

Zeitschrift:	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	39 (1906)
Heft:	2-3
Artikel:	La religion de Babylone et la religion d'Israël
Autor:	Barrelet, James
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-379796

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 23.12.2025

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

LA RELIGION DE BABYLONE ET LA RELIGION D'ISRAËL¹

PAR

JAMES BARRELET

Depuis quelques années, l'étude de l'Ancien Testament a pris une nouvelle orientation. Pendant plus d'un siècle, les théologiens se sont occupés surtout de critique. Un labeur considérable a été voué à la question de la composition des livres de l'Ancien Testament. Un siècle exactement s'est écoulé entre la modeste mais féconde initiative d'Astruc (1753) et l'ouvrage classique de Hupfeld (1853). A partir de cette dernière date, l'accord s'est établi sur l'existence et les caractères propres de quatre documents ayant servi à la composition du Pentateuque. Le problème de la succession chronologique de ces sources a été traité à fond par l'école Graf-Wellhausen ; ce dernier savant a étendu ses investigations aux autres livres de l'Ancien Testament. L'un après l'autre, les théologiens ont accepté les résultats de cette critique littéraire. Dans son magnifique ouvrage, notre collègue M. Lucien Gautier vient de mettre le public français au courant de ces résultats.

Il ne faut pas regretter l'immense travail qui s'est accompli pendant ce long espace de temps. Mais il ne faut pas davantage se figurer qu'il n'y a plus rien à faire, et que tout est dit, quand on a acquis des notions saines en fait de critique.

Comme pour nous empêcher de nous reposer sur nos lau-

¹ Travail présenté à la Société vaudoise de théologie, le 26 mars 1906.

riens, l'assyriologie est venue nous secouer. Depuis un demi-siècle, des fouilles toujours plus nombreuses et plus productives nous ont renseignés non seulement sur l'histoire politique et militaire des grands empires de Ninive et de Babylone, mais aussi sur les mœurs, la législation et les idées religieuses de leurs habitants. Plusieurs points d'histoire et de chronologie bibliques ont été élucidés ; le rôle politique des royaumes d'Ephraïm et de Juda a été mieux compris. Il était naturel que la question se posât également de savoir si la religion babylonienne a exercé une influence appréciable sur la religion d'Israël ?

Comme dans le domaine de l'histoire politique, il s'est mêlé de la passion dans ces débats qui auraient dû être conduits avec la sérénité de la science. D'une part, certains théologiens ont affirmé que Babylone n'a exercé aucune action quelconque sur l'esprit israélite ; quand il y a des ressemblances incontestables, ce serait toujours Babylone qui aurait copié Israël en le dénaturant. A l'autre extrême sont les « panbabyloniens, » qui voient l'influence babylonienne partout ; pas une croyance religieuse, pas une forme de la pensée ou du langage n'appartiendrait en propre à la Bible. Tout s'expliquerait par Babylone.

Maintenant que les flots soulevés par la trop fameuse controverse « Babel et Bible » se sont calmés, c'est peut-être le moment de reprendre le sujet avec un peu plus de sang-froid. Je ne saurais prétendre à la compétence d'un assyriologue, ni me bercer de l'espoir qu'une étude comme celle-ci en arrive à épuiser une question aussi vaste.

Certains assyriologues prétendent même nous fermer la bouche. L'un d'entre eux écrivait, il y a quelque temps : « Aucun des théologiens s'occupant de l'Ancien Testament n'est assyriologue ; ce n'est qu'en le devenant qu'ils pourraient réellement faire avancer les questions,... ce n'est que par l'assyriologie qu'on peut apprendre à connaître la nature de l'Orient antique¹. » Combien j'aime mieux l'attitude

¹ O. Weber, *Theologie und Assyriologie im Streit um Babel und Bibel*. Leipzig, Hinrichs. 1904. — Cité par Nowack, *Theol. Rundschau*, mars 1906, p. 89.

modeste d'un autre assyriologue qui, parfaitement documenté, termine une conférence par ces mots : « Des milliers de textes n'ont pas encore été déchiffrés ; chaque année apporte des découvertes nouvelles, tout est encore en formation (*Alles ist im Fluss*). C'est gaspiller son temps que de vouloir bâtir des systèmes à l'heure présente. Ce qu'il nous faut, ce sont des études philologiques solides, études qui, aujourd'hui comme jadis, ne peuvent aboutir qu'à l'école de l'arabe. Après ce travail préliminaire, on abordera les inscriptions et on les fera parler, sans s'inquiéter d'avance de ce qu'elles diront. Certes, elles ne refuseront pas de parler, et en considérant les résultats des déchiffrements jusqu'à ce jour, nous constatons que leur contenu a profité à l'Ancien Testament, non en l'obscurcissant et en le démolissant, mais en édifiant et en éclairant¹. »

Je dois vous présenter mes excuses pour le titre que j'ai donné à ce travail. Il est clair que je n'entends pas parler de la religion de Babylone et de la religion d'Israël en général. On a d'ailleurs fait trop de théorie, et il serait temps d'en revenir à l'observation des faits. Je ne crois pas que la troisième édition du grand ouvrage classique de Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1903, ait fait faire un réel progrès à la question qui nous occupe. Dans la partie de cet ouvrage consacré à la religion, Zimmern développe tout le système religieux des Babyloniens, cherchant pour chaque croyance, pour chaque dogme, pour chaque divinité des parallèles dans la religion de l'Ancien Testament. Il est vrai que dans son avant-propos (p. 345), ce savant déclare laisser au lecteur le soin d'apprécier s'il y a, ou non, dans chaque cas particulier, un emprunt fait par l'Ancien Testament. Mais l'impartialité ainsi annoncée n'est pas toujours observée dans la pratique. Chaque fois qu'arrive la mention d'une croyance babylonienne, on a l'impression que l'auteur se demande : qu'est-ce qu'on pourrait bien trouver, en fait de

¹ C. Bezold, *Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament*. Tübingen, Mohr, 1904. — Cité dans le même article, p. 93.

parallèle biblique? Pour employer une expression un peu familière, il semble que Zimmern se bat les flancs pour établir la thèse que toutes les idées religieuses de Babylone se répercutent nécessairement en Israël.

Nous ne voulons pas entrer dans ce fouillis, où nous nous perdrions, et vous avec nous; mais pour donner un tour pratique à ce petit essai, nous commencerons par une enquête historique, en nous demandant quels ont été, au cours de l'histoire, les points de contact entre Israël et Babylone? Ainsi nous aurons un cadre positif, et nous pourrons peut-être nous rendre compte des moments où, — non pas en théorie, mais en réalité, — une action religieuse a pu s'exercer.

