

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1873)

Artikel: Théologie de l'ancien testament
Autor: Schultz, Herrmann
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379148>

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: 02.07.2025

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

THÉOLOGIE DE L'ANCIEN TESTAMENT

PAR

HERRMANN SCHULTZ¹

Je ne tenterai point de donner une analyse complète et parfaitement proportionnée d'un ouvrage scientifique aussi considérable que la *Théologie de l'Ancien Testament* par le docteur Herrmann Schultz. Ce serait m'exposer à n'être pas lu, car je serais nécessairement ou très sec ou très long. Il me paraît préférable de faire ressortir le point de vue général de l'auteur et les conclusions auxquelles il arrive sur les sujets les plus intéressants. Mon but est de donner l'impression de ce qu'est le livre plutôt que d'en rendre la lecture superflue. Je passerai donc rapidement sur les chapitres les moins caractéristiques, pour avoir plus de temps à consacrer aux questions traitées de la façon la plus originale et la plus lumineuse, à celles surtout qui touchent directement aux préoccupations actuelles de la pensée théologique. Conformément au principe que le *Compte-Rendu* a suivi jusqu'à cette année, je m'abstiendrai d'ailleurs de toute critique et n'émettrai aucun jugement sur les opinions de l'auteur. Que le lecteur veuille bien s'en souvenir.

Introduction.

Dans une introduction étendue et profonde, M. Schultz expose quel est, à son sens, le domaine de la théologie biblique. Il la

¹ *Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe*, dargestellt von Dr Herrmann Schultz, Prof. der Theologie zu Basel. Frankfurt a. M., Verlag von Heyder und Zimmer, 1869. — 2 volumes, contenant ensemble 840 pages environ.

considère comme une discipline *historique*, s'attachant non aux faits extérieurs, mais aux conceptions diverses et progressives que les porteurs de la révélation se sont faites de la religion véritable. Différente de la dogmatique systématique, elle se distingue aussi de l'histoire proprement dite ; du moins elle en est une portion si importante, si indépendante et si élevée qu'elle mérite d'être traitée à part. Ainsi nous avons la théologie de l'Ancien Testament à côté de l'histoire du peuple d'Israël, comme l'histoire des dogmes ou de la morale à côté de l'histoire des nations chrétiennes. Dans l'histoire d'Israël la théologie biblique doit ignorer tout le côté simplement civil ou national du développement pour s'attacher exclusivement à ce qui a une valeur religieuse.

Quelles sont les *sources* immédiates de la théologie biblique ?

On ne peut reconnaître ce caractère à la littérature judaïque qui s'est produite après la venue de Jésus-Christ parmi les juifs demeurés étrangers au christianisme. Les écrits talmudiques n'ont aucun rapport avec notre tâche. Ils retravaillent la substance religieuse et surtout légale de l'Ancien Testament dans un esprit qu'on ne peut regarder comme juste, quand on voit en Jésus celui en qui la religion révélée trouve son accomplissement. Nous ne pouvons pas nous occuper davantage de la mystique et de la théosophie juives, dont la kabbale est la plus parfaite expression. Quelque antique que soit cette tendance, comme le montrent les targoumim et les apocalypses des premiers siècles de l'église, elle est, dans ses derniers résultats, tout à fait étrangère au développement biblique. Ses productions les plus anciennes peuvent servir à faire mieux comprendre le siècle où le christianisme est apparu, et à purifier ainsi la théologie biblique, mais jamais elles n'en deviendront des sources proprement dites. Nous ne pouvons pas même employer comme sources ce que nous savons des sectes juives : pharisiens, sadducéens, esséniens. Ces trois écoles ont, il est vrai, exercé une puissante influence à l'époque la plus décisive de la religion révélée. Mais, si même nous avions à leur sujet des renseignements plus complets et plus sûrs, elles serviraient tout au plus à nous montrer quel était l'état religieux du peuple

