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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 37 (1904)

Heft: 4

Artikel: Vie domestique, politique et religieuse du vieil Israël

Autor: Wellhausen, Jules

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379758

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 14.07.2025

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

VIE DOMESTIQUE, POLITIQUE ET RELIGIEUSE du vieil Israël

PAR

JULES WELLHAUSEN [1]

I

Avant l'apparition des prophètes qui ont créé le nouvel Israël, jetons un rapide coup d'œil sur cet ancien Israël qui disparut avec la ruine du royaume de Samarie.

Il est presque impossible d'établir une statistique précise des temps antérieurs à la période qui s'étend de 850-750. En effet, tandis que les grands changements de l'histoire se peuvent conserver longtemps dans la mémoire avec une assez grande fidélité, il est indispensable, dès qu'on veut décrire l'état de la culture à une certaine époque, de pouvoir recourir à une littérature contemporaine. Or la littérature hébraïque n'a commencé à fleurir que pendant cette période, principalement depuis la fin des invasions syriennes. On écrivait sans doute déjà auparavant ; mais ce n'étaient encore que des actes publics, des traités ou conventions, ainsi que des lettres, lorsque le contenu du message qu'on voulait transmettre devait, pour une raison ou pour une autre, être tenu secret. Les plus anciens documents sont obscurs et concis ; ce n'étaient guère que des aides-mémoire ; on était avare de

[1] Traduction autorisée du chap. VIe de l'ouvrage intitulé : *Israelitische und Jüdische Geschichte*, 2e édit., 1895.

l'écriture. De bonne heure cependant le sens historique du peuple se développa de pair avec la religion ; les actions héroïques de Iahvé, c'est-à-dire d'Israël, furent célébrées par des chants, mais ces chants furent à l'origine confiés à la seule tradition orale.

La littérature commença lorsqu'on se mit à les recueillir et à les consigner par écrit, et c'est ainsi que le Livre des guerres de Iahvé et le Livre du Brave ou du Juste furent les plus anciens livres d'histoire [1]. On fut ensuite amené à écrire aussi l'histoire en prose, en utilisant des documents ou des souvenirs de famille ; dans les livres des Juges, de Samuel et des Rois une portion assez considérable de cette ancienne historiographie, combinée avec les Annales des Rois, nous a été conservée [2]. A la même époque déjà on écrivit aussi des recueils de règles juridiques et de sentences, dont nous possédons un échantillon dans les chapitres XXI et XXII du livre de l'Exode. Plus tard seulement, on recueillit les traditions concernant les patriarches et les temps primitifs, traditions et légendes qui ne sauraient dater d'une époque très ancienne. Ce qu'il y a de particulièrement remarquable, c'est l'apparition d'une prophétie écrite. Pourquoi Elie et Elisée

[1] Nomb. XXI, 14 ; Jos. X, 13 ; 2 Sam. I, 18 ; 1 Rois VIII, 53 (Septante). Les chants insérés dans les livres historiques à titre de documents ou de pièces justificatives (et au nombre desquels il ne faut pas compter 2 Sam. XXII et XXIII, 1-7) diffèrent entièrement des Psaumes par leur contenu, mais leur ressemblent par la forme poétique. La forme est celle du *sag'*, qui s'est conservé chez les Arabes dans la bouche des voyants, dès les temps anciens jusqu'à Mahomet. Un certain nombre de phrases très courtes, le plus souvent parallèles, sont réunies par le sens en un même verset. La rime qui, en arabe, relie aussi extérieurement entre eux les vers ou membres de phrases, fait encore défaut en hébreu ; en revanche, le nombre des vers était peut-être plus régulièrement fixé.

[2] Ces Annales devaient être tout-à-fait analogues à celles des rois de Tyr. (« Hirom devint roi à l'âge de 53 ans et régna 34 ans » ; *ἐβασιλευσεν*, exactement comme l'hébreu *va-yimlok*, a le double sens : devint roi et règna. Voir Josèphe c. Ap. I, 117.) Le fonctionnaire mentionné parmi le personnel de la cour sous le nom de *mazkir* ne doit pas être mis en relation avec ces Annales qui étaient très concises et rédigées seulement après la mort du roi respectif ; il ne faut pas non plus le comparer aux rédacteurs d'éphémérides des rois achéménides ou d'Alexandre-le-Grand.

n'ont-ils rien écrit? pourquoi Amos, cent ans plus tard, a-t-il écrit? On ne peut guère expliquer la chose que par ce fait qu'à un siècle sans littérature avait succédé un siècle littéraire.

Nous commençons notre statistique par les circonstances et relations de la vie de famille. La polygamie était rare, la monogamie, la règle; mais on ne considérait pas comme malséant d'avoir des concubines ou, dans une ville étrangère, de loger chez des prostituées. La coutume et l'amour assuraient aux épouses légitimes une situation honorable[1]; il s'est cependant perpétué jusqu'à cette époque des traces d'un droit d'après lequel elles pouvaient être achetées et ensuite possédées par transmission héréditaire[2]. Le mariage entre parents, même avec une demi-sœur, n'était pas interdit, et le père donnait plus volontiers sa fille à un cousin qu'à un autre homme[3]. Les parents possédaient un droit absolu sur leurs enfants : ils pouvaient les offrir en sacrifice ou les vendre comme esclaves; on faisait cependant une grande différence entre fils et filles[4].

[1] Selon Gen. II et III la femme est l'aide de l'homme, de même condition que lui. Le fait qu'elle est assujettie à son pouvoir et qu'elle enfante avec douleur passe pour l'effet d'une malédiction, pour une perversion de l'ordre primitif. L'homme quitte père et mère pour s'attacher à sa femme. Toutefois le fait qu'il n'est loisible au prêtre que de prendre le deuil de ses plus proches consanguins, et non celui de sa femme, montre que la femme n'appartenait pas complètement à la famille, qu'elle n'était pas considérée comme ne faisant réellement « qu'une chair » avec son mari. (Gen. II, 24.) En tant que mère, vis-à-vis des fils, elle avait une tout autre position qu'en qualité d'épouse.

[2] Gen. XXXV, 22; XLIX, 4; 2 Sam. III. 7; XII, 8, 11; XVI, 21 sq.; 1 Rois II, 22.

[3] Gen. XX, 12; XXIX, 19; 2 Sam. XIII, 13. Les restrictions sévères de Lév. XVIII et XX; Deut. XXVII, 20-23, datent en majeure partie d'une époque récente; cp. Deut. XXIII, 1; XXV, 6 (à comparer avec Lév. XVIII, 16; XX, 21; Deut. XXVII, 23). Le mariage avec des étrangères n'était pas défendu. Des prescriptions spéciales sont données Deut. XXI, 10 sq. pour le cas de l'élévation au rang d'épouse légitime d'une prisonnière de guerre.

[4] La méconnaissance obstinée de l'autorité des parents, de graves injures proférées contre eux, sans en excepter la mère, entraînaient la mort. Il est vrai que la peine ne pouvait être prononcée et exécutée que par l'autorité judiciaire de la commune; mais il n'est pas probable que dans les temps les plus anciens la

L'esclavage ne paraît pas avoir été la pire des conditions. Les serviteurs et les servantes se trouvaient, au point de vue social, dans une situation assez égale à celle de leurs maîtres ; ils étaient même, dans une certaine mesure, protégés par la loi. L'esclavage n'avait pas, comme chez les Grecs et les Romains, une importance politique ; il aurait pu être aboli sans que la base de la chose publique en fût ébranlée.

L'établissement des Hébreux dans le pays de Canaan, leur passage à la vie sédentaire était maintenant un fait accompli ; l'opposition entre Hébreux et Cananéens avait disparu ou se trouvait réduite à une simple différence de rang ou de condition sociale. Des figures comme celles de Goal, de Jephté, de Samson, de David au désert de Juda, auraient à peine été possibles à cette époque. Comme le montrent les récits des patriarches,qui datent de ce temps-là, un idéal tout différent avait succédé à la vie libre et errante des premiers âges. Les pâtres ne menaient plus une vie nomade : Jacob restait chez lui, auprès de ses troupeaux parqués, tandis qu'Esaü vagabondait çà et là. L'élevage du bétail, encore en vigueur dans certains districts de Juda et de la région à l'est du Jourdain, faisait place en général à l'agriculture[1]. La culture des champs et des jardins était considérée comme la véritable vocation de l'homme[2] : le plus vif désir d'un véritable Israélite était de pouvoir s'asseoir paisiblement à l'ombre de sa vigne et de son figuier. Le pays, il est vrai, n'était pas naturellement fertile ; le désert tendait sans cesse à l'envahir là où l'on ne le cultivait pas avec assiduité. Mais le travail acharné, le travail à la sueur du visage, faisait merveille.

patria potestas fût limitée à cet égard. La vente volontaire n'est mentionnée qu'en ce qui concerne la fille, Exode XXI, 7. Elle ne différait d'ailleurs pas beaucoup du fait de donner sa fille en mariage, ce qui se faisait pareillement pour de l'argent. Dans le cas dont il est question 2 Rois IV, 1, le créancier exige de la veuve la vente de ses enfants.

[1] Le bœuf servait au labour, l'âne de monture; quant aux chameaux il n'y en avait pas dans le pays montagneux. Certains mots de provenance nomade se sont maintenus : tel *navè*, proprement le terme du voyage, de là soit le pâturage, soit la demeure.

[2] Gen. II, 15; III, 17, sq.

Les terrassements des montagnes se couvraient de vignes et d'oliviers, les plaines et les vallées se paraient de riches moissons d'orge et de froment. Le défrichement de landes stériles était arrivé à un haut degré de développement[1]. Par contre, les arts et les métiers se bornaieut à pourvoir aux plus simples besoins domestiques ; les plus importants étaient ceux du tisserand, du potier, du charpentier et du forgeron.