* * *

Il y a, me semble-t-il, trois époques de contact entre Israël et Babylone (ou, plus exactement, entre Israël et les grands empires mésopotamiens, soit Assur, soit Babylone), je résume ces époques sous les titres : les patriarches, les rois, l'exil.

1. Les patriarches.

Quelle que soit la manière dont on comprend les récits de la Genèse concernant les patriarches, il en ressort clairement qu'à deux reprises au moins, il y a eu une émigration partant des plaines de l'Euphrate et se dirigeant vers Canaan. Cette double migration se rattache aux noms d'Abraham et de Jacob. Si, — comme on le pense généralement aujourd'hui, — Abraham fut contemporain d'Hammurabi, le premier de ces voyages aurait eu lieu environ deux mille cinq cents ans avant Jésus-Christ.

La religion babylonienne a-t-elle eu, pendant cette période reculée, une influence sur la religion des patriarches? Pour répondre à cette question, il faudrait que nous fussions documentés sur l'histoire des patriarches par des pièces contemporaines, inscriptions ou autres écrits. Or, nous n'avons pas de pièces pareilles, et nous en sommes réduits à puiser

nos informations dans des ouvrages rédigés bien des siècles plus tard. Il nous est permis, cependant, d'interroger ces documents qui ont servi à composer la Genèse et les livres qui la suivent, et de comparer les données qu'ils peuvent nous fournir avec les renseignements beaucoup plus détaillés que nous trouvons dans les monuments babyloniens.

Or, nous rencontrons, en ce qui concerne Abraham et Jacob, deux traditions qui, — loin de suggérer une influence babylonienne, — supposent, au contraire, une opposition, et même une opposition consciente et voulue, faite par ces émigrants aux idées religieuses de Babylone. Dans le discours d'adieu que Josué adresse au peuple d'Israël à la fin de sa carrière, il dit: « Vos pères, Térach, père d'Abraham et père de Nachor, habitaient anciennement de l'autre côté du fleuve (c'est-à-dire de l'Euphrate), *et ils servaient d'autres dieux.* (Jos. XXIV, 2.)

Ces paroles nous montrent que, selon un souvenir conservé dans le peuple d'Israël, ses ancêtres avaient été polythéistes. Ce n'est donc pas un monothéisme, cultivé par une élite de Babyloniens, qui aurait été à la base de la religion israélite. Au contraire, Abraham, en se décidant — nous n'avons pas à examiner ici ses considérants — pour le culte de Yahvé, aurait rompu avec les croyances de son milieu.

Cette donnée est absolument confirmée par la stèle de Hammurabi. Ce souverain, en effet, en guise d'introduction à son fameux code, énumère une quantité de divinités avec lesquelles il est en relation.

Du reste, le monothéisme babylonien est une théorie qui a déjà fait son temps. Voici comment s'exprime à ce sujet l'écrit le plus récent concernant la religion d'Israël, et dont l'auteur, Marti, n'est pas suspect d'obscurantisme¹ :

« Récemment encore, on affirmait bien haut que, déjà dans la religion assyro-babylonienne, on rencontrait chez certains esprits éclairés et initiés la notion du monothéisme ; on assurait qu'aux yeux de ces hommes-là, les divinités par-

¹ Marti, *Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients*, etc. Tübingen, Mohr, 1906, p. 45.

ticulières avec leurs noms divers n'étaient, pour ainsi dire, que les rayons (*Ausstrahlungen*) du dieu unique. Cette assertion ne s'est pas confirmée ; il a fallu en rabattre. C'est tout au plus si l'on parle encore de courants monothéistes qui auraient existé à l'état ésotérique dans la religion babylonienne et qui, peut-être, auraient constitué le fond de la religion astrale ; on parle d'un « Dieu suprême, » élevé au-dessus des autres dieux, ou d'un « polythéisme monarchique ». Tout cela est à cent lieues d'une foi véritable en un Dieu unique. On est d'accord pour ne placer qu'au sixième siècle avant Jésus-Christ l'origine d'un courant monothéiste proprement dit chez les peuples de l'Orient en dehors d'Israël. Or, à cette époque-là, il est hors de doute qu'en Israël la foi en un seul Dieu était établie depuis longtemps. »

La seconde tradition se trouve dans la vie de Jacob. Avant de la mentionner, nous faisons observer que, selon les documents israélites, Jacob, tout en ayant séjourné longtemps dans les pays soumis à la domination babylonienne, n'était point de cette nationalité-là. En parlant de ce patriarche, le peuple disait : « Mon père était un Araméen nomade. » (Deut. XXVI, 5.)

Or, cet Araméen nomade est accusé d'avoir emporté de Mésopotamie des idoles. La chose s'est faite à son insu par l'une de ses femmes. Il est très irrité de cette accusation et, arrivé au pays de Canaan, quand il se convainc qu'en effet la caravane qu'il dirige possède des images de dieux étrangers, il fait enfouir ces idoles sous un arbre. (Gen. XXXI, 19 ss. ; XXXV, 2, 4.)

Je n'aborde pas la question de savoir si Abraham et Jacob sont des personnages historiques et s'il faut prendre à la lettre tout ce qui est rapporté d'eux. Pour le présent travail, il suffit d'établir qu'une tradition claire, simple et sans partis pris nous montre les chefs de ces deux antiques émigrations en opposition avec les croyances babylonaines.

Ce sont là des faits, les seuls sur lesquels nous puissions nous appuyer. Car personne ne prendra au sérieux les affirmations de Winckler, d'après lesquelles Abraham aurait été

primitivement le dieu de la lune, puisqu'il venait d'Ur, siège du culte de la lune dans la Babylonie méridionale. Selon ce même savant, le nombre des esclaves qu'Abraham équipe dans son expédition contre les rois de l'Orient, 318, est une preuve de plus de ses rapports avec la lune, le nombre des jours de l'année pendant lesquels la lune est visible étant précisément de 318. Jacob serait aussi en relation avec l'adoration de la lune: il est père de 12 fils, c'est-à-dire de 12 mois; il a 72 descendants nés de 5 femmes, or l'année compte 360 jours, soit 5 fois 72. Oettli fait observer timidement, en citant ces calculs, que jusqu'ici nous ne connaissons que quatre femmes de Jacob. Mais c'est un détail; quand on poursuit des recherches si importantes, il n'y faut pas regarder de si près. Fort bien; seulement on n'aura plus le droit de blâmer ces pauvres scribes israélites qui manipulaient les généalogies à leur guise, quand on se permet d'inventer une cinquième femme de Jacob. Alfred Jeremias approuve plusieurs des assertions de Winckler; il rappelle que le beau-frère d'Abraham se nommait Laban; or Laban signifie « blanc, » et le féminin de cet adjectif est employé dans quelques passages poétiques de l'Ancien Testament pour désigner la lune. Evidemment Laban, c'est la lune. Edouard Koenig remarque en passant que Laban était le beau-frère d'Isaac, et non d'Abraham. Pur détail! Il semble cependant que les savants s'occupant de l'Ancien Testament ne devraient pas se permettre de ces distractions-là. Quant à la chose elle-même, on me comprendra à Lausanne si je dis qu'on peut s'appeler Blanc, sans être pour cela de la lune.

