Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 5 (1872)

Artikel: La religion d'Israël jusqu'à la chute de l'état juif

Autor: Valeton / Kuenen, A.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379141

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: 15.10.2025

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

LA RELIGION D'ISRAEL

JUSQU'A LA CHUTE DE L'ÉTAT JUIF

PAR

Dr A. KUENEN [1]

Cet ouvrage appartient à une série de travaux dans laquelle paraissent consécutivement, sous le titre commun de : *Les principales religions*, les monographies suivantes : Dr R. Dory : *L'islamisme ;* C.-P. Tiele : *La religion de Zarathoustra, depuis son origine en Bactrie jusqu'à la chute de l'ancien empire perse ;* Dr J.-W.-G. v. Oordt : *La religion des Grecs et leurs idées populaires ;* prof. Dr A. Kuenen : *La religion d'Israël ;* Dr L.-S.-P. Meyboom : *La religion des anciens Normands ;* prof. Dr L.-W.-E. Rauwenhoff : *L'histoire du protestantisme ;* Dr A. Pierson : *L'histoire du catholicisme romain.*

Le premier volume du livre de M. Kuenen ayant été déjà analysé dans la *Revue de théologie de Strasbourg* [2], nous tâcherons d'en faire autant pour le second qui commence avec l'exil, et, quant au premier, nous nous bornerons à en expliquer le plan.

Après avoir exposé dans l'introduction son point de départ, ses sources et son plan, M. Kuenen trace, dans un premier chapitre, l'état religieux d'Israël au VIIIe siècle avant notre ère.

[1] *De godsdienst van Israïl tot den ondergang van den Joodschen staat :* Dr A. Kuenen. Haarlem, A.-C. Kruseman, 1869-1870. L'ouvrage contient deux volumes in-4, dont le premier a 504, le second 563 pages. L'auteur est professeur de théologie à l'université de Leyde.

[2] IIe série, 7e volume, deux articles par M. Carrière.

L'exposition de cet état demandant la connaissance de l'histoire antérieure du peuple, un second chapitre est consacré à ce sujet. La place importante que les prophètes occupent au VIIIe siècle oblige l'auteur à s'occuper plus longuement de leur activité. (Chap. 3.) Il trace à grands traits la marche que le développement religieux d'Israël doit avoir suivi (chap. 4), expose l'histoire de la religion de ce peuple pendant le temps de Moïse, la période des juges, le siècle de David et de Salomon, le premier siècle après le schisme, le IXe et le VIIIe siècles avant notre ère (chap. 5), et traite enfin du développement religieux de Juda depuis ce temps jusqu'à l'an 586 av. J.-C. (Chap. 6.) C'est là que commence notre tâche; nous nous proposons de suivre exactement la marche de l'auteur, en conservant la division des chapitres, ainsi que leur titre.

CHAPITRE VII

Les exilés d'Israël en Babylonie.

Après la ruine de Jérusalem et la triple déportation des juifs par Nébucadnézar, la condition du ci-devant royaume de Juda était, malgré le nombre assez considérable de ceux qui y étaient restés, déplorable au plus haut degré. Le noyau du peuple étant transporté en Babylonie, la nation d'Israël a cessé d'exister dans son propre pays, et les exilés, plus encore à cause de leur qualité que de leur nombre, peuvent désormais être considérés comme les véritables représentants de Juda et partant de tout Israël.

Nous en trouvons (Ezéch. 1 : 1, 3, etc.) une colonie, celle des compagnons de Jéchonias, à Télabib, près du fleuve Chébar (selon l'opinion vulgaire, le Chaboras, qui se jette dans l'Euphrate près de Circésium ; selon d'autres une rivière plus petite et plus près de Babylone) ; mais, quant aux autres exilés, l'historien juif rapporte seulement qu'ils furent amenés « à Babel, » expression dont il se sert aussi pour désigner la destination de la première colonie. Il n'y a pas de doute que plusieurs

n'y poursuivissent leur métier ou ne cultivassent la terre ; cependant tous n'ayant pas l'occasion de le faire, les autres se vouaient fort probablement au commerce. Ils jouissaient donc d'une certaine liberté ; leurs anciens conservaient l'autorité qu'ils exerçaient auparavant, et M. Kuenen croit que c'est déjà dans ces temps-là que furent posés les fondements de l'institution que nous trouvons plus tard en Babylonie, institution d'après laquelle les juifs formaient une corporation indépendante, gouvernée par le *Resch Galoutha* (le chef des exilés), qui, comme l'Alabarch à Alexandrie, les représentait auprès du gouvernement.

Les catastrophes qui avaient frappé le peuple n'avaient pas modifié ses convictions religieuses. Nous retrouvons sous ce rapport parmi les exilés la même diversité qui existait après la mort de Josias. C'était d'abord le culte des dieux étrangers ; en Egypte, on continua à adorer la « reine du ciel ; » en Babylonie, Moloch et d'autres idoles. (Jér. 44 : 17, 18 ; Ezéch. 20 : 32.) Vient ensuite le parti des Jahistes politiques qui, adversaires de Jérémie, instigateurs de l'opposition contre Nébucadnésar, avaient subi les premiers la peine de la déportation. Au commencement, ils ne furent pas découragés pour cela ; les prophètes Achab, Sédécias et Sémahja consolaient leurs compagnons d'infortune par la perspective d'une prochaine délivrance, et Jérémie ayant écrit aux exilés pour les exhorter à la patience, Sémahja s'adressa même au grand sacrificateur Sophonie, à Jérusalem, pour faire enfermer Jérémie. (Jér. 29 : 1-28.) Cependant le jugement favorable que celui-ci porte sur cette première colonie (Jér. 24), la lettre même qu'il lui écrit, font conclure que parmi ces premiers exilés, il y avait aussi de ses amis. Or le cours des événements devait nécessairement renforcer ce troisième parti. — On a soutenu, de nos jours, l'opinion que l'auteur du Deutéronome ne s'est pas borné à orner ses propres lois des vieilles histoires des patriarches, de Moïse et de Josué, mais qu'en outre il a exposé à sa manière l'histoire d'Israël pendant la période des juges et des rois, qu'ainsi les livres des Juges, de Samuel et des Rois, à l'exception de quelques additions postérieures, ont été écrits par

lui, et partant peu de temps après la chute de Jérusalem. M. Kuenen ne se prononce pas ici sur cette question; toutefois il est, selon lui, plus que probable que, dans ces premières années de l'exil, des hommes, marchant sur les traces du Deutéronomiste et de Jérémie, ont invoqué l'histoire comme témoignage de leur mission divine. Il n'y avait pas de moyen plus efficace pour recommander leur manière de voir.

Parmi les premiers exilés, les compagnons d'infortune de Jéchonias (597 av. J.-C.), se trouve un homme qui mérite plus particulièrement l'attention. C'est *Ezéchiel,* fils de Buzi, qui est encore moins que les autres prophètes le représentant de son siècle. Prêtre dévoué dans le temple de Jérusalem, il fut entièrement terrassé par le coup de sa déportation. Dans la solitude et l'inactivité relatives auxquelles il se voyait condamné aux bords du Chébar, il se livrait à de sombres méditations, et impressionné de la parole de Jérémie, il considérait, de concert avec lui, les péchés de son peuple comme l'unique cause de tous ses malheurs; mais, tandis qu'en Jérémie surnageait une ineffable tristesse, Ezéchiel, souffrant lui-même, était irrité et ne se sentait nullement disposé à excuser, par compassion, la conduite de ses compatriotes.

D'après les suscriptions de ses prophéties (1 : 2; 8 : 1; 20 : 1; 24 : 1), Ezéchiel commença sa carrière prophétique dans la cinquième année après sa déportation, et dans cette année, ainsi que dans la sixième, septième et neuvième, se prononça plus ou moins explicitement sur le sort qui menaçait Jérusalem. D'après une seconde série de suscriptions (26 : 1; 29 : 1; 30 : 20; 31 : 1; 32 : 1, 17), il écrivit ses opinions sur l'avenir des peuples voisins peu de temps avant la chute de Jérusalem et immédiatement après cette catastrophe, et y ajouta une prophétie dans la vingt-septième année de son exil. (570 av. J.-C.) (29 : 17 - 30 : 19.) Les prophéties enfin sur la restauration d'Israël (33-48) sont écrites, d'après les dates de la première et de la dernière, entre l'année de la chute de Jérusalem (586 av. J.-C.) et la vingt-cinquième année de son exil. (572 av. J.-C.) Il y a cependant, selon M. Kuenen, dans ces prophéties des faits qui empê-

chent de croire que ces dates soient exactes. Quoiqu'il soit vrai qu'il ait commencé sa carrière prophétique dans la cinquième année de son exil et que quelques-unes de ses prophéties aient été écrites telles que nous les possédons dans les années mêmes d'où elles sont datées, il n'est pas probable que lorsque, après vingt-cinq ans, Jérémie se mit à faire un résumé de son activité (car son livre est, d'après M. Kuenen, un résumé fait avec une grande liberté et un art non moins grand), il se soit cru obligé de reproduire littéralement tout ce qu'il avait dit en différentes occasions.

Quelles sont les idées principales du prophète? Ce sont d'abord les *péchés* de son peuple qui l'occupent; toute l'histoire d'Israël ne se présente à lui que comme une série d'iniquités; voir le tableau qu'il en donne, chap. 20, et les allégories détaillées du 16e et du 23e chapitre.

Or il faut mettre cette idée en rapport avec son acception de la *justice de Jahveh*. Ezéchiel combat le proverbe cité aussi par Jérémie : « Nos pères ont mangé le verjus et les dents des enfants en sont agacées. » Ce n'est, selon lui, que l'impie qui est puni de ses forfaits, que l'homme pieux qui est comblé des faveurs de Jahveh, pour autant que cette impiété ou cette piété dure. Ne reculant devant aucune conséquence, le prophète développe largement cette notion de la justice de Jahveh (chap. 18 et ailleurs) et l'applique sérieusement à lui-même, en se pénétrant de la responsabilité qui repose sur lui en vertu de sa vocation de prophète. (3 : 16-21 ; 14 : 9-11 ; 33 . 1-9.) Elle est d'ailleurs parfaitement en harmonie avec l'idée que le prophète se forme de Dieu. Il ne peut oublier l'immense distance qui le sépare de lui, et si la foi à sa miséricorde et à son amour ne lui manque pas, c'est le sentiment de sa majesté, le respect et la crainte qui l'emportent. Le terme : « fils de l'homme », qu'il met plus de quatre-vingt-dix fois dans la bouche de Jahveh, l'expression dont il se sert fréquemment : « La main de Jahveh fut sur moi, » le fait que, le premier parmi les prophètes, il désigne les anges comme les interprètes des visions et comme les messagers de Jahveh au prophète, enfin la peinture détaillée de l'apparition de Jahveh,

tout a pour but de produire une vive impression de la majesté inaccessible de Dieu. L'idée qu'on se fait de Jahveh devient plus élevée et plus pure, mais il se forme en même temps un large abîme qui le sépare de l'homme.

La justice de Jahveh s'étend sur le *monde païen* aussi bien que sur Israël. C'est surtout de l'avenir de Tyr (chap. 26-28) et de l'Egypte (chap. 29-32) qu'Ezéchiel s'occupe. Quelque puissants que ces peuples puissent être (et le prophète se plaît à dépeindre la magnificence de Tyr avec une exactitude qui donne à sa prophétie une valeur inestimable pour l'archéologie), leur ruine est inévitable. Quant à l'avenir d'Israël, Ezéchiel en parle avec une certitude non moins grande. De même que ses prédécesseurs, il croit au retour des Israélites dans leur patrie, à la réunion de Juda et d'Ephraïm, à la restauration de la dynastie de David, à la renaissance morale du peuple. (17 : 22-24; 34; 36 : 16-38; 37.) Ce qu'il y a en lui de caractéristique à cet égard, c'est : 1° l'idée symbolique des ossements qui retournent à la vie (37 : 1-14); 2° l'attente d'une dernière tentative des peuples païens, Rôsch, Mésech, Tubal, etc., sous la conduite de Gog, contre Israël, tentative dans laquelle ils seront foudroyés, par la main de Jahveh, avant même d'avoir franchi les frontières de Canaan. (Chap. 38, 39. Le fait qu'Ezéchiel, pour indiquer Gog, nous renvoie aux paroles des prophètes précédents, sans que nous puissions trouver quelque part l'annonce d'une telle attaque, prouve évidemment, selon M. Kuenen, d'un côté, la grande liberté avec laquelle Ezéchiel explique leurs paroles, tout en reconnaissant qu'ils ont une mission de Jahveh, et, d'un autre côté, le fait que toute cette peinture, qui se caractérise d'ailleurs moins par son élévation et sa verve que par sa grande exactitude et sa prolixité, n'est pas le produit d'un enthousiasme prophétique, mais d'une calme réflexion); 3° le tableau de la nouvelle économie (chap. 40-48) qui s'établira après le retour d'Israël dans sa patrie, tableau qu'on peut nommer le plan complet de l'organisation du nouvel Israël.

Or, en remarquant que ce tableau ne contient pas seulement des ordonnances sur la reconstruction du temple, etc., mais

aussi sur l'inauguration de l'autel des holocaustes, sur les conditions d'admission dans le sacerdoce, sur les vêtements et la pureté des prêtres, sur les fêtes et les sacrifices, M. Kuenen se demande à quoi tout cela aurait servi si, du temps d'Ezéchiel, le Pentateuque tel que nous le possédons avait existé, surtout parce qu'il résulte de la comparaison de ces deux séries de préceptes que les rapports de ceux d'Ezéchiel avec les ordonnances sacerdotales du Pentateuque, sont ceux d'un projet provisoire en regard d'une loi définitive. Pour citer un exemple : lors de la réformation de Josias, tous les lévites avaient, d'après le Deutéronome, le droit de faire le service comme prêtres de Jahveh ; Ezéchiel désire un autre arrangement *pour l'avenir*. Selon lui, « les fils de Tsadok » seuls sont dignes de cet honneur, les autres l'ont perdu ; ayant été les premiers à commettre l'idolâtrie, ils n'auront désormais que les fonctions subordonnées. (44 : 10-16 et ailleurs.) Dans les lois du Pentateuque, la distinction des prêtres et des lévites est fondée sur leur origine même; les premiers, en tant que fils d'Aaron, ont le droit exclusif du sacerdoce. Or si ce précepte avait été connu du temps d'Ezéchiel, celui-ci aurait fait abstraction de son explication historique. La comparaison d'autres détails mène, selon notre auteur, au même résultat ; il en conclut qu'Ezéchiel n'a connu que le Deutéronome et « le livre de l'alliance » (Ex. 20 : 22 - 33 : 23 ; comp. 24 : 7), qu'il suppose continuellement et que partant les autres lois du Pentateuque sont d'une date plus récente.

Le tableau qu'Ezéchiel trace d'Israël régénéré est d'ailleurs d'un grand intérêt pour la connaissance psychologique du prophète ; il nous fait connaître la certitude inébranlable de sa foi et son amour ardent pour le culte public. Parmi ses contemporains, sa parole semble avoir été fort peu goûtée (33 : 30-33) ; dans la génération suivante, qui était témoin de la délivrance, elle avait encore une influence fort peu apparente ; un siècle environ après la mort du prophète, elle exerçait une immense influence sur la régénération d'Israël.

Après la mort de Nébucadnézar (561 av. J.-C.), son fils et successeur, Evil-Mérodac, mit en liberté Jojachin et l'admit à la

cour; mais si cette délivrance de son roi avait donné de l'espoir au peuple captif, ses espérances furent trompées. Evil-Mérodac, tué en 559, fut remplacé par son beau-frère Nériglissar. Après lui, son fils, Laborosoarchod, monta sur le trône ; mais celui-ci étant devenu, après un règne de neuf mois, la victime d'une conjuration, Nabonédus ou Nabunita s'empara du pouvoir. (555 av. J.-C.)

Cependant les Perses s'étant débarrassés, en 558, de la suprématie des Mèdes, franchissaient le Tigre, après plusieurs victoires, sous la conduite de Cyrus. Nabunita subit une grande défaite ; sa capitale, Babylone, défendue par son fils Belsatsar, succomba à une ruse de guerre, et la puissante monarchie chaldéenne devint une province du grand empire perse. (538 av. J.-C.)

Ces événements devaient vivement intéresser les juifs exilés. Depuis l'an 558, nous remarquons parmi eux un nouvel élan, se manifestant par l'enthousiasme prophétique. Tout en avouant que l'on n'a pas encore trouvé la réponse satisfaisante sur la question de l'origine et de la date de toutes les prophéties ajoutées à celles d'Esaïe, M. Kuenen regarde pourtant comme évidemment démontré que les prophéties Esa. 13 : 1 ; 14 : 23 ; 21 : 1-10, 34, 35, 40-48 ou 49 ont été écrites dans le pays de l'exil avant la chute de la monarchie chaldéenne. Elles nous apprennent en outre, par leur parenté avec Jér. 50 et 51, que ces derniers morceaux n'ont pas Jérémie pour auteur, mais qu'ils furent écrits sous son nom vers la fin de l'exil. Or il n'est pas étonnant que la *ruine prochaine de l'empire chaldéen* et de la *délivrance des Israélites* forme le sujet principal de toutes ces prophéties. (Esa. 14 : 1-23, 34, 35, 46, 47 ; Jér. 50, 51.) Elles étaient cependant bien loin de répéter simplement ce qui avait déjà été dit. Quoique, d'après M. Kuenen, il n'y ait aucun rapport entre les grandes conquêtes de Cyrus et le sort des exilés dans l'empire chaldéen, il avoue que, d'après l'intime conviction des prophètes, toutes les entreprises de Cyrus ne furent couronnées d'un si brillant succès qu'à cause des Israélites. Or, on comprend dès lors combien ces événements devaient développer et modifier l'idée qu'on se formait de Jahveh. Déjà

avant l'exil, les prophètes avaient considéré les faits d'une importance prédominante comme des dispositions de Jahveh en faveur de son peuple. Ce n'est cependant qu'à présent que se forme chez eux la ferme conviction que Jahveh règne sur toute l'Asie, qu'il en modifie la condition conformément aux besoins de son peuple, qu'ainsi la révolution violente dont ils étaient les témoins n'était que l'accomplissement des promesses que Jahveh avait faites par Jérémie et les autres prophètes. L'idée qu'on se formait de sa *puissance* et de sa *prescience* devait s'en ressentir et gagna toujours plus en élévation.

C'est surtout le second Esaïe, l'auteur d'Esa. 40-66, qui en appelle à ces événements pour exalter la *supériorité* de Jahveh. Poussé d'un côté par le spectacle de Babylone, « ce pays des idoles » (Jér. 50 : 38), de l'autre par ce sentiment de l'élévation de Jahveh, il démontre avec un sarcasme mordant l'entière nullité des idoles. D'ailleurs, si ses prédécesseurs avaient reconnu *l'unité de Jahveh*, ils ne s'étaient pas étendus sur ce sujet. Le second Esaïe, au contraire, pose le monothéisme de la manière la plus rigoureuse. Il est vrai que la majesté inaccessible de Jahveh pouvait faire douter de sa présence bienfaisante; mais le second Esaïe n'en doute nullement, et c'est dans le même discours où il parle avec tant de force de la distance infinie qui sépare l'humanité de Jahveh, que nous trouvons ces sublimes paroles : « Pourquoi donc dirais-tu, ô Jacob, et pourquoi parlerais-tu ainsi, ô Israël : ma voie est cachée à l'Eternel et mon droit est inconnu à mon Dieu, » etc. (Esa. 40 : 27-31 ; comp. 49 : 14-16 ; 57 : 15, etc.) Cependant, *l'élection d'Israël par Jahveh*, n'était-elle pas directement contraire à ce que Jahveh, en tant que le seul Dieu, devait à toutes les nations ? Cette question se posa, et le second Esaïe aussi consacra ses forces à y donner une réponse satisfaisante.

Rien n'est plus loin de la pensée du prophète que l'idée qu'Israël aurait pu prétendre par ses propres vertus à la distinction qui lui est tombée en partage. Au contraire, le prophète pleure continuellement sur les péchés et les iniquités de son peuple. La cause de l'élection d'Israël ne se trouve qu'en Jahveh, dans son amour, dans sa fidélité. (Esa. 43 : 3, 4, 25 et aill.) Seule-

ment ce rapport intime entre le seul Dieu et un seul peuple, comment peut-il se justifier? M. Kuenen ne prétend pas que le prophète ait agité cette question sous cette forme, mais il trouve chez lui deux idées étroitement liées au problème; ce sont ses idées sur le *serviteur de Jahveh* et sur *la vocation de celui-ci vis-à-vis du monde païen.*

D'après M. Kuenen, le prophète désigne comme le « serviteur de Jahveh » le peuple d'Israël même (Esa. 41 : 8; 44 : 2, 3, 21; 45 : 4; 49 : 1-7 et ailleurs), non pas le peuple réel, mais le vrai Israël, c'est-à-dire la meilleure partie du peuple, qui possède réellement les qualités qui devaient le caractériser tout entier; distinction vague et peu précise. Or en nous rappelant qu'il y eut de tout temps des prophètes qui appartenaient à cette meilleure partie, nous ne sommes pas étonnés de voir que parfois le serviteur de Jahveh est dépeint d'une manière qui fait penser en premier lieu aux prophètes. (Esa. 44 : 26; 50 : 4-10; 61 : 1-3 et ailleurs.) Selon l'acception de la justice de Jahveh, le sort de chaque homme devant répondre à son état vis-à-vis de Jahveh, « le serviteur de Jahveh » n'était cependant pas exempté de l'humiliation et des douleurs de l'exil. Comment expliquer ce fait? D'après le prophète: *le serviteur de Jahveh souffre en tant qu'il appartient à Israël; il porte les péchés de son peuple.* Il y a plus : la souffrance « du serviteur » n'est pas seulement une triste nécessité qui lui est imposée par Jahveh; c'est sa tâche à lui de porter cette souffrance; en le faisant, il devient une bénédiction pour son peuple, ainsi que pour le monde païen. (Esa. 49 : 4, 7; 50 : 5, 6, 10 et la sublime description, Esa. 52 : 13 - 53 : 12.)

La réflexion religieuse gagne donc en profondeur. L'acception spirituelle d'Israël fait perdre à l'élection de ce peuple son caractère arbitraire et lui donne une couleur éthique. En expliquant en outre la souffrance des fidèles par leur rapport avec tout le peuple, le second Esaïe fait un grand pas en avant dans la théodicée.

Tout cela devient encore plus évident quand nous fixons notre attention sur *l'œuvre du serviteur de Jahveh.* Le second Esaïe partage l'espérance *religieuse*, aussi bien que *politique*,

que tous les peuples serviront un jour Israël, et pour lui aussi cette conversion est la suite d'un miracle. Mais à côté de ces idées s'en trouvent d'autres d'une tout autre tendance. Ce sont celles concernant l'activité du serviteur de Jahveh parmi les païens. L'influence qu'il exerce sur eux a un caractère entièrement moral; sa prédication, ses souffrances, leur laissent une si vive impression, qu'ils se convertissent à Jahveh; et reconnaissant l'intime relation entre lui et son serviteur, ils portent la gloire de ce dernier à son faîte. (Esa. 42 : 1, 4, 6 ; 49 : 1, 6, 7 ; 52 : 13-15 ; 53 : 11, 12.) On pourrait douter que l'acception politico-religieuse de la gloire d'Israël dans les prophéties ajoutées au livre d'Esaïe soit du même prophète que ces dernières idées ; il est en tout cas évident que celles-ci ne sont que des indications, des présomptions, pour ainsi dire, qui franchissent déjà les limites de la religion juive en formant la transition à un universalisme qui, d'après M. Kuenen, mérite d'autant plus notre attention qu'il n'est pas introduit du dehors, mais qu'il est le fruit du développement religieux d'Israël. Il n'est donc pas étonnant que même des prophètes et des poëtes postérieurs ne les aient pas recueillies et développées et qu'elles n'aient fait que très peu d'impression sur ses contemporains. La grande foule du peuple, préoccupée des grands événements qui s'accomplissaient, ne s'intéressait qu'aux présages d'une prochaine délivrance. C'était là aussi le principal contenu des prophéties de ce temps.

