l'ancien Israël, et que les livres historiques parlent, sans les blâmer, soit de l'éphod que Gédéon vainqueur dressa à Ophra (Jug. 8 : 27 ; la seconde partie du verset est une adjonction du rédacteur deutéronomique), soit des images sacrées qui se trouvaient dans la maison de Mica l'Ephraïmite (Jug. 17 : 4, 5), ou encore du therâphîm que Mical mit à la place de David dans son lit pour tromper Saül ? (1 Sam. 19 : 13, 16 ; cf. Os. 3 : 4.) On a essayé de réfuter cette objection : « Comme argument principal, dit Lotz, on fait valoir que l'interdiction des images ne peut remonter à Moïse, parce qu'en tout temps, dans le royaume du Nord, l'adoration de Iahvé sous forme

d'images, a été sans contestation en vogue, en Juda, tout au moins avant Salomon. Il n'y a cependant d'avéré que ceci : que le culte des images a été pratiqué, mais il n'est pas certain qu'il l'ait été sans scandale. Autant que nous en savons vraiment quelque chose, les vrais représentants de la religion de Iahvé ont toujours considéré comme règle d'adorer leur Dieu sans image ; notamment où se trouvait l'arche sainte à Silo, et ensuite, à Jérusalem où les principes mosaïques ont certainement été le plus purement transmis et le plus strictement suivis, il n'y a pas eu d'image de Iahvé. Qu'après cela, l'interdiction renfermée dans le décalogue, du service des images ait dû rendre celui-ci tout à fait impossible ; qu'en particulier elle ait nécessairement empêché Jéroboam d'introduire le culte du taureau, on ne saurait le prétendre quand on songe à ce qui se voit encore aujourd'hui dans l'Eglise chrétienne en dépit de la loi et de l'Évangile. » (*Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., IV, 1898, art. *Dekalog*, p. 562.) Il ne nous paraît pas heureux d'opposer le culte célébré près de l'arche à celui des images, car la tradition qui fait de l'arche le lieu de dépôt des tables de l'alliance ne se trouve que dans l'école deutéronomique qui a remanié les livres historiques (1 Rois 8 : 9, 21 ; cf. Deut. 10 : 5). Auparavant il n'est question que de l'arche de Iahvé, qui fut elle-même considérée comme le *numen præsens* (1 Sam. 6 : 20 ; Nomb. 10 : 35, 36) avant de devenir un simple symbole. Ensuite le Livre du pacte n'interdit que les images de métal, et il ne peut avoir été en contradiction avec le décalogue s'il lui est postérieur. C'est là un argument péremptoire auquel il n'y a, nous semble-t-il, rien à répondre.

Aussi a-t-on tenté de sauver la mosaïcité du décalogue en sacrifiant le deuxième commandement, qui ne serait qu'un développement postérieur du premier. Comme il n'en reste plus alors que neuf, le préambule : « Je suis Iahvé... » devient, suivant la disposition adoptée par les Juifs, le premier article, dans lequel le Dieu d'Israël rappelle ce qu'il a été pour son peuple, tandis que les suivants montrent ce qu'en retour Israël doit faire pour son Dieu. Pour le dire en passant, la

morale rentrait au même titre que le culte dans les obligations envers lui, ce qui exclut tant la division des commandements en devoirs de *pietas* et devoirs de *charitas* (Philon et Josèphe) que celle plus courante en devoirs envers Dieu et devoirs envers le prochain. On rappelle, à ce propos, que l'expression de « dix *paroles* » appliquée au contenu du décalogue (Deut. 10 : 4) ne désigne pas nécessairement dix *commandements*. Une parole sortant de la bouche de Iahvé n'est cependant pas une parole ordinaire. Ensuite si l'on admet que celles dont il est question Ex. 24 : 3 ne se rapportent pas aux *debârîm* de notre document, mais à ceux du Livre du pacte, elles équivalent bien à des ordres positifs. D'autre part, comme le remarque Riehm (*Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, 2^e édit., 1893, I, 516, 2^e col.), le préambule ne forme aussi ailleurs que l'introduction (ou la conclusion) d'une série d'ordonnances complète par elle-même (Lév. 18 : 2; 19 : 36). Enfin, l'analogie des deux premiers commandements de notre décalogue et de ceux de la thorâ du chapitre 34 de l'Exode (v. 14 et 17) plaide en faveur du maintien du deuxième dans son texte. Il ne nous paraît donc pas possible de l'en retrancher.