Plus qu'un exemple de ce genre de science. On sait que Jacob bénissant les deux fils de Joseph, préfère, de propos délibéré, Ephraïm à Manassé. Selon Winckler, il y a là une allusion à la rivalité entre les calendriers babylonien et cananéen, le premier plaçant le commencement de l'année au printemps, tandis que le second fait débuter l'année en automne.

Ces affirmations-là ne se discutent pas. Ed. Koenig se

donne la peine inutile d'examiner si, réellement, la lune est visible 318 jours de l'année¹.

A leur arrivée en Palestine, les patriarches Abraham et Jacob ou, si l'on veut, les deux clans d'émigrés représentés par ces noms-là, subirent-ils au point de vue religieux une influence babylonienne ? Pour répondre à cette question, nous n'avons aucune donnée, ni dans les livres de la Bible, ni dans les documents babyloniens. Nous ne pouvons pas recourir à la correspondance de Tell-el-Amarna, car les lettres dont elle se compose datent du quinzième siècle avant J.-C. ; à cette époque-là, Abraham et Jacob appartenaient au passé, et leurs descendants gémissaient sous la servitude de l'Egypte.

Nous en restons donc à notre conclusion et nous disons : lors du premier contact que nous connaissons entre Babylone et les Israélites, ou plutôt les ancêtres de ceux-ci, nous ne sommes pas à même de constater une influence exercée par la religion babylonienne.

2. Les rois.

Nous abordons ici un terrain historique plus solide ; nous possédons des documents de première main, tant dans les écrits bibliques que par les nombreuses inscriptions cunéiformes. Nous pouvons donc, avec quelque espoir de succès, nous poser cette question : Les contacts qui se sont produits pendant cette deuxième phase ont-ils donné lieu à une influence de la religion de Babylone sur la religion d'Israël ?

La période dans laquelle nous entrons s'étend de la première mention d'un roi d'Israël dans une inscription cunéiforme, soit de la bataille de Karkar, 854 avant Jésus-Christ, à la ruine du royaume de Juda, 586.

Le premier de ces événements n'est pas mentionné dans la Bible. Il s'agit d'une victoire remportée par Salmanassar II

¹ Voir Oettli, *Gesch. Israels*, p. 45 note. — Alf. Jeremias, *Das Alte Test. im Lichte des alten Orients*, p. 183. — Ed. Koenig, *Altorient. Weltanschauung und A. T.*, p. 47, 48.

d'Assyrie sur une coalition de rois araméens ; Achab, roi d'Israël, si souvent en guerre avec les Araméens¹, est ici leur allié. Personne ne prétendra qu'à cette occasion, le monarque israélite ait subi une influence religieuse de la part de ses vainqueurs assyriens. Chacun sait qu'il était orienté d'un autre côté. Tout en maintenant le culte de Yahvé, comme le prouvent les noms qu'il donna à ses fils, — Acha-ziah, Jehoram, — il introduisit, grâce à l'ascendant de sa femme Jézabel, la religion phénicienne. Du reste, il mourut peu après la bataille de Karkar.

Une douzaine d'années plus tard (842), le même Salmannassar II mentionne, parmi les rois qui lui payaient un tribut, Jéhu, qui nous est bien connu comme le fondateur d'une nouvelle dynastie à Samarie. Ici encore, nous devons renoncer à l'espoir de constater l'influence que nous cherchons, car Jéhu fut le rénovateur de la religion nationale d'Israël.

La raison d'être de son avènement, c'était le mandat catégorique reçu de la part du prophète Elisée de renverser la dynastie d'Achab, à cause du culte étranger qu'elle avait imposé au pays, et de restaurer la religion de Yahvé. Nous savons avec quelle sauvage ponctualité Jéhu s'acquitta de son mandat. Le farouche ennemi des importations étrangères, l'ami des austères Récabites, si jamais il s'est rendu à la cour de Ninive pour y porter lui-même les sacs d'écus de son tribut, a dû le faire à son corps défendant et bien décidé à ne pas se laisser éblouir par les splendeurs païennes. Du reste, la Bible ne mentionne pas cet état de dépendance de Jéhu à l'égard du roi d'Assyrie ; il est possible qu'il n'ait pas duré longtemps.

Par contre, le livre des Rois (2 Rois XV, 17-20) rapporte que Ménahem, l'un des nombreux souverains qui se succédèrent si rapidement sur le trône d'Israël au cours du huitième siècle, fut tributaire de l'Assyrie. Mais nous ne connaissons de lui que des traits de cruauté, et nous apprenons

¹ Pour éviter la confusion entre les termes Syriens et Assyriens, je préfère appeler les Syriens Araméens, ce qui est, du reste, le nom employé dans l'Ancien Testament.

les mesures qu'il prit pour trouver l'argent qu'il devait verser à son puissant allié. C'est là tout.

Avec Achaz de Juda nous arrivons enfin à un emprunt authentique fait à la religion assyrienne. Achaz, menacé par la coalition des royaumes d'Aram et d'Israël, a appelé à son secours les Assyriens. Tiglath-Piléser III a écrasé les ennemis de Juda et se trouve à Damas, capitale du royaume araméen qu'il vient de défaire. Achaz se rend au quartier général de son puissant allié. Là il voit un autel dont il est si enchanté que, sans attendre d'être rentré à Jérusalem, il en envoie à son prêtre un modèle.

Aussitôt après son retour, il procède à diverses modifications dans la distribution du temple, *à cause du roi d'Assyrie*, comme il est dit expressément (2 Rois XVI, 18; voir tout le passage XVI, 10-18). Il n'est pas parlé d'une divinité nouvelle qu'Achaz aurait introduite. Il semble même ressortir des textes que sur l'autel en question, Achaz a offert les sacrifices habituels à l'Eternel. L'emprunt fait à l'étranger ne consisterait donc que dans la forme de l'autel. Ceci se passe en 732.