Un fait vient encore expliquer cet enthousiasme. Les idées et les usages religieux des Babyloniens étant entièrement contraires à ceux des juifs, ceux-ci devaient être singulièrement frappés par la ressemblance entre leur religion et celle des Perses. Elle devait les fortifier dans leur confiance en Cyrus. Si Jérémie avait déjà nommé Nébucadnézar le serviteur de Jahveh (Jér. 25 : 9; 43 : 10), le second Esaïe va beaucoup plus loin. Tout en reconnaissant que Cyrus n'appartient pas à la religion de Jahveh (Esa. 45 : 4), il l'appelle l'oint de Jahveh (Esa. 45 : 1) et l'indique même comme « celui qui invoque le nom de Jahveh. » (Esa. 41 : 25.) Si le prophète ne s'est pas rendu compte du rapport entre les deux religions, il n'est pas moins évi-

dent pourtant, d'après M. Kuenen, qu'il n'a pas considéré Cyrus comme un idolâtre ordinaire.

Après la prise de Babylone, Cyrus devait nécessairement fixer son attention sur les juifs. Quoiqu'il soit évident que le récit de Josèphe (Ant. 11 : 1, § 1, 2), qui attribue les dispositions bienveillantes de Cyrus à l'influence sur son esprit de la prophétie d'Esaïe (Josèphe tient Esa. 40-66 pour l'ouvrage du contemporain d'Ezéchias), ne soit qu'une pure combinaison de sa part, il se peut que Cyrus, ayant appris que les Juifs mettaient leur attente en lui, ait trouvé dans ce fait un stimulant pour se montrer bienveillant envers eux. Mais en dehors de cela, il devait être disposé à le faire. La Palestine formait la limite du grand empire qu'il s'efforçait de fonder; il était dans son intérêt d'y avoir une population qui lui fût attachée et qui choisît son parti dans une guerre éventuelle ; or il n'y avait pas de moyen plus efficace pour cela que de renvoyer les juifs dans leur pays. Dans la première année de son règne sur Babylone (538 av. J.-C.), Cyrus proclama un édit dans ce sens, édit à la vérité dont la forme, d'après l'historien juif (Esdr. 1 : 2-4), est d'une couleur trop juive pour être authentique. Il est cependant historiquement constaté que Cyrus n'a pas seulement permis le retour des Israélites, mais qu'il a encore favorisé la reconstruction du temple, en leur rendant les vases sacrés. (Esdr. 6 : 1-5 ; 1 : 7-11.) D'après deux récits de l'Ancien Testament, 42 360 pères de famille, formant avec les femmes et les enfants environ 200000 personnes, profitèrent de la permission de Cyrus. (Esdr. 2 : 64 ; Néh. 7 : 66.) Alors même que ce chiffre serait trop élevé, le nombre de ceux qui retournèrent en Palestine doit avoir été considérable. Ils étaient conduits par Zorobabel, fils de Séaltiel, descendant de David, comme *nathirsatha* (gouverneur), (Esdr.2 : 63 ; Néh. 7 : 65, 70) et par Josué, petit-fils du grand sacrificateur Séraja, tué en 586 par Nébucadnézar. (2 Rois 25 : 18 ; Jér. 52 : 24 ; 1 Chron. 6 : 14, 15.)

Nous avons parlé de l'isolement d'Ezéchiel ; ce que nous savons du second Esaïe et de ses contemporains le rend encore plus évident. Il y a sans doute quelques points de rapport entre eux et Ezéchiel. Le second Esaïe aussi nomme la sanctification

du sabbat comme un des traits caractéristiques de l'homme juste (Esa. 56 : 1-7) et nous rappelle ainsi des paroles d'Ezéchiel sur ce même sujet. (Ezéch. 20 : 12, 20, 21 ; 22 : 8, 26 ; 23 : 28, etc.) Mais quoique ces paroles doivent être attribuées au second Esaïe et non à un prophète postérieur en Juda, on peut assurer qu'en général l'esprit sacerdotal d'Ezéchiel n'existait pas parmi les exilés lors de l'affranchissement par Cyrus. Ezéchiel tient fort à la descendance des prêtres de Tsadok ; le second Esaïe déclare, au contraire, que Jahveh prendra des Israélites ramenés de partout à Jérusalem pour en faire des sacrificateurs et des lévites (Esa. 66 : 21), et il parle des jeûnes d'une manière antilégale. (Esa. 58 : 3-7.) Comment donc expliquer le fait que, peu de temps après, la conception sacerdotale de la religion trouva de nombreux partisans parmi ceux qui étaient restés en Babylonie, comme si Ezéchiel, non-seulement comme individu, mais dans toute une école, revivait parmi eux ?

A considérer les grandes difficultés du voyage, etc., on ne saurait nier que ceux qui restaient en Babylonie ne fissent un choix *sensé ;* par contre, ils s'exposaient au reproche d'être fort peu zélés pour la religion de Jahveh et le culte public. Nous ne savons pas quels motifs impérieux les portaient à rester ; mais la députation au temple de Jérusalem, environ 520 av. J.-C. (Zach. 6 : 9-15), le tendre amour de Jérémie pour son peuple et pour la religion de Jahveh (Néh. 1 : 1-2 : 8), surtout le caractère d'Esdras et de sa colonie (458 av. J.-C.), prouvent que ce n'était pas parce l'intérêt pour la religion de leurs pères s'était éteint. Seulement comment savons-nous que la conception *sacerdotale* de la religion régnait parmi eux ? Le Pentateuque et le livre de Josué nous le montrent.

Il y a dans ces livres un grand nombre d'*éléments sacerdotaux,* c'est-à-dire de morceaux d'un contenu législatif et historique, écrits dans l'intérêt des prêtres et dans un esprit sacerdotal. Quant aux *lois* elles contiennent : les ordonnances sur la fête de Pâque (Ex. 12 : 1-28, 43-50), les préceptes concernant le tabernacle et la consécration des prêtres (Ex. 25 : 1-31 : 17), avec le récit détaillé de leur exécution (Ex. 35-40), tous les

décrets du livre du Lévitique, enfin la plus grande partie des Nombres, renfermant des lois et des morceaux à moitié historiques, dont la tendance législative saute aux yeux. (Nomb. 3-6; 8 : 23-9 : 14; 10 : 1-9, 15, 18, 19, 28-30, 34, 35; Nomb. 1; 2; 7; 8 : 1-22; 9 : 15-23; 26; 27 : 1-11; 31; 36.) M. Kuenen les partage en *trois* groupes : 1° quelques lois sur ce qui est pur et impur, sur le culte et les prêtres, qu'on trouve fondues avec des lois plus récentes (Lév. 18-23; 25; 26); 2° un système complet d'ordonnances sacerdotales dont l'auteur connut et adopta le premier groupe; les lois (Ex. 12 : 25-31; Lév. 1-17; 24; 27) et la plupart des morceaux sacerdotaux des Nombres en font partie; 3° les additions plus récentes, en général étroitement liées aux morceaux antérieurs de l'Exode, du Lévitique et des Nombres. Quant aux *morceaux historiques,* le premier récit de la création (Gen. 1 : 1-2 : 3) et tous les morceaux apparentés du Pentateuque et du livre de Josué y appartiennent. Ils sont du même auteur que le second groupe de lois, avec lequel ils forment un tout, nommé, d'après Ewald, *Le livre des origines.* Peut-être y a-t-il parmi ces récits quelques additions plus récentes placées alors au même rang que le troisième groupe de lois.

Or les lois du premier et du second groupe et les récits historiques qui y appartiennent furent écrits, en Babylonie, entre l'an 538 et 458 av. J.-C.

Preuves : 1° Lorsqu'Ezéchiel, en l'an 572 av. J.-C., écrivit sa description du nouvel état juif (Ezéch. 40-48), il n'y avait encore ni règlement écrit sur le culte, ni complète législation sacerdotale, ni les lois du second groupe. 2° Il n'y a dans les prophéties écrites vers la fin de l'exil aucune trace ni de ces lois, ni de l'esprit qu'elles respirent. 3° Dans l'an 458, Esdras se rendit à Jérusalem, ayant dans la main la loi de son Dieu (Esdr. 7 : 14, 15), afin de l'introduire en Juda où elle était encore inconnue. (Néh. 8 : 15-18.) Or cette loi n'est autre que la législation sacerdotale. En voici donc l'élaboration, d'après M. Kuenen. Ezéchiel, en exprimant ses désirs pour l'avenir, commença à écrire les traditions sacerdotales. Les prêtres, à Babylone, marchèrent sur ses traces. Lév. 18-26 est le reste

d'un premier échantillon de cette législation ; d'autres suivirent, jusqu'à ce qu'enfin un système complet, enchâssé dans un cadre historique, se trouva formé. Une activité aussi zélée des prêtres dans le pays de l'exil peut paraître étrange, mais 1° la tâche du prêtre embrassant encore, outre le culte, une partie de la juridiction et l'exposition de la doctrine du pur et de l'impur, il était naturel que dans un pays étranger on attachât toujours plus d'importance à ce dernier point, et que le prêtre gardât non-seulement ses fonctions, mais aussi ses honneurs ; 2° ceux même qui étaient restés en Babylonie continuaient à espérer une restauration de l'état juif. Les prêtres n'avaient donc aucune raison pour se soustraire à leur tâche, au contraire, les prophètes s'étant joints à ceux qui retournaient en Juda, ils devenaient de plus en plus les chefs naturels de leur peuple. 3° Le besoin d'édification qui se manifesta parmi les Juifs, en Babylonie, devait les encourager. Quand on voit qu'après le retour d'Esdras les juifs commencent à avoir des réunions, surtout destinées à la lecture de la loi, on peut en conclure que cet usage, qui était en effet le moyen le plus naturel de subvenir au manque de temple, existait déjà en Babylonie. Il devait être un puissant aiguillon pour l'œuvre des prêtres. Or le fait que plusieurs « docteurs » se rendirent en Juda avec Esdras (Esdr. 8 : 16) vient à l'appui de cette opinion. 4° Le contact avec la religion des Perses devait exercer une certaine influence. Le fait qu'ils y trouvaient une religion qui pouvait se mesurer avec la leur, et une législation religieuse qui réglait la vie et le culte dans tous ses détails, devait pousser les prêtres à se rendre compte de ce qu'ils possédaient et à en faire pour ainsi dire l'inventaire.

Pour connaître entièrement l'état religieux des juifs en Babylonie, M. Kuenen examine encore de quelle manière les prêtres se représentaient la marche du développement historique, et quel était leur idéal. C'est ce que *le livre des origines* nous apprend. L'auteur trahit son caractère de *prêtre* par son amour de la religion de Jahveh et des priviléges du sacerdoce, puis de *statisticien* par son amour de l'ordre et de la symétrie, qui lui fait distinguer les différentes périodes et indiquer entre

elles une gradation régulière. La réalité historique n'a pour lui que peu de valeur ; il lâche la bride à sa fantaisie qui cependant n'est pas très poétique ; ses descriptions témoignent de beaucoup de talent, mais elles sont sèches et monotones, surtout quand il les donne comme des actes authentiques, quoiqu'elles ne soient rien moins que cela. Les récits qu'il trouvait de l'histoire d'Israël ne le satisfaisaient guère ; l'organisation du culte, etc., exposée défectueusement par le Deutéronomiste, y manquait, tandis qu'il y trouvait beaucoup de choses qui ne cadraient pas avec sa manière de voir. Il les laissa donc de côté, et n'adopta que les lois sacerdotales placées par M. Kuenen dans le premier groupe.

L'auteur commence par le récit de la création (Gen. 1), qui a pour but d'expliquer l'institution du sabbat. (Gen. 2 : 1-3.) Vient ensuite la première période de l'histoire de l'humanité. L'auteur n'en donne qu'une généalogie contenant, d'Adam jusqu'à Noé, *dix noms* empruntés à d'anciens documents, auxquels il ajoute l'année de la naissance et l'âge de chacun. (Gen. 5.) Ce n'est pas de l'histoire, ce n'est pas même de la légende, c'est un système artificiel construit d'après quelques noms mythiques. Suit le récit du déluge, joint plus tard à celui qu'un de ses prédécesseurs en avait tracé (Gen. 6-8) et se terminant par le récit de l'alliance de Dieu avec Noé (Gen. 9 : 1-16), dans lequel il prépare la défense mosaïque de manger le sang. (Lév. 3 : 17 et aill.) Suit l'énumération des descendants de Noé, d'abord soixante-dix nations, grandes et petites, nées de ses trois fils, puis les descendants de Sem jusqu'à Abraham, au nombre de dix, dont la liste est le pendant de celle d'Adam jusqu'à Noé. (Gen. 10 : 1-7, 13-32 ; 11 : 10 ss.) Le départ d'Abraham pour Canaan n'est pour lui, contrairement à un récit précédent (Gen. 12 : 1-3), qu'une migration ordinaire. (Gen. 11 : 27-32 ; 12 : 4*b*, 5.) Il insiste sur l'alliance de Dieu *(El-Shaddaï)* avec Abraham ; le signe en est *la circoncision* (Gen. 17), qui nous fait faire un pas de plus vers le mosaïsme. La vie des patriarches est traitée très brièvement. (Au *Livre des origines* appartiennent Gen. 19 : 29 ; 21 : 1*b*-5 ; 23 ; 25 : 7-20, 26 *b* ; 26 : 6, 34, 35 ; 27 : 46 - 28 : 9 ; 31 : 17 *b*, 18 ;

33 : 18, 19 ; 35 : 6*a*, 9-16, 23-29 ; 36 ; 37 : 1, 2*a* ; 46 : 5*b*, 27 ; 47 : 7-11, 27, 28 ; 48 : 3-6 ; 49 : 1*a*, 28*b*-33 ; 50 : 12, 13, 22.) L'auteur n'abonde en détails que dans le récit de la négociation d'Abraham avec les Héthites pour l'achat de la tombe de Sara (probablement parce qu'elle donne raison du droit des Israélites sur Canaan), et dans ses annotations chronologiques. Suit une courte indication sur l'oppression en Egypte, dont la durée est indiquée comme étant de quatre cent trente ans, juste le double du temps entre la migration d'Abraham et l'établissement en Gosen. M. Kuenen conclut en outre du fait que le départ des Israélites d'Egypte a lieu 2666 ans après la création du monde, que l'auteur, de même que le Babylonien Bérose et l'Egyptien Manéthon, a eu un système chronologique à lui, dans lequel la durée du monde est évaluée à 4000 ans, le départ d'Egypte ouvrant le dernier tiers. La jeunesse de Moïse et son séjour en Madian sont passés sous silence. Avec Moïse commence une nouvelle période de la révélation de Dieu : il se révèle comme Jahveh (Ex. 6) et annonce une nouvelle alliance. Le récit de l'affranchissement des Israélites est fondu avec les anciens documents sur ce fait. (Au *Livre des origines* appartiennent Ex. 12 : 1-23, 28, 37, 40-51.) Ce qui est caractéristique chez notre auteur, c'est la manière dont il rattache l'institution de la fête de Pâque à la dernière des plaies qui ont frappé l'Egypte ; il trahit entièrement son caractère sacerdotal dans la manière dont il fait conclure l'alliance entre Jahveh et Israël. Moïse reçoit d'abord des préceptes détaillés sur la construction du tabernacle, etc. (Ex. 25 : 1-31 : 17.) Suivent d'autres révélations de Jahveh données dans le tabernacle même soit à Moïse seul, soit à lui et à Aaron, sur les choses relatives au culte, au sacerdoce, etc. (Voir le livre du Lévitique.) Puis, dans la seconde année après la sortie, le dénombrement de tout Israël (Nomb. 1), l'arrangement de l'armée (Nomb. 2), la séparation de la tribu de Lévi pour le service du sanctuaire. (Nomb. 3 : 5, etc. ; 8 : 5, etc.) Peu de temps après, le peuple, sur le point d'entrer en Canaan (Nomb. 10 : 11-28), est condamné à un séjour de 40 ans dans le désert. (Nomb. 13 et 14 ; le récit en est fondu avec les anciens documents.) L'auteur rapporte (Nomb.

15; 16 (en partie) 17-19) quelques particularités et lois de cette période qui finit par l'établissement dans le pays au delà du Jourdain et la mort de Moïse. (Nomb. 26-31; 32 (en partie); 33-36; Deut. 32 : 48-51; 34 : 1-3, 5, 7-9 appartiennent au *Livre des origines*.)

D'après M. Kuenen, l'auteur veut donner : 1° un tableau d'Israël du temps de Moïse, 2° des lois pour l'avenir. Il s'agit ici de l'idée que l'auteur s'est formée du passé. D'après deux dénombrements faits dans la 2e et la 40me année après la sortie, le peuple compte, à l'exclusion de la tribu de Lévi, 600 000 hommes. (Nomb. 1; 26.) Ces listes mêmes dénoncent, aux yeux de M. Kuenen, leur non-authenticité par le fait que, tandis que le chiffre total demeure le même, le nombre des hommes de chaque tribu varie considérablement dans les deux listes, quoiqu'il en y ait toujours six dépassant le chiffre moyen de 50 000 hommes et six au-dessous. L'auteur divise ces 600 000 hommes en quatre groupes, le premier sous la conduite de Juda à l'orient, le second sous Ruben au midi, le troisième sous Ephraïm à l'occident, le quatrième sous Dan au nord, ce qui d'après M. Kuenen n'est nullement historique, parce que cela est impossible à exécuter. Au milieu se trouve la tribu de Lévi, rangée autour du tabernacle. Celui-ci qui, d'après les documents antérieurs, était une simple et petite tente, dressée en dehors du camp (Ex. 33 : 7 et aill.), est représenté comme une tente grande et splendide, construite d'après le modèle du temple de Salomon (Ex. 25-27); l'arche y est soigneusement masquée à tous les regards. (Nomb. 21.) C'est *le seul endroit* où il soit permis de sacrifier (Lév. 17); le Deutéronomiste avait reconnu que cette unité n'existait pas dans le désert. (Deut. 12 : 8, 9.) L'auteur non content de faire faire l'élection des lévites par Moïse lui-même (Nomb. 3 : 5 etc.; 8 : 5 etc.), établit en outre une distinction marquée entre les descendants d'Aaron et les autres lévites (Ex. 28 : 29; Nomb. 18 : 3, 7), distinction maintenue par Jahveh lors de la révolte de Coré. (Le récit de notre auteur sur les prétentions de Coré (Nomb. 16 : 6-11, 16-22, 35) est fondu avec un récit antérieur sur la révolte de Dathan et d'Abiram. (Nomb. 16, 17.) Il attribue enfin au sou-

verain sacrificateur, jusque-là *primus inter pares*, un rang supérieur aux autres prêtres. (Ex. 28 : 2-38 ; Lév. 21 ; 22 ; Nomb. 20 : 26, 28.) L'auteur nous propose ainsi tout un système hiérarchique ; et si Aaron, malgré toutes les distinctions qu'il lui accorde, est inférieur à Moïse, Eléasar est déjà supérieur en rang à Josué. (Nomb. 24 : 17 ; 27 : 18-23 ; Jos. 14 : 1 ; 21 : 1.)

Il faut relever encore les trois points suivants : 1° L'auteur donne pour motif du privilége des lévites leur adoption par Jahveh comme remplaçants des premiers-nés épargnés lors de la sortie d'Egypte. (Nomb. 3 : 11-13, 39-51.) 2° Il veille soigneusement sur les revenus des prêtres. (Nomb. 18.) 3° Il assigne aux prêtres et aux lévites 48 villes particulières avec les jardins qui les entourent. (Nomb. 35 : 1-8.) Mais cette disposition, impossible à exécuter dans les détails, et dont nous ne trouvons aucune trace dans les autres documents historiques, n'est d'après M. Kuenen qu'une invention de l'auteur.

L'auteur ne parle que peu de l'établissement des Israélites en Canaan (Jos. 4 : 15-17, 19 ; 5 : 10-12), mais il s'étend d'autant plus sur le partage de Canaan entre les douze tribus. L'auteur veut qu'il se fasse par *le sort*, et d'autre part que chaque tribu reçoive selon sa grandeur, contradiction qui prouve à M. Kuenen le caractère non historique de tout ce récit. (Nomb. 34 : 13-29 ; comp. 33 : 54 ; Jos. 14 : 1, 2 ; 15 : 1, etc. ; 18 : 10.)

M. Kuenen conclut que le *Livre des origines* a une immense valeur, non pas comme document du passé, mais comme un témoignage du présent, comme *fait historique*, comme une preuve incontestable que le prêtre en Babylonie sentait le besoin de reconstruire le passé, afin de faire entrer dans la conscience du peuple ses idées religieuses. Or il a réussi ; son acception du passé est demeurée traditionnelle jusqu'à nos jours.

CHAPITRE VIII

L'établissement de la hiérarchie et l'introduction de la loi.

Appartenant aux tribus de Juda et de Benjamin (Esdr. 2 : 21-35 ; Néh. 7 : 26-38), les juifs qui retournaient en Canaan se regardaient néanmoins (témoin l'usage fréquent qu'ils font du nombre douze (Esdr. 2 : 2; 6: 17) comme les vrais représentants de tout Israël. Il faut remarquer dans leur rangs: 1° La proportion des prêtres au nombre de 4000 et des autres employés du temple au nombre de 341 (360) (Esdr. 2 : 36-58; Néh. 7 : 39-60), qui prouve que ces derniers, destinés à des fonctions inférieures, se sentaient moins pressés de rentrer dans leur pays. 2° La distinction entre les lévites et les chantres, les portiers, etc., (Esdr. 7 : 7, 24; Néh. 7 : 1 et aill.), qui fait voir que les fonctions du temple n'étaient pas encore bornées à la tribu de Lévi.

Ayant commencé sans délai à rebâtir le temple (Esdr. 3 : 1-13), les juifs furent bientôt empêchés de continuer, car les habitants du ci-devant empire des dix tribus s'étant vainement offerts pour y prendre part, réussirent auprès du roi des Perses à faire échouer le projet des nouveaux venus. (Esdr. 4 : 1-5.) M. Kuenen place ici un mot sur l'origine et le point de vue religieux de ces habitants du ci-devant royaume d'Ephraïm. Après la déportation d'une grande partie de ce peuple, les rois d'Assyrie avaient envoyé dans le pays des colons de Babylone, de Cuth, etc. (2 Rois 17 : 24; Esdr. 4: 10.) Ceux-ci, se confondant de plus en plus avec des Israélites, acceptaient tant soit peu leur religion; mais comme dans le nord du pays il y avait toujours des Israélites indépendants, les colons devaient continuer d'être désignés comme des *non-Israélites*, qui n'avaient servi Jahveh que depuis peu de temps. (Esdr. 4 : 2.) C'était une raison suffisante pour que leurs offres ne fussent pas acceptées, tandis que les Israélites indépendants (à ce que M. Kuenen conclut du fait que le nord du pays est plus tard habité par des juifs

(1 Maccab. 5 : 9, 14, 17, etc.) furent admis à coopérer à l'œuvre des juifs. Irrités contre ceux-ci à cause de leur refus, les colons ne se laissèrent pourtant pas détourner de la religion de Jahveh. Plus tard ils construisirent même un temple pour lui sur le mont Garizim, et acceptèrent le nom de « fils d'Israël. » Les juifs cependant ne les reconnaissaient pas comme des frères, et les nommaient Cuthiens ou Samaritains.

Ce ne fut qu'après quinze ans, dans la deuxième année du règne de Darius, fils d'Hystaspe, que, grâce aux efforts des prophètes Aggée et Zacharie (auteur de Zach. 1-8), on recommença activement la reconstruction du temple (Agg. 2 : 21-24 ; Zach. 3 ; 4 ; 6 : 9-15), qui fut achevé en quatre ans. (Esdr. 6 : 14-22.) La condition n'était cependant nullement ce qu'on avait espéré ; la réalité ne répondait pas aux attentes ; les prophètes devaient s'en ressentir, ils manquaient de tout enthousiasme. Aggée se caractérise par sa simplicité et un manque complet d'élévation. Zacharie, plus que lui dépendant de ses prédécesseurs, ressemble à Ezéchiel ; ses visions trahissent plus d'art et de réflexion que d'inspiration. En un mot leurs discours bien médités ne sont qu'un écho de la parole vraiment prophétique. D'après M. Kuenen, on trouve même chez Zacharie des traces de l'influence de la religion perse, par exemple dans l'idée « des sept yeux de Jahveh qui parcourent toute la terre » (Zach. 4 : 10), et dans la manière dont il parle de Satan. (Zach. 3.)