juif lorsque l'évangile y a été prêché pour la première fois. Elles ne nous présentent pas un développement normal de la religion biblique. Elles n'enrichissent pas le judaïsme de l'Ancien Testament et n'expliquent pas le christianisme. La seule place que nous puissions leur accorder est celle d'un appendice. Nous en dirons autant des productions où la religion juive s'allie à la philosophie alexandrine. Josèphe et les autres écrivains de cette tendance surchargent l'ancienne religion d'éléments étrangers et parfois contradictoires. Le souffle de la vie leur manque absolument. Les prendre pour sources de la théologie biblique, ce serait faire de la religion de la révélation une simple expression de la nationalité israélite, abaisser le Saint-Esprit, qui est l'inspirateur de la religion véritable, et le confondre avec l'esprit naturel du peuple élu, considérer comme faisant partie de la vraie religion tout ce que la vie nationale d'Israël a produit dans le domaine religieux et moral. Il ne faut pas sans doute tomber dans l'autre extrême et négliger de prendre en considération les diverses sortes d'écrits dont nous venons de parler. Autrement on déracinerait la religion d'Israël du sol où elle a grandi ; on en ferait, dans le mauvais sens du mot, une chose surnaturelle, imposée au peuple du dehors et à certains moments ; on nierait ainsi sa vie, son développement organique. On ne pourrait plus dès lors parler d'une *histoire* de la religion parfaite. Quant aux apocryphes de l'Ancien Testament, pour ne parler que de ceux-là, l'église évangélique les a toujours appréciés justement. Ils sont un pâle reflet des livres inspirés. Le fils de Sirach et l'auteur du premier livre des Macchabées se sentent complètement dépendants de la sainte Ecriture. Nous ne trouvons pas en eux l'esprit primitif et créateur d'une religion vivante : ils ont hérité et transmettent une religion toute faite. Tel était déjà le sentiment de la synagogue de Palestine, qui nous est rapporté par Josèphe. « On estimait que les livres écrits depuis Artaxerxès ne méritaient pas la même créance que les précédents, parce qu'il n'y avait plus une série non interrompue de prophètes. » En d'autres termes, on sentait fort bien que l'esprit de l'ancienne religion n'existait plus dans sa puissance et sa vitalité personnelles. Le développement normal avait fait place à la décadence.

C'est aussi l'impression de l'ancienne église grecque et de tout le protestantisme.

Nous affirmons au contraire que *les livres de la Bible*, dans leur ensemble, nous fournissent les sources immédiates et parfaitement suffisantes dont nous avons besoin pour établir une théologie biblique. En effet, pour nous faire une idée exacte de la religion révélée, il nous faut des écrits qui proviennent du temps où la religion était à l'état de « devenir » et qui soient ainsi de vrais *documents*, des écrits qui soient en outre produits et portés par l'esprit de cette religion, ou *inspirés*, non pas, cela se conçoit, dans le sens dogmatique et précis que l'église a donné à ce mot, mais dans le sens le plus simple et le plus général. Dès que nous possédons un certain nombre de livres répondant à ces deux postulats, nous sommes à même de porter un jugement certain sur l'essence et le développement de la religion. Or nous croyons que les divers ouvrages qui composent les deux volumes de notre Sainte Ecriture sont précisément dans ce cas, et nous exprimons cette conviction en les appelant *canoniques*, c'est-à-dire normatifs pour l'intelligence de la religion vraie. Nous obtenons ainsi, par une conception plus historique et plus élevée des écrits du canon, ce que l'ancienne théorie théopneustique prétendait fournir immédiatement au sentiment religieux : la certitude en matière de foi.

Le *caractère documental* de ces livres est purement historique et ne peut être qu'historiquement reconnu. Il est attesté tout d'abord par la *tradition*, que la science protestante a naturellement le droit et le devoir d'examiner toujours à nouveau. Cette tradition vacille à l'égard de plusieurs portions des deux testaments : Esther, l'Ecclésiaste, les livres « contestés » d'Eusèbe. La science sera amenée à regarder quelques-uns de ces ouvrages comme servant de transition aux apocryphes, et ne tirera pas de ce côté-là une ligne de démarcation trop rigoureuse.