On pourrait être surpris que ce soit à Damas, capitale d'un royaume vaincu et détruit, que le roi de Juda soit allé trouver un modèle d'autel, et que ce modèle ait été emprunté aux Assyriens. Le Chroniste représente les choses autrement (voir 2 Chron. XXVIII, 20-25). D'après ce récit, le roi d'Assyrie n'a rien fait pour Achaz; celui-ci a été battu par les Araméens, et il sacrifie aux dieux qui ont secouru ses vainqueurs. Mais nous donnons la préférence à la version du livre des Rois; le Chroniste, écrivant beaucoup plus tard, a évidemment voulu écarter la difficulté que nous avons signalée, et dont lui aussi s'était aperçu. Cette difficulté s'explique si nous supposons que Tiglath-Piléser aurait eu dans son camp un autel portatif pour pouvoir, même en campagne et loin de son pays, rendre à ses dieux un culte convenable.

Du reste, la chose n'a pas très grande importance, puisque, — nous l'avons vu, — dans cette affaire aucune divinité

assyrienne n'est nommée, ni même aucune pratique autre que celles qui étaient prescrites par la loi israélite.

Mais il ressort de passages subséquents que plus tard des emprunts plus sérieux ont été faits par Achaz à des religions païennes. Evidemment, ses relations avec Ninive, dont il resta le vassal, l'entraînèrent dans cette voie de l'imitation dans laquelle il était entré.

Nous apprenons, en effet, que le roi Josias, lors de la grande réforme du culte, « démolit les autels qui étaient sur la chambre haute d'Achaz et que les rois de Juda avaient faits, et les autels qu'avait faits Manassé dans les deux parvis de la maison de l'Eternel. » (2 Rois XXIII, 12.) Ce passage, ainsi que la mention des chars du soleil (*ibid.* v. 11), font penser que l'adoration du soleil avait été introduite dans le temple de Jérusalem. Mais il est bon de rappeler que les cultes abolis par Josias, dont il est parlé dans ce chapitre, sont cananéens, phéniciens, moabites, ammonites autant et plus que babyloniens ; voir la mention d'Astarté, de Moloc, de Kemosh, de Milkom (vers. 4, 6, 10, 13).

C'est aussi un mélange de cultes de diverses nations qui s'établit à Samarie et dans les environs de cette ville, à la suite de la conquête de ce royaume par les Assyriens (voir 2 Rois XVII).

Tout cela est, selon l'expression qu'emploie Cornill dans son récent commentaire sur Jérémie, un syncrétisme des plus confus (*der wüsteste Synkretismus*¹). Ce même savant démontre qu'au milieu de ce mélange, le trait principal est le culte des astres, qui était la religion officielle des Assyriens (*ibid.*). Les Assyriens étaient alors la nation dominante ; on en concluait que leurs dieux, leur ayant donné la victoire, étaient plus puissants que les dieux des peuples vaincus. Manassé de Juda étant vassal d'Assur, devait fatalement adopter la religion de son suzerain.

L'influence assyrienne, vers la fin de la période des rois, est donc incontestable. Dans ce même passage, Cornill veut

¹ Cornil, *Das Buch Jeremia*, 1905. Introd., p. XII.

qu'on distingue entre les Israélites qui se livraient aux orgies d'un culte sensuel, et ceux qui, sérieusement, cherchaient à apaiser Yahvé en lui offrant des sacrifices humains. C'étaient, dit-il, des hommes religieux à leur manière, écrasés par les malheurs du temps, sentant l'insuffisance de leur religion et cherchant à apaiser la divinité par des prestations extraordinaires et douloureuses. C'est fort possible.

Mais nous touchons ici un point sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Il faut s'entendre sur les termes qu'on emploie. A-t-on le droit de parler d'une influence babylonienne sur la religion d'Israël ? Oui, si les emprunts que nous signalons sont devenus partie intégrante de la religion israélite, si les notions et les pratiques babyloniennes ont été adoptées par les représentants autorisés de la religion d'Israël, si elles jouent un rôle dans le développement organique de cette religion.

Mais c'est exactement le contraire qui a eu lieu. Dans le passage déjà cité, Cornill dit expressément : « Par ce mouvement, — il entend le syncrétisme dont il vient de parler, — le but vers lequel, depuis Osée, le prophétisme tendait de propos délibéré, à savoir une distinction absolue entre la religion de Yahvé et la religion de la nature, une adoration de Yahvé digne de sa sainteté, ce but était gravement compromis, et si cette tendance avait remporté la victoire, c'en était fait de la religion d'Israël. »

Cornill n'est donc pas la victime du malentendu qui plane sur toute la question qui nous occupe aujourd'hui ; voici ce malentendu : les panbabyloniens et les théologiens qui se rattachent à eux, oublient que l'influence babylonienne fut combattue par les prophètes constamment, énergiquement. L'opposition que nous avons entrevue dans la période des patriarches, — autant qu'il était permis de la constater dans cette phase incertaine de l'histoire, — nous la trouvons ici catégorique, inlassable, acharnée.

Oui, il y a eu des infiltrations babyloniennes, comme il y a eu des influences beaucoup plus sensibles d'éléments cananéens. Mais ces infiltrations n'ont jamais été tolérées par

les représentants autorisés de la religion d'Israël. L'attitude de ceux-ci a été toujours et obstinément négative. Il est presque superflu de citer des exemples; les protestations des prophètes sont connues de chacun. Je rappelle brièvement le deuxième commandement du Décalogue. Personnellement, je crois que, sous sa forme primitive, ce commandement remonte à Moïse. Mais admettons, avec la plupart des critiques actuels, qu'il appartient à la période des grands prophètes antérieurs à l'exil; nous ne ferons que donner plus de poids à ce que nous venons de dire de la protestation des prophètes dirigée contre le culte des images, comme étant un culte étranger et contraire à la religion authentique de Yahvé. Chacun sait avec quelle véhémence Osée (huitième siècle avant J.-C.) proteste contre le culte des veaux d'or. Esaïe, — je ne parle pas du Deutéro-Esaïe que nous trouvons dans la période suivante, Esaïe oppose la lumière de Yahvé aux cultes idolâtres de l'Orient. (Esaïe II, 5, 6, 8.)

Pour résumer nos observations sur cette deuxième phase des contacts entre les deux religions, nous dirons que pendant la période des rois la religion israélite, la seule qui ait de la valeur, la religion des prophètes, celle qui marque une étape dans l'histoire religieuse du peuple, a eu à l'égard de l'influence babylonienne l'attitude d'une opposition irréductible.