Nous manquons entièrement de renseignements sur ce qui se passa en Juda dans la période qui va de 516, l'an de l'achèvement du temple, jusqu'à 458, époque de l'arrivée d'Esdras à Jérusalem, et qui, d'après M. Kuenen, est la période *de la naissance de la hiérarchie*. Si, à côté du gouverneur perse, il y avait encore de la place pour une autorité *nationale*, c'était sans doute le grand sacrificateur qui pouvait le mieux y prétendre. Sa dignité, étant héréditaire, ne manquait pas de stabilité ; représentant de l'unité religieuse, entouré d'une foule de prêtres, etc., il trouvait son autorité solidement appuyée. Or la différence entre Aggée et Zacharie prouve, d'après M. Kuenen, que c'était surtout l'influence des prêtres qui appuyait

ce pouvoir. Aggée, bienveillant envers les prêtres (Agg. 2 : 12-14), regarde Zorobabel comme l'élu de Jahveh. (Agg. 2 : 22-24.) Zacharie, au contraire, prêtre en même temps que prophète, apprécie Zorobabel (Zach. 4), mais Josué le souverain sacrificateur est pour lui le vrai représentant de son peuple. (Zach. 3 ; 6 : 9-15.)

On ne sait rien de la manière dont le souverain sacrificateur exerça son pouvoir ; il n'y avait probablement encore ni conseil des anciens (*gérousia*) ni sanhédrin. Dans les graves circonstances on consultait les principaux du peuple (Néh. 2 : 16 ; 7 : 71 ; 11 : 1 et aill.), on convoquait tout le peuple à Jérusalem. (Esdr. 10 : 7.) On ne sait rien non plus (Néh. 12) de ceux qui ont eu la dignité de grand sacrificateur. M. Kuenen conclut du fait que lors du retour les prêtres sont divisés en quatre familles (Esdr. 2 : 36-39 ; Néh. 7 : 39-42) et plus tard en vingt-deux classes (Néh. 12 : 1-7), que c'est le grand prêtre Josué qui a fondé cette dernière division.

Nous pouvons cependant conclure de ce que nous savons d'Esdras à l'état intérieur de la colonie juive et à l'esprit qui animait ses conducteurs. On s'y rapprochait toujours plus des peuples païens par des mariages mixtes auxquels s'adonnaient même les prêtres et les lévites. (Esdr. 10 : 18-24.) Le livre de Ruth est, d'après M. Kuenen, un effort pour idéaliser et encourager cette mode d'un point de vue tout jahviste. Esdras et Néhémie cependant la condamnaient comme une preuve de l'indifférence du peuple. Or cette indifférence n'est pas étonnante. En face des désappointements continuels, il fallait une foi plus que vulgaire pour ne pas douter de la vocation d'Israël. Les écrits des prophètes, épars çà et là, ne formaient pas encore une littérature sacrée, capable de dominer tout le développement de la vie nationale. Les prêtres et les lévites étaient sans doute fidèles dans leurs fonctions, mais la nation juive elle-même courait risque de s'amalgamer avec les peuples voisins. C'est dans ce danger toujours plus imminent que quelques juifs restés en Babylonie et informés sans doute de l'état de leur peuple (Néh. 1 : 1, etc.), se sentirent poussés à se rendre à Jérusalem ; ils y produisirent par leur arrivée toute

une révolution. — Voici les documents que nous possédons sur ce point :

1° Un récit en grande partie de la main d'Esdras même, mais tout à coup interrompu (Esdr. 7-10), sur son voyage à Jérusalem (458 av. J.-C.) et sur sa première activité dans cette ville. L'édit d'Artaxerxe, tel que nous le lisons, est d'une couleur trop juive pour être authentique ; on peut en conclure cependant qu'il fut favorable aux juifs. Outre les familles de Gersom et de Daniel et la famille de Hattus descendante de David, 1496 personnes se joignirent à lui ; viennent encore grâce aux efforts d'Esdras, 38 lévites et 220 *nethinim* (esclaves du temple). Le récit du jour de jeûne, célébré aux bords de la rivière d'Ahava, témoigne de la piété en même temps que de l'orgueil national de cette colonie. La première œuvre réformatrice d'Esdras fut de faire prendre dans une assemblée du peuple, convoquée à Jérusalem, et à laquelle tous les hommes devaient assister sous peine de banissement, la résolution de renvoyer toutes les femmes étrangères avec leurs enfants. Quatre hommes seulement s'y opposèrent, et après un examen de deux mois le décret fut mis à exécution. Le chroniqueur qui a donné sa forme actuelle au livre d'Esdras, nous laisse entièrement sans lumières sur l'activité d'Esdras dans les treize années qui suivirent. M. Kuenen conclut cependant de la manière dont il se montra plus tard, que ce temps a été pour lui une période de repos et d'inactivité forcés, dont il faut chercher la cause dans la nécessité de se préparer à l'œuvre qu'il voulait accomplir, aussi bien que dans les circonstances extérieures.

2° Le récit de Néhémie (Néh. 1-7 ; 12 : 27-43) sur sa mission en Juda comme gouverneur du pays (445 av. J.-C.) et sur ses efforts pour rebâtir les murailles de Jérusalem. Contrairement à l'opinion vulgaire, M Kuenen est d'avis que ces murailles avaient déjà été rebâties, mais qu'elles se trouvaient démolies de nouveau. Or il paraît, par un document authentique inséré dans le livre d'Esdras, quoique à une place erronée (Esdr. 4 : 7-23), que c'est précisément sous le règne d'Artaxerxe que les colons assyriens de Samarie se produisirent de nouveau comme accusateurs des juifs, et empêchèrent la seconde reconstruction

des murailles. Ces troubles expliquent en grande partie l'inactivité d'Esdras. Il faut remarquer deux choses dans le récit de Néhémie. 1° Le fait que Néhémie indique à Esdras sa place lors de l'inauguration solennelle des murailles de Jérusalem. (Néh. 12 : 36.) Cela prouve d'après M. Kuenen qu'il y eut dès le commencement une bonne intelligence entre ces deux hommes. 2° L'opposition que Néhémie rencontre chez quelques-uns de ses compatriotes, surtout chez les prophètes de Jahveh. (Néh. 6 : 10-14.) M. Kuenen attribue cette opposition à son attachement prononcé au parti politico-religieux d'Esdras.

3° Le récit (Néh. 8-10) d'un fait arrivé au septième mois d'une des années entre 444 et 433 av. J.-C., probablement au commencement de cette période, et qui nous fait voir l'activité d'Esdras sous le gouvernement de Néhémie. Les deux premiers jours de ce mois, Esdras fait, devant un grande assemblée, la lecture « du livre de la loi de Moïse, ordonnée par Jahveh à Israël. » Suit, le quinzième jour, la célébration de la fête des tabernacles d'après les préceptes de Lév. 23 : 40-43 et « telle qu'elle n'avait pas été célébrée depuis les jours de Josué, fils de Nun. » Elle dure *huit* jours, pendant lesquels la lecture de la loi n'est pas oubliée. Vient enfin, le vingt-quatrième du même mois, un solennel jour de jeûne ; une grande partie en est de nouveau consacrée à la lecture de la loi, puis les lévites ayant fait une longue et fervente confession des péchés, le peuple consentit à conclure l'alliance solennelle préparée par les conducteurs et les chefs, et dont nous trouvons l'acte dans Néh. 10. Le contenu de cet acte se résume en ceci : « *Marchez selon la loi de Dieu donnée à Israël par Moïse le serviteur de Dieu, et observez tous ses commandements, ses lois et ses institutions.* » (Néh. 10 : 29 et ss.) Les obligations particulières nommées dans Néh. 10 : 29-39, se rapportent surtout au sanctuaire, au culte, aux prêtres, etc. C'était donc la *première proclamation de la loi de Moïse*, dans laquelle les lois sacerdotales occupent la principale place. C'était l'œuvre d'Esdras efficacement secondé par Néhémie, œuvre dont il avait tracé le plan en Babylonie, mais qu'il avait accomplie pendant les treize ans qui suivirent son arrivée à Jérusalem 458-444, pendant lesquelles les cir-

constances politiques l'avaient condamné à une inactivité apparente.

4° Le récit de Néhémie lui-même (Néh. 13) sur une seconde visite qu'il fit en Judée, l'année qui suivit son retour en Perse comme gouverneur du pays. Sa grande préoccupation était alors de faire observer plus fidèlement la loi. Le temple dans lequel le grand sacrificateur Eliasib avait accordé un appartement à un de ses parents, l'Ammonite Tobija, fut purifié. Les dîmes qui n'avaient été payées que très négligemment furent réglées de nouveau. La sanctification du sabbat, constamment profané, fut rigoureusement maintenue; les portes de Jérusalem furent fermées dès la veille, pour empêcher les marchands étrangers d'entrer pendant le sabbat, et munies d'une garde. Enfin, plusieurs juifs ayant recommencé à épouser des femmes étrangères, Néhémie les força de les renvoyer; mais tandis qu'il réussit à cet égard chez le peuple, il trouva une forte résistance chez le petit-fils du grand sacrificateur Eliasib qui, ayant épousé la fille de Sanbalat, un des chefs des Samaritains, et refusant constamment de s'en séparer, fut forcé de quitter le pays. Flavius Josèphe (Ant. 11 : 7, § 2; 8, § 2-4), qui fait de ce renitent le frère du grand sacrificateur Jaddua, contemporain d'Alexandre le Grand, et qui lui donne le nom de Manassé, raconte qu'il se réfugia chez son beau-père et que c'est en son honneur que le temple de Jahveh sur le Garizim fut bâti. Si les prières de Néhémie (Néh. 13 : 14, 28) nous témoignent de son amour-propre et de son esprit de vengeance, elles nous fournissent en même temps la preuve que ces réformes lui coûtaient de violents efforts. Or ces faits sont affirmés par les prophéties de Malachie, le plus jeune contemporain d'Esdras et de Néhémie et partisan de leurs idées. Lui aussi trouve beaucoup à redire dans le peuple, surtout dans les prêtres. (Mal. 1 : 6-8 : 2 : 5-12; 3 : 7-12.) Seulement les tendances de ces hommes devaient nécessairement les porter à regarder tous ceux qui ne suivaient pas les préceptes de la nouvelle loi comme des malveillants, des ennemis de Jahveh. (Néh. 6 : 14.) M. Kuenen croit au contraire qu'il y en eut parmi eux plusieurs auxquels ce jugement ne saurait s'appliquer. 1° La manière violente dont Esdras et Néhémie exécutaient

leurs projets devaient déplaire aux gens développés et modérés. 2° Leur réformation limita fortement la liberté ; elle imposa aux laïques une masse d'obligations nouvelles, et tout en étant dans l'intérêt des prêtres, elle définit exactement leurs devoirs et leur ôta une partie de leur autorité personnelle en plaçant au-dessus d'eux la parole écrite. 3° Elle était dirigée contre l'indépendance de la vie religieuse et contre un jugement plus humain du monde païen auquel plusieurs étaient disposés. Elle était en d'autres termes *anti-prophétique* et *anti-universaliste*. Porté à agir et à parler parce qu'il a contemplé, le prophète, l'homme de l'enthousiasme, l'enfant de la liberté, ne peut être entravé en aucune manière, tout calcul anxieux lui est entièrement étranger. Or, il n'y a pas de place pour un tel homme dans la société d'Esdras et de Néhémie. Ce n'est pas que ces deux législateurs aient voulu réprimer la prédication prophétique. Leur apparition et l'interruption de la prophétie ne sont pas comme la cause et le résultat, ce sont les deux faces d'un même phénomène. Le temps de la libre prédication étant passé, vient le temps de recueillir et de conserver les trésors acquis : le prophète devient scribe, voir Malachie. Il n'est pas étonnant que plusieurs regrettassent ce changement et qu'ils l'imputassent à la tendance représentée par Esdras et Néhémie. Il en est de même de l'attitude que, selon ces deux hommes, Israël devait prendre vis-à-vis du monde païen. Bien qu'indispensable pour l'indépendance d'Israël, le mur qu'ils élevaient entre le peuple juif et les peuples païens devait déplaire à plusieurs et non-seulement à des indifférents. Avant l'exil, les *sages* d'Israël avaient combattu le particularisme national. Après l'exil, leur tendance trouva des partisans et se manifesta entre autres dans les livres de *Ruth* et de *Jonas* qui, d'après M. Kuenen, appartiennent à cette période. Quoique le grand nombre de ceux qui s'opposaient aux efforts d'Esdras et de Néhémie fût poussé par des motifs d'indifférence, etc., ces auteurs même prouvent que toute l'opposition ne se bornait pas à cela. La réformation faite par Esdras et Néhémie, quoique préparée par les mesures d'Ezéchias pour centraliser le culte, par la réformation de Josias, enfin par Ezéchiel et l'auteur du *Livre des*

origines, n'en opérait pas moins un changement réel dans la condition religieuse des juifs, en substituant à la période de l'*esprit*, de la *parole libre*, du *prophète*, celle de la *lettre*, de l'*écriture*, du *scribe*. Elle n'était cependant pas *contraire* à ce qui existait, car l'idée qu'on se faisait de Jahveh était devenue plus pure et plus élevée, mais le sentiment religieux avait déjà perdu de son intimité, et il fallait cet effort pour suppléer à ce qui manquait de plus en plus.

Quoiqu'elle se fît en premier lieu par les prêtres, dans leur esprit et leur intérêt, elle n'aboutit pourtant pas au triomphe de la hiérarchie, mais à celui de la *loi ;* le scribe devenait supérieur au prêtre, et le développement subséquent se fait non pas dans la direction du temple, mais dans celle de la connaissance des saintes Ecritures. C'est ici la fondation du *judaïsme*, qui trouve son point de départ dans la volonté révélée de Jahveh, dans la loi acceptée comme la règle de la foi et de la vie.

Il nous faut donc regarder de plus près cette loi. Le but n'en était autre que celui des prophètes : *de former un peuple saint, c'est-à-dire consacré à Jahveh.* La sainteté, qui doit être une qualité du peuple, résulte d'une action de Jahveh, celui-ci sanctifie son peuple; il est dès la délivrance d'Egypte le Dieu d'Israël, et cette relation se manifeste par l'*habitation de Jahveh au milieu du peuple*. La sanctification du tabernacle, etc., est donc étroitement liée à la consécration d'Israël au service de Jahveh. Le législateur sacerdotal, ne pouvant ni ne voulant créer une nouvelle condition, se rattacha à ce qui existait. Le temple était encore le seul endroit où il fût permis de sacrifier, rien ne fut changé aux droits exclusifs des lévites, aux sacrifices et aux fêtes, à la distinction entre ce qui est pur et impur, à la foi, à la vertu expiatoire des sacrifices. Le *culte* occupe dans la loi sacerdotale la première place.

Elle donne des ordonnances détaillées sur les fêtes : 1° Sur les trois grandes fêtes : celle de Pâques, dont elle règle le repas pascal (Ex. 12 : 1-14) ; celle des pains azymes, dont elle convertit le premier jour en un jour de repos (Ex. 12 : 16; Lév. 23 : 7; Nomb. 28 : 18); celle de la récolte ou des tabernacles, à laquelle elle joint un huitième jour. (Lév. 23 :

36; 29 : 35.) 2° Sur la célébration du premier jour du mois (la nouvelle lune), surtout du septième mois de l'an. (Nomb. 28 : 11-15; 29 : 1-6; Lév. 23 : 23-25.) 3° Sur la fête des expiations, le dixième jour du septième mois. (Lév. 16; comp. 23 : 26-32; Nomb. 29 : 7-11.) Elle règle d'ailleurs les offrandes quotidiennes du matin et du soir, celle du sabbat, des nouvelles lunes et des fêtes. (Ex. 29 : 38-42; Nomb. 28 : 3-29, 39; Lév. 23 : 12, 13, 18-20.) Tout cela dénote la *méthode* des prêtres. Plusieurs idées et usages originairement païens avaient trouvé accès auprès du peuple. Les *prophètes*, en général, fort indifférents au culte, désapprouvaient hautement ces solennités. Les *prêtres*, au contraire, recueillant ces éléments étrangers, les faisaient entrer dans la religion de Jahveh, et en les rendant ainsi inoffensifs, ils rehaussaient en même temps la religion de Jahveh et l'adaptaient aux besoins et aux habitudes du peuple. Il en fut ainsi, d'après M. Kuenen, de l'introduction de la fête de la nouvelle lune et du repas pascal. La loi mosaïque devint ainsi une transaction entre la religion populaire et celle des prophètes.

Le législateur ne donne pas de nouvelles ordonnances sur la disposition du *temple*, les petites modifications ne servent qu'à renforcer l'idée de la sainteté absolue de Jahveh. Le grand sacrificateur seul peut entrer une fois par an dans le lieu très saint; le lieu saint n'est accessible qu'aux prêtres, les lévites et les laïques doivent rester dans le parvis. Quant aux *revenus* du temple et de ses employés, la loi y introduit des modifications dans l'intérêt des prêtres. (Voir pour les offrandes Lév. 6 : 16-18, 24-26, 29; 7 : 6-10, 14, 28-34; Nomb. 18 : 9, 10, 18; pour les dîmes, Nomb. 18 : 20-24; Lév. 27 : 30-33; comp. avec Deut. 14 : 22-29; 15 : 19-23; pour les premiers-nés et les prémices, Nomb. 18 : 12, 13, 15-18; Lév. 27 : 26, 27; pour ce qui est interdit *(cherem)* et les offrandes élevées *(therumah)*, Nomb. 18 : 11, 14, 19; pour les quarante-huit villes sacerdotales, Nomb. 35 : 1-8.)

Pour se présenter devant Jahveh, la loi exige une *pureté absolue*, différente cependant pour le laïque, le prêtre et le souverain sacrificateur.

Pour le *laïque*. Les Israélites seuls, admis dans l'alliance de Jahveh par le signe conventionnel de la *circoncision*, peuvent prendre part au culte. Or le fait que la circoncision est exigée aussi des esclaves et des étrangers qui demeurent en Israël prouve, d'après M. Kuenen, qu'elle perdait de plus en plus son caractère religieux pour devenir une simple mesure de police. Reçu dans l'alliance de Jahveh, l'Israélite doit *se garder de toute souillure*. L'usage du sang, de la chair des animaux impurs et des animaux purs, morts d'une manière naturelle ou déchirés (Lév. 11; 17 : 10-16), les maladies (Lév. 12-15), l'attouchement d'un corps mort, lui ôtent la pureté. (Lév. 11 : 39.) Il y a donc des cas où la souillure est inévitable, et où une réhabilitation est nécessaire. Elle se fait selon les préceptes détaillés de la loi, de différentes manières, surtout par le moyen des sacrifices.

Obligé de se tenir en grande partie aux idées qu'elle trouvait dans le peuple, la loi divise les *sacrifices* en quatre classes auxquelles se joignent *les oblations* : 1° L'*holocauste* (Lév. 1), hommage public et solennel rendu à Jahveh, forme la classe principale à laquelle appartiennent aussi les offrandes quotidiennes du matin et du soir. 2° L'*offrande d'actions de grâces* (Lév. 3); elle se rapporte aux bénédictions qu'on a reçues ou qu'on attend de Jahveh. Les offrandes de ce genre sont distinguées en sacrifices de louanges, en sacrifices volontaires, en sacrifices de vœux. (Lév. 7 : 12-15, 16-18; 23 : 19; Nomb. 6: 14.) 3° et 4° *Les offrandes pour le péché et pour le délit* (Lév. 4 : 1-6 : 7 (en Hébr. 5 : 27), 6 : 24-7 : 7 (en Hébr. 6 : 17-7 : 7), qui ont une vertu expiatoire. Une partie en est brûlée sur l'autel, le reste est mangé par le prêtre dans le lieu saint. L'expiation se fait par le sang des victimes. Celles-ci sont, dans le sacrifice pour le délit, des animaux mâles, surtout des béliers; dans le sacrifice pour le péché, généralement des animaux femelles; le choix en est aussi plus grand. (Lév. 4: 3, 14, 23, 28; 5 : 6, 8; 14 : 19, 22; 15 : 29, 30, etc.) La signification en est différente. Le sacrifice pour le délit sert à réparer la violation du droit de propriété; il est soumis à la taxe du prêtre, le dédommagement pour le tort fait y est très souvent ajouté. (Lév. 5 : 15-18; 6 : 4, 5.) Le sacrifice pour le péché doit être offert après

chaque négligence ou péché involontaire, comme aussi dans les cas de souillure. (Lév. 4 : 1 ss. ; 12 : 6, 8; 14 : 19, 22 ; 15 : 14 ss., 29 ss ; Nomb. 15 : 22-31.) L'offrande faite au nom du peuple entier est toujours un sacrifice pour le péché et la victime est brûlée entièrement. (Lév. 4 : 11-21 ; 6 : 25-30 ; 7 : 1-7 ; 16 : 9 ; Nomb. 28 : 15, 22, 30 ss.) — L'homme qui offre le sacrifice amène lui-même la victime, lui impose les mains et l'immole. Cette imposition des mains se faisant également dans toutes les classes d'offrandes, n'est donc pas une transmission de la coulpe sur la victime, mais simplement un signe que l'on reconnaît la victime comme *son* propre sacrifice. Dans toutes les offrandes le prêtre asperge l'autel d'une partie du sang et verse l'autre partie autour de l'autel ; dans les sacrifices expiatoires il en asperge aussi les cornes soit de l'autel des holocaustes, soit de celui des parfums, en ce dernier cas aussi par sept fois le voile du sanctuaire. C'est donc par le sang que la propitiation se fait, l'*âme* (le principe de vie) se trouvant dans le sang. (Lév. 17 : 11.) Jahveh accepte l'âme de la victime à la place de celle du pécheur. Les péchés commis de propos délibéré ne pouvant être expiés que par la mort (Nomb. 15 : 30, 31), la propitiation ne se fait que pour les péchés involontaires, « les erreurs, » parmi lesquelles sont comptés aussi les péchés commis par imprudence, par faiblesse, par peur, et tous ceux qui sont suivis de la repentance. (Lév. 5 : 1-4 ; 6 : 1-5.) Or en multipliant ainsi les sacrifices expiatoires, le législateur en diminua nécessairement la signification et la force, pour en faire une simple cérémonie.

Tout ce système de purification a son apogée dans le grand jour des expiations *[le jour]*, préparé par le Deutéronomiste (Deut. 21 : 1-9) et par Ezéchiel (Ezéch. 45 : 18-20) et ayant pour but de faire propitiation pour les péchés de tout le pays. (Lév. 16.) C'est un jour de jeûne absolu, les cérémonies en sont destinées à faire une forte impression. Les offrandes du grand sacrificateur sont là, ce jour, un veau pour le péché et aussi un bélier comme holocauste, celui du peuple deux boucs pour le péché et un bélier comme holocauste. Ayant immolé le veau et un des boucs, indiqué par le sort, le grand sacri-

ficateur emporte le sang dans le lieu très saint, puis il transmet (comme il est dit ici expressément) par l'imposition des mains tous les péchés du peuple sur le second bouc, envoyé ensuite à Hazazel, démon que l'on croyait habiter le désert. Enfin il se purifie et immole les holocaustes.

Pour les *prêtres*, le devoir de la pureté est encore plus sévère que pour les laïques. Les infirmités du corps le rendent impropre à ces fonctions; il ne peut rendre les honneurs funèbres qu'à ses plus proches parents, et cela même est interdit au souverain sacrificateur. Toute la famille du prêtre jouissant des prérogatives du sacerdoce, l'immoralité y est plus sévèrement punie qu'en d'autres familles; le souverain sacrificateur ne peut épouser qu'une vierge. Enfin il lui est rigoureusement défendu de manger la chair d'animaux morts d'une manière naturelle ou déchirés. (Lév. 21 et 22.)

