

est si naturel que la permission donnée ici ne peut s'expliquer que parce qu'elle abolit une défense antérieure, portée dans des circonstances spéciales. Autant tout se suit et se comprend sans peine, dans l'ordre chronologique traditionnel, autant tout est forcé et incompréhensible dans l'interprétation des rationalistes. On ne peut accorder à quelqu'un l'autorisation de faire ce que fait tout le monde que dans le cas où on le lui a préalablement défendu pour des raisons exceptionnelles. Le Deutéronome abroge donc, à la sortie du désert, une loi qui ne pouvait être observée que dans le désert. Désormais on ne sera plus tenu de présenter devant le Tabernacle le bœuf, l'agneau ou la chèvre que l'on voudra manger.

Remarquons enfin que la nouvelle loi ne prescrit pas non plus d'offrir tous les sacrifices devant le Tabernacle. L'Exode ne le disait point, le Deutéronome ne le dit pas davantage. Il n'est plus question ici, comme dans le Lévitique, du Tabernacle. Le Seigneur ordonne seulement qu'on aille offrir les holocaustes dans le lieu qu'il choisira. Le lieu qu'il choisit plus tard, ce fut Jérusalem, où s'éleva le Temple qui devint la demeure de sa sainteté. Alors on dut lui rendre, sur la montagne consacrée à son culte, les hommages et les adorations de tout le peuple. Jusque-là, avant le choix divin, on ne voit pas pourquoi il eût été illicite d'offrir à Dieu des sacrifices « dans tous les lieux où il était fait mémoire de son nom, » selon les expressions de l'Exode<sup>1</sup>. Bien plus, même

<sup>1</sup> Cf. I (III) Reg., III, 2 et tout le chapitre, qui prouve que Dieu ne condamne pas le sacrifice offert sur les hauts lieux, puisqu'il récompense Salomon de sa piété.

après la construction du Temple, nous ne découvrons nulle part aucune défense formelle et absolue d'offrir des sacrifices, quand il y a des raisons de le faire, en dehors de Jérusalem<sup>1</sup>. La loi de l'Exode n'est pas expressément abrogée dans le Deutéronome. Dans ce dernier livre, Moïse n'a pas attaché à ses prescriptions le sens complètement exclusif que lui donnent les rationalistes. Quand on lit attentivement les termes que nous avons rapportés, on y voit bien une mesure prescrivant la centralisation du culte, mais on n'y trouve rien qui exprime la défense d'offrir des sacrifices hors du lieu choisi, quand des circonstances extraordinaires peuvent le demander<sup>2</sup>. Le but de la loi est de favoriser l'unité de culte, en n'autorisant le service officiel et ordinaire

<sup>1</sup> L'expression « autel unique » ne se lit qu'une fois dans la Bible, et c'est dans le discours du Rabsacés de Sennachérib, qui dit, II Par., xxxii, 12, en signalant le fait comme une innovation, qu'Ézéchias a ordonné aux Juifs de n'adorer que « devant un seul autel. » Cf. II (IV) Reg., xviii, 22; Is., xxxvi, 7. Nous ignorons jusqu'à quel point le langage du Rabsacés est justifié, car ce n'est pas un officier assyrien qui peut nous renseigner exactement sur ce qui se faisait à Jérusalem, et jamais l'Église n'a cru qu'elle était obligée d'accepter comme véridiques les faits que les écrivains sacrés mettent dans la bouche d'autrui (Voir notre *Manuel biblique*, 7<sup>e</sup> édit., t. I, n° 22, p. 70). Mais quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est que l'expression « autel unique » ne se lit pas dans le Pentateuque.