Ajoutons qu'aucun des premiers grands prophètes ne fait allusion à notre document, sur lequel ils n'auraient pas manqué de s'appuyer s'il avait été la charte du pacte sinaïtique. C'est une erreur d'en voir une « citation partielle » (L. Gautier, op. cit., p. 23) dans ces mots d'Osée :

Il n'y a que parjures et mensonges,
Assassinats, vols et adultères.

(Os. 4 : 2.)

En revanche, il a inspiré ce passage du livre de Jérémie, qui est postérieur à la loi deutéronomique :

Quoi ! dérober, tuer, commettre des adultères,
Jurer faussement, offrir de l'encens à Baal,
Aller après d'autres dieux, que vous ne connaissez pas !
(Jér. 7 : 9 ; cf. 32 : 18 ; voir aussi Ps. 50 : 16-20 ; Job 24 : 14, 15.)

C'est dire que son rôle historique ne commence que tardivement. Pour cette raison aussi sa rédaction ne doit pas être

antérieure à l'époque prophétique. Non qu'il s'adresse aux individus pris en eux-mêmes comme on l'a affirmé à l'appui de cette thèse ; il ne les considère pas indépendamment du peuple : « Ecoute, Israël ! » dit Iahvé en entrant en matière ; mais les prophètes du huitième siècle n'ont pas davantage séparé les individus du peuple envisagé dans son ensemble, qu'ils ont aussi avant tout en vue.

On sait que, sur la base des résultats acquis des recherches sur l'Ancien Testament, deux manières de voir se sont fait jour sur les origines de la religion d'Israël. Pour l'aile gauche de l'école critique, la haute spiritualité qui la distingue des autres religions sémitiques ne daterait que d'Amos et de ses successeurs. Le berger de Thekoa que Iahvé appela à son service pour inaugurer une nouvelle lignée de *nebiîm*, serait le premier représentant de la tendance essentiellement morale qui caractérise cette religion, tendance qui, auparavant, si elle n'était pas complètement absente, n'existait qu'à un état vague et inconscient. Les prophètes classiques ne seraient donc pas les simples continuateurs de la tradition mosaïque, — en l'admettant, on leur enlève toute originalité, — mais de véritables initiateurs religieux. On reproche à cette conception de procéder de l'évolutionnisme hégélien, de partir, par conséquent, d'un à priori philosophique qui l'empêche d'être impartiale, et de déprécier la valeur du iahvisme antérieur à Amos, pour attribuer exclusivement aux prophètes-écrivains une élévation morale qui ne leur appartient pas en propre ; on objecte ensuite qu' « il est impossible de comprendre le développement religieux de l'époque prophétique si l'on rabaisse l'ancienne religion d'Israël au niveau des autres religions sémitiques et spécialement des religions cananéennes » (W. Nowack, *Theologische Rundschau*, 1898, p. 244). Cette religion ne doit pas être identifiée avec sa forme populaire ; on y distingue, en effet, à côté de celle-ci, un courant plus profond, représenté par les Samuel, les Elie, les Nathan, les Michée ben Imla, qui, sans atteindre à la hauteur de ceux dont ils ne sont que les précurseurs, dépassaient le niveau moyen des *nebiîm* du dieu national et con-

tinuaient à leur manière l'œuvre de Moïse, considéré comme le père non seulement des prêtres, mais aussi des prophètes (Os. 12 : 14). Le rôle d'Amos et de ses successeurs a consisté à dégager du cadre national qui menaçait de l'étouffer le véritable caractère du Dieu d'Israël en faisant passer sa religion de l'hénothéisme au monothéisme ; même réduit à ces proportions, ce rôle ne laisse pas d'être glorieux.