En dehors de tout ce qui se rapporte plus ou moins directement au culte, le législateur ne donne de préceptes détaillés que sur les mariages licites et illicites (Lév. 18 et 20); pour le reste il ne fait que répéter et compléter tant soit peu l'œuvre de ses prédécesseurs sans jamais en atténuer le caractère sacerdotal. Il maintient toute la sévérité du *droit pénal*. Il renforce les lois de rétribution (Lév. 24 : 17-22; comp. Ex. 21 : 23-25) et applique la peine de mort au blasphème, à l'idolâtrie, au sacrifice en dehors du seul sanctuaire, à l'inceste, à l'omission de la circoncision, à la violation du sabbat, etc., etc. (Gen. 7 : 14; Ex. 12 : 15, 19; 30 : 33, 38; 31 : 14; Lév. 7 : 20, 21, 25, 27; 17 : 4, 9; 18 : 6-23, 29; 19 : 8; 20 : 6; 22 : 3; 23 : 29; 24 : 10-23; Nomb. 15 : 30, 31; 19 : 13, 20.) M. Kuenen ne voit dans toutes ces lois que des menaces impossibles à exécuter, mais ayant pour seul but de faire sentir la gravité de chaque transgression de la loi.

Le législateur se tient en général aux anciennes lois sur les *lieux de refuge*. (Nomb. 35 : 9-34; comp. Deut. 19 : 13; 4 : 41-43; Ex. 21 : 13, 14.) Ils ne servent qu'au meurtrier *involontaire*, et celui-ci encore est obligé d'y rester jusqu'à la mort du souverain sacrificateur.

Les lois sur le *droit militaire* sont cruelles et sanguinaires

en même temps que fort minutieuses. Le récit romantique de la campagne contre Madian (Nomb. 31) ne sert qu'à en faire voir les fruits bénis.

On trouve dans la loi quatre ordonnances sur le *repos du sabbat*. (Ex. 31 : 12-17 ; 35 : 1-3 ; Nomb. 15 : 32-36 ; Ex. 16 : 22-30.) Elle le base sur le récit de la création, en punit la profanation par la peine de mort, et l'inactivité absolue étant impossible, elle décide quels sont les travaux permis en ce jour. Dans ces derniers préceptes elle montre une étroitesse et une subtilité qui en font disparaître l'idée religieuse, aussi bien que la tendance philanthropique mise en avant par les législateurs précédents. (Ex. 23 : 12 ; Deut. 5 : 14, 15.) Les mêmes idées se retrouvent dans la loi sur l'*année sabbatique* (Lév. 25 : 1-7), pendant laquelle le pays doit rester en friche, tandis que d'après les lois précédentes les produits de cette année devaient être donnés aux pauvres. (Ex. 23 : 10-11.) Vient ensuite, tous les cinquante ans, l'*année du jubilé* (Lév. 25 : 8-55) qui marque le plus haut développement de l'idée du sabbat ; chacun recouvre alors son ancienne propriété, et la liberté est rendue à l'esclave.

Les idées du législateur sur la *propriété* sont exposées dans cette ordonnance. Chaque Israélite ayant vendu son champ ou sa maison de campagne, garde toujours le droit de les racheter aussitôt qu'il le veut, soit qu'il le fasse lui-même, soit que son plus proche parent (*goël*, racheteur) le fasse pour lui. Le lévite possède ce même droit pour une maison de la ville pendant une année, tandis que ses champs, situés dans la banlieue de la ville, ne doivent jamais être vendus. Enfin l'Israélite, qui s'est vendu comme esclave, garde toujours le droit de se racheter pour un prix proportionné au prix d'achat et au temps qui doit encore s'écouler avant l'année du jubilé. Or cette loi devait se substituer à une loi du livre de l'Alliance (Ex. 21 : 2-11), répétée par le Deutéronomiste (Deut. 15 : 12-18), mais qui n'était guère pratiquée (Jér. 34 : 8-22), loi qui accordait la liberté à l'esclave hébreu après un service de six ans. D'après toutes ces ordonnances, la terre est la propriété de Jahveh, l'Israélite n'en a que l'usufruit. (Lév. 25 : 23.) Avant

l'exil, ces lois n'étaient jamais exécutées; après ce temps, l'année du sabbat fut régulièrement observée, l'année du jubilé ne le fut jamais. Elles nous montrent le caractère abstrait et théorique de même que l'esprit conservateur du législateur.

Restent encore des lois détaillées sur les *vœux du Nazaréat* (Nomb. 6 : 1-21), sur les *vœux en général* (Lév. 27) et sur ceux des *femmes et des jeunes filles*.

Il y a dans toute cette législation sacerdotale de grandes et de magnifiques idées; celle d'un peuple saint y a trouvé une large expression. Seulement, en liant si étroitement la sainteté à l'observation minutieuse de nouveaux préceptes et d'usages traditionnels, on lui ôta le caractère de liberté et de dévouement personnel pour favoriser le formalisme et la casuistique.

CHAPITRE IX.

Le judaïsme et le parsisme.

La seule chose que nous sachions de l'histoire des juifs pendant le siècle qui suivit la mort de Néhémie et qui les laissa encore sous la domination des Perses, est le meurtre commis par le souverain sacrificateur Johanan sur son frère Jésua qui, avec l'aide de Bagono, général d'Artaxerxe II Mnémon (404-361 av. J.-C.), avait voulu le supplanter. (Fl. Jos. Ant. 11 : 7, § 1.) Du reste il est fort improbable que le peuple juif n'ait pas souffert des guerres qui ont précédé la chute de l'empire perse.

Un auteur juif, environ 200 ans avant notre ère (*Pirke Aboth* 1 : 1), parle de la *grande synagogue*, à laquelle la tradition révélée à Moïse aurait été transmise par Josué. Plusieurs éléments importants du judaïsme postérieur, comme les prières liturgiques et l'insertion de quelques livres dans le canon, dérivent d'elle. Le nombre de ses membres est évalué à 120, mais les noms empruntés à l'Ancien Testament et pleins d'anachronismes bizarres, prouvent que l'idée que l'auteur s'en formait était vague et nébuleuse. Il semble cependant qu'elle comble le temps entre le dernier prophète et les docteurs du second

siècle avant notre ère. La loi de Moïse devait être maintenue, interprétée et appliquée. Or les prêtres, en tant que prêtres, ayant d'autres fonctions à remplir, ce travail ne pouvait leur être confié entièrement. Les scribes qui, à Babylone, avaient déjà commencé à former une profession à part, se chargèrent de cette œuvre; mais plusieurs d'entre eux étant ainsi qu'Esdras lui-même en même temps prêtres, la lutte qui plus tard devait éclater entre ces deux professions, ne se manifesta pas immédiatement dès le début. La manière dont les scribes étaient organisés nous est entièrement inconnue. L'*esprit* dans lequel ils ont travaillé se montre par les résultats de leur activité. Le texte de la loi était provisoirement constitué, mais les scribes ne se faisaient aucun scrupule d'y introduire les modifications nécessaires. Il y a, d'après M. Kuenen, dans la loi, *des ordonnances postérieures à la proclamation solennelle par Esdras et Néhémie.* (444 av. J.-C.) Il est parfois fort difficile de discerner ces additions postérieures; mais le fait que, sur les instances d'Esdras et de Néhémie, les juifs promirent de payer chaque année le tiers d'un sicle en faveur du sanctuaire (Néh. 10 : 32), prouve suffisamment que la loi (Ex. 30 : 11-16) qui exigeait de chacun d'eux un demi-sicle à cet effet, n'existait pas de leur temps. Lorsque les scribes voulaient introduire dans la loi telle ou telle modification qui leur semblait essentielle, ils la faisaient entrer dans un récit ou un précepte partout où l'occasion leur semblait favorable, pour la couvrir ainsi de l'autorité de Moïse. Cet arbitraire inouï était pour eux une manière de témoigner de leur respect pour la loi, soit pour la mettre d'accord avec la position momentanée du peuple, soit pour écarter des difficultés formelles.

La grande synagogue ne s'occupait pas seulement de la loi, mais de tout le canon, dont on lui a attribué la rédaction finale; et quoique la présence, dans le canon, d'écrits postérieurs à l'an 200 où la grande synagogue prit fin (*Pirke Aboth* 1 : 2), prouve le contraire, il est plus que probable que les scribes de Jérusalem s'intéressaient à la collection des livres sacrés. Néhémie avait fait une sorte de bibliothèque des écrits sur les rois, de ceux des prophètes, des poésies de David, et des lettres des

rois de Perse. (2 Mach. 2 : 13.) On commença déjà bien vite à attribuer une autorité à quelques-uns de ces documents ; ce fut surtout après l'extinction de la prophétie que les écrits des prophètes furent hautement appréciés. Groupés les premiers et augmentés des livres historiques, qu'on attribuait souvent à juste titre aux prophètes, ils formaient la partie de l'Ancien Testament nommée *les prophètes*. Rassemblant ensuite les poésies de David et d'autres produits poétiques, on posa la base de la troisième collection ajoutée à celles de la loi et des prophètes. Les deux dernières collections ne furent pas mises sur la même ligne que la loi ; on était bien loin de leur attribuer une autorité divine ; on les regardait simplement comme des livres sacrés. Le travail des scribes ne se borna pas seulement, d'après M. Kuenen, à grouper les recueils et les rouleaux d'écrits, mais aussi à les arranger et à les former ; c'est ainsi que plusieurs erreurs traditionnelles, soit sur les dates soit sur les différents auteurs, se sont produites, et que, par exemple, plusieurs prophéties de la seconde moitié de l'exil ont été attribuées à Esaïe, contemporain d'Ezéchias, et d'autres du VIIIe et du VIe siècle à Zacharie, contemporain de Zorobabel et de Josué.

Les scribes ne prirent pas moins à cœur *l'interprétation* et *l'explication de la loi*. La loi ne suffisait pas du tout à la pratique. Composée d'éléments de différents âges, elle contenait souvent des préceptes contradictoires et d'autres qu'il était impossible d'exécuter. Une foule de cas d'ailleurs étaient omis, qui aussi bien que d'autres détails y auraient mérité une place. La clarté enfin, surtout des lois pénales, laissait souvent beaucoup à désirer. Il était contraire au point de vue légal d'abandonner aux juges la décision sur tel ou tel cas ; il fallait chercher une décision revêtue d'une autorité divine. On la trouvait dans *la loi orale ou la tradition*. En réalité, l'œuvre des scribes qui interprétaient les documents écrits et en adaptaient les préceptes aux besoins du moment, fut regardée comme issue des décisions de la loi, et considérée comme sainte. Remarquons : 1° Que chaque nouvelle génération de scribes, se tenant consciencieusement aux décisions de ses prédécesseurs, suivait réellement la tradition. 2° Que l'idée de la loi orale une

fois formée, les nouvelles prescriptions se rangeaient tout naturellement dans cette forme. 3° Que les parties sacerdotales de la loi contenaient les traditions des prêtres de Jérusalem, mises plus tard par écrit, et que, en formant ainsi une nouvelle tradition qui devait compléter la loi écrite, on ne faisait que marcher sur les traces des prédécesseurs.

Cette œuvre des scribes devait se manifester d'abord dans la *juridiction*. Les gens de la grande synagogue, les scribes, ne prononçaient pas les sentences; c'était l'œuvre des juges particuliers et des prêtres; mais il était de leur devoir de veiller à ce que toutes les sentences fussent conformes à la loi et à son interprétation authentique. L'influence des scribes se répandit encore plus par les *synagogues*. Née en Babylone, l'habitude de se réunir souvent, surtout le Sabbat, pour s'édifier ensemble, s'était transportée en Judée, quoiqu'on ne sache pas le moment de son introduction. Le culte du temple ne suffisant pas pour le but d'Esdras, la lecture publique de la loi, entièrement conforme au caractère du judaïsme, devint bientôt une coutume régulière; trois siècles après Esdras, on trouve partout des bâtiments construits dans ce but; et dans la période du Nouveau Testament la synagogue ne manquait presque en aucun lieu où se trouvaient un certain nombre de juifs. Généralement on commençait dans ces réunions par une prière et la récitation de quelques morceaux de la loi (nommée encore aujourd'hui *schema*, *écoutez*, d'après Deut. 6 : 4, pour ainsi dire la *confession de foi*); suivait la *prière (théphillah)* en certaines formules; puis *la lecture de la loi* divisée de manière à ce que toute la loi fût lue en trois ans, quelquefois en un an, et suivie par la traduction, là où l'hébreu n'était pas la langue maternelle; puis la lecture d'une partie des *prophètes* dont on donnait explication; le tout était terminé par la bénédiction ou la prière.

A côté du danger de favoriser trop le *formalisme* par des ordonnances toujours plus spécieuses (danger inséparable de tout développement moral peu élevé), les bienfaits immenses de l'influence des scribes ne sauraient être perdus de vue. Il répandirent des connaissances religieuses jusque aux extrémités du pays; et chaque Israélite fut pénétré du sentiment de l'obli-

gation pour lui de vivre conformément à la loi. Du reste, si la répétition continuelle des mêmes cérémonies faisait souvent perdre au culte de sa signification et oublier son sens symbolique, d'autre part, le culte fut spiritualisé par l'introduction régulière des chants religieux. La période des scribes forme, d'après M. Kuenen, la floraison de la poésie et du chant religieux. Auparavant la musique du temple n'avait servi qu'à accompagner le bruit des fêtes; dès lors elle devint une partie essentielle du culte. L'action d'assister au culte reçut donc une signification plus élevée. Les hymnes tels que Ps. 42 et 43 (qui ne forment d'après M. Kuenen qu'un seul psaume), etc., font voir quels étaient les sentiments de plusieurs et avec quelle tendresse on parlait du sanctuaire; le culte était considéré moins comme un *devoir* que comme un *privilége*. Les mêmes sentiments se dévoilent dans les psaumes à l'égard de la loi; on la regardait non pas comme un lourd fardeau, mais comme la plus grande bénédiction de Jahveh (Ps. 119; 19: 8-14; les sept premiers versets de ce psaume sont, d'après M. Kuenen, d'une date plus reculée), etc.

En recueillant et en popularisant les trésors de la religion, les scribes devaient nécessairement en tirer d'importantes conséquences pour la vie pratique et morale. Voulant en outre individualiser la religion, ils étaient souvent obligés de laisser tant soit peu de côté les éléments purement nationaux du monothéisme et d'insister davantage sur ce qui était plus généralement humain et universel. Or quelque différent que fût d'ailleurs le point de départ des scribes et celui des sages du VIIIe et du VIIe siècle av. J.-C., il y a entre eux sur ces deux points de grands rapports. Désignés souvent dans le Talmud sous le nom de « sages » et de « disciples des sages, » les scribes et leurs élèves étaient dans un certain sens réellement leurs successeurs et leurs héritiers. Le livre des Psaumes montre encore un développement des croyances religieuses dans la période des scribes. Les idées qui y sont énoncées sur le péché, sa propagation dans l'humanité (Ps. 14 : 1-3; 62 : 10; 116 : 11, 130 : 1-4, 143 : 1, 2), son origine (Ps. 51 : 7; 58 : 4, 103 : 14), son caractère, sur la rémission des péchés (Ps. 32; 51; 103 : 8-14), sur la fra-

gilité et le néant de l'homme (Ps. 39, 90, 103 : 15, 16), sur l'éternité et l'invariabilité de Jahveh (Ps. 90 : 1, 2, 4; 93 : 1, 2; 102 : 26-28), sur la nature du vrai culte (Ps. 50; 40 : 7), bien que dérivées de la prédication prophétique, nous frappent par leur pureté et leur profondeur. Avec la purification croissante de l'idée de Jahveh, la vie religieuse de l'individu gagnait de plus en plus en intimité. On cherchait la communion personnelle avec Jahveh. La foi à l'immortalité personnelle, qui chez les prophètes disparaissait entièrement sous la conviction de l'immortalité du *peuple*, en devait être la conséquence naturelle.

La période des scribes ne fut donc en aucune manière une période de stagnation; elle ne fut pas non plus fermée à l'influence du dehors. La manière dont les juifs avaient appris à connaître les Perses, les avait rendus accessibles à l'influence de leur religion. Or il y avait entre ces deux religions des rapports remarquables (voir sur la religion perse : C. P. Tiele : *La Religion de Zarathoustra*, etc.), témoin la ressemblance d'Ahoura-Mazda et de Jahveh, le caractère éminemment moral des deux cultes, le grand prix attaché dans tous les deux à la pureté, la grande ressemblance des purifications et même des idées sur l'origine du genre humain, etc. Il n'est donc pas étonnant que les deux religions se soient modifiées mutuellement et que les juifs aient adopté de leurs maîtres telle ou telle cérémonie, telle ou telle idée religieuse. Il est digne de remarque que le contact avec les Perses coïncide chronologiquement avec de grandes modifications introduites dans la religion d'Israël, et qu'Esdras, l'auteur de toute la réformation, est sorti de Babylone. Ce n'était cependant qu'autant que le parsisme subvenait à des besoins d'Israël que les juifs en subirent l'influence, et la fête de Purim est le seul emprunt fait à la religion perse qu'on ne saurait expliquer par quelque nécessité religieuse.

L'influence perse se manifeste : 1° Dans la *doctrine des anges*, chez Zacharie, fils d'Iddo, contemporain de Zorobabel, peut-être déjà chez Ezéchiel. Plus on insistait sur la transcendance de Jahveh, plus on devait charger et compliquer la tâche des anges; il n'y a là rien d'étonnant. Le fait cependant que Zacharie parle

de *sept* yeux ciselés sur une pierre (Zach. 3 : 9), de *sept* bras au chandelier d'or (Zach. 4 : 2), une fois même de *sept gardiens* (leçon ordinaire *sept yeux*) de Jahveh (Zach. 4 : 10), rappelle trop les *améçaspenta's* (ceux qui ne dorment jamais?) qui entourent Ahoura-Mazda, pour qu'on puisse croire à une entière indépendance. Au IIIe siècle avant J.-C., et plus tard chez Daniel, les anges sont représentés comme les gardiens de certains peuples. (Deut. 32 : 8 (LXX) ; Sir. 17 : 17 ; Dan. 10 : 12, 20, 21 ; 11 : 1 ; 12 : 1.) On trouve chez Daniel pour la première fois les noms des anges (Dan. 8 : 16 ; 9 : 21 ; 10 : 13, 21 ; 12 : 1), preuve qu'on se les représente toujours davantage semblables aux hommes. Le ciel se peuple d'une foule d'êtres distincts quant au rang et à l'activité, désignés sous différents noms, dans lesquels on croit retrouver les noms perses.

2° Dans la *doctrine des démons,* surtout de *Satan ;* ce nom hébreu signifie accusateur. Déjà avant l'exil on se représentait un Satan parmi « les fils de Dieu » qui entourent Jahveh (voir Job. 1 ; 2); ce Satan de Job n'est encore que le serviteur de Jahveh, l'exécuteur de sa volonté. Dans les prophéties de Zacharie il commence déjà à s'élever contre Jahveh (Zach. 3 : 2), et le Chroniqueur (IIIe siècle avant J.-C.) le rend entièrement indépendant en rapportant en ces termes le fait que Jahveh excita David à faire le recensement d'Israël (2 Sam. 24 : 1) : « Et Satan se leva contre Israël et incita David à faire, » etc. (1 Chron. 21 : 1.) Les prophètes, même le second Esaïe (Es. 45 : 7), n'avaient pas craint d'attribuer le mal à Jahveh ; cela semblait cependant contraire à la pureté et la sainteté de Jahveh. On attribua donc à Satan le rôle du démon de la religion perse, Airo-mainyus, et on en fit une personne indépendante, opposée à Jahveh. On trouve, en outre, dans le livre de Tobit, un démon, Asmodée Achsmadaeva (Tob. 3 : 8 ; 6 : 15), et dans le livre d'Hénoc, le Talmud et d'autres écrits juifs, plusieurs autres démons, tandis que le Nouveau Testament montre l'influence et l'étendue de cette croyance.

3° *Dans la foi à l'immortalité personnelle.* On peut expliquer cette foi, que l'on trouve dans le livre de Daniel (écrit au milieu du second siècle avant J.-C. (Dan. 12 : 2) et dont on rencontre

les traces au IIIe siècle (Eccl. 3 : 21 ; cp. 6 : 6 ; 9 : 2, 5, 6, 10 ; 11 : 8), sans avoir recours à une influence étrangère. La souveraineté de Jahveh s'étendait, d'après l'opinion générale, au delà de la mort (Deut. 32 : 39 ; 1 Sam. 2 : 6) ; on racontait même qu'Elie et Elisée avaient ressuscité des morts. En regardant de plus en plus la communion avec Jahveh comme quelque chose d'individuel, on en vint à substituer à l'espérance de l'existence permanente du peuple celle de l'immortalité personnelle. La vision symbolique d'Ezéchiel (Ezéch. 37) fournissait à cette espérance une expression d'autant plus suffisante, que, d'après les idées des Israélites, l'*esprit*, le souffle de vie, donné par Jahveh aux hommes et aux bêtes pour qu'ils vivent, ne subsiste plus après qu'il leur a été retiré. Ce qui reste de l'homme, c'est son *ombre* qui descend dans le schéol (Gen. 37 : 33; 2 Sam. 12; 23), mais sans qu'il y ait vie dans le sens propre du mot. Il faut pour qu'il vive que Dieu lui rende l'esprit. Le fait cependant que l'espérance de la résurrection était un élément essentiel de la doctrine de Zarathoustra et qu'elle se trouve dans le livre de Daniel à côté d'une division de l'histoire universelle empruntée probablement aux Perses, prouve suffisamment, d'après M. Kuenen, que le parsisme ne fut pas étranger à l'origine et à la formation du dogme juif. Les germes cachés dans le judaïsme se montraient au jour après avoir été fécondés par le contact d'une religion sous ce rapport plus développée.

CHAPITRE X

Le judaïsme en Palestine sous la domination grecque et les princes hasmonéens.

La victoire remportée par Alexandre le Grand sur l'empire perse décida le triomphe de l'Occident sur l'Orient. L'esprit hellénique ne fut jamais chassé de l'Asie. Juda, incorporé à l'empire d'Alexandre (332 av. J.-C.), ne cessa d'appartenir, après la mort du conquérant, à quelqu'un des royaumes *grecs*, quels que fussent les princes qui s'y disputassent la suprématie. L'Ancien

Testament (Dan. 11 : 3-20; ce fragment affectant la forme d'une prophétie, est écrit d'après M. Kuenen environ 165 av. J.-C.) donne un aperçu de l'histoire politique des juifs jusqu'au règne d'Antiochus Epiphane. Alexandre n'était pas défavorable aux juifs ; il les encouragea à s'établir à Alexandrie. Après sa mort (323 av. J.-C.), la Palestine devint le partage de Ptolémée fils de Lagus, et resta avec toute la Cœle-Syrie une partie du royaume égyptien des Lagides. Exposée aux maux des guerres entre l'Egypte et la Syrie, elle inclinait toujours plus vers le royaume syrien des Séleucides, auquel elle fut incorporée en l'an 203 av. J.-C. Partie intégrante de ce royaume sous le règne d'Antiochus III le Grand et de Seleucus IV Philopator (187-175 av. J.-C.), elle se révolta sous le règne d'Antiochus IV Epiphane qui lui inspirait une haine profonde, et que l'on croyait, quoique probablement à tort, le meurtrier de son frère. (Dan. 7 : 7, 8, 24.)

Pendant toute cette période, le souverain sacrificateur restait le chef de l'état juif. C'est alors qu'on trouve pour la première fois à côté de lui un conseil d'anciens (*gerousia*) (Ant. 2 : 1 3, § 3), probablement formé des principaux d'entre les juifs. (Prêtres et laïques.) Quoique les noms des nouveaux sacrificateurs de cette période nous aient été conservés, nous ne savons des détails sur aucun d'eux. Le plus excellent fut Siméon II (jusqu'à 195 av. J.-C.) surnommé le Juste, dont l'activité sacerdotale et politique est décrite d'une manière poétique par Jésus de Sirach. Son père Onias II, au contraire, étant connu par son avidité, un de ses parents, Joseph ben Tobia, pour éviter les suites malencontreuses que ce vice pouvait avoir pour le peuple, s'offrit comme fermier des deniers publics. Son histoire, racontée par Flavius Josèphe (Ant. 12 : 4), nous donne un échantillon intéressant des affaires de ce temps. Aucun grand événement ne se présente pendant cette période dans l'histoire religieuse des juifs. La loi orale prit une extension toujours plus grande, le nombre des synagogues s'accrut ; la poésie religieuse fleurit, la collection des livres saints s'agrandit et gagna en autorité ; les idées empruntées au parsisme se répandirent toujours davantage et se naturalisèrent au sein du peuple.