<sup>2</sup> Les commentateurs catholiques ont toujours admis des exceptions à la loi. « Aliquando autem et alibi (ailleurs que le Tabernacle et le Temple) per Dei dispensationem et instinctum, *vel ob gravem aliquam causam*, erecta sunt a nonnullis prophetis vel regibus altaria ad sacrificandum. » Corn. a Lapide, in *Exod.*, xx, 24, édit. Crampon, t. I, p. 606.

de la religion qu'en un seul endroit, mais il est digne de remarque que le législateur n'emploie aucun terme absolu et tout à fait restrictif; il ne prononce pas la peine de mort contre les prévaricateurs, ainsi qu'il l'avait fait dans le Lévitique; il ne dit pas : vous offrirez tous vos holocaustes, *sans exception, seulement et exclusivement* dans le lieu que Dieu aura choisi, mais simplement : « vous offrirez vos holocaustes dans le lieu que choisira Jéhovah. » Si l'on tient compte des habitudes orientales et du génie de la langue hébraïque, qui emploie si volontiers des expressions universelles et des formules à nos yeux hyperboliques, cette manière réservée d'énoncer la loi est très significative. Il n'y a donc rien d'étonnant que les Israélites n'aient pas entendu cette ordonnance dans un sens absolu et qu'ils aient pensé que si, dans les cas ordinaires, c'est au Temple même que l'on devait offrir tous les sacrifices, dans les cas extraordinaires et lorsqu'on avait des raisons de faire autrement, on ne violait pas une loi qui n'était pas imposée d'une manière stricte et sans exception. Le Pentateuque et l'exemple de Moïse justifient cette interprétation. Non seulement le libérateur des Hébreux avait élevé lui-même un autel après sa victoire sur Amalec<sup>1</sup>, mais il avait prescrit, dans le Deutéronome, d'en édifier un sur le mont Hébal, après la conquête de la Terre Promise, ce que Josué exécuta fidèlement<sup>2</sup>. Les rationalistes outrent donc le sens de la

<sup>1</sup> Ex., xvii, 15.

<sup>2</sup> Deut., xxvii, 5 et suiv.; Jos., viii, 30 et suiv. Josué élève aussi

prescription du Deutéronome et sont plus rigoristes que les Juifs eux-mêmes en interprétant le texte comme ils le font, dans un intérêt de parti.

Les Juifs en effet croyaient que Dieu pouvait autoriser ses prophètes à abroger certaines prescriptions de la loi. L'histoire du temple bâti par les Juifs d'Égypte à Léontopolis nous en fournit un exemple remarquable. La loi du Deutéronome défendait incontestablement d'élever un temple hors du territoire des douze tribus, et quand celui de Jérusalem eut été construit, on considéra comme illicite d'en construire un autre ailleurs. En conséquence les Juifs ne voulurent jamais reconnaître le temple du mont Garizim comme légitime, et c'est vraisemblablement parce que tous les Israélites croyaient qu'il ne pouvait y avoir en Palestine qu'une seule maison de Dieu que, avant l'arrivée des Samaritains dans le nord de la Palestine, les rois des dix tribus, même les plus puissants, même ceux qui eurent le plus le goût des constructions et élevèrent des temples à Baal, n'en élevèrent jamais au vrai Dieu. Néanmoins lorsque les Juifs d'Égypte, sous le règne de Ptolémée Physcon, construisirent un temple à Léontopolis<sup>1</sup>, quoique ceux de Jérusalem vissent cette entreprise de très mauvais œil, ils ne la condamnèrent pas comme on l'avait fait pour le temple du mont Garizim, et le Talmud nous ap-

un autel à Sichem, Jos., xxiv, 26, cf. 1. Quant à l'autel construit à l'est du Jourdain par les tribus transjordaniques, on reproche à ces dernières, non de violer la loi, mais de vouloir faire un schisme.

<sup>1</sup> Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, iii, 1-3, éd. Didot, t. i, p. 483-485; *Bell. jud.*, VIII, x, 3, t. ii, p. 334.