3. L'exil.

L'effondrement du royaume de Juda, suivant à un siècle et demi de distance la disparition du royaume des dix tribus, a été évidemment une crise terrible pour la religion israélite. Bien que Jérémie eût préparé ses concitoyens à l'idée que le temple et les institutions qui s'y rattachaient n'étaient pas indispensables à la vraie adoration de Yahvé, on comprend que les Israélites durent être complètement désemparés en assistant à la ruine de tout ce qui constituait à leurs yeux la religion.

Comme les exilés des dix tribus paraissent avoir disparu dans la tourmente, le danger était là que les Juifs vivant

à Babylone fussent absorbés, eux aussi, par la puissante nation dont ils avaient été les victimes, nation sous bien des rapports plus développée qu'eux. La religion israélite allait-elle sombrer?

Elle aurait sombré, selon toute probabilité, s'il n'y avait eu en jeu que des éléments humains. Mais nous retrouvons ici des protestations plus énergiques que jamais du prophétisme.

La catastrophe qui s'est produite est, selon l'avis unanime des prophètes, un châtiment qu'Israël s'est attiré par l'abandon de la religion de Yahvé, par le polythéisme, par le culte des images. Il serait donc absurde, pour sortir de la situation désespérée dans laquelle on se trouve, de recourir à ces religions païennes qui, précisément, ont attiré sur le peuple ce malheur de l'exil. Pendant la période intermédiaire qui s'écoule entre les deux déportations judéennes (597 à 586 avant J.-C.), les habitants de Jérusalem n'ont pas compris la situation ; ils ont continué à s'adonner à toute sorte de cultes idolâtres. Ezéchiel en est profondément affligé et indigné ; il stigmatise ces abominations dans les chapitres VIII à X de son livre. On connaît les protestations ironiques du Deutéro-Esaïe contre l'adoration des idoles dont les exilés étaient quotidiennement les témoins. (Esaïe XLI, 6, 7; XLII, 17; XLIV, 12-20; XLV, 16; XLVI, 6, 7.)

Oui, il est fait mention des divinités babyloniennes, mais comment ? « Bel s'écroule, Nebo tombe ; on met leurs idoles sur des animaux, sur des bêtes de somme... les voilà devenues un fardeau pour l'animal fatigué. Ils sont tombés, ils se sont écroulés ensemble, ils ne peuvent sauver le fardeau, et ils s'en vont eux-mêmes en captivité. » (Esaïe XLVI, 1, 2.)

Quel est le culte que les Juifs, de retour de l'exil, établissent à Jérusalem ? Le temple, le sacerdoce, la législation religieuse présentent-ils des traces d'une influence babylonienne ? Poser la question c'est la résoudre. Chacun sait que la religion juive à partir du retour de l'exil, fut plus exclusive que jamais et chercha de toutes façons à être nationale, répudiant ostensiblement toute compromission avec

d'autres religions. L'idéal juif, bien loin d'entrevoir une fusion avec des croyances étrangères, appelle le jour où les nations viendront à Jérusalem, abandonnant leurs superstitions et cherchant à s'instruire auprès de Yahvé et des mandataires de sa volonté. (Esaïe II, 1 à 4, comp. Mich. IV, 1 à 4.) Le prophète Zacharie, contemporain du retour de l'exil, s'écrie: « En ces jours-là, dix hommes de toutes les langues des nations saisiront un Juif par le pan de son vêtement et diront: Nous irons avec vous, car nous avons appris que Dieu est avec vous. » (Zach. VIII, 23.)

Nous n'avons donc, pas plus pendant la période de l'exil qu'auparavant, réussi à constater une influence de Babylone sur la religion authentique d'Israël.

* * *

Mais, nous dira-t-on, vous êtes un entêté, un fanatique, un obscurantiste! Vous faites fi de toutes les recherches, de tous les résultats de ces dernières années dans le domaine de l'histoire comparée des religions! Que faites-vous des récits de la création et du déluge, évidemment empruntés à Babylone, du sabbat et de tant d'autres institutions ayant la même origine, des psaumes pénitentiaux où des sentiments moraux si délicats se font jour dans un milieu babylonien? L'influence religieuse ne saurait être appréciée en ne considérant que des événements historiques isolés. Vous ne tenez pas compte des infiltrations lentes, insensibles, se produisant par le moyen des relations commerciales, de l'échange des idées et par le seul fait de la supériorité incontestable de Babylone sur Israël.

Permettez, répondrons-nous, distinguons. Nous ne méconnaissions nullement l'importance des travaux que vous venez de rappeler. Seulement, ainsi que nous l'avons dit, nous estimons qu'on vit dans un malentendu — nous n'examinerons pas s'il est conscient ou inconscient. Ce que nous affirmons, c'est que la religion officielle, authentique, véritable d'Israël, la religion des prophètes, la religion dont le développement importe seul, la religion qui a abouti au

christianisme, a été toujours en opposition avec celle de Babylone.

Ce qui est incontestable, d'autre part, c'est que les notions populaires, vulgaires des Israélites concernant la religion offrent de grandes ressemblances avec celles de Babylone; ainsi la croyance aux démons, la frayeur inspirée par la mort et par les trépassés, etc. — Voilà ce qui a été mis en évidence par les recherches récentes et ce qui est le résultat le plus clair de l'histoire comparée des religions. Pour être exact, il faut aller plus loin et dire qu'il y a un fond commun à toutes les religions sémitiques, y compris la religion israélite, toujours — bien entendu — la religion populaire, naturelle, et non la religion des prophètes. Le panbabylonisme va bientôt passer de mode: c'est dans Canaan et chez les Phéniciens, c'est surtout en Arabie qu'on va chercher aujourd'hui le point de départ du sémitisme pur¹.

Nous ne sommes donc nullement troublé ni effrayé, si l'on nous démontre que le fond de l'âme israélite ne différait pas de l'âme babylonienne, que les mêmes problèmes préoccupaient les uns et les autres, que les craintes, les superstitions, les aspirations se retrouvent identiques à Sidon, à Sichem, à Ninive, en Arabie comme à Jérusalem. Nous croyons, il est vrai, que dans la constatation de ces ressemblances, il y a une grande part d'exagération. On procède encore avec trop de précipitation. Au lieu de se contenter de recueillir des faits en aussi grand nombre que possible, pour les trier ensuite, les comparer et en tirer des inductions basées sur un nombre aussi grand que possible d'observations, on se hâte beaucoup trop de conclure, et cela sur des fondements vacillants et avec une logique problématique. Nous en citerons seulement deux exemples: la circoncision et le sabbat.