C'est à cette époque (environ 250 av. J.-C.) que M. Kuenen fait remonter l'origine du livre historique, divisé aujourd'hui en trois parties : Chroniques, Esdras, Néhémie. L'auteur connaissait sur l'histoire d'Israël avant l'exil les travaux historiques de Gen. 1 à 2 Rois 25, et d'autres ouvrages que nous ne possédons plus ; sur l'histoire d'Israël pendant l'exil et après ce temps quelques documents authentiques, quelques annotations, enfin et surtout les écrits d'Esdras et de Néhémie. Il s'en servit avec une *très grande* liberté et les modifia à son gré (preuve qu'ils n'étaient pas encore considérés comme revêtus d'une autorité divine), de sorte qu'à l'exception des morceaux empruntés aux mémoires d'Esdras et de Néhémie et à d'autres documents contemporains, tout son livre, surtout 1 Chron. 10 à 2 Chron. 36, ne possède presque aucune valeur historique, et qu'il sert plus souvent à égarer qu'à éclairer le lecteur. Il est cependant d'une grande valeur pour nous faire connaître les idées qui régnaient dans ce temps en Israël. On y trouve, de même que chez les Psalmistes, un amour très prononcé, mais moins désintéressé, pour le temple et le culte public. Ecrit en faveur du pouvoir et de l'autorité des prêtres et des Lévites, il porte une couleur fortement hiérarchique. Attachant un prix exagéré à l'observation de la loi, l'auteur y renvoie, même là où les anciens historiens racontent des faits en opposition aux préceptes de la loi. (1 Chron. 15 : 2 ; 16 : 39, 40 ; 21 28-32 ; 2 Chron. 8 : 12, 13 ; cp. 1 Rois 9 : 25, etc., etc.) Tout le livre a pour but de montrer que l'observation fidèle des lois de Jahveh est suivie de la prospérité, leur violation, au contraire, de l'adversité. La loi n'était pas entrée dans les détails sur l'organisation du temple et de ses employés ; le chroniqueur subvient à ce déficit en rattachant toute l'organisation du culte, telle qu'elle existait après l'exil, aux temps de David, à qui elle aurait été prescrite par Jahveh lui-même. (1 Chron. 28 : 11-19.) Or la même fraude pieuse se trouve encore dans les inscriptions des psaumes, dont un certain nombre sont attribués à David ou à ses contemporains, tandis que, d'après M. Kuenen, toutes ces inscriptions sans aucune exception paraissent être fausses. Cela servait à rehausser le prestige du psautier aussi bien que de l'organisation du culte

et du temple. Le fait que le livre du Chroniqueur a été admis dans le canon et que sa conception de l'histoire a trouvé un crédit général, prouve que cette manière d'agir n'était pas propre à quelques personnes isolées, mais au peuple entier. Du reste plusieurs préceptes de la loi étant entièrement contraires aux habitudes suivies dans les anciens temps, l'histoire en démontre le caractère anti-historique; le chroniqueur, dans sa reconstruction de l'histoire, donnait une très grande force à la loi en lui imprimant le sceau de l'antiquité. Ses récits sur le passé nous apprennent donc, d'après M. Kuenen, les coutumes et les règles qui avaient cours de son temps; par exemple la division des prêtres en vingt-quatre classes, et des chantres en autant de chœurs.

Ces récits dénoncent en outre une considérable modification introduite après Esdras et Néhémie. De leurs jours les *chantres* et les *portiers* étaient distingués des Lévites (Esdr. 7 : 7 ; Néh. 12 : 47 et ailleurs) ; dans le temps du Chroniqueur on croyait que les descendants de Lévi seuls avaient le droit de remplir des fonctions dans le temple; le Chroniqueur rattache donc par des généalogies compliquées toutes les familles des portiers et des chantres à la tribu de Lévi. D'après M. Kuenen toutes ces généalogies sont fictives (1 Chron. 6 : 31-47, et 26) et n'ont aucune raison d'être autre que le but de l'auteur.

Une autre nouveauté est la fête de *Purim*, introduite probablement au IIIe siècle avant notre ère. Elle date, d'après le livre d'Esther, du règne d'Ahasvéros (Xerxès 485-464 av. J.-C.); seulement ce livre, plein d'invraisemblances, ne possède, suivant M. Kuenen, aucun caractère historique. Il résulte du livre même que la fête de Purim était déjà célébrée çà et là (Esth. 9 : 19) lorsque ce roman fut écrit, et que l'auteur a eu pour but de généraliser cette fête parmi tous les Israélites. (Esth. 9 : 20, 27.) Il est donc très probable que les juifs en Perse avaient commencé à prendre part à l'une des grandes fêtes de la religion perse, et que l'auteur du livre d'Esther, voulant favoriser l'unité des fêtes parmi tous les juifs, a tâché d'introduire celle-ci en Juda en lui donnant des motifs plus en

harmonie avec la religion d'Israël. L'explication plus qu'invraisemblable qu'il donne du nom de Purim (Esth. 3 : 7; 9 : 26, 28, 31) prouve qu'il n'a pas voulu en dire la véritable signification ; or M. Kuenen retrouve ce nom dans une des fêtes perses, nommée *Phurdiyan*. Une annotation peu intelligible, placée à la fin de la traduction grecque d'Esther, fait supposer que les juifs d'Alexandrie ont célébré cette fête pour la première fois au second siècle avant notre ère. Si donc elle a été célébrée en Palestine au IIIe siècle, le livre d'Esther doit avoir trouvé du succès chez les contemporains mêmes de l'auteur. Il respire d'ailleurs un orgueil national démesuré, la haine et la vengeance contre l'étranger, et manque entièrement de caractère religieux.

Deux autres produits de cette période sont l'*Ecclésiaste* et les *Proverbes de Jésus fils de Sirach ;* celui-ci ne nous a été conservé que dans la traduction grecque. Le premier est admis dans le canon, le second ne l'est pas. La cause de cette différence se trouve probablement dans le fait que l'Ecclésiaste, mis dans la bouche de Salomon (Eccl. 1 . 1, 2; 7 : 15, etc.), revêt un caractère ancien et vénérable, tandis que Jésus fils de Sirach se désigne lui-même comme auteur. (Jés. Sir. 50 : 27.) On trouve dans les proverbes du fils de Sirach (commencement du IIe siècle av. J.-C.), comme dans les psaumes, les idées prophétiques développées et appliquées surtout par leur côté éthique. Disciple fidèle des prophètes, il insiste sur la pureté du cœur et en fait dépendre la valeur des offrandes. Mais, esprit sacerdotal, il lie en même temps d'une manière étroite la crainte de Jahveh au respect pour les prêtres (Jés. Sir. 7 : 29-31 ; cp. 35 : 4, etc.) et parle avec un amour sincère et une profonde admiration du culte solennel et imposant qui se célèbre dans le temple; qu'on lise sa description exaltée des fonctions du grand sacrificateur Siméon le Juste. (Jés. Sir. 50 : 11-21.) Son amour pour la *loi* n'est pas moins grand. De concert avec les *sages* des siècles précédents, il exalte la sagesse comme un attribut divin, et comme le plus précieux bien de l'homme, mais il s'écarte de ses prédécesseurs en ce qu'il la trouve entièrement exposée dans la loi. (Jés. Sir. 24 : 22-27.) Remarquons encore dans son livre « l'hymne des pères » (chap. 44-50), seconde partie d'un hymne dont la pre-

mière (42 : 18-43) chante la majesté et la sagesse de Dieu manifestées dans la nature. Bien que la limite entre le passé et le présent ne soit pas encore nettement tracée, on y voit l'histoire d'Israël prendre le caractère d'une histoire sainte, et les écrits sur les patriarches, les juges, les rois, les prophètes, occuper une place toute particulière, phénomène qui se montre aussi dans les psaumes historiques. (Ps. 78, 81, 95, 105, 106.) Deux choses nous frappent encore dans l'hymme des pères : 1° L'auteur s'arrête beaucoup plus longtemps sur Aaron que sur Moïse, auquel il ne consacre pas plus de lignes qu'à Pinéhas, petit-fils d'Aaron, fait qui trahit son caractère sacerdotal. 2° Esdras n'y est pas même nommé ; or la manière dont il vante le *scribe* (Jes. Sir. 39 : 1-15) prouve que le fils de Sirach entend parler du sage expérimenté dans l'Ecriture plutôt que du scribe proprement dit, de l'étude plutôt que de la fonction du scribe. Opposé à la tendance dominante des scribes, il n'acceptait pas leur développement de la doctrine, l'addition d'éléments étrangers à la loi. Ses idées sur le sépulcre et le schéol sont celles du temps avant l'exil (Jes. Sir. 14 : 17; 17 : 22-24, 26-28; 22 : 10, 11); Satan est pour lui, non pas l'esprit séducteur, mais simplement l'accusateur (Jes. Sir. 21 : 30 ; 39 : 29, 32-36); sa doctrine sur les anges est très simple ; l'espérance de la gloire future d'Israël ne se montre chez lui que fort peu. (Jés. Sir. 36 : 1-19 ; 33 : 1-11 ; 36 : 16-22; 35 : 18-23 ; 32 : 17-20; 39 : 27, 23; 48 : 10.) D'une grande modération, d'un esprit calme et conservateur, il ne sympathisait pas assez avec le premier des scribes pour lui accorder une place parmi les grands hommes d'Israël.

L'*Ecclésiaste* (fin du IIIe siècle av. J.-C.) nous fait connaître un homme dont les besoins intellectuels ne sont pas satisfaits par les croyances traditionnelles. Appartenant à l'aristocratie du temps (Ecc. 2 : 1-11 ; 2 : 1-11 ; 8 : 2-5, etc.), l'auteur voyait son peuple dans un état déplorable (Ecc. 3 : 16, 17 ; 4 : 1 ; 5 : 5, 7 ; 8 : 11 ; 10 : 5-7, 16, 17, 20), et loin de considérer l'injustice dont il est le témoin comme une exception ou comme quelque chose d'inévitable, il en fait une règle générale, et juge d'après ce qu'il voit ce qui se passe « sous

le ciel, sur la terre. » (Ecc. 1 : 3, 14; 8 : 14, 16, etc.) Il se demande comment cela peut s'accorder avec la foi en Dieu, le tout-puissant et le juste. Le gouvernement du monde est pour lui, comme pour l'auteur du livre de Job et celui des psaumes 37 et 73, un problème qu'il ne peut résoudre. (Ecc. 8 : 17.) La réalité ne se laissant pas nier et la croyance traditionnelle de la toute-puissance, de la sagesse et de la justice de Jahveh ne pouvant pas non plus être mise de côté, l'auteur ne parvient pas à les concilier; il prêche une entière résignation mais qui n'est pas réellement le fruit de la foi; il engage à jouir avec contentement des biens terrestres (Ecc. 2 : 24, 11 : 9, 10, etc.) et à pratiquer l'obéissance comme la condition nécessaire du bonheur. (Ecc. 3 : 17; 12 : 13, 14, etc.) Il vante la crainte de Dieu, mais ne montre ni amour envers Dieu, ni joyeuse soumission à sa volonté. Dieu est pour lui un Dieu de loin. (Ecc. 5 : 1.) Sa conception de Dieu est pure et élevée, mais sans intimité; le nom de *Jahveh* lui est trop saint pour que l'homme puisse le prononcer. L'auteur manque de tout élan et de tout enthousiasme, une circonspection exagérée le caractérise jusque dans sa morale. (Ecc. 8 : 2-5; 7 : 16, 17; 10 : 4, 20.) Or un tel effet de l'influence des scribes n'est pas étonnant; tout en reconnaissant ses grands bienfaits, on ne saurait méconnaître son impuissance à communiquer à tous, comme l'avait fait la prophétie qu'elle devait remplacer, cet enthousiasme qui fait triompher du doute. Il y avait là un très grand danger. Les juifs entraient toujours plus en contact avec la science, les arts, la civilisation de la Grèce; n'était-il pas à craindre que cette vie riche et développée n'exerçât un trop puissant attrait sur ceux qui comme l'Ecclésiaste, accablés de mainte difficulté, ne pouvaient plus se renfermer dans le cercle étroit de la religion juive? Il en fut ainsi en effet au commencement du second siècle et l'on pouvait s'attendre à ce que ce mal se répandît toujours plus, et pourtant à la fin de ce siècle, le judaïsme se trouva plus solide que jamais. Les événements politiques seuls donnent l'explication de ce fait.

Lorsqu'en 175 av. J.-C., Antiochus Epiphane succéda à son frère, Onias III était souverain sacrificateur; son frère Josué ou

Jason réussit à corrompre le roi pour qu'il lui donnât cette charge. (174 av. J.-C.) Il en profita pour introduire partout les mœurs grecques; un gymnase fut bâti à Jérusalem (2 Mach. 4 : 14), et à une fête célébrée à Tyr en l'honneur de Melkarth, Jason envoya des députés avec des contributions en argent. (2 Mach. 4 : 18-20.) Après trois ans, Jason fut chassé par Ménélaus qui offrit au roi 300 talents de plus. (171 av. J.-C.) (2 Mach. 4 : 23.) Celui-ci refusant de payer le tribut promis, dut s'enfuir à Antioche, où il fit massacrer Onias III. (170 av. J.-C.) Son successeur, Lysimaque, mourut dans une émeute soulevée par ses propres exactions. Jason, voulant profiter de ces désordres pour recouvrer sa dignité, conquit Jérusalem, y fit un massacre, mais fut bientôt forcé de s'enfuir. Antiochus qui voyait dans toutes ces luttes le commencement d'une révolte contre son autorité, s'empara de la ville et la pilla ainsi que le temple. (169 av. J.-C.) (1 Mach. 1 : 26.) Deux ans plus tard, il envoya Apollonius avec une grande armée en Juda; Jérusalem fut prise, un terrible massacre eut lieu, une forteresse nommée *Acra* fut érigée tout près du temple. Vint ensuite la défense de sacrifier dans le temple, de célébrer les fêtes et le Sabbat, même de pratiquer la circoncision. Les manuscrits de la loi furent brûlés, tous ceux qui les cachaient mis à mort. Enfin on dressa dans le temple un autel à Jupiter (167 av. J.-C.), tandis que dans les autres villes les juifs furent forcés de sacrifier aux idoles. Plusieurs cédèrent à la volonté du roi, la garnison même d'Acra se composait en grande partie de juifs apostats. (1 Mach. 1 : 20; etc.) Les historiens juifs allèguent comme cause de cette persécution *l'orgueil* du roi (Dan. 7 : 8, 25; 8 : 25; 11 : 36; 1 Mach. 1 : 23, 25; 2 Mach, 5 : 21), son désir de détrôner Jahveh. M. Kuenen n'est pas satisfait de cette réponse. Il trouve la vraie cause soit dans l'embarras pécuniaire, qui l'avait poussé à intervenir dans le gouvernement intérieur de Juda, soit dans son désir de propager la civilisation grecque. La conduite de Jason lui avait fait croire qu'en Juda on n'était pas trop hostile à une union fraternelle avec les peuples voisins, dans le culte de Jupiter. Déçu dans cette espérance, il ne pouvait reculer sans faire preuve d'une lâche faiblesse. Il devait donc tâcher d'étouf-

fer toute résistance en supprimant simplement la religion juive, et voilà ce qui, contrairement à ses premières intentions, le porta à entreprendre une persécution dans toutes les règles. Exécutés çà et là, ses ordres échouèrent en général contre une fermeté passive dont les scribes donnèrent l'exemple. (Dan. 11 : 33; 12 : 3.) Eleazar et « la mère des sept fils » ne sont pas encore oubliés. (2 Mach. 6 et 7.) Un prêtre âgé, Mattathias père de cinq fils, demeurant à Modîn, entre Jérusalem et Joppé, donna enfin le signal de la lutte. Après avoir refusé de sacrifier lui-même à l'honneur des idoles, il tue dans une sainte indignation un juif qui se présente pour le faire et chasse les envoyés d'Antiochus. Suivi de quelques fidèles, il se réfugie dans le désert, et, attaqué à chaque fois le jour du Sabbat, il se laisse battre par raison de conscience. Enfin, il surmonte ses scrupules, et il est vainqueur. Après sa mort (166 av. J.-C.), on choisit pour chef son troisième fils Judas, surnommé *Machabi*, le marteau. Suivi d'abord d'une fort petite bande, il remporte des victoires toujours plus grandes et réussit enfin, en 164, à s'emparer de Jérusalem et du temple et à contenir la garnison d'Acra. Il commence par purifier le sanctuaire, et, le jour même où trois ans auparavant le premier sacrifice avait été offert à Jupiter, le temple est solennellement rendu à Jahveh. Une fête de huit jours est instituée en mémoire de cette grande délivrance.

Dès lors la religion de Jahveh ne fait qu'un avec le peuple. Si l'influence lente et douce de la civilisation grecque eût pu devenir dangereuse pour elle, le choc violent qui devait la détruire ne servit qu'à en fortifier les bases et à la rendre plus chère au peuple rudement réveillé. Les fruits des efforts de Juda Macchabée se montrèrent aussi dans la sphère spirituelle, témoin, outre quelques psaumes (118; 44), le livre de *Daniel* qui révèle ce qu'il y a de caractéristique dans cette période. L'auteur inconnu de ce livre met ses espérances, qu'il emprunte en grande partie aux écrits prophétiques, surtout à ceux de Jérémie (Dan. 9:1), dans la bouche de *Daniel*, homme connu depuis longtemps par sa sagesse et sa piété. (Ezéch. 14:14, 20; 28:3.) L'humiliation d'Israël et la domination des Chaldéens

devait durer 70 ans (Jér. 25:11; 29:10); le retour de l'exil cependant n'avait pas réalisé les promesses. Il fallait donc, pour que la prophétie ne parût pas fausse, que les 70 ans fussent des années de Sabbat (70 × 7 ans); c'est au développement de cette idée, qui jette un jour surprenant sur l'âge d'Antiochus Epiphane, que le livre de Daniel est consacré. L'auteur cherche à consoler ses frères par le récit des expériences de Daniel et de ses trois compagnons. (Dan. 1; 3; 6.) Mais Jahveh ne se borne pas à préserver les fidèles. Il punit aussi ceux qui s'enorgueillissent contre lui, témoin Nébucadnésar et Balthasar. (Dan. 4 et 5.) Tout cela est écrit en vue d'Antiochus Epiphane et des persécutions qu'il avait ordonnées. L'auteur, très sévère dans sa conception des devoirs religieux, a un certain penchant pour l'ascétisme. (Dan. 1:8, 12; 6:11; 10:3.) Il y a dans ses espérances une foi ardente et des horizons très larges. L'année du meurtre d'Onias III, légitime souverain sacrificateur (170 av. J.-C.), ouvre d'après lui la dernière des 70 semaines d'années. (Dan. 9: 26 *a*.) Le premier sacrifice offert dans le temple à Jupiter a donc lieu au milieu de cette semaine, de sorte que la suppression du culte juif ne peut durer plus de trois ans et demi. (Dan. 12: 7; 7:25; 9:27.) Son rétablissement coïncide chronologiquement avec la défaite d'Antiochus. (Dan. 7; 25, etc.; 8:25.) Après sa mort, en 163, et les désordres qui l'accompagnent (Dan. 11:40-45; 12;1), viendra la résurrection des morts. (Dan. 12: 2-3.) L'explication du rêve de Nébucadnésar et une vision détaillée (Dan. 2:29-45 et ch. 7) nous apprennent quelle sera cette vie nouvelle et éternelle. Quatre royaumes, les monarchies des Chaldéens, des Mèdes, des Perses, des Grecs, se succèdent. La dernière est dépeinte avec détail, et la figure d'Antiochus Epiphane y ressort particulièrement comme le dernier représentant de la puissance païenne. (Dan. 7:8; 11; 20; comp. ch. 8 et 11.) C'est au milieu des profanations de ce roi que l'Eternel tient le jugement dernier, et ordonne de détruire la monarchie grecque. Vient ensuite sous la forme d'un fils d'homme le peuple des saints (Dan. 7:13, 14, 27); il est revêtu de la puissance, son règne est impérissable, toutes les nations se courberont devant lui, et la participation à cette domination

glorieuse d'Israël, c'est la vie éternelle, pour laquelle plusieurs morts seront ressuscités. On a justement nommé le livre de Daniel « le premier échantillon d'une philosophie, ou plutôt d'une théologie de l'histoire. » L'auteur regardant le premier toute l'histoire comme un grand drame qui se déroule selon la volonté de Jahveh, ne doute nullement du triomphe de ce qu'il croit la vérité. Son erreur sur l'avenir, conséquence de sa foi à l'infaillibilité de la prophétie, ne tombe pas à sa charge. Il n'y a cependant guère dans son livre d'éléments religieux et moraux; l'exhortation à la fidélité, la seule qui se trouve dans la partie narrative, disparaît dans les descriptions de l'avenir. En attribuant d'ailleurs ses espérances au prophète Daniel, l'auteur favorisait la conception mécanique de la révélation de Jahveh, et était forcé, pour ne pas se trahir, de s'exprimer d'une manière énigmatique. A son exemple, on élabora toute *une littérature apocalyptique*, on attribua à Hénoc, à Noé, à Moïse, même à la sybille des révélations sur l'avenir, contenant soit le récit du temps présent ou passé, soit les craintes ou les espérances qu'on avait pour l'avenir. L'amour du mystérieux en fut fortement nourri, souvent aux dépens de la religion même.

Ces espérances exaltées ne devaient pas se réaliser. Judas Machabée garda le pouvoir; mais il eut à combattre d'abord Lysias, le tuteur d'Antiochus Eupator, fils mineur d'Antiochus Epiphane, puis Démétrius, fils de Seleucus Philopator, qui, reconnu comme roi de Syrie et poursuivant la politique de ses prédécesseurs, maintint le souverain sacrificateur Alcimus. (162 av. J.-C.) Judas, après avoir remporté une victoire brillante sur le général syrien Nicanor (161 av. J.-C.), fut battu et tué dans la bataille d'Eléasa. (160 av. J.-C.) Son frère Jonathan lui succéda, remporta quelques victoires, mais n'aurait pu se maintenir, si Alexandre Balas, fils prétendu d'Antiochus Epiphane, ne s'était pas levé en Syrie même. Jonathan le reconnut comme roi; mais ayant reçu de lui la dignité pontificale (152 av. J.-C.), il fut dès lors engagé dans les luttes pour le trône de Syrie. Il fut fait captif par un des prétendants, Tryphon, et tué en 142 av. J.-C. Son frère Simon hérita du pouvoir et de la dignité sacerdotale, et remporta de tels avantages que l'indépendance

des Juifs fut enfin reconnue. (138 av. J.-C.) Simon tué en 135 fut remplacé par son fils Jean Hyrcan Ier, dont le règne (135-106 av. J.-C.) marqua l'apogée de la domination des Hasmonéens (nom donné aux descendants de Mattathias, à cause d'un de leurs aïeux). Il subjugua la Galilée, la Samarie, les contrées au delà du Jourdain, enfin les Iduméens qu'il força à la circoncision. Après sa mort les troubles recommencèrent. Aristobule Ier se signala par sa cruauté. Son frère Alexandre Jannée (105-79 av. J.-C.), heureux dans les guerres, s'attira la haine d'une grande partie du peuple. Il laissa deux fils, Aristobule II et Hircan II, dont le second devint souverain sacrificateur sous la tutelle de la veuve Alexandra; après la mort de sa mère, Aristobule, mécontent de cet arrangement, combattit et vainquit son frère. (70 av. J.-C.) Celui-ci, poussé par son favori Antipater, Iduméen, assiégea Jérusalem. (64 av. J.-C.) Cette guerre fratricide engagea les Romains à se mêler des affaires des Juifs; Pompée s'empara de Jérusalem. (63 av. J.-C.) Hircan II resta grand sacrificateur et prince (ethnarque) d'un petit territoire. Les efforts fréquents d'Aristobule et de ses fils, pour ressaisir le pouvoir, furent toujours repoussés par les armées des Romains. Antipater, qui avec ses deux fils régna en réalité beaucoup plus qu'Hircan, profita de la lutte entre César et Pompée pour agrandir le pouvoir de son maître, mais s'attira toujours plus la haine du peuple. Son fils Hérode voulant succéder à Hyrcan (43 av. J.-C.), Antigone, fils d'Aristobule, secouru par les Parthes, s'empara de Jérusalem. (40 av. J.-C.) Hérode cependant reconquit la ville à l'aide des légions romaines (37 av. J.-C.), le dernier des Hasmonéens perdit la vie et Hérode fut reconnu roi.