prend que si les prêtres qui avaient servi dans le temple égyptien n'étaient pas admis à remplir leurs fonctions dans celui de Jérusalem, ils n'étaient pas cependant exclus de l'assistance aux exercices du culte<sup>1</sup>. On ne traita jamais les Juifs égyptiens en schismatiques. Quelle fut la cause de cette différence de conduite? La voici : Pour se justifier, les Juifs d'Égypte s'étaient appuyés sur un texte d'Isaïe, annonçant que « Jéhovah aurait un autel au milieu de l'Égypte<sup>2</sup>. » Cette prophétie légitimait-elle réellement leur conduite? Nous n'avons pas à l'examiner ici. Il nous suffit de constater que les Juifs ne doutaient pas que le Seigneur ne pût inspirer à ses prophètes des choses en contradiction avec la loi et que s'ils avaient pu interpréter la loi de la sorte en cette circonstance, ils avaient pu l'interpréter en d'autres d'une manière analogue. Par conséquent, supposé même que Moïse eût réellement interdit dans le Deutéronome d'offrir aucun sacrifice en dehors du lieu choisi par Dieu, les prophètes, les hommes de Dieu, par un ordre ou par une inspiration de sa part, auraient eu le droit d'offrir des sacrifices en un endroit quelconque de la Palestine et la conduite de Gédéon, de Samuel, d'Élie<sup>3</sup>, ne serait qu'une dérogation à une ordonnance qui n'obligeait ni son auteur ni ceux qui le représentaient<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Menach.*, f. 109 a; Jost, *Geschichte des Judenthums*, t. I, p. 119; Smith, *Dict. of the Bible*, t. II, p. 966.

<sup>2</sup> *Is.*, XIX, 19; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, III, 1, édit. Didot, t. 1, p. 484.

<sup>3</sup> *Jud.*, VI, 20-27; I Sam. (I Reg.), VII, 9-10; I (III) Reg., XVIII, 30-39.

<sup>4</sup> Cf. J. D. Michaelis, *Mosaïches Recht*, 1778, t. IV, § 188, p. 53.

Nous n'avons donc pas besoin d'entrer dans la discussion détaillée des faits allégués par M. Wellhausen, M. Reuss et M. Kuenen pour établir que la loi de l'unité du sanctuaire n'existait pas avant les dernières années du royaume de Juda. Elle n'existait pas en effet et elle n'a jamais existé dans le sens absolu qu'ils lui attribuent. La prescription du Deutéronome date bien du temps de Moïse, mais on ne l'entendait pas, et avec raison, comme ils l'entendent, et cette simple observation suffit pour faire crouler toute leur thèse. Ils prétendent prouver que le Deutéronome n'était pas encore écrit du temps de Samuel et du prophète Élie, parce que, disent-ils, ces personnages offraient des sacrifices en divers lieux, contrairement aux ordonnances du Deutéronome, ce qu'ils n'auraient jamais fait, si ce livre avait été déjà connu de leur temps. Assurément, s'ils avaient cru que Dieu l'interdisait en effet ou qu'il ne les dispensait pas de cette loi générale, en vertu de la mission qu'il leur avait confiée; mais s'ils ne croyaient pas à l'obligation que supposent les rationalistes ou s'ils pensaient en être dispensés, que peut-on induire de leur conduite contre l'existence du Deutéronome? Absolument rien.

Ainsi, en résumé, l'Exode permet d'offrir des sacrifices en divers lieux, et dans le désert même on fit des sacrifices à Dieu partout où l'on campa. Le Lévitique ordonna d'offrir tous les sacrifices devant le Tabernacle, et il défendit d'égorger, même pour un simple usage profane, aucun des animaux qui pourraient être offerts à Dieu, sans les lui offrir en effet, afin d'empêcher par

là plus efficacement tout acte d'idolâtrie. A la veille de prendre possession de la Terre Promise, Moïse abrogea cette double loi du Lévitique; il commanda dans le Deutéronome d'offrir les sacrifices en un lieu unique, pour conserver plus facilement la pureté du dogme et empêcher le peuple d'adorer les faux dieux; mais il formula son ordonnance en termes tels qu'ils n'impliquaient point une prohibition absolue d'offrir ailleurs des victimes. On put l'appliquer seulement aux cas ordinaires et l'interpréter dans ce sens qu'il n'était pas illicite d'ériger aussi en d'autres endroits, au moins transitoirement, des autels au vrai Dieu. L'explication des trois textes légaux concernant le lieu du culte, faite ainsi dans l'ordre chronologique traditionnel, n'offre donc aucune difficulté, tandis qu'au contraire celle des rationalistes, qui refuse d'admettre leur origine mosaïque, les oblige d'exagérer la portée de la loi du Deutéronome et d'attacher à celle du Lévitique un sens inadmissible et tout à fait déraisonnable<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sur l'autel central, voir J. Sime, *The Kingdom of All-Israel*, in-8°, Londres, 1883, p. 441-456. Voir aussi M. l'abbé de Broglie, *L'unité du sanctuaire dans la religion d'Israël* (*Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1880, p. 97-133); E. C. Bissell, *The Pentateuch*, in-12, Londres, 1885, p. 87-94.