Marti (ouvrage cité, p. 5) dit que la circoncision était pratiquée par presque tous les peuples voisins d'Israël, sauf les Philistins; qu'elle était probablement originaire d'Afrique,

¹ Voir, par exemple Marti, ouvrage cité, p. 13 ss.

et que d'Egypte elle avait pénétré en Arabie et en Syrie ; si les Philistins ne la connaissaient pas, c'est qu'ils étaient immigrés du nord. « Ce n'est que pendant l'exil , ajoute Marti, que la circoncision acquit son importance comme signe distinctif de la communauté présidée par Yahvé, alors que les Israélites vivaient parmi des incircis; après l'exil, la circoncision conserva cette signification, tandis que Jérémie encore conteste à cette cérémonie toute relation valable avec Yahvé. » Passages cités à l'appui: Jér. IV, 3, 4; Lév. XII, 3; Gen. XVII.

Nous constatons d'abord que la circoncision était inconnue à Babylone ; voilà donc la plus puissante parmi les nations sémitiques hors de cause. Quant à l'Egypte, l'existence de la circoncision n'est pas absolument certaine; quelques savants affirment que seuls les prêtres étaient circoncis. Les passages Lév. XII, 3 et Gen. XVII qui établissent l'origine divine et l'obligation de la circoncision, font partie du document sacerdotal (P), dont la date exilique ou post-exilique est universellement admise. C'est fort bien, mais on oublie trop souvent qu'autre chose est la date de la rédaction finale d'un écrit, autre chose la date des faits, des institutions, des traditions consignés dans cet écrit. Mais passons. Ce qui nous a frappé à la lecture de ces lignes de Marti, c'est la citation de Jérémie. Nous n'avions pas le souvenir que ce prophète eût contesté tout rapport valable (*jede giltige Beziehung*) de la circoncision avec Yahvé. Vérification faite, nous voyons que ce passage a la teneur suivante: « Ainsi parle Yahvé aux hommes de Juda et de Jérusalem : Défrichez vous un champ nouveau, et ne semez pas parmi les épines. Circoncisez-vous pour Yahvé, circoncisez vos cœurs, hommes de Juda et habitants de Jérusalem, de peur que ma colère n'éclate comme un feu, et ne s'enflamme sans qu'on puisse l'éteindre, à cause de la méchanceté de vos actions. » (Jér. IV, 3-4.)

Ici, nous ne comprenons plus : parce que le prophète invite ses auditeurs à circoncire leurs cœurs, indiquant que c'est ainsi qu'ils se circonciront pour Yahvé, — il en résulterait que la circoncision matérielle n'a aucun rapport avec

Yahvé? — On pourrait aussi bien dire que l'explication spiritualiste que Paul donne du baptême dans Romains VI, signifie que la cérémonie du baptême n'a aucun rapport direct avec Dieu, ni avec Jésus-Christ et l'Esprit-Saint!

Et quant à l'assertion que depuis l'exil seulement la circoncision acquiert une importance comme signe distinctif de la communauté présidée par Yahvé, il suffit de rappeler le dédain attaché au terme « incirconcis » dans des écrits antérieurs à l'exil : « Que fera-t-on à celui qui tuera ce Philistin, et qui ôtera l'opprobre de dessus Israël? Qui est donc ce Philistin, *cet incirconcis*, pour insulter l'armée du Dieu vivant? » (1 Sam. XVII, 26.) — « Saül dit alors à celui qui portait ses armes : Tire ton épée et perce-moi, de peur que *ces incircocnis* ne viennent me percer et me faire subir leurs outrages. » (1 Sam. XXXI, 4.)

Mais nous ne nous arrêterons pas longuement à ce sujet, puisqu'ici l'influence babylonienne est hors de cause, les Babyloniens n'ayant pas pratiqué la circoncision.

Nous parlerons avec un peu plus de détail du sabbat, car ici nous touchons du doigt les défectuosités de la méthode d'induction, quand elle n'est pas pratiquée avec prudence.

Dans son intéressant aperçu des emprunts faits aux religions païennes, Marti (ouv. cité p. 5), s'exprime comme suit : « Primitivement le sabbat apparaît comme une doublure (*Doppelgänger*) de la célébration de la nouvelle lune ; il ne peut donc guère être compris autrement que comme désignant la pleine lune. (Amos VIII, 5. Osée II, 13. Esaïe I, 13.) Cette antique signification du sabbat est d'autant plus plausible qu'en babylonien le terme correspondant *šapattu* (*šabattu*) désigne le jour de la pleine lune (et non le septième jour). C'est donc plus tard, grâce à une déformation artificielle, que la fête de la pleine lune, connue par d'autres que par Israël, devint la fête hebdomadaire du sabbat ; celle-ci en prescrivant un repos « absolu », prit un caractère tout différent de l'antique fête du sabbat-pleine lune d'avant l'exil.... »

Marti renvoie ici à un récent opuscule de Meinhold : *Sabbat und Woche im Alten Testament* (Forschungen zur Reli-

gion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Bousset und Gunkel. — 5. Heft, 1905).

Le sabbat primitivement une fête de la pleine lune, j'avoue que cette idée était nouvelle pour moi. Voici, avant ces récentes publications, quel était l'état de la question concernant le sabbat. Les hypothèses nouvelles se succédant avec une rapidité surprenante, il importe de préciser les dates. Ce que nous allons exposer, était le verdict de l'assyriologie en 1903, date de la publication de la troisième édition de *Keilinschriften und Altes Testament*. Il résulte des déclarations de Zimmern, chargé de la partie religieuse de cet ouvrage, ce qui suit :

1. Rien n'indique, à Babylone, l'existence d'une semaine, indépendante des phases de la lune, comme l'est la semaine israélite et la nôtre.

2. Dans deux mois de l'année, les Babyloniens mettaient à part les 7^e, 14^e, 21^e, 28^e jours du mois comme étant des jours néfastes.

3. Il existait un jour de jeûne appelé *šabattu* ou *šapattu*.

4. Rien ne prouve que ce nom de *šabattu* ait été donné aux journées mises à part, dont nous venons de parler sous N° 2. (Voir ouv. cité, p. 592-594.)

Voici maintenant la théorie la plus récente. En 1904, Pinches a publié dans une revue anglaise (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1904, p. 51 ss.) une liste su-méro-babylonienne de jours, dans laquelle le quinzième jour du mois est nommé *ša-pat-ti*. Là-dessus, Meinhold a édifié un système nouveau.