Le fait important dans l'histoire du judaïsme, pendant ce temps, est la formation des partis qui jusqu'à la fin ont dominé l'état religieux du peuple juif. Les germes en existaient déjà avant Antiochus Epiphane. C'était l'*aristocratie sacerdotale*, inclinant à la complaisance pour l'étranger aussi souvent que l'intérêt politique semblait l'exiger, et le *peuple* (la bourgeoisie), dirigé par les scribes, hommes d'une tendance sévère et légale. La conduite d'hommes tels que Jason et Ménélaus avait diminué de

beaucoup l'influence et le prestige de l'aristocratie. Les scribes au contraire avaient gagné, par leur fidélité dans la persécution, l'admiration et l'amour de la nation. Au commencement, entièrement unis à Mattathias et à ses fils, ils s'étaient contentés de la liberté religieuse et avaient refusé de faire de grands sacrifices pour la liberté politique ; ils avaient accepté Alcimus, imposé par le roi de Syrie, comme souverain sacrificateur. (162 av. J.-C.) (1 Mach. 7 : 12-14.) Ce ne fut que lorsque Jonathan eut obtenu cette charge (152 av. J.-C.) que les scribes se réunirent à lui. Le différend entre les Hasmonéens et les scribes se produisit cependant bien vite de nouveau, et peu à peu on vit se constituer sous les noms de *saducéens* et de *phariséens*, deux partis, l'un aristocratico-politique, l'autre démocratico-religieux, qui s'entrechoquaient fréquemment. Le nom de *saducéens* dérivant du nom propre Zadok, on a cru qu'il se rattachait au contemporain de David, d'après lequel Ezéchiel nomme les prêtres « fils de Zadok; » mais comme ce nom ne se retrouve nulle part dans la littérature après l'exil, il est plus probable qu'il se rattache à un certain Zadok, contemporain de Jonathan le Hasmonéen, dont la mémoire n'est pas venue jusqu'à nous. Le nom de *phariséens*, emprunté à la langue courante, signifie « les séparés, » et indique ceux qui s'isolaient non-seulement des païens, dont tout le peuple était plus ou moins séparé, mais aussi de leurs compatriotes moins consciencieux et moins sévères, dont le contact pouvait les souiller malgré eux. Personne donc, même en partageant les opinions aristocratiques, ne pouvait être saducéen s'il n'appartenait aux descendants d'Aaron ou à une des principales familles laïques, mais un homme de n'importe quel rang pouvait devenir phariséen.

A côté de ces deux partis, se trouvait *l'ordre des esséniens*. Environ quarante ans après Christ, les esséniens demeuraient en grande partie près de la mer Morte, dans de petites colonies à une grande distance des villes. (Ant. 13:5, § 9; 18: 1, § 5; Bell. Jud. 2: 8, §§ 2-14.) Il est probable qu'ils ne se sont retirés que *petit à petit* de la société juive ; du moins il est digne de remarque que le premier essénien dont parle Josèphe, nous le trouvons avec ses disciples dans le temple de Jérusalem. Nous ignorons ce-

pendant entièrement l'histoire de leur développement intérieur. Leur caractère essentiel était un *communisme ascétique,* leur manière de vivre excessivement simple. Le septième jour était pour eux un jour de repos dans le sens le plus absolu; ils se réunissaient en ce jour dans leurs synagogues où l'explication de la loi et des autres livres vénérés était leur principale occupation. La profanation du nom de Moïse comme celle du nom de Jahveh était punie de mort. Se soustrayant au culte public, ils y envoyaient parfois des cadeaux; chacun de leurs repas, commencé par la prière et le chant d'un hymne, et terminé aussi par un hymne, était une espèce de repas d'offrande. Leurs chefs disposaient librement des biens et maintenaient l'ordre et la discipline; mais dans des cas importants la décision était prise par une centaine d'esséniens. Pour être admis dans leur ordre, le novice, après avoir subi une épreuve de trois ans, devait prêter le serment de fidélité, seul serment qui leur fût permis. D'après Philon, la secte contenait de son temps quatre mille membres; la plupart n'étaient pas mariés; ceux qui l'étaient ne vivaient pas dans les colonies, mais suivaient du reste les mêmes règles. La secte des esséniens a la même origine que le parti pharisien. Le désir d'observer fidèlement la loi dans tous ses détails s'était accru par les persécutions. Les fondateurs de la secte, animés de cette passion, ayant commencé par chercher l'isolement, leurs disciples allèrent toujours plus loin. Beaucoup de pratiques, cependant, comme le célibat, l'abstinence des sacrifices sanglants et en général du culte, la défense de prendre de la viande, du vin, semblent être directement opposées aux lois mosaïques. Il n'y a néanmoins pas lieu de chercher pour l'essénisme une origine étrangère. On trouve déjà avant l'exil beaucoup de choses qui le préparent : le naziréen était obligé de se garder plus que tout autre de toute souillure, de laisser croître sa chevelure et de s'abstenir du vin et des boissons spiritueuses; les réchabites observaient cette même abstinence. (Jér. 35.) La rigoureuse défense du sang et de la viande sanglante pouvait facilement contribuer à faire rejeter toute viande. La législation sacerdotale, en regardant l'union du mariage comme une souillure temporaire (Lév. 15 : 16-18) pou-

vait faire croire à la sainteté éminente du célibat. L'abstinence du culte public ne provenait pas d'hostilité, témoins les cadeaux qu'ils envoyaient au temple; c'était plutôt une conséquence inévitable d'une manière de vivre particulière. Elle prouve cependant qu'au premier siècle avant notre ère le temple n'était plus considéré comme chose indispensable. L'idéal de moralité exposé dans le serment de fidélité, était entièrement emprunté aux prophètes et aux psaumes. (Esa. 33:15, 16; Ex. 19:6a; Ps. 15; 24:1-6, etc.) La seule phrase obscure du serment est celle où le novice promet de garder fidèlement les livres de la secte et les noms des anges. « Cette science secrète se rattachait probablement au don de prophétie qui, d'après Josèphe, était général parmi eux. (Ant. 15:10, § 5; 17:13, § 3; Bell. Jud. 1:3, § 5, 2:7, § 3, 8, § 12.) La prophétie de cette époque reposait sur une interprétation particulière des saintes Ecritures et l'on s'y servait largement de la doctrine des anges.

Sous le règne de Jonathan et de Simon, aucune querelle n'éclata entre les sadducéens et les pharisiens. Les premiers, en train de regagner leur pouvoir, ne devaient désirer aucun changement, tandis que les scribes obtenaient dans ce temps quelque part dans le gouvernement; nous en trouvons du moins quelques-uns, au premier siècle avant notre ère, dans le Sanhédrin. (Ant. 14:9, § 4.) Sous Hircan I (135-106) éclata la rupture; la déclaration du pharisien Eléasar qui prétendait que le prince, pour agir selon la loi, devait abdiquer la dignité pontificale, parce que, sa mère ayant été prisonnière dans la guerre contre les Tyriens, sa naissance n'était pas sans tache, décida la lutte sans en être la seule cause. Les guerres d'Alexandre Jannée (105-79 av. J.-C.) fortifièrent le parti pharisien. Une faute commise par lui dans ses fonctions sacerdotales, lors de la fête des tabernacles, détermina une guerre civile dans laquelle, d'après Josèphe, cinquante mille des adversaires d'Alexandre furent tués. Les pharisiens implorèrent l'assistance du roi syrien Démétrius Eucaere; Alexandre cependant triompha; mais il garda une telle impression de la puissance des pharisiens, que sur son lit de mort il conseilla à sa femme de céder entièrement à leur direction afin d'avoir un règne

tranquille. Les noms des deux partis ne sont guères mentionnés pendant la guerre fratricide entre Aristobule II et Hyrcan II. Si Aristobule était favorisé par les prêtres, aucun des deux rivaux n'avait la sympathie des scribes et du peuple. (Ant. 14 : 2, § 1 ; 3, § 2.)

Les deux partis différaient non-seulement dans leurs vues politiques mais aussi dans leurs opinions religieuses. Les scribes continuaient leur travail. Siméon le juste avait été suivi par Antigone, celui-ci par des « paires » (*zûgoth*) qui propagèrent la tradition et dont la dernière fut celle d'Hillel et de Shamaï, contemporains d'Hérode. (Pirke Aboth 1 : 3, etc.) D'après un récit de la Mischna (M. Chagiga 2 § 2), ces hommes étaient, sous les noms de *prince* (nasi) et *père du tribunal* (ab-beth-dîn), à la tête du Sanhédrin. Le fait cependant que le grand sacrificateur présidait le Sanhédrin, prouve que ce récit n'est pas historique. M. Kuenen le modifie donc de manière à faire de ces pères les *chefs des scribes*. (Cp. Ant. 14 : 9, § 3-5.) Ils prenaint soin des écoles, de la propagation et du développement de la loi orale. Admis peu à peu dans le Sanhédrin, ils y rencontraient les idées de l'aristocratie. Or les sadducéens n'avaient pas de système religieux ou théologique à eux, ils étaient simplement les *conservateurs*. Ils reconnaissaient l'autorité de la loi et ne rejetaient nullement ni ce que la grande synagogue avait établi, ni les préceptes de la tradition pour autant qu'elle s'était constituée. C'est donc à tort que Josèphe (Ant. 13 : 10, § 5, 6) leur impute la récusation de la loi orale, ou d'autres auteurs celle de tous les livres de l'Ancien Testament à l'exception de la loi. (Par ex. Tertull. *De praescr. haeret*, cap. 46.) Ils s'opposaient seulement aux nouveautés que les scribes s'efforçaient d'introduire. Un des traits les plus caractéristiques des opinions des sadducéens est leur négation de l'immortalité. Combattue par l'Ecclésiaste (IIIe siècle avant J.-C.), niée par Jésus Sirach, au commencement du second, cette doctrine n'était pas un élément de la conviction populaire lors de l'apparition des sadducéens. Il en est de même de la doctrine des anges et des démons, dont le fécond développement est postérieur au programme du parti sadducéen. Les pharisiens étaient les partisans du progrès,

pourvu seulement qu'on distingue entre *progrès* et *liberté croissante*. Leur but était la réalisation de la loi écrite et orale. Tout en multipliant et en aggravant les ordonnances de la loi, ils ne s'y liaient nullement quand l'intérêt de la religion l'exigeait. Leur interprétation de la loi était souvent plus arbitraire que celle des sadducéens. Moins sévères dans leurs lois pénales (Ant. 13 : 10, § 6), ils restreignaient les prérogatives des prêtres en étendant leurs devoirs. Partant d'un principe *démocratico-religieux*, ils avaient les suffrages du peuple, souvent même des femmes des sadducéens (Ant. 18 : 2 § 4; 17, 2, § 4), et étaient les vrais représentants du judaïsme.

CHAPITRE XI

Les Juifs dans la dispersion ; l'hellénisme.

Vers la fin de la période perse et surtout dans la période grecque, on trouve un grand nombre de Juifs en dehors de leur propre patrie. Les différentes déportations ayant modifié la manière de vivre, on s'était accoutumé à l'idée que même en dehors de la patrie on pouvait conserver sa nationalité et sa religion. Il y eut d'ailleurs rarement une période plus favorable à l'émigration que la période grecque. Estimés comme de paisibles citoyens dont on n'avait pas à craindre une conjuration avec les anciens habitants du pays, les Juifs furent partout accueillis à bras ouverts par les nouveaux rois grecs; ils contribuaient à peupler les villes nouvellement fondées et y recevaient des priviléges plus ou moins importants. Ils y formaient de véritables églises, y construisaient des synagogues et restaient en relation avec la mère-patrie et le culte du temple. Leur religion faisait un en effet avec eux. Quelle différence entre l'attitude des Juifs expatriés de cette période et celle des contemporains de Jérémie ! (Jér. 44:15.) Après le départ d'Esdras un grand nombre de Juifs restèrent en Babylonie. Deux frères (Chasinai et Chalinai) fondaient à Néarde, au commencement de notre ère, un empire juif indépendant, dont la capitale ainsi que Nisibe, fut habitée exclusivement par des Juifs, même après

leur soumission aux Babyloniens. (Ant. 18 : 9.) Ils étaient à Adiabène d'une si grande puissance que la famille royale même y embrassa leur religion. (Ant. 20 : 2, § 1.) Après la mort d'Alexandre le grand, l'émigration des Juifs dans les villes syriennes fut fortement favorisée ; on les trouve en très grand nombre à Antioche , à Damas, à Palmyre et, déjà au second siècle avant notre ère, en Arabie. Les Séleucides leur ouvrirent le chemin vers l'Asie Mineure. Antiochus le Grand (223-187 av. J.-C.) en fit transporter deux mille en Lydie et en Phrygie, et sous Antiochus Théos (260-247 av. J.-C.) ils avaient déjà la bourgeoisie dans les villes ioniennes. (Ant. 12 : 3, § 2, 4.) Des côtes de l'Asie Mineure, ils se répandirent sur les îles de la mer Egée. Dans la période du Nouveau Testament ils avaient de nombreuses synagogues, qui n'étaient plus de date récente, en Macédoine et en Grèce. (Act. 16 : 13, 17 ; 1: 10; 18 : 4.) En l'an 139 avant J.-C. ils furent expulsés de Rome parce qu'ils avaient admis des prosélytes italiens à la célébration du Sabbat [1]. Deux siècles plus tôt ils s'étaient déjà rendus en Egypte. Alexandre leur fixa leur habitation à Alexandrie et leur accorda d'importants priviléges. (331 av. J.-C.) (Jos. contr. App. 2 : 3, 4, 6 ; Bell. Jud. 2 : 18 § 5.) Ptolémée en fit transporter un grand nombre en Egypte (320 av. J.-C.), et après la bataille d'Ipsus (301 av. J.-C.) plusieurs milliers de Juifs s'y rendirent librement et y furent privilégiés plus que les Egyptiens mêmes. Quelques-uns allèrent même en Nubie et en Ethiopie et formèrent des églises puissantes en Libye, surtout à Cyrène et dans les endroits voisins. Cette propagation des Juifs est d'une grande importance, en dehors même des avantages qu'elle offrit à la prédication du christianisme. Bien qu'en général on se rendît peu compte des particularités de la religion juive, qu'on attachât plus de prix à ses cérémonies qu'à ses idées, et qu'on la confondît avec d'autres formes religieuses souvent contraires, elle attira un grand nombre de prosélytes et répandit partout le nom de Jahveh.

M. Kuenen ne traite que du développement des Juifs à Alexandrie. Gouvernés par leur *alabarque* ou *ethnarque,* qu'as-

[1] Th. Mommsen, *Röm. Gesch. II,* 429.

sistait un synèdrion de soixante-dix personnes, ils y formaient un état dans l'état. Par leur commerce continuel avec les Grecs cependant, la langue grecque devint bientôt leur langue vulgaire, d'où le nom d'*Hellénistes* pour les distinguer des *Hébreux*. (Act. 6 : 1 ; 9 : 29, etc.) Le besoin d'une *traduction grecque de la loi mosaïque* se fit bientôt sentir. Elle se fit probablement sous le règne de Ptolémée Philadelphe. (285-274 av. J.-C.) La *lettre d'Aristéas* (fiction d'un Juif d'Alexandrie au commencement de notre ère) donne un récit romanesque de la manière dont cette traduction est faite et la rattache à un vœu de Ptolémée lui-même. Ce récit cependant, bien qu'accepté par Philon (2 : 138-141) et Flavius Josèphe, (Ant. 12 : 2) n'est, d'après M. Kuenen, évidemment pas historique. La traduction doit probablement son nom de *traduction des septante,* non pas aux soixante-douze traducteurs envoyés de Jérusalem pour la faire, mais au synèdrion d'Alexandrie, de soixante-dix membres, qui la reconnut comme traduction officielle. On a cru y découvrir des traces de l'influence de la philosophie grecque. M. Kuenen n'est pas de cet avis. Le nom de *Jahveh* y est traduit par « le Seigneur, » au lieu d'être transcrit en caractères grecs comme les autres noms propres, les anthropomorphismes y sont souvent adoucis et même parfois éludés. (Comp. la traduction de Gen. 6 : 6, 7; 15 : 3 ; Ex. 24 : 9-11 ; Nomb. 12 : 8, etc.) Or les mêmes faits se présentent dans les écrits faits pendant cette époque en Palestine. La traduction des autres saintes Ecritures suivit celle de la loi ; plusieurs personnes y travaillèrent. Le petit-fils de Jésus Sirach, qui traduisit l'ouvrage de son grand-père, trouva lors de son arrivée en Egypte (132 av. J.-C.) une version « de la loi, des prophètes et des autres livres, » version qui, d'après sa propre remarque, différait beaucoup du texte hébreu et qui produisait une tout autre impression sur le lecteur. Tandis que les livres prophétiques, à l'exception de celui de Jérémie, sont généralement traduits littéralement, on rencontre dans la plupart des livres historiques des additions et des changements plus ou moins grands. (1 Rois 2 : 35, 46; 4 : 20 ss.; 5 : 31 ss.; 12: 24 ss.) La traduction d'Esther est en réalité une refonte qui donne au livre grec un

caractère tout différent de celui du livre hébreu. Le troisième livre d'Esdras, composition libre, contient, outre une partie de 2 Chron. et du livre hébreu d'Esdras, le récit d'un concours entre Zorobabel et deux autres personnes, dans lequel le premier remporte la victoire. (3 Esdr. 3 : 1-5 : 6.) L'apocalypse de Daniel subit dans la traduction d'importantes modifications : les épisodes « Daniel et Susanne, » « Bel et le dragon, » « la prière d'Azaria, » et « l'hymne des trois jeunes hommes dans la fournaise ardente, » y furent ajoutés.

Le but de toutes ces additions, ainsi que des ouvrages d'Eupolème et d'Arthapane, du drame de « l'Exode » d'Ezéchiel, du poëme épique sur Jérusalem de Philon l'ancien, et des poëmes de Théophile (on en trouve des fragments dans Eusèbe : Præp. evang. 9 : 17-39) était de fixer l'attention des Grecs sur les singulières aventures du peuple juif, de défendre le judaïsme, ou de combattre le paganisme. Leur *forme particulière* nous frappe tout d'abord. Ce sont pour la plupart des *pseudépigraphes*, forme générale de la littérature de ces jours ; voir les traductions de Daniel et d'Esther dans leurs additions, la lettre d'Aristéas, les fragments d'Aristobule, quelques versets attribués à Sophocle (Clem. Alex. Strom. 5 cap. 14), un poëme didactique attribué au poëte ionien Phocylide (VIe siècle av. J.-C.) et quelques poésies et prophéties mises dans la bouche de la sibylle. On se servait encore plus fréquemment de noms de prophètes de l'Ancien Testament, comme dans la « lettre de Jérémie » (Baruch 6), qui se trouve dans la traduction du livre hébreu de Baruch, et à laquelle est ajoutée toute une partie (Bar. 3 : 9-5 : 9) mise aussi dans la bouche de Baruch, dans « la sagesse de Salomon » et dans le troisième livre des Machabées. Le *contenu* de cette littérature témoigne tantôt de dispositions fort amicales envers les peuples païens, comme la lettre d'Aristéas et surtout le poëme de Phocylide, tantôt d'animosité et d'une forte polémique, comme « la lettre de Jérémie, » « la sagesse de Salomon, » et la sibylle juive. Ce sont, outre les dispositions personnelles des auteurs, les rapports changeants avec les peuples païens, qui expliquent cette différence.

Pendant tout le temps que les Lagides régnèrent sur la Judée,

la bonne intelligence ne fut pas interrompue, pas même sous Ptolémée IV Philopator (222-204 av. J.-C.), bien que le troisième livre des Machabées lui impute une terrible persécution des Juifs, qui, si elle n'est pas tout à fait inventée, est beaucoup plus récente. Il en fut encore ainsi après l'incorporation de la Cœlé-Syrie et de la Palestine dans l'empire des Séleucides. Les Juifs alexandrins parvinrent même au faîte de leur crédit sous le règne de Ptolémée VI Philométor (180-146 av. J.-C.) et de son épouse Cléopâtre. (2 Mach. 1 : 10; Fl. Jos. Contr. App. 2 : 5.) Sous son règne, Onias, fils du grand sacrificateur Onias III, tué à Antioche (170 av. J.-C.), reçut la permission de construire à Héliopolis un temple à Jahveh. (Jos. Bell. Jud. 7 : 10 § 3.) Plusieurs Juifs s'établirent dans le voisinage (Ant. 13 : 10 § 4 ; 14 : 8 § 1 ; Bell. Jud. 1 : 9 § 4); et quelques prêtres et lévites consentirent à y faire le service. (Act. 13 : 3 § 3.) On continua cependant à regarder le temple de Jérusalem comme le vrai sanctuaire ; le souverain sacrificateur qui fonctionnait conserva toute son autorité (Ant. 14 : 8 § 1), et ce ne fut qu'après la ruine du temple de Jérusalem (70) que le nouveau sanctuaire aurait eu quelque chance de réussite si Vespasien ne l'avait pas fermé trois ans plus tard. (73) (Bell. Jud. 7 : 10 § 2-4.) Une autre preuve de la bienveillance de Philométor est le fait qu'il consentit à servir d'arbitre entre les Juifs et les Alexandrins à Alexandrie : Josèphe raconte que deux chefs samaritains furent mis à mort par lui (Ant. 13 ; 3 § 4) ; les Samaritains, de leur côté, s'attribuèrent la victoire. M. Kuenen pense que les Juifs l'ont emporté, mais sans que le sang ait coulé. C'est probablement sous le règne de Ptolémée VII Physcon (146-117 av. J.-C.) qu'eut lieu la persécution placée par le 3e Machabée sous Philopator. (3 Mach. 7 ; 16 ; Jos. contr. App. 2 : 5.) Après la mort de ce roi, les affaires juives prirent de nouveau une meilleure tournure. Cléopâtre, au contraire, leur fit autant de mal que possible. Par la bataille d'Ipsus (30 av. J.-C.), l'Egypte devint une province romaine ; or les Romains leur étaient en général favorables, et ils furent surtout protégés par Auguste et Tibère. Sous le règne de Caïus Caligula (37-41), la populace jalouse les chassa des quartiers où ils étaient les

moins nombreux, leur ôta leurs synagogues *(Proxeuques)*, pilla leurs demeures et tua même quelques-uns d'eux. Le gouverneur Flaccus leur ôta la bourgeoisie, et le refus des Juifs de donner dans leurs synagogues une place à la statue de Caligula fit que celui-ci ne voulut pas recevoir la députation qu'ils lui envoyèrent sous la direction de Philon (Phil. in Flacc. et de legat. ad Cajum) pour présenter des plaintes.