## II.

## Les sacrifices.

La seconde objection de M. Wellhausen contre l'authenticité du Pentateuque porte sur les sacrifices. Nous ne voyons jamais, dit-il, dans les livres écrits et non remaniés avant la captivité aucun sacrifice offert selon les rites prescrits par le Lévitique : preuve concluante qu'on n'avait pas encore songé à inventer ces rites. Le Jéhoviste et le Deutéronomiste, d'une part, le Code sacerdotal, de l'autre, considèrent les sacrifices d'une manière différente. Pour les deux premiers, le sacrifice est un moyen universel et fort simple d'honorer Dieu et d'obtenir ses faveurs. Il existait avant Moïse, du temps des patriarches, Jacob, Isaac, Abraham, Noé et même Caïn et Abel. Pour l'Élohiste au contraire, le sacrifice est une institution divine et mosaïque. Aux yeux du Jéhoviste et du Deutéronomiste, la question importante est de savoir à qui il faut sacrifier. Cela ne suffit point à l'Élohiste, qui examine de plus comment, quand, où, par qui doit être offerte la victime; en un mot, il lui faut un rituel minutieux et compliqué. Et M. Wellhausen continue :

Les arguments ne peuvent être tirés ici encore que des documents antérieurs à la captivité, des livres des Juges, de Samuel et des Rois d'un côté, des écrits des prophètes de

l'autre. En ce qui concerne les premiers, le culte et le sacrifice y apparaissent en toute circonstance comme une affaire capitale dans la vie du peuple et des particuliers. Mais si l'on ne peut prétendre que l'on ne s'occupait en rien du rite, il est certain néanmoins qu'on éprouve l'impression qu'on n'y attachait pas d'importance : la préoccupation n'est pas de savoir si le sacrifice a été offert selon les rites ou non, mais s'il a été offert à Iahvé ou à des dieux étrangers. C'est tout le contraire dans le Code sacerdotal<sup>1</sup>.

Ce que M. Wellhausen appelle le Code sacerdotal doit avoir en effet pour objet, avant tout, de régler les rites et les cérémonies, puisqu'il est rédigé uniquement à cette fin et que c'est son but *ex professo*, mais de là à conclure que ce Code est postérieur à la captivité, il y a loin. Si les livres historiques ne reproduisent pas ce rituel, c'est parce qu'ils n'ont qu'à enregistrer les événements, de même que la théorie militaire apprend point par point aux soldats tout ce qu'ils doivent savoir faire dans le métier des armes, tandis que l'histoire nous raconte seulement leurs victoires ou leurs défaites, sans nous donner les détails de la théorie. Et si l'on s'attache surtout à montrer que le sacrifice a été offert au vrai Dieu, non aux idoles, c'est parce que le peuple avait un penchant marqué vers l'idolâtrie, tandis que le sacrifice n'était porté par aucune passion à violer les lois du sacrifice et qu'il n'y avait pas par conséquent à craindre

<sup>1</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena*, p. 57. Voir Renan, *Origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 déc. 1886, p. 814-815. Cf. sur ce sujet G. Vos, *Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes*, p. 96-103; E. C. Bissell, *The Pentateuch*, p. 94-104.

de ce chef des prévarications. « On avait d'ailleurs rarement occasion, on le comprend, de décrire le rite du sacrifice. » C'est M. Wellhausen lui-même qui l'avoue<sup>1</sup>. Il est aussi obligé de reconnaître que le langage des prophètes démontre que de leur temps, c'est-à-dire, d'après son opinion, avant la création des rites léviti-ques, on attachait la plus grande importance au culte et aux sacrifices<sup>2</sup>, puisque les prophètes s'élèvent souvent contre le formalisme excessif qui porte les prêtres et le peuple à s'attacher plus à l'extérieur du culte qu'à la réforme des dispositions du cœur<sup>3</sup>.