Ce qui est certain, c'est que les grands prophètes ne se donnent absolument pas pour des novateurs, mais s'appuient sur la thorâ de Iahvé enseignée avant eux (Osée 4 : 6 ; 8 : 12) comme sur le message méconnu de leurs prédécesseurs (Amos 2 : 11, 12 ; Osée 12 : 11 ; Esaïe 30 : 9, 10 ; Jér. 7 : 25). Si Osée ne cite pas le décalogue, il fait appel aux grands principes qu'il renferme et qui trouvent leur point d'appui dans la conscience même de l'homme. Quoique trop souvent foulés aux pieds, comme il le constate avec indignation, ces principes, qui constituent le fondement de l'ordre social, étaient dès longtemps connus et acceptés comme l'essence de la volonté divine. Antérieurs à toute réglementation du service divin, ils auront été, au début de l'époque prophétique, brièvement formulés et réunis à quelques commandements essentiels relatifs au culte pour former une petite thorâ et servir de catéchisme. Telle est la conclusion à laquelle nous arrivons, et qui seule permet de concilier le rapport intime qui unit la substance morale de notre document à la révélation primitive de Iahvé, avec sa rédaction postérieure de quelques siècles à l'époque mosaïque. A l'appui de cette thèse, on peut citer ces paroles de Moschesch, le roi des Bassoutos, au missionnaire Casalis : « Nous n'avions aucune idée du dimanche ; mais dans tout le reste de votre loi, il n'y a rien pour nous de bien nouveau. Nous savions que c'est très mal d'être ingrat et désobéissant envers ses parents, de voler, de tuer, d'être adultère, de convoiter ce qui appartient aux autres, de médire. » (*Mes Souvenirs*, 1884, p. 237.)

Après avoir relevé avec raison, à propos du décalogue, qu'entre Amos et Moïse on ne trouve dans l'histoire d'Israël aucun point où l'on puisse placer une nouvelle création

religieuse, et que le caractère moral de la religion est supposé par les prophètes, Baudissin ajoute qu'il a dû être formulé d'une manière ou d'une autre par le fondateur de la nationalité israélite. (*Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, 1901, p. 68.) La question se pose seulement de savoir quelle part du décalogue actuel doit être ramenée à Moïse. Mais si la révélation consiste, comme nous le croyons, dans une éducation progressive de la conscience et de la volonté, est-il donc nécessaire qu'elle ait à sa base une charte initiale? Comme le dit très justement Smend (*Theologische Literaturzeitung*, 1902, n° 12, col. 348), l'essence d'une religion n'a pas besoin d'être formulée nettement dès le début dans des thèses déterminées. N'oublions pas d'ailleurs que le moment de la codification d'un usage ou d'une règle de vie n'est pas toujours, comme on se l'est figuré, celui de son apparition.

Le rôle primordial que lui a assigné la tradition nationale, comme aussi sa répétition dans deux législations différentes, montre la place prépondérante que le décalogue ne tarda pas à prendre dans la religion d'Israël. Ses commandements moraux, en particulier, ne cesseront de dominer la morale juive et de passer pour la quintessence de la volonté de Dieu; Jésus appuiera sur eux son enseignement et verra, dans leur observation, la condition préalable à remplir pour avoir part au salut (Marc 10 : 19 et parall.).

IV

La Thorâ des prophètes.

L'enseignement des premiers grands prophètes, qui se donne comme la thorâ divine au même titre que celui des prêtres et des *nebiîm* (Esaïe 1 : 10; 5 : 24; 8 : 16, etc.), s'élève avec véhémence contre l'état moral du peuple au huitième siècle et contre son formalisme religieux. Quand Iahvé eut pris sur lui les attributs de Baal, son culte finit par ne plus se distinguer de celui de l'ancien maître du pays. La prostitution sacrée y fut associée (Osée 4 : 13, 14; 1 Rois 14 : 24; v.