La vie était simple. Les habitants de la Palestine s'étonnaient qu'en Egypte les cultivateurs eux-mêmes vécussent resserrés dans des villes populeuses et fermées[2] ; ils s'établissaient le plus souvent dans des localités ouvertes, habituellement à mi-hauteur des collines, au-dessous de l'aire et de l'autel et au-dessus d'un cours d'eau. Les murs d'enceinte étaient fort rares dans l'ancien temps ; en fait de fortification il y avait seulement une tour-forte où se retirait la population en cas de danger[3]. Les maisons étaient construites en terre glaise, la lumière pénétrant par des lucarnes grillées d'où s'échappait aussi la fumée[4]. Le foyer n'avait pas de place fixe dans la maison, ni de signification religieuse. Sur ce point, les Israélites se rencontraient avec les Arabes et se distinguaient des Grecs dont, pour les autres choses de la vie, ils se rapprochaient beaucoup plus[5]. Le mobilier d'une chambre, qui nous est décrit une fois, se composait d'un lit, d'une table, de sièges et d'un chandelier. Le costume général consistait en un vêtement de dessous et en un manteau ; ce dernier servait aussi de couverture pour la nuit[6]. Les pieds

[1] L'irrigation artificielle ne se faisait pas en grand. Aussi ne se trouve-t-il pas, dans Ex. XXI et suiv., de règles relatives à cet objet, comme on pourrait s'y attendre dans une législation ayant en vue des paysans.

[2] Gen. XLVII, 21.

[3] Jug. VIII, 9, 17 ; IX, 46, 51.

[4] Osée XIII, 3.

[5] Il n'y a guère, en hébreu, de mot pour dire le foyer. En fait de fourneau, il y en avait de différentes sortes, mais le moyen le plus ancien dont on se servait pour cuire ou pour rôtir étaient des pierres ardentes (1 Rois XIX, 6) que l'on alignait sur la cendre ; on en mettait aussi dans un seau ou dans une outre pour chauffer l'eau ou le lait.

[6] Exode XXII, 26 ; Amos II, 8.

étaient protégés, mais les couvre-chefs n'étaient pas en usage. On ne mangeait de viande que trois fois par an, les jours de sacrifice. L'huile et la farine suffisaient pour la cuisine ordinaire, et étaient conservées dans des cruches. Le pain fait avec de l'orge et plus tard avec du froment, était dans la règle levé [1]. Le principal repas avait lieu anciennement non pas le soir, mais à midi [2]. En comparaison des Egyptiens, les Israélites estimaient être robustes et non ramollis, moins sujets aux maladies. Iahvé était leur médecin ; ils n'éprouvaient pas le besoin de guérisseurs, à peine de sages-femmes.

Cependant les temps commençaient à changer. Pendant longtemps, le commerce n'avait été exercé que par les villes cananéennes, si bien que le nom de Cananéen était devenu synonyme de marchand [3]. Maintenant, au grand chagrin des prophètes, Israël commençait à marcher sur les traces de Canaan [4]. Depuis Salomon, les rois eux-mêmes avaient donné l'exemple, bon ou mauvais, en faisant le commerce maritime et en se livrant à d'autres entreprises mercantiles, de concert ou en concurrence avec les Tyriens. Les villes gagnaient en

[1] Le mot que les Hébreux emploient pour l'huile d'olive signifie en arabe le beurre fondu. Les ustensiles de *terre* également distinguent d'une façon très caractéristique les Hébreux des Arabes (dans le mot *nébel* on constate le passage de la signification d'outre à celle de cruche). Il en est de même du pain fait avec du *levain*. Dans Jug. VII, 13 un pain d'orge roulant (ce n'était donc pas une galette azyme) est l'emblême du paysan israëlite ; la tente, celui du Madianite nomade. Mais de ce que לחם signifie pain chez les Hébreux, viande chez les Arabes, il ne faudrait pas conclure que la viande fût pour les Arabes ce qu'était pour les Hébreux le pain. Loin de là; d'ailleurs l'arabe לחם ne signifie pas seulement *meat*, viande, mais *flesh*, chair. Tout aussi bien pourrait-on tirer la conclusion inverse du fait que טבח, qui en hébreu veut dire égorger, faire boucherie, a en arabe le sens de cuire au four.

[2] Gen. XLIII, 16, 25.

[3] C'est sans doute à dessein que dans la législation il n'est pas tenu compte du commerce et de l'industrie, mais seulement de l'agriculture. Seule la propriété foncière conférait la plénitude des droits civils et religieux. Mais déjà dans Exode XXI et suiv. on paye non en bétail, mais en argent, et l'argent (qui est toujours pesé) joue un grand rôle en matière de droit (indemnité, amende, accommodement).

[4] Osée XII, 8, 9.

importance, l'argent devenait une puissance[1]; bref, il se préparait une révolution que le zèle le plus pieux était impuissant à entraver. L'agiotage sur les grains, le régime de la grande propriété territoriale, la fréquence des hypothèques et de la servitude pour dettes sont autant d'indices que la propriété également répartie de jadis ne pouvait se soutenir en face des grosses fortunes[2]. La distance entre le riche et le pauvre, entre notables et gens du commun allait s'élargissant ; les classes supérieures se distinguaient toujours davantage par leur manière de vivre des masses populaires. Les riches se construisaient des maisons en pierres de taille, faisaient tous les jours bonne chère, buvaient du vin comme de l'eau et s'oignaient de l'huile la plus excellente. Le prophète Esaïe a décrit avec une telle exactitude les raffinements de la parure féminine qu'on est tenté de supposer que la mode s'était glissée jusque dans sa propre demeure. Nous n'entendons guère dire que le progrès matériel ait profité à des entreprises d'utilité publique, telle que la construction de ponts, de routes ou d'aqueducs ; la chose n'en est pas moins probable. L'art religieux, quoiqu'il ne fût pas original, n'était certainement pas aussi insignifiant qu'on se le figure d'ordinaire ; il ne devint un objet d'aversion que pour les Juifs d'une époque plus récente.

[1] Depuis Salomon on dirait qu'il était devenu abondant comme la crotte dans les rues. Abimélek avait engagé à son service toute une garde du corps pour 70 sicles ; au prix de 50 sicles, David avait acheté l'aire du temple et une paire de bœufs par dessus le marché. Par contre, Ex. XXI, 32 un domestique coûte 30 sicles ; Deut. XXII, 29 une jeune fille, 50 sicles ; Gen. XXIII, 16 une grotte sépulcrale, 400 sicles. Comp. Juges XVII, 3 avec v. 4 ; VIII, 21 avec v. 24-26.

[2] Amos VIII, 5 ; Es. V, 8 ; Osée, V, 10 ; Deut XIX, 14. — Par le fait qu'il arrivait souvent à des hommes libres d'être réduits à la servitude, s'explique l'ordonnance d'Ex. XXI, 1 sq., laquelle ne parvint pas à prévaloir dans la pratique (Jér. XXXIV) et fut plus tard atténuée (Lév. XXV, 28). Pour les nantissements voir Deut. XXIV, 10-13 ; Ex. XXII, 26 ; Amos II, 8. Il est défendu (Ex. XXII, 24) de prêter à intérêt : on tenait d'autant plus à s'indemniser au moyen du gage. Le crédit ne joue aucun rôle ; les dettes sont toujours des dettes contractées par nécessité. Toujours est-il que vers l'an 740 on comptait encore en Israël 60 000 hommes ayant du bien (2 Rois XV, 19-20).

II

Dans le royaume des dix tribus, la royauté conserva forcément son caractère belliqueux [1]. Avec les guerres continuelles qui sévissaient à cette époque, le souverain était avant tout soldat ; après lui, le général en chef était le personnage le plus important du royaume. Sans doute, c'était encore le peuple qui constituait l'armée, dont les régiments étaient formés par les communes [2], et comme l'obligation du service militaire incombait avant tout aux propriétaires fonciers, l'expression d'homme de guerre équivalait à celle d'homme ayant de la fortune. Mais déjà, autour du noyau des gardes du corps du roi et des gouverneurs de province [3], se formait le commencement d'une troupe de soldats de profession, car l'ancien ban des milices ne répondait plus aux nécessités nouvelles de la guerre. On ne combattait plus exclusivement à pied, comme ce fut encore le cas du temps de David, mais les chevaux et les chars qui, depuis longtemps, existaient chez les Cananéens et les Araméens, étaient considérés comme indispensables. C'est Salomon qui paraît en avoir introduit l'usage. A la place de l'écuyer qui portait les armes du guerrier combattant à coups de glaive, on vit l'adjudant qui, debout sur le char de guerre, se tenait à côté de l'archer et le protégeait de son bouclier. L'équipement lui aussi fut modifié, la lance et l'épée furent mis au second plan, et l'arc devint l'arme principale. Un autre progrès consista à fortifier les villes, en particulier les métropoles. Autrefois, à l'approche du danger, la population s'était réfugiée dans les cavernes et les forêts, maintenant elle se retirait derrière les murs des forteresses. Le bon vieux temps, où il n'y avait ni chars, ni chevaux, ni forteresses, c'est-à-dire pas d'art militaire proprement dit, était passé pour toujours, et c'est en vain que les prophètes en souhaitèrent le retour.

[1] Il est significatif qu'Elie monte au ciel sur un char de guerre, et qu'Elisée soit appelé « char et cavaliers » d'Israël.

[2] Amos V, 3 — צבא et חיל sont des mots remontant à la plus haute antiquité.