Mais ce n'est pas seulement le rituel légal qu'on ignorait avant la captivité, d'après M. Wellhausen, c'est la

<sup>1</sup> *Prolegomena*, p. 57-58. M. Wellhausen, qui prend volontiers pour des sacrifices ce qui n'en est pas (p. 57, I Sam., xiv, 35; I (III) Reg., xix, 21), veut en trouver un dans Jud., vi, 19-21, ce qui est contestable, car plusieurs commentateurs ont cru que Gédéon avait simplement préparé un repas pour l'envoyé céleste; mais, quoi qu'il en soit, il n'y a rien dans les détails donnés par l'auteur des Juges qui prouve la non-existence du Pentateuque.

<sup>2</sup> « Es ist wahr, indem sie gegen die Verwechslung des Cultus mit der Religion kämpfen, lassen sie erkennen, dass derselbe zu ihrer Zeit auf das eifrigste und glänzendste betrieben wird und in der höchsten Wertschätzung steht. » *Prolegomena*, p. 58.

<sup>3</sup> Is., I, 11 et suiv.; Amos, v, 21-22; Jér., vi, 20; Osée, iv, 6-8; viii, 11-13; Mich., vi, 6-7. On trouve aussi des allusions aux lois rituelles, Osée, ix, 1-6; Amos, vii, 17. Voir G. Vos, *Mosaic origin of the Pentateuchal Codes*, p. 237-238. — Amos, ii, 4, mentionne expressément la loi, la *Thora de Jéhovah*, mais comme ce texte renverse les théories de M. Wellhausen, il en conteste l'authenticité, *Proleg.*, p. 59. On peut établir ainsi commodément toutes les thèses qu'on veut; il suffit de déclarer apocryphes tous les textes gênants. Sur Amos, v, 25 et Jér., viii, 21, mal entendus par M. Wellhausen, voir Bredenkamp, *Gesetz und Propheten*, p. 89.

division même des sacrifices. Le Code sacerdotal en distingue de quatre espèces : l'holocauste *'ôlah*; le sacrifice pour le péché, *hatta't*; le sacrifice pour le délit, *'âsam*; et le sacrifice pacifique, *šelem*. Le professeur de Marbourg convient que l'holocauste et le sacrifice pacifique ont toujours été en usage, parce que la Bible en parle fréquemment, mais il assure qu'on ne trouve avant Ézéchiël « aucune trace » du sacrifice pour le péché, « ni dans le Jéhoviste, ni dans le Deutéronomiste, ni dans aucun livre historique et prophétique <sup>1</sup>. » Cette assertion n'est pas exacte. Le sacrifice pour le péché est expressément mentionné dans l'un des plus anciens Psaumes :

Vous ne voulez (ô Jéhovah), ni victime ni oblation...

Vous ne demandez ni holocauste ni sacrifice pour le péché <sup>2</sup>.

Nous trouvons une allusion fort claire à cette espèce de sacrifices dans l'histoire d'Héli, quand le Seigneur dit au jeune Samuel : « J'ai juré à la maison d'Héli que le crime de la maison d'Héli ne serait expié ni par des victimes ni par des oblations <sup>3</sup>. » Le prophète Osée, parlant des prêtres, nomme expressément le *hatta't* : « Ils man-

<sup>1</sup> *Prolegomena*, p. 75. Voir aussi Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 224; Renan, *Les origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*; 15 déc. 1886, p. 805, 812.

<sup>2</sup> Ps. XL (Vulg., XXXIX), 7; cf. Heb., x, 6-8. Notre Vulgate traduit dans ce dernier passage : *Holocaustomata pro peccato*, mais le texte grec porte avec raison « *holocaustomata et pro peccato*, » car il s'agit de deux espèces très distinctes de sacrifices. Voir Huré, *Dictionn. de philologie sacrée*, édit. Migne, t. III, col. 305.