R. Kittel, *Die Bücher der Könige*, 1900, *ad locum*), et il perdit complètement la pureté relative qui devait caractériser celui des tribus encore nomades. Les plus graves abus allaient de pair avec un culte purement extérieur. Les pauvres étaient indignement exploités et dépouillés par les riches. Les impôts étaient trop lourds, les procès ruineux, la justice vénales; le droit de la veuve et celui de l'orphelin étaient foulés aux pieds; les meurtres judiciaires et autres n'étaient pas rares; dans les affaires, on usait de déloyauté et l'on pratiquait l'usure. Les femmes des grands d'Israël affichaient un luxe insolent; eux-mêmes vivaient dans la mollesse, s'adonnant à l'ivrognerie et à la débauche, et les repas qui accompagnaient les sacrifices dégénéraient en de véritables orgies (Amos 2 : 6-8; 4 : 1; 5 : 11, 12; 6 : 4-6; 8 : 4-6. Osée 4 : 1, 2, 14, 18; 12 : 8. Michée 2 : 8, 9; 3 : 9-11; 6 : 10. Esaïe 1 : 15-17; 21-23; 3 : 14, 16 ss.; 5 : 11, 12, 22, 23; 10 : 1, 2; 28 : 1-4, 7, 8). « Amos a vu comment, après avoir pris en gage le vêtement du pauvre endetté, on festoyait au temple sur cet habit comme sur un tapis, comment on s'y enivrait joyeusement avec le vin que de pauvres gens avaient dû donner pour amende; il a été frappé par le contraste existant entre la volupté et le faste déployés dans ces repas sacrés et la misère régnant dans le pays, mais à laquelle ne songeaient pas ces gens à la fois pieux et sensuels. » (O. Holtzmann, *Religionsgeschichtliche Vorträge*, 1902, p. 11. Sur l'état social d'Israël à cette époque, voy. J. Meinhold, *Jesaja und seine Zeit*, 1898, p. 22 ss.) Michée montre le peuple écorché comme un animal qu'on apprête pour un repas (3 : 2, 3).

Cette situation était jusqu'à un certain point la conséquence des richesses acquises ensuite des victoires remportées sous Jéroboam II et sous Ozias (Esaïe 2 : 7; cf. Amos 6 : 12); mais elle résultait surtout des nouvelles conditions économiques qui avaient mis fin à l'antique simplicité patriarcale et divisé le peuple en deux classes hostiles. Les fonds de terre étaient devenus la propriété d'un petit nombre de privilégiés qui ne songeaient qu'à arrondir leurs domaines par tous les moyens (Esaïe 5 : 8; Michée 2 : 2). D'autre

part, le commerce avait développé le goût du gain et de la vie facile. Prêtres et prophètes officiels sont atteints par la corruption au même titre que les chefs et les juges ; ils trafiquent de leur charge. Les premiers sont accusés de violer la thorâ qu'ils ont pour mission d'enseigner, et de provoquer les transgressions pour se repaître du produit des amendes (Osée 4 : 6-8 ; Michée 3 : 5, 11 ; Esaïe 28 : 7 ; Jér. 23 : 11 ; cf. 2 : 8 et Soph. 3 : 4).

Au nom de cette thorâ méconnue, Amos et ses successeurs protestent contre le triste spectacle qu'ils ont sous les yeux. Si les anciens *nebi'im* étaient étroitement associés aux sanctuaires et aux cérémonies qui s'y célébraient, les prophètes dont Amos ouvre la série, considèrent ces cérémonies comme n'ayant pas de valeur intrinsèque. Devenues de pures formes, elles ne sont que des préceptes de tradition humaine (Esaïe 29 : 13). Les sacrifices n'appartiennent pas nécessairement à l'exercice de la religion agréable à Dieu et la faveur divine ne dépend pas d'eux ; Israël s'en est passé au désert ; ils ne rentrent pas dans la révélation primitive de Iahvé :

M'avez-vous fait des sacrifices et des offrandes
Pendant les quarante années du désert, maison d'Israël ?
(Amos 5 : 25 ; cf. Jér. 7 : 22.)

Rien ne sert donc de les multiplier (Mich. 6 : 7) ; ils sont pour Dieu un objet de répulsion et de dégoût (Amos 5 : 22 ; Esaïe 1 : 11-13).

Car j'aime la piété et non les sacrifices,
Et la connaissance de Dieu plus que les holocaustes.
(Osée 6 : 6 ; cf. 1 Sam. 15 : 22.)

Aux vains rites du culte national, les prophètes opposent la vie morale qui, unie à la crainte de Dieu, constitue à leurs yeux la piété véritable. Chercher Iahvé équivaut à chercher le bien (Amos 5 : 14, 6).