[3] 1 Rois XX, 14, sq.

A l'intérieur, la royauté n'exerçait pas une action bien profonde. Elle n'était guère autre chose que la plus grande maison en Israël ; aussi bien le fonctionnaire le plus élevé du gouvernement portait-il le titre de « chef de la maison » ou d'intendant. La cour, en s'élargissant, devint capitale ; le bourgmestre de Samarie était un fonctionnaire royal [1]. Quoiqu'il y eût des préfets royaux dans les provinces [2], le gouvernement, comme dans tous les états primitifs, avait peu d'action en dehors de la capitale [3]. Le roi ne se préoccupait pas bien sérieusement de la défense des frontières : il se retirait dans sa ville et les préfets avec leur suite allaient l'y rejoindre. Nous ne savons pas bien en quoi consistaient les revenus du royaume. La première coupe du fourrage revenait de droit au roi, pour l'entretien des chevaux de guerre [4]. Peut-être y avait-il, en Israël comme en Juda, des biens de la couronne que le roi pouvait donner en fief à ses serviteurs [5]. Nous n'avons aucune connaissance d'impôts régulièrement et universellement organisés ; il est question seulement de contributions extraordinaires levées sur les gens à leur aise ; la

[1] 1 Rois XXII, 26.

[2] 1 Rois XX, 14 sq. — Salomon le premier avait osé diviser le royaume en douze districts, sans s'inquiéter des tribus et des clans, et préposer à chacun un bailli royal ; Juda seul — concession significative — semble avoir été exempté de cette mesure. Plus tard encore, sous Achab, nous voyons le royaume d'Israël divisé en *medinôth* ; mais le fonctionnaire qui gouverne ces districts ne porte plus l'ancien titre de *nacîb*, il s'appelle *Sar ha Medinâ*.

[3] Es. VII, 8, 9 : la tête d'Aram est Damas et la tête de Damas est le roi, la tête d'Ephraïm est Samarie et la tête de Samarie est le roi. Par là s'explique que, d'une part, le nom de la capitale est appliqué au pays (Samarie), d'autre part le nom du pays à la capitale (Dan au lieu de Laïsh ; comp. Rabbath-Moab, R. Ammon). *Medinâ* signifie primitivement le district, puis le chef-lieu ; de là Iathrîb = al Medina, comme étant la Dar al Islam (Sur. VIII, 73). En dehors d'al Medina on était à moitié à l'étranger ; Mahomet exigeait proprement de tous les Musulmans qu'ils y fissent leur hégire. C'est là seulement qu'avait lieu le culte complet ; partout ailleurs, même à la Mecque, il était raccourci. Pour Mahomet l'Etat coïncidait avec la ville ; le reste du territoire n'était qu'une annexe. En ce point les Sémites ne se distinguent pas des Grecs et des Romains.

[4] Amos VII, 1 ; 1 Rois XVIII, 5.

[5] Cp. Ez. XLVI, 16-18.

dîme appartenait à la divinité et non pas au roi [1]. Dans tous les cas, l'impôt foncier paraît avoir été inconnu en Palestine, comme il est permis de le conclure du récit concernant son institution en Egypte par Joseph. Le trésor de l'Etat, s'il faisait défaut, était remplacé, en une certaine mesure, par le trésor du temple. A Jérusalem, tout au moins, ce trésor était à la disposition des rois qui y puisèrent à plusieurs reprises.

Il n'était pas question d'administration et de police comme étant du ressort du gouvernement ; dans les cadres d'un Etat moderne, les anciens Hébreux se seraient sentis comme dans une camisole de force. Nos idées traditionnelles de « despotisme oriental » ne souffrent qu'une application très relative à la royauté israélite. Naboth refusait-il de vendre sa vigne de gré à gré, Achab ne voyait aucun moyen de s'en mettre en possession ; on comprend dès lors l'exclamation stupéfaite de son épouse tyrienne : « Est-ce bien toi qui exerces la souveraineté sur Israël ? » Pour mettre en œuvre les moyens par lesquels on réussit ensuite à lui procurer la vigne convoitée, il n'y avait pas besoin d'être roi ; mais parce que c'était le roi qui les avait employés, il en coûta à sa maison la perte du trône. Les rois eux-mêmes, pour autant que nous apprenons à les connaître personnellement, ne nous font pas en général l'impression d'avoir été despotes ; leur humanité, passée en proverbe, paraît avoir été mieux qu'une simple façon de parler [2]. S'ils ont permis à certains prophètes une liberté d'allures qui, de nos jours, leur coûterait peut-être la vie, cela tient moins à la modération, qu'à la crainte ou au dédain.

Des obligations d'une portée générale paraissent avoir, de tout temps, pris naissance par le fait que le roi et les représentants du peuple contractaient réciproquement, devant

[1] Contrairement à l'opinion de W. Rob. Smith, *Religion of the Semites* (1894) p. 246 sq. — Les corvées que Salomon imposa aux Israélites provoquèrent la plus grande exaspération, et il y a tout lieu de penser qu'elles ne se renouvelèrent pas dans le royaume du Nord.

[2] 1 Rois XX, 31.

Iahvé, une alliance en vertu de laquelle ils s'engageaient à faire ceci ou cela, ou à s'en abstenir[1]. Il n'y avait pas de lois proprement dites, mais bien un vieux droit coutumier dont quelques débris sont parvenus jusqu'à nous. Ce droit se distingue par son absence de formalisme ; on n'y trouve presque pas de prescriptions concernant la manière de porter plainte, ni d'actes symboliques et d'usages poétiques. Les parties s'appellent le témoin et celui qui doit rendre raison ; dans la règle, témoin signifie plaignant. Sans plainte, il n'y avait pas de droit ; cependant l'accusation n'était souvent qu'une dénonciation[2]. Le droit pénal, la relation établie entre l'administration officielle de la justice et la justice d'autorité privée, était assez développé chez les Israélites. Chez les anciens Arabes, la tribu ne pouvait se garantir de celui qui troublait sa paix qu'en le reniant et en lui refusant sa protection. La communauté israélite ne se contentait pas du bannissement, mais prononçait la peine de mort. La lapidation était la forme la plus ancienne de l'exécution ; ce qui la caractérisait, c'est que chacun prenait part à la mort du criminel et se rendait responsable de son sang. Il y avait « des actions scélérates qui ne doivent pas se faire en Israël, » qui pesaient comme une coulpe sur le pays et sur le peuple et devaient être « balayées » par l'extermination du coupable ; c'était le cas en particulier des blasphèmes contre Dieu et contre le roi, de l'impiété envers les parents, des incestes et autres offenses à la conscience populaire. Le meurtre rentrait aussi dans cette catégorie de crimes. La « vendetta » proprement dite, où la famille du meurtrier prend son parti et où la famille de celui qui a été mis à mort entre en guerre avec elle, de sorte que la vengeance se poursuit à outrance et se renouvelle sans cesse, paraît avoir été un point de vue dépassé

[1] Exode XXIV ; 2 Rois XXIII ; Jér. XXXIV, 18. De là le nom de *berîth*, alliance, pour dire *loi*.

[2] 1 Rois XXI, 10. — Dans le Deutéronome l'autorité a le devoir de faire l'enquête et, en de certains cas, le plus proche parent a celui de dénonciation et d'accusation. Le *satan*, qui tient du procureur général ou accusateur public, ne se rencontre que plus tard.

chez les Israélites de l'époque des rois[1]. Ce qui seul semble avoir subsisté c'est qu'il était loisible au « vengeur du sang » de poursuivre le meurtrier et de le tuer sans forme de procès. Lorsque celui-ci n'avait pas agi avec préméditation, il trouvait un asile auprès du sanctuaire, en particulier auprès de certains sanctuaires déterminés ayant droit d'asile; éventuellement il pouvait s'en tirer au moyen d'une amende. Si, par contre, il y avait eu meurtre proprement dit, il était saisi et entraîné loin de l'autel[2]. Le pouvoir public intervenait alors; comme dans l'Islam, il avait le droit d'arrêter et d'assigner le meurtrier[3]. Il ne restait au vengeur que l'exécution. Mais celle-là il était tenu d'y procéder; il n'était pas libre de se désister de son droit. Il ne lui était pas permis d'accepter une compensation en argent; cela n'était admissible que dans le cas d'un homicide involontaire. On exigeait sang pour sang, comme on exigeait œil pour œil, dent pour dent[4]. Le sang non vengé criait au ciel et appelait la colère divine sur le pays. Lorsqu'un corps tué par une main inconnue était trouvé dans un champ, la ville la plus rapprochée du théâtre du crime devait exécuter une vache à la place du meurtrier, afin de se laver de ce forfait[5]. Ainsi, la vengeance du sang était déjà passablement dépouillée de son caractère personnel et passionné et transformée en peine du talion. C'est précisément dans le plus ancien document juridique (Ex. XXI) qu'elle est le moins en relief sous sa couleur primitive. Comme dans l'Islam, la communauté réglait et garantissait la vengeance du particulier.

[1] De ce que la vengeance du sang n'était plus une guerre, il résulte que la guerre, à son tour, n'était plus une vengeance du sang.

[2] Ex. XXI, 13, 30; cf. 1 Rois II, 28 sq.

[3] Ex. XXI, 14; Deut. XIX, 12.

[4] Dans Ex. XXI il n'est question que de talion et d'amende. Dans le Deutéronome, comme dans l'Islam, vient s'y ajouter la peine de la fustigation, qui est chose toute nouvelle et de nature différente. La prison en tant que peine n'existe pas.

[5] L'exécution près du torrent, qui est exigée Deut. XXI, reparaît encore 1 Rois XVIII, 40. Chez les Arabes on voit figurer (Ham. 443, 3) un bouc comme *ashâm* pour un homme.