<sup>3</sup> I Sam. (I Reg.), III, 14.

gent le *hatta't* de mon peuple <sup>1</sup>, » c'est-à-dire les victimes offertes par les Israélites comme sacrifices pour le péché <sup>2</sup>, car le mot *hatta't*, ainsi qu'on l'a vu, est le nom hébreu du sacrifice pour le péché, et les prêtres, après avoir brûlé les parties grasses de l'agneau ou du bœuf immolé, en mangeaient la chair qui leur revenait de droit.

Le *hatta't* est donc mentionné dans les Saintes Écritures, en dehors du Pentateuque, longtemps avant Ézéchiël. Il en est de même du sacrifice pour le délit, du *'âsam*. Ce dernier ressemblait tellement au précédent que les commentateurs n'ont pas réussi jusqu'ici à s'entendre entre eux pour marquer les différences qui les distinguent l'un de l'autre <sup>3</sup>; mais, quoi qu'il en soit, il en est question, en même temps que du sacrifice pour le péché, dans un passage du livre des Rois, où nous lisons, au sujet des revenus du Temple, du temps du roi Jonas : « L'argent du *'âsam* et l'argent des *hatta'ot* n'était point apporté dans la maison de Jéhovah, parce qu'il appartenait aux prêtres <sup>4</sup>. » Cette manière de parler suppose que ces deux espèces de sacrifices sont parfaitement connues. A une époque encore plus ancienne, du

<sup>1</sup> Osée, IV, 8. S. Jérôme, dans la Vulgate, a traduit *hatta't* par *peccata*, abréviation de sacrifice pour le péché, en hébreu et en latin.

<sup>2</sup> Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 466. Il ne peut pas y avoir de doute sur le sens, car « manger le *hatta't* » est un non-sens, s'il ne signifie pas manger les victimes offertes pour le péché. — Le *hatta't* est aussi nommé dans Michée, VI, 7.

<sup>3</sup> Voir les diverses opinions dans Gesenius, *Thesaurus*, p. 160.

<sup>4</sup> II (IV) Reg., XII, 17 (Vulgate, 16).

temps des Juges, les Philistins qui s'étaient emparés de l'arche et qui avaient été frappés à cause de cela de divers maux, la renvoient au Dieu d'Israël avec des *'ăsam* pour obtenir le pardon de leur faute<sup>1</sup>. Le *hatta't* et le *'ăsam* ont donc été connus de tout temps chez les Hébreux, mais à cause de leur nature même, ils ont été nommés seulement par occasion, parce qu'ils n'entraient pas dans les grands actes du culte public, comme l'holocauste et le sacrifice pacifique, qui étaient comme une partie essentielle des réjouissances et des fêtes et s'associaient à tous les grands événements de l'histoire du peuple de Dieu.

Que si parmi les écrivains de l'Ancien Testament, en dehors du Pentateuque, Ézéchiël seul a parlé en détail de ce qui touchait au culte et aux cérémonies, la raison en est bien naturelle; c'est qu'il est, comme Moïse, le seul écrivain qui ait traité ce sujet. Où trouvera-t-on, par exemple, des détails sur la tactique militaire, si ce n'est dans les écrits où on l'étudie? Où peut-on rencontrer également le rituel lévitique, si ce n'est dans le prophète qui en annonce le rétablissement? La seconde partie de la prophétie d'Ézéchiël est destinée à peindre le glorieux avenir réservé à Juda après la captivité. Israël doit recouvrer sa patrie perdue; le nouveau royaume de Dieu va renaître et la religion va reflourir plus brillante et plus belle. Du fond de son exil, le voyant salue déjà les splendeurs de cette

<sup>1</sup> I Sam. (I Reg.), vi, 3, 4, 8. — Le *'ăsam* est aussi nommé, Is., lxxx, 10.