D'abord, malgré l'opposition de l'assyriologue Friedrich Delitzsch, il identifie ce *ša-pat-ti* avec *šab(p)attum*. Puis, il déclare que c'était la désignation de la pleine lune, le mois commençant par la nouvelle lune. Voilà déjà deux assertions qui ne sont pas prouvées et qui, de plus, se fondent sur un texte isolé, dont la lecture sera peut-être un jour contestée.

A part les parties législatives, continue Meinhold, l'Ancien Testament jusqu'à Ezéchiel ne parle pas d'une semaine suivie d'un sabbat, semaine se poursuivant à travers toute l'an-

née, sans égard aux phases de la lune. Le sabbat était primitivement autre chose. Avant l'exil, nouvelle lune et sabbat sont toujours nommés ensemble; il s'ensuit que le sabbat était en rapport avec la lune. Pourquoi? demanderons-nous; la juxtaposition de ces deux fêtes ne prouve nullement qu'elles aient été de même nature.

Comme il faut démontrer qu'avant l'exil il n'y avait pas d'assemblées religieuses proprement dites, Meinholt supprime en passant les mots **יכל מועדה** (et toutes ses solennités), Osée II, 13, ainsi que tout le verset Esaïe I, 14. Selon lui, **שבת** devait désigner la pleine lune. Le verbe, dit-il, ne signifie pas primitivement « chômer, » mais « s'achever, parvenir à la plénitude, » ce qu'il faudrait prouver. Voici deux passages, entre plusieurs, qui prouvent au contraire que le verbe **שבת** signifie « cesser, chômer » et pas autre chose. Après le déluge, Yahvé dit : « Tant que la terre subsistera, les semaines et la moisson, le froid et la chaleur, l'été et l'hiver, le jour et la nuit **לא ישבתו**. (Gen. VIII, 22.) Qui songerait à traduire : « Ne s'achèveront point, n'arriveront point à leur plénitude? » C'est exactement le contraire qui est vrai : « Ne cesseront point. » Même observation pour le passage Josué V, 12 : « La manne cessa le lendemain de la Pâque » (**וישבת**); tout autre sens est exclu.

Selon Meinholt, il s'agit évidemment de la pleine lune, le terme **שבת** signifiant « arriver à la plénitude. » La nouvelle lune avait une grande importance comme fête de famille et comme cérémonie religieuse; ici Meinholt cite les deux textes que l'on trouve partout : 1 Sam. XX, 4 ss. et 2 Rois IV, 23, deux allusions ou deux cas isolés, qu'on presse pour les besoins de la cause. Je ne conteste pas, du reste, qu'il y ait là allusion à des usages existants. Malheureusement, ajoute Meinholt, l'Ancien Testament ne parle pas de fête consacrée à la pleine lune; les deux textes cités concernent la nouvelle lune ; c'est un fâcheux hasard. Evidemment l'Ancien Testament aurait pu mentionner tout aussi bien la pleine lune. Ceci est par trop naïf! Ce qui brille par son absence, c'est précisément ce qu'il faudrait démontrer.

Mais depuis quand, poursuit Meinholt, le sabbat, tel que nous le connaissons, existe-t-il? Les critiques même les plus avancés ont toujours admis comme terme le plus tardif le septième siècle avant Jésus-Christ. C'est une erreur, dit Meinholt; le sabbat n'existe pas avant l'exil. Et ici, il se livre à une savante dissertation pour établir qu'Ezéchiel fit une tentative d'introduire la semaine, mais, cela seulement pendant des périodes restreintes de l'année. Avant lui, le sabbat n'existe pas. Il est vrai que dans de nombreux passages ce prophète blâme avec une extrême violence de langage les profanateurs du sabbat, qu'il met au même rang que les plus grands criminels. (Ezéch. XX, 12, 13, 16, 21, 24; XXII, 8, 26; XXIII, 38.) Mais Ezéchiel s'échauffe au sujet d'une institution qui n'existe que dans son imagination; c'est bien étrange, me semble-t-il.

Du reste, la pensée d'Ezéchiel ne trouva, toujours selon Meinholt, aucun écho. Aucun des prophètes, jusqu'à Malachie, n'en dit mot. Les résistances opiniâtres opposées à Néhémie, cherchant au cinquième siècle à implanter le sabbat, prouvent que c'était à cette époque-là une institution toute nouvelle, — encore une assertion qui aurait besoin d'être démontrée.

Meinholt conclut que le sabbat, marquant les semaines à travers toute l'année, est une création du document sacerdotal. Mais le Décalogue? Il est de P, répond Meinholt. On sent très bien, affirme ce savant, en examinant les choses de près, que soit dans Exode XX, soit dans Deutéronome V, le Décalogue est un hors-d'œuvre. Comment les prophètes auraient-ils désigné le sabbat comme un devoir religieux, eux qui ne cessent d'insister sur l'obéissance morale, en combattant avec la dernière violence les fêtes, y compris le sabbat? — Je croyais que ce dernier cliché avait disparu de la collection; il paraît que non; il faudrait donc recommencer à établir que ce que les prophètes combattaient, ce n'était pas les fêtes, mais leur abus, l'importance exagérée attachée à leur célébration. *Usum non tollit abusus.*

Nous nous sommes étendu un peu longuement sur cette

question du sabbat, c'était afin de montrer par un exemple avec quelle légèreté et à l'aide de combien de raisonnements fautifs on édifie des théories dont les conclusions passent ensuite dans l'arsenal de la théologie de l'Ancien Testament, où elles sont admises comme des axiomes indiscutables.

En réalité, nous le répétons, les représentants autorisés de la religion d'Israël ont toujours fait opposition à l'influence babylonienne.

Tel a été le cas pour le culte des astres. Le seul prophète qui ait pratiqué des cérémonies pouvant rappeler la religion sidérale, c'est Balaam, que nul ne songera à faire passer pour une autorité en fait de religion israélite. (Nomb. XXIII, 3, 4, 14, 15; XXIV, 1.) Israël ne doit pas écouter les astrologues et les devins, comme le font les nations cananéennes. (Deut. XVIII, 13, 14.) D'ailleurs, l'homme ignore les lois qui règlent la marche des étoiles. (Job. XXXVIII, 31 à 33.) Remarquez que ce dernier passage a été écrit, selon la critique actuelle, pendant ou après l'exil, c'est-à-dire à une époque où un Israélite instruit devait connaître l'astronomie babylonienne. La frayeur qu'inspire aux païens l'astrologie ne doit pas être partagée par les Israélites. (Jér. X, 2.) Ces pratiques superstitieuses sont incapables de procurer le salut. (Esaïe XLVII, 13.)