Cependant, la plénitude des droits de bourgeoisie n'appartenait toujours encore qu'à l'homme qui était en état d'accomplir le devoir de venger le sang répandu et de manier l'épée. Le mot qui désigne le vengeur du sang signifie aussi l'héritier[1]. Seuls, les parents de la ligne masculine étaient aptes à hériter, à posséder un fond de terre et à tirer au sort pour un lot de terrain commun, celui-ci, à ce qu'il semble, étant soumis de temps en temps à une nouvelle répartition.[2]. Avec les droits et devoirs civiques allaient de pair ceux du culte ; ils étaient également attachés aux hommes de souche directe et propriétaires. Le culte était soutenu par les redevances provenant du produit des champs et des troupeaux, par conséquent par la propriété foncière. Le *Kahal,* l'assemblée de commune, avait un caractère à la fois politique et religieux ; celui qui ne jouissait pas de tous les droits politiques ne possédait pas non plus les droits religieux. Les étrangers n'étaient admis à faire partie du Kahal qu'après plusieurs générations, tandis que les Israélites, étrangers à la localité, rencontraient peut-être moins de difficultés. La différence des classes sociales était considérable. Les nombreux « habitants, » établis dans le pays, n'étaient admis qu'à bien plaire aux repas des sacrifices ; devant la justice ils avaient besoin de protecteurs et de représentants. Les orphelins, aussi longtemps qu'ils n'avaient pas l'âge requis pour assister au Kahal, se trouvaient dans une situation analogue, ainsi que les veuves qui n'avaient pas d'assistant juridique mâle[3].

Le kahal était aussi une assemblée judiciaire. L'administration ordinaire de la justice demeurait toujours entre les

[1] *Goël*, proprement vindex (Job III, 5). Les devoirs de la réclamation, du rachat et de la vengeance vont ensemble et incombent tous à l'héritier.

[2] L'héritage consiste aussi chez les Hébreux en propriété foncière. Au sujet du tirage au sort pour les terres restées indivises voir Mich. II, 5; Jér. XXXVII, 12; au sujet du cas exceptionnel de la fille héritière voir Nomb. XXXVI.

[3] Tout cela appert encore par le Deutéronome. A remarquer l'exclusion de l'assemblée prononcée contre celui qui est inapte à engendrer (Deut. XXIII, 2). Primitivement le camp de guerre, l'assemblée judiciaire et l'assemblée de culte coïncidaient; tous trois étaient sacrés.

mains des clans ou des communautés ; elle était exercée par les Anciens, qui formaient des collèges aristocratiques. La communauté locale avait aussi le droit de justice criminelle[1]. Les juges occupaient des sièges, autour desquels le kahal se tenait debout. C'était la porte de la ville qui servait de forum ; seules, certaines formalités s'accomplissaient près du sanctuaire. La tenue d'une session solennelle était accompagnée de jeûne. Comme l'exercice du droit de juger était la principale attribution du gouvernement (juger et régner sont exprimés en hébreu par le même mot), l'antique situation politique de communautés agrégées, qui n'étaient reliées entre elles que par le sentiment religieux national[2], s'était donc maintenue en un point essentiel sous le gouvernement des Rois. Mais cette situation datant de l'époque antérieure à la monarchie ne suffisait plus, les temps de l'antique simplicité étaient passés et les conditions sociales s'étaient modifiées. L'inégalité de la fortune et de la position sociale commençait à peser lourdement sur le peuple et la religion elle-même était devenue plus démocratique. Dans cet état de choses le roi aurait pu intervenir. Il passait pour être le juge suprême ; l'acclamtion « Hosia-na » est proprement le cri d'appel de l'opprimé qui cherche auprès du roi le secours et la justice[3]. Celui qui ne pouvait arriver à ses fins auprès de la communauté ou qui voulait obtenir une exception à la règle, s'adressait à lui[4].

[1] 2 Sam. XIV, 7 (la *mishpâhâ* ou le clan) ; 1 Rois XXI, 9 sq. (la commune urbaine).

[2] Le *Kahal* (à savoir chaque Kahal particulier, Mich. II, 5) était un *Kahal de Iahvé*. Il régnait en tout Israël un certain accord au sujet de ce qui est juste et injuste, de ce qui est conforme ou contraire aux bonnes mœurs, et les communes se prêtaient sans doute un mutuel appui pour l'arrestation du criminel. Seules les affaires militaires étaient centralisées en une certaine mesure et dirigées par le roi en sa qualité de commandant en chef.

[3] 2 Sam. XV, 2 ; 1 Rois III, 9 ; 2 Rois XV, 5. De là *shophet* (juge) = celui qui gouverne. — Cas particuliers 2 Sam. XII et XIV ; 1 Rois III, 15 sq. ; 2 Rois VI, 26 sq.

[4] Exemple typique : 2 Sam. XIV, 1 sq. — En revanche 2 Rois IV, 13 : la Sunamite répondant au prophète qui offre de parler pour elle au roi : Je n'ai que faire du roi, j'habite au milieu de mon peuple, c'est-à-dire de ma parenté.

Le faible attendait de lui protection contre le fort ; c'est lui qui devait faire droit aux pauvres et remettre à l'ordre ceux qui usaient de violence[1].

Mais la royauté était trop faible pour faire prévaloir la notion de l'autorité et de la suprématie judiciaire de l'Etat[2]. Les décisions qu'elle parvenait à prononcer occasionnellement ne différaient guère des coups d'autorité par lesquels les seigneurs d'un rang inférieur portaient atteinte à l'administration régulière de la justice[3]. Le roi ne s'élevait pas assez haut au-dessus de ceux du milieu desquels il tirait son origine : ceux qui l'avaient élevé pouvaient aussi le renverser. La royauté en Israël, surtout dans l'Israël du nord, manquait de puissance, parce qu'elle n'avait pu parvenir à une légitimité véritable. Les changements continuels de dynastie par des coups de force remettaient toujours de nouveau en question l'ordre établi.

En pareilles circonstances on comprend que les petites circonscriptions aient pu, même sous la royauté, conserver en elles-mêmes leur centre de gravité. Le royaume venait-il à se désorganiser, elles n'étaient pas ébranlées par les révolutions politiques de la capitale. Sans doute, l'ancienne forme de la communauté était altérée en ce sens qu'aux tribus et aux clans s'étaient substituées les villes, qui devinrent pour les villages le siège de l'autorité judiciaire[4] et étaient appelées

[1] Esaïe a de l'office du prince la même idée qu'Aboubekr ou Omar : « Le plus faible d'entre vous m'apparaîtra comme le plus fort, jusqu'à ce que je lui aie fait obtenir gain de cause, et le plus fort d'entre vous je le traiterai comme le plus faible, jusqu'à ce qu'il se plie au droit ». Une conception très désobligeante de la royauté s'exprime (Jug. IX) dans l'apologue de Jotham : elle ne saurait être un objet d'ambition que pour celui qui n'est bon à rien d'autre. « Ai-je perdu ma graisse ou ma douceur pour aller planer sur les arbres ? » disent l'olivier et la vigne ; le buisson d'épine s'y prête, lui qui n'est bon qu'à faire du mal.

[2] Chez les Arabes de même la notion du *Sultan* (de la suprématie de l'Etat) n'a jamais prévalu. — En Juda des essais de réforme judiciaire paraissent avoir été tentés. — Le Deutéronome adjoint aux anciens des « juges » et les oblige à porter les cas difficiles devant un tribunal royal et sacerdotal à Jérusalem.

[3] 2 Rois IV, 13 : on s'adresse au roi *ou bien au chef d'armée.*

[4] Les villes sont appelées dans le Deutéronome *portes*, c'est-à-dire sièges de la justice et marchés.

leurs « mères. » Cette modification n'avait cependant pas entraîné le relâchement des liens qui unissaient les éléments de la société. La famille, au sens restreint et au sens plus large du mot, constituait toujours l'unité fondamentale. On attachait le plus grand prix à sa permanence : c'était la seule forme de l'immortalité que l'on connût [1]. Quand le père avait encouru la peine de mort, les enfants étaient exécutés avec lui [2]. C'est pour cela qu'on avait l'habitude, dans les formules d'imprécation, de se maudire soi-même et la maison de son père. Les parents restaient unis jusque dans la tombe. Or la famille et la commune étaient le foyer de la coutume et des mœurs, retenant tous leurs ressortissants par les liens les plus forts, tandis que les « gens sans aveu », c'est-à-dire sans famille, devenaient des coquins. Le progrès intellectuel ne fut pas entravé, ni le sentiment du droit et du bien déprimé par la faiblesse du gouvernement et les révolutions de la capitale. Précisément pendant cette période, qui fut pour la littérature l'époque de la floraison, la culture spirituelle et morale d'Israël parvint à un niveau qui a été rarement atteint par un peuple oriental.

III

A côté des rois et des anciens, les prêtres et les prophètes apparaissent comme les piliers de la chose publique. Un proverbe consolant disait que « le conseil ne fera pas défaut aux anciens, ni l'instruction d'en haut au prêtre, ni la parole aux prophètes. » Dans le Deutéronome ces trois classes directrices sont citées ensemble comme les organes attitrés de la théocratie. Non sans raison, nous avons l'habitude de considérer les prophètes comme les véritables représentants de l'essence et de la puissance de la religion de Iahvé. Il ne faut pourtant pas oublier que les grands prophètes étaient des exceptions, et que les plus grands d'entre eux eurent beaucoup plus

[1] De là le lévirat, ainsi que le droit d'hérédité accordé à la fille unique, « afin de ne pas laisser éteindre la braise qui est de reste. » (2 Sam. XIV, 7.)