éclatante aurore. Sous la conduite d'un ange, il visite à l'avance le Temple restauré, il aperçoit de ses yeux la Terre Promise rendue à la race de Jacob; comme aux jours de sa jeunesse, il est sur le mont Moriah, et ce prêtre de l'ancien Temple s'attarde volontiers dans la description du nouveau, qu'il voit déjà debout; il expose avec complaisance les rites suivis dans les sacrifices et dans les cérémonies variées du culte de Jéhovah; son cœur déborde de joie et il s'épanche à l'aise en peignant ces tableaux qui pour lui font revivre un passé si cher et lui font oublier les douleurs du présent. L'abondance des détails que nous lisons dans sa prophétie, comparée au petit nombre d'allusions que nous rencontrons dans les autres livres, s'explique donc sans peine par la nature même du sujet qu'il traite et qui est celui de la partie rituelle du Pentateuque. Les écrits historiques ne nous ont pas fourni les mêmes indications, parce qu'un acte rituel n'est pas un fait historique; les autres écrits prophétiques ne nous ont pas renseignés davantage, parce que les prophètes s'élevaient seulement contre les vices régnants et n'avaient pas à reprocher aux prêtres de négliger l'observation des rites sacrés, auxquels le peuple attachait plutôt trop d'importance. Ézéchiël n'était plus dans la même situation que les autres prophètes: il écrivait à un moment où, le Temple étant détruit, les sacrifices, avec leurs rites traditionnels, avaient cessé d'être offerts à Jérusalem. Pour se consoler et pour consoler ses frères du deuil de Sion, il montre le culte renaissant de nouveau dans l'avenir, et il rappelle dans ces peintures prophétiques les souvenirs du passé

et de la patrie, toujours si chers aux malheureux et aux exilés.

Mais non seulement les réminiscences nombreuses des rites lévitiques contenues dans Ézéchiel s'expliquent par le caractère même de sa prophétie, elles sont de plus, indépendamment de toutes les autres preuves que nous avons données, une forte présomption en faveur de la préexistence de ces rites. Ce n'est en effet que par une inconséquence manifeste que les critiques rationalistes prétendent faire d'Ézéchiel l'inventeur du rituel israélite. Ils reconnaissent généralement<sup>1</sup> que la seconde partie de son livre n'est qu'un tableau embelli de ce qu'il avait vu à Jérusalem dans sa jeunesse. Le temple qu'il décrit n'est pas un temple purement idéal : c'est le temple de Salomon; les dépendances des édifices, les ustensiles sacrés, tout l'ensemble de sa description en un mot, n'est qu'une image fidèle, sauf quelques détails ajoutés pour l'ornement, de ce qui est resté profondément gravé dans sa mémoire. Comment donc aurait-il inventé le rituel de toutes pièces, puisque dans tout le reste il n'a reproduit dans le fond que ce qui existait déjà auparavant? Sans doute, cela n'est point impossible, mais c'est contraire à toutes les analogies, et puisque la tradition a toujours placé la composition du Pen-

<sup>1</sup> F. Hitzig, *Der Prophet Ezechiel*, 1847, p. 305; Smend, *Der Prophet Ezechiel*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 367; B. Stade, *Geschichte des Volkes Israels*, t. 1, p. 326. M. G. Perrot a très bien établi qu'Ézéchiel décrit dans sa prophétie le temple de Salomon, *Histoire de l'art*, t. iv, 1886, p. 227 et suiv. Cf. Ed. Reuss, *Les Prophètes*, t. II, p. 125.

tateuque longtemps avant Ézéchiel et que nous trouvons dans les autres récits hébreux des allusions manifestes aux lois cérémonielles avant ce prophète, il n'est pas permis de soutenir que ces lois ne datent que de son époque. Peut-on imaginer d'ailleurs qu'il n'y eût pas un rituel dans le temple de Salomon? Non; il était nécessaire pour le culte; il y en avait dans tous les temples. L'inscription phénicienne de Marseille nous en fournit la preuve pour les temples de la Phénicie<sup>1</sup>. Ézéchiel a donc dû nous faire connaître ce rituel antérieur à la captivité, comme il nous a fait connaître dans ses descriptions l'ancien temple lui-même.

<sup>1</sup> Voir l'inscription de Marseille dans P. Schröder, *Die phönizische Sprache*, in-8°, Halle, 1869, p. 237-247.