On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bien,
Et ce que Iahvé demande de toi :

C'est que tu pratiques la justice,
 Que tu aimes la miséricorde,
 Et que tu marches humblement avec ton Dieu.
 (Mich. 6 : 8 ; cf. Amos 5 : 23, 24 ; Osée 12 : 7.)

Apprenez à faire le bien, recherchez la justice ;
 Protégez l'opprimé ;
 Faites droit à l'orphelin,
 Défendez la veuve.
 (Esaïe 1 : 17 : cf. 1 : 10.)

Le monothéisme spiritualiste des prophètes se montre aussi par la guerre qu'ils font aux usages superstitieux et idolâtres qui se mêlaient au culte tel qu'il se pratiquait de leur temps. Osée n'a pas oublié que le culte des hauts-lieux, les autels élevés sur les montagnes ou sous les arbres sacrés, la consommation des gâteaux de raisins, les incisions faites dans la peau, n'appartenaient pas à l'origine au culte du Dieu d'Israël, mais à celui des divinités cananéennes (Osée 4 : 13 ; 3 : 1). Il polémise surtout contre les images sacrées en métal précieux des grands sanctuaires du royaume du Nord :

Il (Iahvé) a rejeté ton veau, Samarie !

 Il vient d'Israël, un ouvrier l'a fabriqué,
 Et ce n'est pas un Dieu.
 (Osée 8 : 5, 6 ; cf. 4 : 15, 17 ; 10 : 5 ; 13 : 2.)

Esaïe est encore plus incisif. « Le pays, dit-il, est rempli d'idoles. » Dans l'ancien Israël, les images de Dieu étaient rares, et à côté de cela respectables à cause de leur origine qui remontait très haut dans le passé ; maintenant on les fabrique en masse, et l'on se prosterne devant l'ouvrage de ses propres mains ! (Esaïe 2 : 8 ; l'authenticité de 2 : 20, de 30 : 22 et de 31 : 7 est contestée.)

Ce fut peut-être sous l'influence de ce prophète que, s'il faut en croire le rédacteur des livres des Rois (2 Rois 18 : 4), Ezéchias se décida à faire mettre en pièces le serpent d'airain, un reste d'ancien culte cananéen, qui était adoré dans le temple de Jérusalem, et essaya de faire disparaître les hauts-

lieux et leurs idoles. Esaïe ne tira cependant pas lui-même de ses idées la conséquence que le Dieu unique doit être adoré dans un sanctuaire unique.

La prédiction de la ruine de ce culte idolâtre est intimement liée, chez Amos et Osée, à celle de la déportation en Assyrie, qui en sera la juste punition : les images taillées prendront le chemin de l'exil, et les Israélites pourront les emporter avec eux sur leur dos ! S'appuyant sur sa piété à fleur de peau (Osée 6 : 4), le peuple se croyait assuré de la protection divine et pour toujours à l'abri du malheur (Mich. 3 : 11). Il souhaitait même la venue du « jour de Iahvé », jour de triomphe et de jugement, dans lequel le protecteur d'Israël, le Dieu de ses armées (*Iahvé Çebâôth*) écraserait pour toujours ses ennemis (Esaïe 5 : 19), et les prophètes officiels le berçaient de cette fallacieuse espérance. Amos détrompe ses compatriotes et leur annonce, au contraire, le châtement divin :

Malheur à ceux qui désirent le jour de Iahvé !
 Qu'attendez-vous du jour de Iahvé ?
 Il sera ténèbres et non lumière.

Vous croyez éloigné le jour du malheur,
 Et vous faites approcher le règne de la violence.
 (Amos 5 : 18 ; 6 : 3.)

Les Israélites se persuadaient que Iahvé était avec eux ; or, cela ne peut être qu'à une condition qu'ils ne remplissent pas.

Recherchez le bien et non le mal, afin que vous viviez,
 Afin que Iahvé, le Dieu des armées, soit avec vous,
 Comme vous le dites. (Amos 5 : 14.)