Déjà avant Jérémie et le Deutéro-Esaïe, le prophète Osée déplore les pratiques superstitieuses auxquelles se livraient ses concitoyens (Osée IV, 12), et le culte des images. (Osée XIII, 2.) Amos flagelle le polythéisme grossier et sensuel (Amos, II, 8) comme l'avait déjà fait Elie (1 Rois XVIII). Or tout cela caractérisait la religion babylonienne.

Mais, me dira-t-on encore, vous n'avez pas parlé des récits de la création et du déluge, qui sont manifestement des emprunts faits par la Bible à la religion babylonienne.

Il me semble que cette question peut être envisagée comme réglée, après les travaux de Gunkel, en particulier son *Schöpfung und Chaos*, 1895 et la conférence de notre collègue, M. Henri Vuilleumier: *La première page de la Bible*, 1896. On devrait savoir maintenant que dans ces

passages la priorité babylonienne, qui n'est plus guère contestée, ne signifie pas influence religieuse. L'influence a été littéraire. Il suffit de comparer les récits en question, pour se convaincre que les écrivains bibliques ont enlevé aux originaux babyloniens précisément leur caractère religieux. Des divinités nombreuses qui y figuraient, il n'est resté que des objets, des êtres créés; les astres, au lieu d'être des personnages que l'on adore, sont devenus des «luminaires» placés dans le ciel par le Dieu créateur et unique pour marquer les jours et les saisons. Les monstres fabuleux qui effrayaient les Orientaux, ne sont plus que des personnifications de l'imagination, que l'on rencontre dans quelques pages poétiques de l'Ancien Testament.

Les matériaux ont donc été empruntés à Babylone, mais ils ont été retravaillés, refondus, dépouillés de tout caractère religieux et adaptés aux conceptions monothéistes d'Israël.

Pour nous rendre compte de ce qu'a été en réalité la religion d'Israël, ce n'est pas à Babylone que nous irons nous renseigner, pas plus qu'en Egypte, en Arabie ou en Phénicie. Les informations que les religions de ces divers pays peuvent nous fournir, sont d'ordre négatif. La vraie nature de la religion israélite, nous apprendrons à la connaître en étudiant les écrits des prophètes. Là, à côté des protestations énergiques contre les infiltrations étrangères, — protestations que nous avons mentionnées à plusieurs reprises, — nous trouverons une prédication développant la religion de Moïse. C'est, en effet, dans l'histoire du peuple d'Israël lui-même qu'il faut chercher l'explication de sa religion. On a prétendu qu'Amos et Jérémie avaient été des agents diplomatiques de Ninive et de Babylone. Cette assertion n'a pas besoin d'être réfutée; c'est le contraire qui est vrai. Les éléments étrangers sont constamment répudiés par ces hommes qui, loin de servir d'espions à ces puissances, étaient bien plutôt des patriotes israélites de bonne marque.

Comment s'expliquer la décadence et la disparition — non seulement des peuplades voisines et parentes d'Israël, telles que Moab, Ammon, Edom, qui ont eu leurs jours de

gloire, — mais même des admirables civilisations de l'Egypte, de Ninive et de Babylone ? C'est que la supériorité intellectuelle de ces nations-là n'était pas accompagnée d'une valeur morale.

C'est là, dans le caractère moral d'une religion, qu'il faut chercher le secret de la durée. Ce sujet est en dehors du programme que nous nous sommes tracé aujourd'hui ; il mériterait d'être traité à part. Bornons-nous à mentionner ici le fait que Marti, dans l'ouvrage déjà cité, insiste sur la différence capitale qu'il y a entre un monothéisme philosophique tel qu'il a existé par exemple en Egypte à certain moment de l'histoire, et le monothéisme moral qui est celui des prophètes d'Israël.

« Le monothéisme des prophètes, dit cet auteur, n'est pas un produit de la réflexion ; il est une expérience du cœur ; non pas une hypothèse, mais une réalité pratique ; c'est un monothéisme, non pas philosophique, mais moral. Voilà pourquoi la nature, le pouvoir et les exigences de ce Dieu unique sont tout autres que chez les autres dieux¹. »

Déjà le premier parmi les prophètes-écrivains a identifié d'une façon frappante la foi en Dieu et la vie morale ; voy. Amos V, 4, 6 : « Cherchez l'Eternel et vous vivrez, » et le verset 14 de ce même chapitre : « Recherchez le bien et non le mal, afin que vous viviez, et qu'ainsi l'Eternel des armées soit avec vous, comme vous le dites. » La religion et la morale sont donc inséparables : chercher l'Eternel, c'est chercher le bien².

La vraie religion, pour les prophètes, n'est pas une affaire de cérémonies, d'un culte plus ou moins perfectionné, comme c'était le cas pour les païens : la vraie religion, c'est de faire la volonté de Dieu, d'un Dieu saint.

Et si nous demandons d'où vient cette conception que les prophètes israélites ont de la vraie religion, ils nous répondent eux-mêmes qu'ils l'ont reçue de Dieu. C'est Dieu, le Dieu de leurs pères, le Dieu du Sinaï et de Moïse, qui a obligé

¹ Marti, ouvrage cité, p. 47.

² Comparez Marti, ouvrage cité, p. 50 ss.

Amos à quitter les steppes paisibles de Tékoa pour aller affronter le culte brillant et corrompu de Béthel ; c'est Dieu qui charge Jérémie de mandats douloureux, contraires à sa nature juvénile et tendre, et dont il se serait fort bien passé.

Voilà le dernier fonds de la religion d'Israël ; c'est une intervention de Dieu, une action de personne à personne, c'est, — pour l'appeler par son nom, — la révélation. Sans la révélation, nous ne comprendrons jamais le caractère particulier de cette religion, ni sa survivance miraculeuse, au milieu de civilisations supérieures, et se produisant malgré les défaillances des porteurs eux-mêmes de cette révélation.

* * *

Résumant maintenant les résultats auxquels nous avons été amenés au cours de ce travail, nous dirons :

1. A aucune époque de l'histoire on ne peut démontrer qu'il y ait eu une action exercée par Babylone sur la religion authentique d'Israël.
 2. La religion populaire d'Israël offre de nombreuses analogies, non seulement avec Babylone, mais avec les croyances communes à toutes les nations sémitiques.
 3. Les représentants autorisés de la religion israélite, en particulier les prophètes, ont toujours opposé une résistance opiniâtre aux idées et aux coutumes païennes.
 4. Cette opposition a été essentiellement morale.
 5. La supériorité de la religion israélite sur toutes les autres religions contemporaines, est du domaine moral. Elle ne s'explique que par une intervention personnelle de Dieu.
-