[2] Jos. VII, 24 ; 2 Rois IX, 26. De ce principe découle l'extermination des dynasties renversées, laquelle était considérée comme allant de soi.

d'importance pour l'avenir que pour le présent. Les prophètes ordinaires, qui s'associaient pour former des confréries, n'étaient pas des agitateurs en Israël ; ils n'étaient que trop enclins à flatter les puissants du jour. En général, la religion était un pouvoir paisible qui, loin d'attaquer l'ordre établi, lui servait de soutien. A l'ordinaire les prêtres, qui avaient l'avantage d'occuper un poste fixe auprès d'un sanctuaire, étaient plus considérés que les prophètes. Ils étaient toujours encore les conseillers les plus écoutés de chacun dans toutes les questions concernant la vie religieuse ; ils paraissent, il est vrai, avoir renoncé à l'administration de la justice et s'être abstenus de rendre des oracles. Leur nombre avait considérablement augmenté, leur situation s'était affermie et leur office était devenu pour la plupart héréditaire. Ils se sentaient liés entre eux par leur condition et donnaient expression à ce sentiment en attribuant leur origine à un ancêtre commun et en se nommant Lévites. Ils ne possédaient pourtant pas une puissance extérieure ; leurs revenus étaient précaires, ils vivaient des sacrifices et devaient s'en remettre à la bonne volonté de leurs clients. Dans les résidences ainsi que dans les principaux sanctuaires, ils étaient les serviteurs du roi. Le roi lui-même, en sa qualité de père du peuple, possédait le droit sacerdotal suprême ; « l'oint de Iahvé » était considéré comme une personne sacrée, fût-il même arrivé au pouvoir par des moyens très profanes. « Dieu et le roi » étaient des noms qu'on aimait à associer : ce n'était pas une phrase vide de sens comme chez nous « le trône et l'autel. »

La pratique populaire de la religion était toujours le culte. Il existait une quantité de lieux où la divinité était adorée, parce qu'elle y était présente. La sainteté de ces lieux n'était pas la conséquence mais la cause du culte qu'on y rendait. Elle était inhérente au sol et considérée comme une propriété naturelle de celui-ci, d'où elle rayonnait en théophanies bien avant qu'un culte y fût institué[1]. Ces enclos sacrés étaient

[1] Ce qui est significatif c'est le nom de Phanuel (présence de Dieu) donné à un

volontiers situés sur des hauteurs; c'est pour cela qu'on les appelait des hauts-lieux. Leur centre était dans les anciens temps un bloc de rocher ou une pierre qui servait en même temps d'autel et d'idole et était identifié avec la divinité. Souvent aussi, plusieurs pierres étaient dressées les unes près des autres (Guilgal) ou entassées en un monceau (Gal). Très fréquemment il s'y ajoutait un arbre, chêne, tamaris, térébinthe, palmier; ou bien c'était un groupe d'arbres, un bouquet de bois. Parfois il s'y trouvait aussi un filet d'eau, une source, comme à Kadès, à Beerséba et ailleurs. Nous n'entendons pas parler de grottes sacrées; mais il se pourrait bien qu'il en eût existé[1].

Plus tard, l'art remplaça la nature. De grands autels furent construits ou fondus en métal; les anciens monuments de pierre qui subsistaient à côté des autels, sans les égaler en importance, furent travaillés de main d'homme, et çà et là remplacés par des colonnes d'airain. Les arbres naturels ne disparurent pas, là où ils existaient; mais l'arbre artificiel, l'Aschère, était plus nécessaire que les premiers à l'aménagement régulier d'un sanctuaire[2]. Là où il n'y avait pas

lieu de culte, ainsi que le récit de l'échelle montant au ciel à Béthel, et celui des anges à Mahanaïm. L'enclos sacré était peut-être aussi à la base de la conception du jardin de Dieu en Eden; cp. Es. I, 29 et *Prolegomena zur Geschichte Israëls*, 4e édit., p. 310 *n*. — En un lieu déterminé ne peuvent proprement habiter que les génies du lieu; mais ensuite d'autres divinités, par exemple des divinités célestes, sont pareillement localisées. L'eau d'Aphaca était primitivement hantée par quelque ondine, mais Vénus (l'étoile) y étant tombée du ciel, elle fut ensuite adorée en ce lieu. La théocrasie remonte à la plus haute antiquité.

[1] Il y avait des pierres saintes à Béthel (Gen. XXVIII), près d'Ophra (Jug. VI), près de Bethsémès (1 Sam. VI); plus d'une fois elles portent des noms propres: Eben ha Ezer, E. ha Eçel, E. Zohèlet. — *Guilloul* (idole) semble être en rapport avec *Guelal* (pierre). Semblablement chez les Mandéens *Iggoura* (le tas de pierres sacré) et *Hegga* (le lieu de culte) se disent pour des démons. — Des arbres sacrés (près de la pierre ou de l'autel, cp. Jug. IX, 6 *Elon maçcéba*) sont mentionnés dans la Genèse comme ayant été plantés par les patriarches, puis surtout chez les prophètes. — Quant aux cavernes, elles ont eu une grande importance chez les Araméens et les Arabes; dès lors il n'est guére douteux qu'il en fût de même chez les Cananéens et c'est fortuitemeat peut-être qu'il ne s'en rencontre pas dans l'Ancien Testament.

[2] Cp. *Die Composition des Hexateuchs, etc.*, p. 281, note. Les *ashères*, ainsi

d'eau, on faisait une mer d'airain[1]. Le principal progrès consista dans les images taillées et les icones en métal ; les premières, à notre connaissance, furent confectionnées par Gédéon et par l'éphraïmite Mika[2]. Il y avait à Jérusalem un serpent d'airain ; Iahvé paraît avoir été le plus habituellement représenté sous la figure d'un taureau ; on l'appelle aussi « le taureau de Jacob[3]. » Des maisons furent construites sur les hauts lieux pour recevoir les images ; une « maison de Dieu » présuppose toujours une idole[4]. Une crypte dans le temple, où les offrandes sacrées étaient conservées, remplaça l'ancien souterrain servant de trésorerie. Du reste, le temple ne se confondit jamais avec le sanctuaire ; il s'élevait à l'intérieur de l'enceinte délimitée qui, avant lui déjà, était sacrée et conservait ce caractère même indépendamment de lui.

L'autel, autrefois la pierre, restait le centre du culte. Les oblations les plus importantes étaient consumées sur l'autel et, par là, transsubstantiées, rendues en quelque sorte célestes. C'est pourquoi on les appelait « fumigations » ou offrandes

que les *maçcèbes*, faisaient anciennement partie de l'inventaire des *bâmôth* de Iahvé lui-même, Deut. XVI, 21 ; XII, 3 sq. ; 2 Rois XIII, 6. Rarement, et seulement en des temps beaucoup plus récents, Ashéra est confondue avec Asthoreth, par le dernier éditeur des livres historiques ; cp. Jug. III, 7 avec X, 6 ; 1 Sam. VII, 3, 4 ; XII, 10 ; voir aussi 1 Rois XVIII, 19 les prétendus prophètes d'Ashéra (que Segond a remplacée par Astarté).

[1] On trouve chez les Phéniciens et surtout chez les Egyptiens quelque chose d'analogue à la mer d'airain de Jérusalem. Il est superflu de recourir à des explications mythologiques.

[2] L'image en fonte (*masséka*) est nettement distincte de l'image taillée (*phèsel*). Cependant l'image taillée était le plus souvent plaquée de métal et s'appelait alors אפוד qu'il ne faut probabablement pas prononcer *éphod* (surplis), mais *aphoud* (ce qui est revêtu, c'est-à-dire plaqué). En même temps sont mentionnées aussi les *theraphîm* comme faisant partie de l'inventaire d'un temple ; mais c'étaient proprement des dieux domestiques. Avaient-ils figure d'homme? Cela ne ressort pas sûrement de 1 Sam. XIX.

[3] A côté des *Keroubîm*, les taureaux étaient aussi volontiers employés dans l'art sacré à titre de symboles ou comme motifs de décoration. La mer d'airain avait pour support des taureaux. Des têtes ou cornes de taureaux figuraient aux angles des autels ; de là l'expression « briser la nuque aux autels ». (Osée X, 2).

[4] Es. XLIV, 13.

« passées au feu », et l'autel devenait un foyer de Dieu. Mais, à l'origine, la divinité pas plus que les hommes, ne possédait de foyer ; le feu n'était pour le culte d'aucune importance et la combustion des victimes n'était pas une coutume ancienne. Le vieil usage consistait plutôt, lors des sacrifices d'animaux, à étendre ou à répandre le sang sur la pierre ou sur l'autel, comme chez les Arabes ; les pièces de viande étaient alors ou mangées par ceux qui offraient le sacrifice, ou bien données en pâture aux oiseaux ou aux bêtes sauvages[1]. L'effusion du sang s'est conservée aussi plus tard, partout et toujours, mais n'était plus considérée comme suffisante pour un sacrifice normal[2]; pratiquée à elle seule, elle devient un rite de l'immolation profane. De même que le sang, l'huile et le vin (il n'est pas question de lait) sont répandus sur la pierre. A cette libation correspond l'exposition[3] des offrandes comestibles non liquides, par exemple, du pain levé ou des gâteaux faits avec du fruit pressé ; cette exposition resta en usage même lorsqu'on se mit à consumer les offrandes. Une transition remarquable apparaît lors du sacrifice de Gédéon : il dépose la viande et le jus simplement sur une pierre, mais de la pierre jaillit la flamme qui consume les aliments préparés.