Dans le champ commun des documents, il faut accorder la première place aux livres dont les auteurs ont été les représentants et promoteurs principaux de la révélation, savoir les prophètes et les apôtres. Ici le jugement de la tradition peut

être modifié davantage par la science. Les recherches sur le Pentateuque, les Psaumes, les écrits de Salomon, les quatre évangiles, les épîtres catholiques, etc., font douter que ces livres soient tous des documents de premier ordre. La critique, il est vrai, nous affermit d'autant plus dans la persuasion qu'une série de nos livres portent incontestablement ce caractère.

L'*inspiration*, appartenant à l'expérience interne, ne peut se prouver historiquement; elle n'est sensible qu'à ceux qui sont en contact avec l'esprit particulier du christianisme. Cependant cet assentiment expérimental, intime et personnel, peut être considéré objectivement comme le témoignage de l'église. Quant à l'Ancien Testament, nous remarquons que Jésus et ses disciples immédiats reconnaissent dans ses écrits le même esprit qui se manifeste dans leur propre vie religieuse et morale : l'esprit qui réconcilie et rachète, éclaire, renouvelle et sanctifie, et fait voir en Jésus le Christ attendu, le point culminant de la révélation. Ce qui nous importe ici, ce ne sont pas quelques assertions positives et isolées, mais la manière générale dont l'Ancien Testament est cité dans les discours de Jésus et les lettres des apôtres. Or les fondateurs du christianisme se montrent évidemment croyants à l'égard de l'Ancien Testament, et le regardent comme préparant par des degrés successifs le développement suprême de la religion. Sans doute, ce qui est vrai de ces livres dans leur collection ne l'est pas également de chacun d'eux pris à part. Le Nouveau Testament, dans son usage de l'Ancien, laisse déjà tout à fait en arrière Esther, les Chroniques, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques. De même la vie chrétienne a trouvé moins de lumière et de force dans certains livres du Nouveau Testament que dans les autres; elle y a reconnu moins sûrement et moins généralement le véritable esprit, comme le montrent les jugements portés par de grands docteurs, depuis Denys d'Alexandrie jusqu'à Luther, Calvin et Zwingli, sur l'Apocalypse de Jean et quelques-unes des épîtres. Ces livres moins appréciés par les fidèles sont en même temps ceux dont le caractère de document est le plus attaquant. En tenant compte de cette exception, on peut soutenir que le sen-

timent universel de l'église proclame l'inspiration de toute l'Ecriture.

Malgré son poids, ce témoignage objectif et historique n'a pas pour le protestant une autorité absolue. Il est continuellement soumis à la révision de l'esprit chrétien, au *testimonium Spiritus sancti internum*. Cela ne veut pas dire que chacun puisse juger si une portion de l'Ecriture est inspirée, suivant qu'elle lui convient ou non. Cela veut dire que tout homme en qui l'Esprit du Christ a déposé au moins le germe d'une vie nouvelle, peut sentir ce même Esprit dans les livres bibliques, pour ainsi dire en voie de croissance et de formation dans l'Ancien Testament, complet et parfaitement pur dans le Nouveau.

En résumé nous trouvons dans les écritures canoniques, et en elles seules, ce que nous cherchions. Elles nous offrent : 1° Des documents de premier ordre, dans lesquels l'esprit de la religion révélée se manifeste d'une façon immédiate et puissante. 2° Des documents secondaires, ne provenant pas des plus éminents porteurs de l'idée religieuse, et où l'esprit de la révélation ne se fait sentir que médiatement et plus faiblement. 3° Un petit nombre d'écrits dont le caractère documentaire n'est pas à l'abri du doute, ou dans lesquels l'esprit de la religion parfaite n'est pas discerné avec certitude par tout vrai chrétien.