Le peuple n'a aucun droit à la protection de son Dieu. S'il est l'objet d'une providence spéciale de la part de Iahvé, c'est en vertu d'une pure grâce. (Osée 11 : 4 ; cf. Ezéch. 16 : 6.) Iahvé ne lui est pas attaché par un lien physique, naturel, mais par un rapport moral, personnel, établi par amour, et qu'il est libre de briser si les conditions posées à son maintien ne sont pas remplies. Il est le Dieu de la jus-

tice, avant d'être le Dieu d'Israël, et les crimes commis au sein de la nation élue seront punis avec la même rigueur que ceux des peuplades voisines. (Amos 1 : 2-15 ; 2 : 1-3, 6 ss.) Elle ne peut donc s'attendre à la bénédiction de Iahvé que si, de son côté, elle consent à entrer dans sa communion, et comme elle ne l'a pas fait, elle sera non seulement abandonnée au temps de la détresse, mais justement frappée par lui :

Je vous ai choisis (litt. « connus »), vous seuls, parmi toutes les
[familles de la terre ;
C'est pourquoi je vous châtierai pour toutes vos iniquités.
(Amos 3 : 2.)

יָדָע, connaître au sens spécial que ce mot a en hébreu avec un nom de personne comme complément, désigne l'acte de fondation de la vie commune de Iahvé avec Israël, laquelle est représentée par Osée comme une union conjugale. (Cf. Gen. 18 : 19, où le choix est reporté sur Abraham, le héros patronymique du peuple).

L'invasion assyrienne et la ruine du royaume du Nord ne confirmèrent que trop la parole des prophètes. Mais Juda fut épargné, après avoir été menacé à son tour par Sennachérib, puis par les Scythes, qui pénétrèrent en Palestine (Soph. 3 : 15 ; Jér. 4 : 6 ; 6 : 1, 22). Sous l'influence de ces événements, on se demanda, dans le cercle des disciples qu'Esaié avait groupés autour de lui (Esaié 8 : 16), si, au lieu de s'en tenir à une prédication essentiellement négative, il ne serait pas possible de détourner le jugement qui restait suspendu sur le petit royaume restant, en faisant du peuple une nation vraiment consacrée à Iahvé. La thorâ des prêtres s'était montrée insuffisante pour le convertir ; le décalogue ne contenait que quelques règles toutes générales. Il fallait, pour obtenir le résultat désiré, une instruction, à la fois incisive et détaillée, sur la bonne manière de servir Dieu.

C'est du moins ce que pensèrent les *nebi'im* qui, non contents de servir de signes (Esaié 8 : 18), de représenter par avance, dans leurs personnes, l'Israël selon le cœur de Dieu en oppo-

sition à l'Israël naturel, tentèrent de réaliser l'idéal prophétique dans le cœur du grand nombre, en enseignant au peuple, dans une *thorâ* plus développée, comment il doit rendre son culte à Dieu et se comporter dans la vie ordinaire pour ne cesser d'avoir part à ses bénédictions. Ils placèrent cette *thorâ* sous le patronage de Moïse, — censé l'avoir donnée au peuple dans les plaines de Moab, avant de passer le Jourdain pour entrer en Palestine, — parce qu'ils avaient le sentiment d'avoir simplement tiré des prémisses mosaïques les conclusions et les applications qui en résultaient légitimement pour leur époque. Telle fut l'origine de la loi qui nous a été conservée, avec diverses adjonctions, dans les chapitres 12 à 26 du Deutéronome. On sait que ce nouveau code fut officiellement proclamé et devint loi d'état sous Josias, en 621 (2 Rois 22 : 3 ; 23 : 24), ce qui montre que le parti prophétique avait des adhérents aussi parmi les chefs du peuple.

La question se pose, toutefois, de savoir si l'intention de ses rédacteurs était bien d'en faire une constitution civile et ecclésiastique imposée par voie légale et destinée à agir du dehors au dedans. Quoi qu'il en soit, ce caractère de code national le distingue des *thorôth* précédentes et, en particulier, du Livre du pacte. Sa promulgation marque l'entrée de la religion d'Israël dans une phase nouvelle : celle du nomisme. A partir de ce moment, le terme de *thorâ* sera employé pour désigner la loi écrite. L'éducation religieuse d'Israël, si l'on entend par là un enseignement circonstancié et suivi des exigences de Dieu, ne commence, à proprement parler, que maintenant. C'est dire que l'introduction de la loi, quelque fâcheuses qu'aient pu être ses conséquences dans la suite, marque un progrès considérable, et qui a été trop méconnu, sur la situation antérieure à son établissement.