Les sacrifices ne sont en partie pas autre chose que des dons offerts à la divinité. Il arrive alors, ou bien, qu'on les conserve dans un lieu consacré, ou qu'on les détruise, ou encore qu'on les laisse à l'endroit où ils se trouvent. Ce dernier cas donne lieu parfois à des aumônes, de telle sorte que les pauvres reçoivent ce qui était proprement destiné à la divinité. Mais dans les oblations offertes sur l'autel, surtout dans les sacrifices sanglants, prédomine l'idée de la conclu-

[1] 1 Sam. XIV, 32 sq. La protestation, en cet endroit, ne porte pas sur le fait de manger de la chair crue, mais sur celui de manger la chair sans avoir répandu le sang sur la pierre. Gen. XV, 11 ; Jér. XXXIV, 18.

[2] Le sacrifice dit « pour le péché » n'est qu'une amende ou un dédommagement.

[3] Répandre = נסך ; en arabe ce rite le plus usuel sert à désigner le culte en général. — Exposer = ערך ; il s'emploie en particulier en parlant des pains dits de proposition.

sion d'une *alliance*. Par le rite de l'effusion ou de l'application du sang s'opère une confraternité avec la divinité, ainsi que par le repas sacré qui accompagnait ordinairement le sacrifice. A l'origine, le sang du sacrifice n'expie pas, il fait l'office de ciment ; la propitiation est dérivée de la communion. Pour prendre part à la fête, au repas où l'on mange et boit « devant Iahvé, » il faut s'être « sanctifié ; » cette sanctification consiste en ce que, le jour qui précède le sacrifice, on s'abstient de certaines choses et qu'on lave ou change les vêtements.

Le culte crée un privilège en faveur de certains jours. La nouvelle lune était solennellement célébrée ; on lui coordonne le sabbat qui, à l'origine, paraît avoir dépendu des phases de la lune[1]. Le sabbat est le jour férié de la semaine, c'est celui où les pains de proposition sont exposés ; le repos, qui n'était primitivement que la conséquence de la fête, est devenu peu à peu prépondérant et a fini par en être le signe caractéristique. A l'époque des rois, les fêtes annuelles prennent plus d'importance que ces fêtes lunaires. La fête principale est celle des récoltes d'automne, au renouvellement de l'année[2] ; c'est en même temps la fête d'actions de grâces pour les produits de l'aire et du pressoir en général ; on l'appelle « la fête » tout court. A cette fête correspond, six mois plus tôt, la fête pascale des galettes d'orge sans levain ; elle marque le commencement des sept semaines de la moisson des céréales, à la fin desquelles a lieu la Pentecôte, la fête des pains de froment levés. Avec la fête du printemps coïncide aussi la pâque, la fête de l'offrande des premiers-nés mâles du gros et du petit bétail. C'étaient là les trois grandes occasions d'offrir des sacrifices ; car on n'offrait pas régulièrement des

[1] Au sujet de la connexion du sabbat avec les planètes v. Ideler, *Handbuch der Chronologie* I, 178 sq. ; II, 177 sq.

[2] Le renouvellement de l'année n'avait pas lieu au printemps, mais en automne ; v. les *Prolegomena*, p. 106 sq. Sur le comput de l'année et l'embolisme nous ne possédons pas de données bien anciennes. Selon le Code sacerdotal, l'année comptait 365 jours, comme on le voit par les indications touchant la vie d'Hénok et la durée du déluge.

sacrifices sanglants quotidiens. « Trois fois par an, chaque homme doit paraître devant Iahvé, et il ne doit pas se présenter les mains vides. » Le plus ancien décalogue ne donne guère, comme loi fondamentale révélée au Sinaï à l'adresse d'Israël, que des prescriptions pour la célébration de ces fêtes[1]. C'est en cela que consistait le service divin populaire; telle est l'impression que l'on retire aussi de la lecture des prophètes et même de celle du Deutéronome. On employait à de joyeux repas les prémices et les oblations qui donnaient lieu à ces fêtes, ou bien le produit de leur rachat; on mangeait et on buvait, on se réjouissait devant Iahvé. Une joie bruyante, une retentissante allégresse étaient le caractère général de ces fêtes. Les femmes également y participaient, parées et ornées de bijoux d'or et d'argent[2]. Les excès n'y faisaient pas défaut; on trouvait même dans les sanctuaires israélites des hiérodules des deux sexes. Les personnes en deuil ne devaient pas prendre part au culte; il n'était destiné qu'à ceux qui étaient en joie et en santé. Il n'avait pas rapport au péché et à l'expiation; le grand jour des propitiations, célébré plus tard par les Juifs du second temple, manque dans le plus ancien cycle des fêtes et ne cadre pas avec lui. Dans les temps de détresse, on publiait un jeûne, on faisait aussi des tentatives de « dérider » la face de Iahvé. Mais, quand sa colère était manifeste, dans des époques de désespoir universel, on n'osait même pas s'approcher de lui.

A côté du culte public, il y avait aussi une religion pour l'usage privé. Des jurements, des serments, c'est-à-dire des imprécations contre soi-même sous telle ou telle condition,

[1] Ex. XXXIV, 14 et suiv.: « 1. Tu n'adoreras pas de Dieu étranger. 2. Tu ne te feras pas de dieux en fonte. 3. Tu observeras la fête des maççoth. 4. Tout premier-né m'appartient. 5. Tu célébreras la fête des semaines. 6. Et la fête de la récolte à la fin de l'année. 7. Tu ne mêleras pas le sang de ma victime à du levain. 8. La graisse de ma fête ne se gardera pas jusqu'au lendemain matin. 9. Tu apporteras à la maison de Iahvé ton Dieu le meilleur des prémices de ton sol. 10. Tu ne feras pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère.» Comp. *Composition des Hexat.*, p. 87 et 331.

[2] Ex. III, 20: les femmes hébreues empruntent aux Egyptiennes vêtements et parures en vue de la fête à célébrer au Désert. Cf. Osée II, 13-15; IV, 14.

ainsi que des vœux étaient fréquents. Celui qui était lié par un vœu, ne pouvait, en certain cas, ni boire de vin, ni laisser le rasoir passer sur sa tête[1]. Une foule d'observances d'un caractère privé enserrait la vie quotidienne comme d'un réseau. Ces observances n'étaient pas, il est vrai, légales et ne servaient pas à séparer strictement les Israélites des payens[2], mais elles existaient et se pratiquaient généralement comme allant de soi. L'enfant était, après sa naissance, frotté avec du sel. La coutume de lui enduire le palais de miel n'est plus attestée que par l'étymologie d'un mot qui a pris ensuite la signification générale de *consacrer* ou dédier. La circoncision était peut-être à l'origine la cérémonie de l'admission dans le Kahal, épreuve barbare de la virilité, qui conférait en même temps le droit au mariage[3]. Nous ne savons rien sur les cérémonies nuptiales, abstraction faite du mariage contracté avec une prisonnière de guerre. Nous sommes d'autant mieux renseignés sur les usages relatifs aux défunts.

Les coutumes funèbres usitées chez les autres peuples n'étaient pas non plus interdites chez les Israélites de l'ancien temps. On se voilait la tête et la barbe, on se revêtait du sac et on prenait une corde pour ceinture ; on répandait de la cendre sur sa tête, ou bien on s'asseyait sur la cendre. On déchirait ses vêtements, on se rasait les cheveux et la barbe,

[1] *Nazir* vient d'une racine qui signifie faire vœu de.... Dans les plus anciens temps il y avait des nazirs guerriers, tel Samson, qui s'étaient imposé pour toute la durée de leur vie la lutte contre les Philistins. Peut-être est-il permis d'entendre de la même façon Jug. V, 2 : lorsqu'on laissa croître les cheveux = lorsqu'un grand nombre fit vœu de combattre. — Dans la suite, les nazirs devinrent plus pacifiques et les vœux se modérèrent.

[2] On s'étonnait en Israël de l'exclusivité des Egyptiens pour qui c'était une abomination que de manger avec des gens du dehors. (Gen. XLIII, 32 ; cf. en revanche Gal. II, 12.)

[3] Au sujet d'Exode IV, 25 (où la circoncision des enfants mâles en bas-âge est expliquée comme un équivalent adouci de la circoncision primitive des jeunes hommes avant le mariage) voir au chapitre II : « Les origines du peuple », p. 18. — Des étrangers, même s'ils étaient devenus esclaves israélites, n'étaient anciennement pas circoncis ; cf. Ezéch. XLIV, 7-9 par opposition à Gen. XVII, 12.

on s'écorchait avec les ongles et s'infligeait des blessures. Des pleureuses poussaient des hurlements et se frappaient la poitrine. Le cadavre était quelquefois embaumé, à l'ordinaire enveloppé seulement d'un linceul. La crémation n'était pas usuelle, aussi peu qu'autrefois les sacrifices par le feu ; on en trouve cependant un exemple : le cadavre de Saül fut brûlé, mais ensuite n'en fut pas moins enterré [1]. L'inhumation, en effet, était de rigueur ; c'était la vieille et universelle coutume [2] ; pour la désigner, il y a un mot commun aux langues sémitiques et qui n'est employé que dans ce sens technique. Il y a des tombeaux creusés dans la terre, marqués par un arbre, une pierre ou un monceau de pierres. Mais on enterrait plus volontiers dans des cavernes, ou bien dans des caveaux taillés dans le roc. On prenait soin que les demeures des morts fussent plus solides et plus durables que celles des vivants. Les membres d'une même famille reposaient ensemble, chacun cependant ayant sa place à part. On considérait comme une honte d'être enterré dans une sépulture commune [3]. On n'espérait pas aller au ciel, mais être recueilli auprès de son père et de sa mère, avec ses ancêtres et les gens de sa tribu. L'idée du « Scheol, » séjour ou tous les morts du monde entier sont réunis et où l'on appréhendait de descendre, est, il est vrai, en singulière contradiction avec les notions que nous venons d'exposer. Cette contradiction n'est pas résolue par l'expédient que les corps seuls reposent dans les caveaux funèbres et que les âmes sont dans le séjour des trépassés. Il

[1] L'incinération avait sans doute pour but de faire des morts des êtres éthérés, de même que celle des victimes brûlées sur l'autel. Cf. *Jahrbuch des Archäol. Instit.*, 1894, p. 238.