Les livres qui nous occupent revêtent diverses *formes littéraires*. L'enseignement didactique, philosophique, dogmatique ne manque pas. C'est la forme la plus simple ; nous n'avons pas besoin de nous y arrêter. La poésie présente déjà de plus grandes difficultés pour la théologie biblique. Il s'agit de dégager délicatement de l'enveloppe poétique la substance éternelle qu'elle contient. Sans un vrai sentiment du génie de la langue et de la nature de la poésie, on tombe ici dans d'inévitables malentendus. Mais c'est la prose narrative qui nous embarrasse surtout. Nous ne pouvons pas être sûrs d'avance qu'elle aura partout également une complète valeur historique. Cette valeur dépend, pour chaque auteur, de la distance qui le sépare des événements, et de la qualité des sources qu'il emploie, quels que soient d'ailleurs son amour de la vérité et la puissance de son esprit religieux. On ne peut en effet supposer une connais-

sance miraculeuse des choses du domaine de l'expérience, si l'on a sur l'inspiration des notions quelque peu saines, si surtout on connaît l'état dans lequel les documents bibliques nous sont parvenus. Nous devons distinguer deux classes de livres narratifs : 1^o ceux dont les auteurs ont été mis à même, par la possession d'anciens documents ou par leur position personnelle, de se prononcer avec sûreté sur les événements qu'ils racontent ; 2^o ceux dont les auteurs paraissent n'avoir pas été dans ce cas. Les premiers livres nous serviront de sources pour l'époque qu'ils décrivent ; les seconds seulement pour l'époque qui les a produits et dont ils reflètent les idées.

Ici se présente une question des plus graves et des plus actuelles, traitée souvent avec autant de superficialité que de passion. Y a-t-il dans la Bible des livres narratifs dont le contenu soit, non plus historique, mais, en tout ou en partie, légendaire ou mythique ?

Examinons d'abord ce que c'est qu'une *légende*. Tout peuple antique qui des temps antérieurs à l'écriture passe à la lumière de l'histoire apporte avec lui sa légende. Les origines et les premiers développements de la nationalité ne sont pas simplement relatés ; il sont célébrés, embellis, réunis en un tout par l'esprit populaire. Partout où la tradition orale règne sans contrôle, nous trouvons la légende. Par un procédé inconscient de l'imagination nationale, les figures des temps passés reprennent vie et sont douées d'une éternelle jeunesse. Il n'y a là aucune invention volontaire, aucun mensonge. La légende renferme toujours un noyau historique, mais elle présente une unité indissoluble : il n'est pas possible de distinguer en elle entre le fond et la forme, le fait et l'ornement. Elle est elle-même un fait historique, et l'un des plus importants. Cependant elle ne se donne pas pour de l'histoire ; c'est comme légende qu'elle veut être aimée et appréciée. On la reconnaît aisément. Les personnages et la chronologie y acquièrent des proportions surhumaines ; le ciel et la terre cessent d'être séparés par une ligne rigoureuse de démarcation ; les lois du développement et la vraisemblance n'entrent plus guère en compte ; enfin les ancêtres deviennent des personnifications du caractère et de la mission du peuple.

Comme les autres, le peuple d'Israël a dû conserver ses plus anciens souvenirs sous la forme de la légende, si du moins nous ne voulons pas nous le représenter comme privé d'un des plus précieux joyaux de la nationalité. Ce qui a fait reculer devant cet aveu, c'est uniquement la crainte de compromettre le caractère sacré des livres canoniques. On a préféré recourir à l'idée d'une connaissance historique miraculeuse, sans songer qu'on sacrifiait la notion même de document. Car, suivant cette théorie, un homme de nos jours, animé par le Saint-Esprit, serait aussi bien qualifié qu'un apôtre pour écrire la vie de Jésus. Cette représentation fantastique tient au préjugé, dénué de tout fondement, que la révélation ne peut pas avoir la légende pour porteur.