Cette persécution donna lieu à quelques écrits remarquables : 1° le libelle diffamatoire d'Appion que nous ne connaissons que par la réponse de Flavius Josèphe ; 2° les récits de Philon ; 3° le 3e livre des Machabées, écrit dans le but d'animer les Juifs à la persévérance et à la fidélité envers Jahveh ; 4° le livre de « la sagesse de Salomon, » plein d'allusions aux événements de ces jours, mais écrit après la fin de la persécution. On découvre dans cette littérature, surtout dans « la sagesse de Salomon, » une forte influence de la philosophie grecque. La puissante main de Dieu a créé le monde d'une *manière chaotique*. (Sag. 11 : 18.) L'auteur soutient la préexistence de l'âme qui, étant bonne, est entrée dans un corps sans tache (Sag. 8 : 19, 20), mais qui est déprimée par un corps périssable (Sag. 9 : 15) ; il connaît les quatre vertus capitales : la sobriété, l'intelligence, la justice, la vaillance. (Sag. 8 : 7.) Comparez d'ailleurs les idées de l'auteur sur la sagesse et l'immortalité avec celles qu'on trouve dans les Proverbes de Salomon et de Jésus Sirach. (Sag. 7 : 22-27 ; comp. Prov. 8 et Jés. Sir. 1 : 6 ; 4 : 11 ; 6 ; 18-33 ; 14 : 20, ch. 24 ; Sag, 3 : 1-9 ; 4 : 1, 7, 8, 10-14) On conservait cependant le sentiment de la supériorité des Juifs comme peuple privilégié de Jahveh. Or cela amenait à deux conclusions : 1° que les philosophes grecs ont emprunté leurs idées à l'Ancien Testament, principalement à la loi de Moïse ; 2° que l'Ancien Testament, principalement la loi de Moïse, contient les idées élevées des philosophes grecs. Ces deux thèses sont soutenues pour la première fois dans les fragments dits d'Aristobule (Eusèbe, Præp. evang. 13 : 12), où l'on trouve aussi le véritable sens des expressions anthropomorphiques : les mains, les bras, la face, les pieds de Dieu, etc. (Eus. Præp. evang. 8 : 10.) L'*interprétation allégorique* y est partout appli-

quée, de même que dans le livre de la sagesse, dans la lettre d'Aristéas et dans les ouvrages de Philon (10 av. J.-C. — 60 ap. J.-C.), véritable représentant de la tendance philosophique des hellénistes.

Les traités de Philon se rattachent en grande partie l'un à l'autre; il y en a qui forment un commentaire sur la Genèse, d'autres commencent par la vie de Moïse en trois livres et traitent ensuite de différentes ordonnances de la loi. Les deux écrits « contra Flaccum » et « de legat. ad Cajum » forment un groupe à part. C'est au Pentateuque que Philon rattache ses observations philosophiques et morales. Voir son argumentation au sujet de la verge d'Aaron produisant des amandes. 1° Dans les amandes, autrement que dans la plupart des fruits, la partie mangeable et la semence font un. Les amandes représentent ainsi la vertu parfaite, car la vertu est en même temps commencement et fin : commencement parce qu'elle n'est pas issue d'une autre puissance, fin parce que la vie aspire naturellement à elle. 2° L'amande, ayant un brou dur et amer, est un symbole de l'âme qui tend à la perfection, car pour atteindre le bien il faut qu'elle se charge d'un travail dur et pénible. 3° L'amandier est l'emblème du sacerdoce, parce que de tous les arbres qui prennent leur feuillage au printemps, il fleurit le premier et ne produit ses feuilles que le dernier de tous. (De vita Moys. 3 § 22.) Les noms de personnes et de pays sont pour Philon des indications de certaines vertus et de certains vices. L'idée de Philon sur Dieu est purement philosophique. Dieu ne se laisse définir ni décrire ; il est l'*être* et se nomme pour cela dans l'Ecriture *Jahveh*. (Celui qui *est.)* Créateur, il forma le monde *de la matière ;* le monde étant à une distance infinie de Dieu, la bonté de Dieu qui l'a porté à le créer l'a poussé à lui communiquer les idées divines. La distance entre Dieu et le monde est remplie par les *anges*, par la *sagesse divine* (Prov. 8), enfin par la *Parole de Dieu*. Dieu possède des *forces*, dont la plus haute, celle qui les renferme toutes, est le *verbe* (logos), mot qui indique non-seulement la parole, mais aussi la réflexion intellectuelle de Dieu. Le verbe comme réflexion divine est inséparable de Dieu, immanent en lui ; comme parole divine il est

l'image de Dieu, le second Dieu par qui le monde est créé et gouverné. Cette idée se rencontre avec l'idée de l'Ancien Testament et de l'hellénisme sur la *sagesse* de Dieu, mais elle est plus large, réfléchissant non-seulement la sagesse de Dieu, mais tout son être. L'homme idéal, puis l'homme de la réalité, est créé d'après l'image du verbe. Dans le combat entre l'esprit et la matière, le premier peut remporter la victoire par l'influence du verbe; celui-ci est le docteur de la vertu, le médiateur entre Dieu et l'homme, le grand sacrificateur, l'intercesseur des hommes auprès de Dieu. La piété, la communion avec Dieu, dépasse toutes les vertus. Il y a chez Philon tantôt un penchant vers l'ascétisme, tantôt au contraire un sens pratique conforme à l'esprit de l'Ancien Testament. Il cherche à ramener tous les préceptes de la morale à un principe, tantôt l'amour, tantôt la foi. Il s'élève au-dessus du légalisme, en s'approchant de la conception de la vie morale propre à saint Paul. Les cérémonies religieuses n'ont pour lui de valeur que pour autant qu'elles indiquent et développent les dispositions spirituelles. Tout en étant universaliste, Philon reconnaît néanmoins les devoirs et les priviléges particuliers du peuple juif, et attend lui aussi un avenir joyeux pour son peuple. Cette attente cependant n'occupe qu'une fort petite place dans l'esprit de Philon ; il attache plus de prix à l'immortalité personnelle, qu'il fait dériver de l'origine céleste de l'homme. La vie vraie et impérissable est un fruit de la vertu, le péché engendre la mort, et la condition après la mort répond à la mesure du développement spirituel qu'on s'est acquis pendant la vie. En spiritualisant les ordonnances de la loi, comme la circoncision, les purifications, etc., Philon ne favorisait pas la fidélité au judaïsme. Lui-même attachait beaucoup de prix à la religion de ses pères, mais ce n'était pas la conséquence de son système. Le fait que Tibère-Alexandre, gouverneur de la Judée (46-48) et parent de Philon, était juif apostat, n'est pas sans importance à cet égard.

Le système de Philon conduit dans l'*histoire de la philosophie* au néo-platonicisme et au néo-pythagorisme. Il a déteint sur la *gnose* des premiers siècles de notre ère. L'épître aux Hébreux et le quatrième évangile en ont d'après M. Kuenen largement

profité. D'ailleurs l'hellénisme a frayé la route au christianisme. Reste à savoir s'il a eu quelque influence sur l'avenir du judaïsme. Il y avait toujours un commerce actif entre les Juifs alexandrins et la mère-patrie. La famille de Boèthe, revêtue par Hérode de la dignité pontificale, était d'origine alexandrine. Plusieurs hellénistes s'étaient établis à Jérusalem (Act. 2:5, 9-11); les Cyrénéens et les Alexandrins y avaient une synagogue à eux. (Act. 6:9.) Le judaïsme en Palestine suivit pourtant en général son propre chemin, et ne subit point d'influence directe de l'hellénisme, dont il se méfiait même. L'opinion que l'essénisme doit son origine à la secte des thérapeutes en Egypte est, d'après M. Kuenen, insoutenable. Cette secte n'est mentionnée nulle part ailleurs que dans un écrit faussement attribué à Philon, sur « la vie contemplative, » lequel date probablement du IIIe siècle de notre ère et qui dépeint non pas une association ascétique réelle, mais l'idéal d'une telle association, dont les différents traits sont empruntés aux différentes formes de l'ascétisme[1]. L'hellénisme, sorte de compromis entre le judaïsme et la philosophie grecque, portait les germes de la dissolution en lui; d'un caractère artificiel, composé de différents éléments que ne liait point une nécessité intérieure, il n'était pas fondé dans la vie, et partant devait succomber.

CHAPITRE XII

Le dernier siècle de l'état juif.

Le règne d'Hérode surnommé le Grand (37-4 av. J.-C.) fut éclatant; il embellit Jérusalem de plusieurs manières, et substitua au temple de Zorobabel un édifice plus splendide. Il fit rebâtir Samarie, nommée dorénavant Sébaste, fonda Césarée et enrichit même des villes étrangères de gymnases, de théâtres, etc. Les Juifs cependant le haïssaient comme Iduméen, favori des Romains, vainqueur des Hasmonéens; froissés à chaque

[1] Cette thèse, à laquelle M. Kuenen consacre une longue note, est soutenue par Gratz : *Geschichte der Juden* III 463-66, 2me édition. Voir aussi Nicolas : *les Thérapeutes*, dans la *Revue de théologie*, 3e. série, VI : 25-42.

instant dans leurs convictions religieuses, ils étaient d'ailleurs scandalisés par les crimes domestiques du roi; son beau-frère Aristobule, sa femme Mariamne, sa belle-mère Alexandra, et trois de ses propres fils furent mis à mort par ses ordres. Après sa mort, son royaume fut partagé entre ses trois fils. Archelaüs reçut la Judée, Hérode Antipas la Galilée, Philippe le pays au delà du Jourdain. Archelaüs ayant été destitué (6 apr. J.-C.), la Judée devint partie intégrante de la province de Syrie et fut gouvernée d'abord par un fonctionnaire inférieur (procurator) qui résidait habituellement à Césarée, puis, après la révocation de Ponce Pilate (37), par les gouverneurs mêmes de Syrie. Après la mort de Caligula, Hérode Agrippe Ier, petit-fils d'Hérode le Grand, ayant reçu la tétrarchie de Philippe (37) et d'Hérode Antipas (40), fut chargé aussi du gouvernement de la Judée et élevé à la dignité royale. (41.) Son fils Agrippe II, chargé (53) du gouvernement du nord-est de la Palestine, ne put empêcher les événements terribles qui se préparaient de plus en plus. La guerre éclata enfin sous Gessius Florus, gouverneur de Syrie. (66.) D'abord victorieux, les Juifs divisés en plusieurs partis ne pouvaient pourtant pas résister aux armées de Vespasien et de Titus. Vers le milieu de l'an 70, Jérusalem était entourée de tous côtés; ce fut le 10 août que le temple fut brûlé; le 7 septembre le même sort frappa la haute ville sur la colline de Sion. Quoique la lutte se prolongeât encore quelque temps, la guerre était finie avec la chute de la ville et du temple.

Les événements politiques exercèrent une immense influence sur l'histoire religieuse de cette période. L'avénement d'Hérode au trône rendit nécessaires des modifications dans la dignité pontificale, unie jusqu'alors à la dignité royale. Hérode engagea le vieux Hyrcan II à se rendre de Babylone à Jérusalem; celui-ci cependant ne pouvant devenir grand sacrificateur à cause d'une mutilation (Ant. 14 : 13 § 10), Hérode donna cette dignité à Hananéel, prêtre à Babylone, qu'il destitua après un an. Dès lors, les souverains sacrificateurs, au nombre de 27, se suivirent rapidement. Ils ne vivaient que par la grâce du roi; et cependant ils conservaient encore quelque peu d'indépendance.

Le fait suivant le prouve. Hérode, après avoir épousé Mariamne (24 av. J.-C.), donna la dignité de souverain sacrificateur à son père, Simon, fils de Boèthe, qui avait demeuré auparavant à Alexandrie. C'est de ce Boèthe que dérive, d'après M. Kuenen, le nom de *Baithusim*, que le Talmud donne parfois aux adversaires des scribes, mais qu'il fait remonter à tort à un certain *Baithus*, disciple d'Antigone de Socho. (Environ 190 av. J.-C.) Il s'éleva donc du temps d'Hérode, à côté de l'ancienne noblesse sacerdotale des sadducéens, une nouvelle coterie de prêtres, nommés les *Boéthusiens*. Or il ne ressort ni des récits des évangiles sur les Hérodiens, qui, d'après M. Kuenen, sont probablement les mêmes que les Boéthusiens, ni de ceux du Talmud, qu'il y eût une hostilité entre ces deux partis. Au contraire le Talmud les identifie quelquefois. Ce fait prouve qu'Hérode en élevant ses créatures à la dignité de souverain sacrificateur ne réussit pas à verser un autre esprit dans la classe sacerdotale; l'esprit des sadducéens l'emporta toujours et s'assimila même les éléments étrangers.

Quels étaient dans cette période les rapports entre les sadducéens et les pharisiens? Les premiers se moquaient de l'observation exagérée des préceptes de la loi, telle que les pharisiens l'exigeaient. Voulant rehausser l'importance du service sacerdotal, ils relevaient les devoirs imposés au grand sacrificateur, tandis que les pharisiens ne voyaient dans le prêtre qu'un simple fonctionnaire et voulaient ôter au sacerdoce le caractère exclusif qui le distinguait du reste du peuple. Plusieurs points de controverse, en apparence fort minutieux, trouvent leur explication dans ce point de départ, par exemple ceux sur les frais des sacrifices quotidiens du matin et du soir, sur l'oblation offerte en même temps que l'offrande sanglante, sur la succession des cérémonies au jour des expiations, enfin sur le droit d'immoler l'agneau pascal le jour du sabbat, entre Hillel et les fils de Bathira. Des différends semblables se produisaient dans la juridiction. En général les sadducéens, se tenant exactement à la lettre de loi, étaient plus sévères que les pharisiens; quelquefois cependant ceux-ci, considérant l'intention de la loi, l'emportaient en sévérité. Il n'y avait pas cependant

entre eux de luttes de principes, de controverses sur l'autorité supérieure et décisive; les sadducéens, loin d'être des épicuriens plus qu'à moitié incrédules, se trouvaient essentiellement sur le même terrain que leurs adversaires. Le Sanhédrin était la lice où les deux partis se rencontraient; les pharisiens y remportaient presque toujours la victoire, appuyés qu'ils étaient par le peuple, et ils célébraient leurs triomphes par des fêtes annuelles.

Les récits de Flavius Josèphe sur les pharisiens, dont il ne distingue pas les scribes, sont obscurs et confus. Il ne mentionne pas même Hillel, confond Shammaï avec son prédécesseur Shémaja, et décrit le parti pharisien tantôt comme étant entièrement hostile à Hérode, tantôt comme lui étant, du moins en partie, passablement favorable. (Ant. 14 : 9 § 4, 15 : 1 § 10; 17 : 2 § 4.) Le fait est qu'il y avait parmi les pharisiens deux partis, dont le premier, le plus petit et le plus turbulent, s'efforçait, par tous les moyens, de secouer le joug d'Hérode, tandis que l'autre, absorbé dans l'étude de la loi, se retirait peu à peu du terrain politique. De là vient que l'histoire politique des Juifs, pendant ce dernier siècle, n'est presque pas traitée dans le Talmud. La dernière paire qui présida aux écoles des scribes, fut celle d'Hillel et de Shammaï, contemporains d'Hérode. Homme supérieur, d'une mansuétude parfois exagérée, Hillel renfermait toute la religion juive dans ce précepte: *Ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse, ne le faites pas aux autres*. Ses leçons ou proverbes, d'une forme frappante, témoignent en outre d'un profond sérieux et d'une large notion de la religion. Ses ordonnances, ajoutées petit à petit à la loi, avaient, sous le nom de tradition, force légale. Il en résultait premièrement que l'on était embarrassé chaque fois que le *halachah* (droit d'usage) ne donnait pas de préceptes pour tel ou tel cas, et en second lieu que quiconque pouvait se prévaloir de l'autorité des anciens docteurs, était en état de mettre fin à toute controverse. Or Hillel donna *sept règles* qui avaient toutes pour but de garantir aux scribes une plus grande liberté dans l'interprétation de la loi, mais qui ouvraient aussi une large porte à l'arbitraire et à la plus grande subtilité. — A côté de

lui se trouvait *Shammaï*, homme plus sévère, fidèle aux conceptions traditionnelles. Leurs écoles s'écartaient souvent l'une de l'autre dans l'interprétation de la loi ; mais leurs différends n'avaient pas d'influence réelle sur le développement religieux.

Ce furent les descendants d'Hillel, Siméon Ier, Gamaliel, connu par ses avis modérés (Act. 5 : 34 ; 22 : 3), et Siméon II, qui devinrent les chefs des scribes. Siméon II, aussi hostile à la politique ambiguë de Flavius Josèphe qu'à celle des Zélotes enragés, prit une part active à la guerre déclarée contre son gré. En général cependant, les scribes se retiraient toujours plus. Nous trouvons dans le Talmud « les 18 paroles » qui règlent le commerce des Juifs avec les païens et qui respirent un esprit fort hostile au paganisme. Elles datent de l'an 66, mais n'ont été reconnues comme loi que grâce aux instances violentes des disciples de Shammaï. Ceux-ci, en fait les plus faibles, mais les plus conséquents, votaient pour la séparation la plus absolue d'avec le paganisme, tandis que l'école d'Hillel, qui comptait la plupart des scribes, était plus indulgente. Ce n'était pas cependant l'amour pour la religion de leurs pères qui manquait à cette majorité. Au contraire ils s'efforçaient toujours plus de faire pénétrer dans le peuple la connaissance et l'amour de la loi. Leurs efforts réussirent. Deux fois de suite (25) le peuple, excité par les scribes, força Ponce Pilate d'enlever les profanations qu'il avait introduites en secret dans Jérusalem. (Philon, Leg. ad. Caj. § 38, Josèphe, Ant. 18 : 3 § 1 ; Bell. Jud. 2 : 9, § 2, 3.) De même, Caligula ayant ordonné de placer sa statue dans tous les temples (40), les Juifs, terrifiés, se rendirent par milliers à Ptolemaïs, auprès du gouverneur Pétrone, et le déterminèrent, par leurs instances communes, à renoncer à l'exécution de cet ordre. (Ant. 18 : 8 § 2-9 ; Bell. Jud. 2 : 10.) La nation juive était devenue fidèle à sa religion jusque dans la moëlle des os, sa religion était depuis longtemps inséparable de la vie nationale ; de là le respect que le peuple portait aux pharisiens. (Ant. 17 : 2 § 4 ; 18 : 2 § 4. Philip. 3 : 5 ; Act. 26 : 5.)

Le fait cependant que l'insurrection contre Rome fut désapprouvée par les scribes, prouve que leur influence n'était pas

absolue. Une grande partie du peuple y était soustraite; c'étaient ceux qui, désignés dans Math. 9: 36; 10 : 16, Marc 6 : 34; 15 : 24, sont nommés dans le Talmud les *ammé-ha-arez* (les peuples du pays), des juifs vivant en rapport avec les païens, des péagers employés des Romains, des gens d'une vie immorale, etc. On les regardait comme impurs; le dédain qu'on leur portait était augmenté par le fait que, grâce à l'idée qu'on s'était formée de la liberté morale de l'homme, on attribuait leur mauvaise conduite uniquement à leur mauvaise volonté; on les excluait de la société juive.

D'autres, tout en gardant un profond respect pour les scribes, ne marchaient pas sur leurs traces. On trouve déjà en l'an 47 avant J.-C. des traces d'opposition contre la domination étrangère. Sous le règne d'Hircan, Hérode, gouverneur de Galilée, tua un certain Ezéchias, désigné par Josèphe comme chef de brigands, mais qui, d'après ce qu'il nous raconte ensuite, n'était autre chose que le chef des avancés du parti rigoureusement national. Les scribes, tout en désapprouvant leur violence, condamnèrent hautement le meurtre, et prirent le parti de l'assassiné. (Ant. 14 : 9, § 2-4.) Sous le règne d'Hérode le peuple manifesta plus d'une fois d'une manière violente sa haine contre le roi. (Ant. 15 : 2 § 7; 3 § 3; 17 : 6 § 2-4; Bell. Jud. 1 : 33 § 2-4.) Les scribes condamnaient ces tumultes, mais ne pouvaient se prononcer fortement contre ceux qui en étaient les instigateurs. Ceux-ci, *les hommes de l'action*, entraînaient la grande masse du peuple. Les troubles redoublèrent après la mort d'Hérode. (Ant. 17 : 9 § 1-3.) Une bataille fut livrée entre les Juifs et les soldats romains. Judas, fils d'Ezéchias, pilla même le palais royal à Séphoris. (Ant. 17 : 10 § 2-5.) Ce fut le prélude de la guerre. Un fait, plus grave encore, fut la révolte de Judas en l'an 6 après J.-C., lors de l'incorporation de la Judée à la Syrie et de l'introduction du cens romain. (Ce cens fut introduit en Judée par Quirinius. Cependant, Luc (2 : 1) l'attribue à Cyrénius et le met quelques années plus tôt.) Une partie du peuple, suivant le conseil du souverain sacrificateur Joazar ben Boethus, s'y résigna. Mais Judas, appuyé par un

pharisien, Zadoc, appela le peuple aux armes, et forma, d'après Josèphe, un quatrième parti qui se caractérisait par son amour pour la liberté, et refusait de donner le titre de « Seigneur » à qui que ce soit en dehors de Dieu. Josèphe ne se sert pas encore du nom de Zélotes, mais il est probable que le parti lui-même choisit ce nom comme titre d'honneur. Or il n'est pas étonnant que les gens sincères, laissant aux scribes l'étude louable mais sèche de la loi, se joignissent à ce quatrième parti. Fruit de l'influence des scribes, le zélotisme prouvait que leurs efforts avaient réussi, mais aussi que leur direction ne suffisait plus.

La puissance croissante du zélotisme provoqua un nouvel élan des espérances messianiques. La période qui avait suivi la purification du temple (164 av. J.-C.) n'avait guère été favorable à la spéculation ni surtout à l'attente de la gloire à venir d'Israël. Si les pharisiens et les esséniens ne niaient pas comme les sadducéens l'immortalité personnelle, leur tendance n'en était pas moins dirigée vers la vie pratique et rien ne les portait à vivre avec leurs pensées dans les temps à venir. L'attente d'ailleurs de l'apparition du fils de David s'affaiblissait toujours plus. Passée sous silence dans les prophéties du second Esaïe et de ses contemporains, elle avait été ranimée tant soit peu par l'activité de Zorobabel; sa postérité cependant ne se maintenant pas à sa hauteur, rien ne rappela au peuple l'idée de la monarchie de David. Le fait enfin que Jean Hyrcan réalisa plusieurs traits attribués par les prophètes au fils de David, fit oublier l'entière réalisation de l'image qu'ils en avaient tracée. Cependant, pour n'exercer que peu d'influence, l'attente d'un avenir glorieux n'était pas morte; elle dormait déposée dans les saintes Ecritures. Les écrits de la période hasmonéenne le prouvent, témoin la clausule suivante dans un article officiel : « Les juifs ont consenti à ce que Simon soit leur prince et leur chef *jusqu'à ce qu'un vrai prophète ait apparu* » (1 Mach. 14 : 41); clausule qui montre d'abord que les Juifs regardaient leur position comme provisoire, et ensuite que leurs espérances étaient dirigées moins vers un roi que vers un prophète. Le livre de Tobit qui se caractérise par sa conception légale de la vie mo-

rale, ne fait que répéter les espérances des prophètes. (Tob. 13 : 9-18; 14 : 5-7; 16 : 17.) Le livre d'Hénoc donne sur ce point des idées plus indépendantes; une grande partie du livre (Hén. 17-19, 37-71, 106-108) cependant, d'après M. Kuenen, est postérieure à Christ. Dans la partie primitive, l'auteur présente ses idées sous la forme mystérieuse de la littérature apocalyptique. Les guerres sous Jean Hyrcan sont pour lui le présage d'une attaque générale des païens contre Israël; le jugement dernier aura lieu au milieu de la défense vaillante des Juifs; le temple nouveau apparaît; Israël reçoit les hommages des peuples; vient enfin le Messie. Celui-ci est représenté sous la forme d'un taureau blanc, muni de grandes cornes; les animaux et tous les oiseaux l'invoqueront en tout temps. (Hén. 90 : 13-38.) L'auteur ne voulait pas omettre le Messie dans le tableau qu'il trace de l'avenir, mais il ne lui accorde qu'un rôle fort inférieur. Il en est de même des prophéties de la sibylle au premier siècle avant notre ère. (Sib. 3 : 288, 652-60, 702, 766.)