[2] Les suppliciés devaient aussi être enterrés selon la loi ; il en fut de même dans les cas dont parlent 1 Rois II, 34 ; 2 Rois IX, 34. Mais ce n'était pas la coutume générale. Lorsque David fit pendre à Gabaon les sept fils et petit-fils de Saül, on ne les inhuma pas. C'est plus tard seulement que, informé de la touchante sollicitude de Riçpa pour les corps des pendus, il fit enterrer leurs ossements, en même temps que ceux de Saül et de Jonathan, dans la sépulture héréditaire de leur famille. (2 Sam. XXI.)

[3] Jér. XXVI, 23. — C'est ainsi que, plus tard, le polyandrion, le cimetière commun, a pu devenir la géhenne.

n'y a du reste aucune nécessité de chercher à concilier toutes les divergences qui se rencontrent dans ce domaine.

Un véritable culte des morts était pratiqué. L'alimentation des morts, mentionnée dans le Deutéronome où elle n'est pas même interdite, prouve qu'il y avait un repas et un sacrifice pour les morts; peut-être la coupe des cheveux avait-elle la même signification. Ce n'était pas seulement en cas de deuil, mais aussi à l'occasion de la prière que l'on se faisait des incisions et des blessures volontaires. Des arbres, des pierres et des monceaux de pierres se rencontrent aussi bien près des tombeaux que près des autels. Un certain nombre de tombeaux sacrés sont mentionnés dans l'Ancien Testament, en particulier des tombeaux de femmes, comme Rachel, Debora, Marie. Un fait très significatif c'est que Moïse fut inhumé par la propre main de Iahvé en un lieu inconnu, pour que son tombeau ne devînt pas un lieu de culte. Si l'on attachait autant d'importance à être « réuni à ses pères » dans une même sépulture héréditaire, c'est qu'on devait croire qu'il en résultait pour le mort une jouissance quelconque. L'idée que les morts étaient bannis et confinés dans le Scheol et que, là, ils n'éprouvaient plus aucune sensation, n'a pas régné exclusivement chez les anciens Israélites. Les « Rephaïm, » c'est-à-dire les ombres, hantaient aussi le monde supérieur, celui des vivants; ces rephaïm présentaient quelque analogie avec les démons[1]. Ils pouvaient être évoqués hors du Scheol, dans un but de magie et de divination; on les appelle même expressément des dieux[2].

Ce n'est pas là le seul vestige de la croyance aux démons et des pratiques qui s'y rattachaient. La défense de pratiquer

[1] Renan (*Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 116, note 4) rapproche de la עמק רפאים, « vallée des morts », la עמק השדים de Gen. XIV; il suppose, avec raison sans doute, que *siddim* est une fausse prononciation pour *shédim*, la « vallée des démons ». — Les Rephaïm, de même que les Nephilim qui paraissent être leurs pareils, désignent aussi des géants; cf. *Composition des Hexat.*, p. 308.

[2] 1 Sam. XXVIII. Cp. Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, 1892. Pas n'est besoin d'avoir recours à l'animisme; il n'importe pas d'extraire la racine des phénomènes historiques, il suffit de les décrire tels qu'ils sont.

la magie et la nécromancie prouve que le penchant à ces arts occultes existait en Israël. Diverses méthodes sont mentionnées, entre autres celle de faire passer par le feu[1]. Les préservatifs contre les maléfices et les amulettes ont même trouvé place dans la loi, après avoir été, il est vrai, plus ou moins dépouillés de leur signification. Ainsi, les franges aux habits, les pendants attachés au front[2], les phylactères aux bras, les *Mezouzôth* aux poteaux des portes, qu'on peut comparer à nos fers à cheval sur le seuil des maisons. On se sentait entouré de toutes parts d'esprits, la terre était peuplée de leurs armées. C'est pourquoi on éprouvait une certaine appréhension en face de la nature ; elle n'était pas considérée comme chose inanimée. Iahvé lui-même avait autour de lui des êtres divins d'un ordre inférieur; les « fils de Dieu » appartenaient à la race de Iahvé. On ne faisait pas de différence entre bons et mauvais esprits; c'étaient des forces élémentaires qui pouvaient être bienfaisantes ou malfaisantes.

La distinction morale du bien et du mal ne jouait pas, en général, dans la religion populaire, un rôle aussi important que l'opposition sacramentelle entre le pur et l'impur. Le deuil pour un cas de mort, l'attouchement d'un cadavre ou d'une charogne rendaient impur. Il en était de même de certaines maladies et de tous les accidents de la vie sexuelle, en particulier de la menstruation et de l'accouchement. Il était défendu de manger la chair de certains animaux, par exemple, le porc, ainsi que le sang et le tendon de la hanche. Des causes diverses produisent le même effet ; ce n'est pas seulement l'attouchement de ce qui est répugnant qui a pour effet de souiller, mais aussi le contact de ce qui est sacré. Le sang et le tendon de la hanche sont sacrés ; peut-être l'impureté de certains animaux s'explique-t-elle par le fait qu'à l'origine, ils étaient consacrés à tel ou tel dieu ou démon. Non-seulement les Juifs des temps postérieurs, mais

[1] Deut. XVIII.

[2] Le mot *totaphôth* doit sans doute être dérivé de טף et rapproché de *netiphôth*, Jug. VIII, 26 ; Es. III, 19. On les aura portés pendus à un cordon qui entourait la tête.

les anciens Israélites déjà ont sûrement partagé la croyance que les démons vont et viennent sous une forme animale. Au reste, ils se distinguent des Syriens en ce qu'ils mangent du poisson, et des Arabes, en ce qu'ils ne mangent pas la chair du chameau. L'impureté entraîne une exclusion temporaire de la participation aux assemblées de la communauté et aux cérémonies du culte. La réadmission se fait au moyen d'une cérémonie de purification. Les pratiques les plus usuelles sont l'ablution du corps et surtout le lavage des vêtements, la coupe des cheveux et la rognure des ongles ; on trouve aussi mentionnée la purification au moyen d'une touffe d'hysope et de petits oiseaux vivants.

La distinction entre le pur et l'impur, entre ce qui est licite et ce qui est défendu, n'était en aucune façon toujours claire et connue de tous. Dans les cas douteux, les prêtres étaient consultés et ils décidaient en dernier ressort ; c'était en cela que consistait essentiellement leur *thora*. Ils étaient à la fois directeurs de conscience et médecins, et exerçaient ainsi une influence prépondérante dans la vie commune. En général, le sanctuaire n'était pas là seulement pour le culte public, qui ne se célébrait que rarement ; il servait aussi aux besoins privés des particuliers. De même qu'ils allaient y chercher des conseils, ils y portaient aussi chacun ses vœux et ses prières. L'autel était le lieu où l'on exprimait ses souhaits, et le sacrifice servait fréquemment à introduire auprès de la divinité telle affaire qui vous tenait à cœur ; il était une tentative d'agir sur elle dans un but déterminé [1]. C'est dans la même intention qu'on se livrait auprès de l'autel à toute sorte de pratiques magiques [2].

[1] De là העתיר, proprement sacrifier, pris habituellement dans le sens d'implorer, supplier.

[2] A cela se rapporte la coutume déjà mentionnée de se faire à soi-même des blessures, afin de rendre la supplication plus impressive. (Osée VII, 14 ; 1 Rois XVIII, 28.) Il serait possible que le mot hébreu pour *prier* tirât son origine de cette coutume, comme c'est le cas, selon W.-R. Smith, pour le mot araméen. En arabe la racine signifie avoir des crevasses, des incisions. Il est remarquable aussi que שחר qui, dans le langage poétique plus récent, signifie chercher en

Le grand culte était, comme on l'a vu, d'origine cananéenne[1] ; quant aux observances du petit culte, elles avaient leurs racines dans différentes couches de l'ancien paganisme.

Ces emprunts étaient, en général, considérés comme conciliables avec la religion de Iahvé ; on les y reportait tels quels ou du moins on les mettait en relation avec elle. Cette relation était de différente sorte. Certains usages avaient pour ainsi dire dépéri : on avait oublié leur origine et leur signification première, il était dès lors facile de les adapter à la religion nationale. Que l'on se soit approprié les fêtes annuelles, que l'action de grâces pour les récoltes, au lieu d'être rendue à Bahal comme elle l'était auparavant, fût adressée maintenant à Iahvé, il n'y avait à cela rien que de convenable, bien que le changement d'adresse n'eût pas pour conséquence de modifier du coup la nature ou la valeur intrinsèque de la solennité. Ce qui nous surprend davantage, c'est que les *theraphîm* trouvassent une place dans les maisons de Dieu, c'est que la prostitution sacrée eût pénétré dans le service de Iahvé. Peut-être cela ne se pratiquait-il pas partout en bonne conscience, en tout cas pas sans rencontrer de l'opposition. Quoiqu'il en soit, il n'en résulta jamais une défection consciente et voulue vis-à-vis de Iahvé ; les preuves qu'on allègue du contraire montrent seulement que les Juifs des temps postérieurs ont attribué à leur Loi un effet rétroactif. Et malgré tout, le culte de Iahvé s'éleva avec une force croissante au-dessus du paganisme avec lequel il était mélangé. On voit clairement, par la littérature historique, que sa religion à lui gagna progressivement en importance. Les noms

général, dans Osée chercher Dieu, ait en même temps le sens d'exercer la magie, conjurer par des enchantements.