## III.

## Les fêtes.

Les fêtes religieuses sont également d'institution récente, non mosaïque, s'il faut en croire M. Wellhausen<sup>1</sup>. Primitivement elles étaient toutes profanes et n'avaient d'autre but que de célébrer le commencement et la fin de la moisson (Pâques et Pentecôte) ou bien les vendanges (fête des Tabernacles)<sup>2</sup>. Le Code sacerdotal n'en changea pas seulement le caractère, il en augmenta le nombre, par l'introduction de la fête des Trompettes et de la solennité de l'Expiation ou grand jour de jeûne inauguré pendant la captivité<sup>3</sup>. L'année sabbatique et surtout l'année jubilaire sont aussi peu anciennes. On ne

<sup>1</sup> L'étude critique des fêtes juives, au point de vue négatif, a été faite pour la première fois par J. George, *Die älteren jüdischen Feste*, in-8°, Berlin, 1835. Hupfeld s'en est occupé en 1851, *De primitiva et vera festorum apud Hebræos ratione ex legum mosaicarum varietate eruenda* (deux programmes de Halle). — Cf. W. Green, *The Hebrew Feasts in their relation to recent critical hypotheses concerning the Pentateuch*, Edimbourg, 1886.

<sup>2</sup> Lév., xxiii, 43. L'Ancien Testament ne rattache aucun souvenir historique à la fête de la Pentecôte. La fête des Tabernacles, tout en rappelant le séjour dans le désert, était en même temps une solennité d'actions de grâces pour remercier Dieu des récoltes qu'on venait de faire, Lév., xxiii, 39-43. — M. J. Müller soutient aussi l'origine profane de la Pâque dans sa monographie : *Kritischer Versuch über den Ursprung und die geschichtliche Entwicklung des Pesach- und Mazzothfestes*, in-8°, Bonn, 1883, p. 3.

<sup>3</sup> *Prolegomena*, p. 114; Reuss, *L'histoire sainte*, t. 1, p. 174-175.

les rencontre que dans le recueil des lois du Lévitique, xvii-xxvi, accepté et remanié par le Code sacerdotal<sup>1</sup>.

Toutes ces affirmations de la critique négative ne s'appuient sur aucune preuve. Ici, comme dans tant d'autres cas, elle est contrainte d'avouer elle-même qu'elle n'a d'autre argument à alléguer que celui du silence des textes; il lui est impossible d'apporter le moindre témoignage historique, même indirect, en faveur de son système. Tout ce qu'elle trouve à dire, c'est

<sup>1</sup> Wellhausen, *ibid.*, p. 122; Reuss, *ibid.*, p. 176-177. M. Renan s'est approprié ces erreurs : « Plein de l'idée du sabbat, qu'il [l'auteur de la première Thorah] conçoit comme une institution de miséricorde, comme une trêve de Dieu en faveur du faible, il l'applique bien au delà de ce que la tradition des hommes pieux avait déjà sanctionné. Il veut que l'esclavage cesse la septième année; il veut même que la terre ait son sabbat, et, comme à ses yeux la pauvreté des uns vient de la richesse des autres, il s'imagine que ce sabbat de la terre sera très favorable aux pauvres. Cette loi ne fut certainement jamais appliquée; l'idée qu'une telle institution serait bonne pour les pauvres suppose une économie politique assez naïve... Plus tard, on exagéra encore les paradoxes humanitaires de notre prophète. Les organisateurs du second temple voulurent que l'année sabbatique tombât en même temps pour toute la nation, ce qui eût été établir la périodicité de la famine. Leur imagination de l'année jubilaire acheva le cycle des utopies qui ont fait de la Thorah le plus fécond des livres sociaux et le plus inapplicable des codes. » *Les origines de la Bible, la loi*, dans la *Revue des deux mondes*, 1<sup>er</sup> déc. 1886, p. 529-530. Cf. 15 déc., p. 808-809. M. Renan n'essaya même pas d'apporter la moindre preuve en faveur de ce qu'il avance. Quand il assure que l'année sabbatique ne fut jamais observée, il n'en sait absolument rien. Il est probable que, comme pour toutes les lois religieuses, les Juifs pieux les observèrent et que les autres n'en tinrent pas compte. M. Renan fausse d'ailleurs l'esprit de la loi, qui n'était pas faite directement pour soulager les pauvres, mais pour laisser reposer la terre.