Un grand changement s'opéra depuis la soumission de la Judée aux Romains. Ne pouvant plus espérer d'être délivrés de ce joug par le cours ordinaire des événements, on revenait à l'idée d'un rétablissement tel que les prophètes l'avaient annoncé, tandis que les zélotes croyaient le moment venu d'y coopérer par la force des armes. Le zélotisme cependant ne se mouvait pas sur le terrain littéraire; le peu d'écrits qui datent de cette période, comme « le livre des jubilés » et « l'assomption de Moïse, » sont sortis d'autres cercles. Dans « le psautier de Salomon, » recueil de dix-huit hymnes composés en hébreu, probablement entre 63 et 37 av. C., mais que nous ne possédons qu'en grec, le Messie est mis plus en saillie, on y trouve déjà cette renaissance des espérances messianiques dont témoignent les faits et les écrits d'une date un peu plus récente. Les évangiles nous montrent le peuple aspirant à l'apparition du Messie. (Marc 11 : 10; 10 : 47 et aill.) Le quatrième livre d'Esdras, apocalypse écrite vers la fin du premier siècle de notre ère, fait régner le Messie pendant une période de quatre cents ans. (4 Esdr. 7 : 26, etc.) Peu de temps après (132 apr. J.-C.) *Bar Cochba* fut reconnu comme Messie, même par le célèbre rabbin Akibah. La foi à la venue

du Messie resta la même malgré toutes les déceptions. (Just. Mart. dial. c. Tryph. cap. 49.) On la retrouve dans la traduction araméenne des écrits prophétiques et dans le Talmud. Josèphe même, malgré la peine qu'il se donne pour jeter un voile sur cette partie de la foi juive, ne peut nier que l'attente de l'apparition prochaine du prince promis n'ait été un des principaux aiguillons dans la lutte désespérée. Aucun des hommes qui se mettaient à la tête du peuple, pas même Theudas (Ant. 20 : 5 § 1 ; cp. Act. 5 : 36 où il est nommé à tort le prédécesseur de Judas le Galiléen), ne se donna pour le Messie. Bar Cochba fut le premier qui le fit. Or l'idée qu'on se formait du Messie, quoique vague et peu déterminée, était fort belliqueuse; tout revenait à la délivrance du joug accablant, et l'attente messianique était vive là même où la notion du Messie personnel n'était que très faible. Cette attente explique la lutte acharnée contre Rome. Mais en reconnaissant la grande influence des faits extérieurs qui portaient le peuple juif à la guerre, on ne saurait nier que la cause la plus intime ne s'en trouvât dans la religion juive. La nation qui prenait cette religion au sérieux devait dominer le monde ou être supprimée. Les Juifs, trop faibles pour la domination, devaient succomber. La religion juive cependant poursuivit le cours de son existence. Il y a plus. Trop grande pour rester une *religion nationale*, elle devait devenir la *religion universelle*. Le dernier siècle de l'état juif est le premier de l'ère chrétienne.

Depuis longtemps déjà, un grand nombre de païens avaient été admis dans la religion juive. (Esdr. 56 : 3, 6, 8; 14 : 1.) Jean Hyrcan avait forcé les Edomites de subir la circoncision, et d'entrer ainsi dans la religion juive. (Ant. 13 : 9 § 1.) Aristobule I (106 av. J.-C.) en fit autant à l'égard des habitants de l'Iturée. (Ant. 13 : 11, § 3.) Les Juifs d'ailleurs firent partout de nombreux prosélytes. (Jos. contr. App. 2 : 10; Bell. Jud. 2 : 20 § 2; Act. 13 : 43, 50 ; 16 : 14; 17 : 4; 18 : 7.) La conversion de la famille royale d'Adiabène (Ant. 20 : 2-4), dont le mausolée a été construit près de Jérusalem où il est connu sous le nom de « sépulcre des rois, » en est une preuve évidente. Lors de cette conversion un certain Ananias (partisan d'Hillel) ne croyait pas même la

circoncision indispensable, pourvu que l'on observât le contenu principal de la loi. Un certain Eléasar au contraire (disciple de Shammai) exigeait une entière observation de toutes les ordonnances. Il s'agissait de savoir laquelle de ces deux tendances l'emporterait ; l'avenir du judaïsme en dépendait, car pour devenir la religion universelle, la religion juive devait entièrement renoncer à son caractère national.

Une foule de lignes mènent, d'après M. Kuenen, de l'A. T. et du développement postérieur du judaïsme directement à Jésus de Nazareth. Il y avait partout un besoin de quelque chose de plus élevé que tout ce que les scribes donnaient. On aspirait à l'avénement du royaume de Dieu; l'apparition de Jean Baptiste en est une preuve de plus. La loi même n'ayant pas fait la distinction entre le spirituel et le matériel, le permanent et le temporel, l'universel et le national, le scribe ne pouvait sacrifier ni l'un ni l'autre. Pour délivrer le peuple, il fallait un homme qui eût surmonté le principe légal. Tel fut Jésus. Vivant dans une communion étroite avec le Dieu d'Israël par sa religiosité pure et intime, Jésus se savait l'égal de ceux dont la conception religieuse était déposée dans les saintes Ecritures. Il n'avait donc pas besoin de leur médiation et pouvait délivrer la vérité éternelle de sa forme temporelle qui menaçait de l'étouffer. Il pouvait prêcher la *religion purement spirituelle du cœur*. C'est dans le christianisme que le judaïsme a atteint sa destination. Les juifs de nos jours ne peuvent le nier que pour autant qu'ils considèrent la religion comme une des particularités d'un peuple. Dans ce cas, une religion doit être d'autant plus appréciée qu'elle peut préserver une *nation comme nation;* et le rabbinisme est alors supérieur au christianisme. Le nombre cependant des juifs qui reconnaissent que le rabbinisme n'est pas le résultat définitif du développement religieux d'Israël mais une pétrification de l'esprit juif, s'augmente ; et ils ne peuvent avoir d'empêchement à se joindre à l'église chrétienne, là où elle se dépouille des éléments païens qu'elle a souvent adoptés. L'humanité est plus que la nation juive. L'extension du monothéisme éthique, voilà le but suprême. Ce n'est pas trop payer pour l'atteindre que de sacrifier la nationalité. Si la majorité du peuple avait pu

entrer dans le chemin indiqué par Jésus, peut-être que la guerre à mort eût été évitée; la condamnation de Jésus au contraire était une violente protestation contre l'universalisme, le maintien énergique du principe national et légal. Dès ce moment le sort d'Israël était décidé, sa religion devait causer sa mort.

CHAPITRE XIII

Le judaïsme après la chute de Jérusalem.

Le judaïsme survécut à la chute de Jérusalem. La loi, les synagogues, les scribes prirent entièrement la place du temple, du culte, des prêtres. Les scribes réunis à Jabné (Jamnia), près de la Méditerranée, formèrent sous Johanan ben Zacai un tribunal, considéré bientôt comme le successeur légitime du Sanhédrin. La dignité de *nasi* (patriarche) devint héréditaire dans la famille de Gamaliel II, arrière petit-fils d'Hillel. Les scribes n'étaient pas à même de conjurer l'esprit d'opposition contre la domination étrangère. Sous le règne de Trajan (98-117), les Juifs, alliés aux Parthes, se révoltèrent en Afrique et en Chypre. Sous celui d'Hadrien (117-138), les Juifs de Palestine, conduits par Bar Cochba (Nomb. 24 : 17), en firent autant. Ce fut la tentative d'Hadrien de rebâtir Jérusalem sous le nom d'Aelia et de la consacrer à Jupiter Capitolin, qui donna lieu à cette dernière guerre, entreprise avec un tel enthousiasme, que même quelques-uns des scribes les plus renommés, comme le rabbin Akiba, y prirent part. D'abord victorieux, les Juifs furent entièrement défaits lors de la chute de la forteresse de Béthar; après ce temps les soulèvements, de plus en plus rares, furent facilement réprimés. Parmi les scribes, il y en avait qui, se cramponnant aux idées et aux usages du passé, n'eurent pas le courage d'adapter le judaïsme aux besoins de leur temps. *R. Ismaïl ben Elisha* était le représentant de cette tendance, dont *R. Akiba* fut l'antagoniste. Ne se laissant pas même lier par les règles grammaticales, croyant que tout, même les détails les plus minutieux de la loi, avait une signification particulière, il interprétait la loi d'une manière aussi arbitraire que possible,

mais en harmonie avec les besoins de son temps. Les autres rabbins l'imitèrent; plus tard on l'a comparé à Moïse et nommé le restaurateur de la loi. Il commença à compiler et à arranger les différentes ordonnances de la loi orale (Mishna d'Akiba). Le Sanhédrin le suivit dans celle voie, et *Jehuda*, surnommé le saint, devenu *nasi* vers la fin du second siècle, donna à la Mishna la forme sous laquelle nous la possédons encore aujourd'hui. Le nom de ce travail signifie *reproduction*; les scribes, depuis la chute de Jérusalem jusqu'à Jéhuda, portaient le nom de *répétiteurs*. (Aram : *Tanaïm*.) Ecrite en hébreu, la Mishna admet pourtant une masse de termes nouveaux, soit formés nouvellement, soit empruntés au grec et au latin, principalement dans l'ordre juridique. L'esprit de la Mishna était entièrement juridique. R. Jehuda en rangea les ordonnances en six séries (*Séder*, plur. *Sedarim*): 1. *Séder Zeraïm* traitant de l'agriculture, 2. *S. Moëd*, des fêtes, du Sabbat, etc. 3. *S. Naschim*, des femmes, du mariage, du divorce, 4. *S. Nesikim*, de la juridiction, 5. *S. Kodachim*, des sacrifices, des prémices, du culte, 6. *S. Tohoroth*, de la pureté et des purifications. Chacune de ces séries était divisée en un certain nombre de traités (*Massecheth* plur. *Massichtoth*) dont le nombre monte à soixante-quatre, divisés en cinq cent vingt-quatre chapitres. Jehuda cependant n'accepta pas *toutes* les traditions; les autres formaient sous le nom de *baraita's* un premier appendice (*Thosephta*). La Mishna d'ailleurs, par ses préceptes souvent contradictoires, donna lieu à beaucoup de disputes. Aussi les savants, sous le nom d'*Amora's* (interprètes), s'efforçaient-ils d'en donner une explication officielle, qui, mise plus tard par écrit, porte le nom de *Gemara*.

Après la mort du nasi Juda II (275) commença la décadence des écoles de Palestine, suite nécessaire de la position toujours plus triste des Juifs dans l'empire romain. Les événements politiques favorisaient l'émigration en Babylonie; plusieurs docteurs de la loi s'y rendirent, entre autres *Abba Aréka* (mort 247), qui jouissait d'une telle réputation qu'on le désignait seulement sous le nom de *Rab* (maître). Ils y fondèrent des écoles rivales de celles de la Palestine. Ayant comme celles-ci la

Mishna pour base de leur examen, elles s'écartaient considérablement de leurs sœurs dans l'interprétation et formèrent une Gémara à elles. La Gémara de Palestine, terminée vers 425 lorsque le patriarchat y fut supprimé, et unie avec la Mishna, porte le nom de *Talmud Jerushalmi ;* celle de Babylone, terminée vers l'an 500 par R. Asche et R. Abina, et unie aussi avec la Mishna, porte celui de *Talmud Babli*. Les Gémara's, écrites dans les dialectes de Palestine et de Babylonie, se distinguent de la Mishna par leur contenu et leur caractère. Elles quittent souvent le terrain du *halachah* (la coutume juridique) pour entrer tout à coup sur celui du *haggadah* (le récit). Les choses les plus hétérogènes s'y trouvent mêlées. Si le Talmud contient autant de subtilités et de folies que de paraboles et de proverbes admirables, il ne saurait néanmoins être trop apprécié pour sa valeur historique; plusieurs générations y ont déposé ce qu'elles pensaient et sentaient. La Gémara de Babylone, plus récente que l'autre, représente un stade plus avancé de la tradition; plus propre à la vie pratique, elle est devenue la véritable base du judaïsme talmudique. Nous possédons encore dix traités ajoutés plus tard au Talmud. Le *haggadah* fut primitivement mis par écrit sous la forme de commentaires sur l'A. T. appelés *midraseh* (examen). La traduction de l'A. T. en araméen, récitée jusqu'alors sans être jamais écrite, fut mise par écrit sous le nom de *targûm* (traduction). Il y en a un de Jérusalem, et un de Babylone, ce dernier est ordinairement attribué à Onkelos. Enfin la langue hébraïque allant expirer, le texte hébreu des saints livres fut fixé par les savants, surtout de l'école de Tibérias. (VIme - Xme siècle.) Tous les phénomènes grammaticaux furent annotés, les lettres mêmes comptées, et toutes ces connaissances déposées dans un livre nommé la *Mazore*. Le judaïsme, tout en continuant en réalité l'œuvre d'Esdras, prit pourtant un autre caractère. La libre activité des docteurs et le développement de la vie religieuse disparurent entièrement; et ce n'est que malgré le Talmud, que le judaïsme est encore entré dans de nouvelles phases de développement.

L'*Islam* devait exercer une grande influence sur le judaïsme.

Tolérés ainsi que les chrétiens moyennant le payement d'une taxe, les Juifs n'avaient pas à se plaindre de leurs nouveaux dominateurs. Ils apprirent bien vite l'arabe, et prirent part, surtout en Babylonie, aux mouvements scientifiques. Gouvernés comme auparavant par le *Resch Galoutha*, ils avaient des écoles célèbres à Pumbaditha (589) et à Sura (689), dont les chefs (*Gaon* plur. *Géonim*) purent souvent résister aux Resch Galoutha. Deux faits méritent surtout notre attention dans cette période.

1° L'apparition (vers 750) de la secte des *caréens* (hommes de l'Ecriture), fondée par *Anan ben David* qui, se bornant à l'autorité des saintes Ecritures, rejetait toute la tradition. D'après M. Kuenen, les caréens faisaient revivre l'esprit sadducéen dans le sens historique du mot; car si eux-mêmes refusaient de prendre ce nom, et déclinaient même toute relation avec ce parti, ce n'était que parce que le mot « sadducéen » était devenu synonyme d'incrédule. Leur littérature, tout en embrassant presque tout le terrain de la théologie, est de beaucoup inférieure à celle du rabbinisme. Conservateurs, ils avaient plutôt pour but de restaurer le passé que de fonder quelque chose de nouveau; leurs efforts n'ont presque pas eu de résultats.

2° L'activité de *Saadiah ben Joseph* (mort 942), chef de l'école de Sura. Son ouvrage principal, outre un écrit polémique contre les caréens, par lequel il se fit connaître, et sa traduction de l'Ancien Testament en arabe, fut son livre intitulé « les religions et les dogmes, » premier essai d'une dogmatique juive. L'auteur admet trois sources pour la connaissance de la vérité : l'Ecriture, le Talmud, la raison. Le besoin de les concilier le porte à de singuliers tours d'adresse, qui font un immense tort au caractère scientifique de son ouvrage. Or c'est là le cas de toute la théologie juive des siècles suivants.

Elle transporte son siége de plus en plus en Occident. *R. Gershom ben Jehuda* (mort vers 1040) et *R. Salomon ben Isaac,* plus brièvement Raschi, travaillèrent avec beaucoup d'éclat en Allemagne et dans le midi de la France; ils se caractérisaient par un grand attachement à la tradition. La position des Juifs en Espagne avant la soumission de ce pays aux fanatiques Moravides (1110) fut encore plus brillante. La philologie ne resta pas stérile

pour l'interprétation de l'Ancien Testament. *Menahem ben Serug* et *Dunash ben Labrat* excellèrent à cet égard. Mais ce sont surtout *Jehuda-ha-Levi* (1080-1150), auteur de poésies religieuses et du livre « Cosri » consacré à la défense de la religion juive, *Aben Ezra* (1100 1175), auteur de commentaires ingénieux, *Abraham ben David*, qui préconise le judaïsme comme « la foi élevée, » qui font de ce siècle l'apogée du judaïsme occidental. En 1135 naquit à Cordoue *Moïse Maimonides* (mort 1204). Forcé d'embrasser l'Islam, son père émigra à Cahira, en Egypte. C'est là que Moïse écrivit ses célèbres ouvrages. Les principaux sont : un commentaire arabe sur la Mishna, dont l'explication du *Pirke Aboth*, espèce de système de morale, forme une partie; un écrit hébreu, la « répétition de la loi » ou « la main forte, » exposition systématique de tout le contenu du Talmud en 14 livres ; une apologie arabe de la doctrine juive, intitulée « instruction des erronés. » Représentant de la *scolastique juive*, Maimonides s'efforce de *reconnaître les bases raisonnables* de la révélation, sans quitter toutefois le terrain de la tradition.

Pendant les premiers siècles après sa mort, ses travaux suffirent, mais lorsque les juifs commencèrent à se mélanger davantage avec les chrétiens, ils durent nécessairement prendre un autre point de départ. Les écrits de Maimonides soulevèrent de grandes querelles, qui cependant n'ont pas d'intérêt de principe, et se perdent dans la condition sociale toujours plus déplorable des juifs. Depuis les croisades ils se virent exposés aux plus cruelles persécutions (1348, 1349, 1391) ; ils furent chassés de l'Angleterre en 1290, plus d'une fois de la France, de l'Espagne et du Portugal (1492 et 1498), de quelques parties de l'Allemagne et de l'Italie. Les Pays-Bas offrirent à quelques-uns un asile hospitalier. L'étude des saintes Ecritures et de la tradition fut régulièrement poursuivie pendant cette période. Il parut même au XVIe siècle un système du judaïsme talmudique, intitulé : *Shulchan-aruch* (table dressée) par Joseph Karo, écrit qui peut être considéré comme l'expression définitive et complète des exigences pratiques du judaïsme.

Au XIIIe siècle s'était formée *la Kabbale* (tradition particulière). On trouve dans le Talmud le titre d'un livre (que proba-

blement nous possédons encore), le *Sepher jezirah* (livre de la création), qui s'occupe d'une doctrine secrète sur l'origine du monde et la nature de Dieu. Avant le XIIIe siècle il n'avait pas exercé une grande influence. *Moïse ben Nachman* en releva et en développa les idées. Parut ensuite le livre *Zohar* (splendeur), système des spéculations kabbalistiques. La critique lui a d'abord assigné pour auteur *Abraham ben Samuel Abulafia* (1240), puis avec plus de raison *Moïse ben Shem Tob de Léon ;* le livre se donne lui-même comme l'œuvre d'un certain Siméon ben Jochai, célèbre docteur du premier siècle. Un des principaux caractères de ce livre est l'usage qu'il fait de la symbolique des nombres ; il prêche la doctrine de l'émanation, la métempsychose, et la foi au rétablissement prochain d'Israël. Nommée « l'âme de la loi, » la Kabbale a exercé une grande influence non seulement au XIIIe mais aussi au XVIe et au XVIIe siècle ; preuve évidente que le judaïsme talmudique ne satisfaisait plus aux besoins de plusieurs. La Kabbale se transporta en Orient par *Moïse Kordovero* (mort vers 1570) et *Isaac Luria* (1534-1573). Elle dégénéra entièrement en fanatisme chez ce dernier qui se proclama le Messie, fils de Joseph. (On trouve déjà dans le Talmud l'idée de deux Messies, un fils de David et un fils de Joseph ; le dernier sera le précurseur du premier, et subira la mort dans la lutte contre les ennemis du royaume de Dieu.) Plus tard *Shabbatai Zewi* (né à Smyrne en 1641) se fit un grand parti comme Messie ; ses partisans continuèrent à le vénérer malgré sa conversion à l'islamisme, et à former une secte sous le nom de *Zoharites* ou de *Kabbalistes*. Leur prophète Nathan agita même quelques églises européennes ; Jacob Frank (1713-1798) en Allemagne était, du moins en apparence, en relation avec eux. La secte des *Hasidim* (pieux) ou *Beshter*, en Pologne, doit aussi sa naissance à la Kabbale. Les rabbins, faute de force propre, sévirent contre la Kabbale par *l'anathème ;* tout juif suspect d'y participer fut persécuté. *Uriël Acosta* (1594-1640) et *Baruch d'Espinoza* (1632-1677) en sont les preuves. Divisés entre eux, les Juifs étaient partout, mais surtout en Allemagne, dans une condition déplorable. L'éducation des enfants ne servait qu'à les exclure de la société ;

on ne parlait aux élèves que de l'Ancien Testament et du Talmud, et on le faisait d'une manière mécanique qui rendait tout développement intellectuel entièrement impossible.

Enfin le XVIIIe siècle apporta des changements salutaires. Frédéric le Grand atténua les lois les plus vexatoires pour les Juifs. La révolution poursuivit son œuvre; en 1791, les Juifs qui consentirent à prêter serment à la constitution furent reconnus citoyens français. Depuis 1850 la plupart des ordonnances oppressives sont supprimées en Allemagne; et ce qu'il y a encore d'inégalité entre les chrétiens et les juifs doit de plus en plus disparaître. Cette émancipation sociale des juifs coïncida avec leur relèvement intellectuel et moral. Le premier promoteur en fut *Moïse Mendelsohn* (1729-1786), ami de Lessing, nommé par ses coreligionnaires le troisième Moïse (le second étant Moïse Maimonides). Assisté par d'auteurs docteurs, il publia, 1780-1783, une nouvelle traduction du Pentateuque, ayant pour but de substituer une conception historique à la conception traditionnelle de la loi. Plusieurs juifs, éclairés par lui, passèrent au christianisme; d'autres, fidèles à la religion de leurs pères, continuèrent son œuvre. Wesseler, Friedlænder, Homberg, sont les plus renommés. On s'occupa surtout de l'instruction de la jeunesse. L'étude de la langue nationale et des autres branches de l'instruction primaire fut mise à côté de celle de l'Ancien Testament et du Talmud et lui donna un caractère plus social. Dans le culte on substitua pour le sermon la langue nationale à l'hébreu. Il fallait cependant introduire encore d'autres modifications. Un grand obstacle pour réussir sous ce rapport, se trouvait dans le manque de lien entre les différentes églises. Napoléon Ier commença à y subvenir. Il convoqua en 1806 à Paris cent dix notables des églises juives de l'empire, pour leur poser quelques questions sur les rapports entre les devoirs religieux des juifs et les lois de l'état. Puis vint en 1817 la convocation « du grand Sanhédrin, » composé de soixante-onze députés qui proposèrent après sept séances une organisation complète des églises juives en France. En Allemagne une organisation semblable ne put guère réussir.

Il s'agissait en outre de savoir jusqu'à quel point la réforme

du judaïsme était possible. A cela la critique seule pouvait répondre. Il y a environ cinquante ans que l'on a posé les bases d'une *théologie juive scientifique*. Rapoport, Zunz, Geiger et d'autres ont bien mérité sous ce rapport; les théologiens chrétiens ont été leurs maîtres. Quant à la réformation pratique, il se formait à Berlin, Hambourg, Francfort-s.-M., Londres, etc., de petites associations qui opéraient telles ou telles modifications. Trois tendances différentes se sont manifestées. 1° Ceux qui désapprouvent tout changement. 2° Ceux qui veulent s'en tenir aux préceptes de la loi écrite. 3° Ceux qui ne voulant observer que les *principes*, ne font pas difficulté de laisser de côté même le sabbat et la circoncision. Des conférences convoquées, 1844-46, à Brunswick, à Francfort-s.-M. et à Breslau, dans le but de s'entendre, furent peu fréquentées, et ne donnèrent que peu de résultats positifs. Il en ressortit cependant la conviction qu'il ne faut plus songer à une réforme sur la *base du Talmud*, qu'il faut choisir entre le rabbinisme quelque modéré qu'il soit et une religion selon les besoins de nos jours. Dans le *premier synode juif*, réuni à Leipzig, 1869, il fut décrété à l'unanimité des voix que les principes de la société moderne sont prêchés dans le mosaïsme et développés dans la doctrine des prophètes. M. Kuenen est d'avis que c'est là encore une illusion antihistorique. Le mosaïsme, c'est-à-dire la loi proclamée par Esdras, n'est qu'une des formes qu'a revêtues l'idée religieuse en Israël; si cette idée a encore de la vitalité dans l'Israël d'aujourd'hui, elle se créera une nouvelle forme. Le judaïsme talmudique doit faire place à la civilisation moderne, de même que le judaïsme sacerdotal a succombé sous les coups de l'empire romain. Le *judaïsme monothéiste, moral, spirituel, demeurera*.

VALETON, fils.