[1] Le mot *hagg*, fête, est en soi un mot sémitique primitif, mais il signifie proprement faire le tour de la pierre sacrée, avec le *hallel* obligé (ce dernier mot n'est pas non plus exclusivement hébreu) ; il ne désigne pas la célébration d'une fête en général. — Les époques des fêtes au commencement des semestres, au printemps et en automne, sont d'origine plus ancienne, mais les fêtes de la moisson sont cananéennes. Il n'y a de primitivement hébraïque que la Pâque, qui est au premier plan dans les traditions relatives à la sortie d'Egypte, mais qui fut éclipsée plus tard par les fêtes de la moisson.

propres nous en fournissent un témoignage qu'on ne saurait suspecter ; ceux qui sont composés avec le nom de Iahvé sont à l'origine très rares, mais peu à peu ils prennent le dessus[1].

« Iahvé le Dieu d'Israël » était et demeura la thèse fondamentale de la foi. La solidarité du dieu et du peuple était un fait donné. L'idée que Iahvé s'était offert à Israël et qu'Israël s'était ensuite déclaré pour lui, ne fut pas abordée dans les temps anciens. Le rapport entre les deux parties était un rapport naturel, en quelque sorte inné ; il ne pouvait être dissous et ne reposait pas sur une convention. Il était sanctionné de la part du peuple par le culte qu'il consacrait à Iahvé ; de la part de Iahvé, par l'assistance qu'il accordait à Israël. Dieu signifiait : celui qui aide ; c'était là le concept attaché à ce mot. On attendait de Iahvé le secours, l'appui dans les affaires terrestres, et non le « salut » au sens chrétien du terme. Le pardon de la faute était quelque chose de subordonné, d'accessoire ; il se trouvait impliqué dans la délivrance du mal, et n'était pas cru, mais vécu, expérimenté. L'essentiel était que Iahvé procurât la pluie et la victoire. Il donnait au pays sa fertilité et le protégeait contre les ennemis ; en retour, le culte consistait essentiellement dans l'offrande des prémices du sol aux jours de fête périodiques. La moisson servait de critère, comme qui dirait de thermomètre, pour apprécier le degré de la communion religieuse entre Iahvé et son peuple. Dans la prospérité des campagnes on goûtait et

[1] Au début prévalent des noms profanes tels que Moïse (Moshè), Debora, Jaël, Samgar, Gédéon, Saül, David, Salomon. Au monde animal sont empruntés Thérach, Léa, Rachel, Siméon (arabe Sim'ân), Debora, Jaël, Goal, Saphan, Akbor, Houlda ; à des arbres, Salomon (arabe Salâmân), Ela. — Kish (arabe Qaïs), Ner, Barak, de même que Noun, Nahash font l'impression d'être de provenance payenne. Les noms théophores Jeroubaal, Meribaal, Ishbaal montrent pareillement que l'opposition au paganisme n'était pas encore ressentie au degré où elle le fut dans la suite. Des noms propres composés avec Iahvé ne se rencontrent qu'en petit nombre dans les anciens temps : Josué, Jonathan, Joas, Joab. A partir d'Elie (Eliyahou, Eliya) et de Jonadab ils se multiplient. Comme noms de rois, ils ne sont pas en usage avant Josaphat de Juda et Ahazia d'Israël ; depuis lors ils le sont presque exclusivement. — Il est à remarquer que des noms de femmes composés avec Iahvé ne se trouvent que rarement.

voyait la bienveillance de Iahvé ; la disette et la dévastation étaient ressenties comme un opprobre religieux. On admettait bien que Iahvé fût mécontent des siens, qu'il les châtiât et les punît. Mais en définitive il venait toujours à leur aide, les tirant de la détresse et les délivrant des ennemis au pouvoir desquels il les avait livrés pour un temps.

Iahvé relégua dans l'ombre les broussailles du sol où il se dressait ; les plantes grimpantes qui l'enlaçaient ne parvinrent pas à l'étouffer. Mais c'est peu à peu seulement que la conscience se fit jour et se généralisa que Iahvé représentait un principe, qu'il n'était pas tolérant, mais jaloux. L'importance qu'il acquit de ce fait naquit de la valeur qu'il avait pour la nation. Le dieu du peuple déposséda les dieux des tribus et se mit à leur place ; les images des dieux anonymes de la famille disparurent des maisons, et c'est dans les temples seulement qu'il s'en conserva quelques vestiges. Plus longue et plus sérieuse fut la lutte contre les idées et les mœurs cananéennes. Ce ne fut pas une lutte extérieure, mais intérieure ; elle n'était pas dirigée contre les Cananéens eux-mêmes ; ceux-ci s'étaient complètement mêlés aux Israélites et ne pouvaient plus en être discernés ; mais contre toute la manière d'être et de penser étrangère qui avait pénétré avec eux et menaçait de détruire l'originalité nationale, contre le luxe, la luxure, l'ivresse des sens, contre une divinité qui vivait de la vie de la nature au lieu de s'intéresser à la vie des hommes et de la chose publique. La religion de Iahvé, enfin, en vertu de son rapport exclusif avec la nation, entra en opposition avec le chaos bigarré d'un bas paganisme, difficile à déraciner, qui, dans les phénomènes les plus divers, les plus fortuits, voit agir des forces sacrées, et qui cherche par toute espèce de moyens étranges à les mettre au service des désirs de l'égoïsme. L'absence des arts occultes constituait, d'après un vieil oracle, le caractère distinctif et antipaïen d'Israël ; la magie et la charlatanerie passaient pour être de l'idolatrie. Le culte des esprits et l'évocation des revenants étaient en abomination à Iahvé. Par là s'explique aussi cette indifférence, si caractéristique pour l'Ancien Testament, à l'égard de la

psychologie religieuse, de la question de la survivance après la mort. Il suffisait que le peuple vécût éternellement ; la roue de l'histoire passait sur l'individu ; il ne lui restait que la résignation, sans espérance positive. Il devait trouver sa récompense dans la prospérité collective du peuple. C'est faire preuve de peu de sens historique que de considérer ce fait comme une lacune dans la religion d'Israël ; ce déficit l'a précisément délivrée des spectres de la magie et de la superstition. Il était salutaire que la religion apparût, en face de l'individu, comme une puissance autonome qui l'obligeait sans conditions envers Iahvé et envers Israël, et qui ne fût pas un simple moyen de donner satisfaction à ses désirs personnels.

La divination est sur la même ligne que la magie. Elle aussi était en contradiction avec l'essence de Iahvé. Les médiums ne pouvaient pas lui extorquer de réponse : il se communiquait volontairement, quand il le jugeait nécessaire. Ce n'est pas par les entrailles des victimes et par le vol des oiseaux, mais par des hommes, qu'il parlait aux hommes. Ce n'est pas par la lettre, mais par l'esprit qu'il se révélait, selon les besoins et les circonstances de l'histoire ; il n'avait pas encore fait son testament, il vivait et sa parole était une parole vivante. Parmi les prophètes il choisissait les interprètes de sa volonté et de son activité par rapport à Israël. C'est le mérite de ces hommes, que l'histoire, non pas celle du passé mais celle du présent, ait été comprise comme un produit significatif de l'activité divine. Les événements étaient des signes et des miracles, le hasard, l'indice d'une main dirigeant toutes choses. De cette manière, la foi était rendue vivace et tenue sans cesse en éveil, la notion de Dieu y gagna un sentiment grandiose de la présence divine. Grandiose aussi en ce que l'action de la divinité était élevée bien au-dessus de toute spéculation, au-dessus de tout rétrécissement par des fins salutaires qu'on aurait pu supputer, par un plan supposé du salut. Ces hommes de l'esprit avaient l'intuition, comme par une seconde vue, de ce que Iahvé voulait faire ; il n'existait pas de théologie, de science divine, pour construire froide-

ment une théorie du divin. Iahvé était trop réel, trop plein de puissance juvénile pour qu'on pût y songer ; aussi ne se souciait-on pas de connaître les principes qui le faisaient agir, mais ses intentions prochaines, afin de règler là-dessus sa propre manière d'agir.

Jamais la parole ne devint la mère de la pensée, au contraire, l'évidence vivante de ce que l'on ressentait était compatible avec une grande insouciance quant à l'expression. La sincérité du sentiment ne reculait même pas devant des contradictions. Iahvé avait des caprices impossibles à prévoir : il faisait resplendir sa face, et il la voilait, sans qu'on sût pourquoi ; il créait le bien et il créait le mal, punissait le péché et incitait au péché ; car, à cette époque, le Satan ne l'avait pas encore déchargé d'une partie de son être. Sa colère agissait comme une puissance élémentaire déchaînée ; on tremblait devant elle, mais on ne pouvait s'en garantir. Avec tout cela, Israël ne se laissait pas décontenancer et ne perdit pas sa confiance en Lui. Jusqu'alors, à tout prendre, les temps avaient été favorables ; la dissonance entre l'expérience extérieure et la foi ne s'était pas encore fait sentir assez fortement pour qu'on éprouvât le besoin d'en chercher la conciliation. Mais maintenant allaient venir des jours mauvais, et dès ce moment la nation et la religion entraient dans une période nouvelle.

Trad. par H. Jaques, pasteur.