Les considérations suivantes nous paraissent réfuter ce point de vue. — 1^o L'histoire en général, même l'histoire du peuple saint en particulier, n'est pas l'instrument de la religion révélée par le simple fait qu'elle est véridique. Il faut qu'elle soit pénétrée de *l'esprit de la révélation* : ce à quoi la légende se prête également. — 2^o Le Saint-Esprit exclut certainement la tromperie et le mensonge. Mais il ne rend pas impossibles des *formes littéraires* qui étaient parfaitement légitimes aux yeux de ce temps-là, bien qu'elles ne nous paraissent plus permises aujourd'hui; ainsi « l'histoire à tendance » et le pseudonyme. L'antiquité n'a pas connu notre façon d'écrire l'histoire. Elle tient beaucoup moins à découvrir dans le détail ce qui s'est réellement passé qu'à présenter et défendre de grandes vérités. Encore moins le Saint-Esprit préserve-t-il d'ignorance ou d'erreur à l'égard des objets de l'expérience. Ce même Esprit, — il n'y en a pas deux, — accordé plus tard aux vrais chrétiens, n'a pas fait de Luther un savant tel que Humboldt, ou Laplace, ni d'Augustin un Salluste, un Thucydide ou un Grimm. L'esprit de la révélation donne la conscience de la volonté divine; il illumine la vie morale et religieuse. Il montre dès lors les événements sous un nouveau jour et fait considérer la nature et l'histoire dans leurs rapports avec Dieu. Avec tout son talent, Tacite n'a pas saisi la portée de l'humble royaume de Dieu fondé par Jésus. Il fallait plus que la science et le génie d'Aristote pour

prononcer des paroles comme celles-ci : « Que la lumière soit ! — Les cieux racontent la gloire de Dieu. » Mais le Saint-Esprit ne remplace nullement l'investigation patiente et l'habile coordination des objets de la connaissance. Il n'empêche pas un narrateur de prendre une légende pour de l'histoire. — 3° La légende israélite est une légende *sainte* parce qu'elle s'est formée sous l'influence des chefs religieux de la nation. Elle sera donc l'introduction naturelle de l'histoire sainte. — 4° Elle se prête même *mieux que l'histoire* à transmettre les enseignements du Saint-Esprit. Dans l'histoire chaque figure n'exprime qu'incomplètement l'esprit qui agit dans le peuple et qui lui donne son caractère spécial. Dans la légende c'est cet esprit lui-même qui imprime son cachet à toutes les figures et leur communique la vie. De là le charme exceptionnel de la légende des patriarches et sa valeur pour l'édification.

Passons au *mythe*.

Le mythe est une pensée spéculative incorporée dans un récit destiné à l'exprimer. Il est un produit des temps primitifs. Du mythe sort toute espèce d'enseignement ou de doctrine, comme la légende contient le germe de l'histoire. Tandis que dans la parabole une idée d'un ordre supérieur aux sens est volontairement revêtue du manteau de l'image, dans le mythe la forme et le contenu naissent à la fois et involontairement ; il surgit tout entier comme un fait. Les symboles les plus antiques et les mythes servent de moyens et d'instruments pour l'intelligence des choses religieuses. Ils sont plutôt trouvés qu'inventés. Toujours simples et frappants, ils paraissent le résultat d'une nécessité intérieure ; de là la tendance à les regarder comme sacrés. Au delà de l'histoire et de la légende commence le domaine de ce que la foi seule peut concevoir. C'est le mythe qui y règne. Dans une sorte d'introduction à la légende, il dépeint la création et le développement idéal de l'homme, la signification de sa nature sensible et spirituelle.

Le mythe fait partie du patrimoine des peuples primitifs et en constitue un des principaux trésors. Il est naturel qu'à ce point de vue Israël n'ait pas pu sortir pauvre et dépouillé du sein de la famille de peuples à laquelle il se rattache, pas plus que sa

langue, ses mœurs, ses usages nationaux n'ont commencé au moment seulement où il acquerrait une existence séparée. Si les mythes communs sur l'origine du monde et de l'humanité ont pris dans chaque peuple, selon son état religieux, une forme spéciale, l'esprit de la révélation a pu également s'approprier ces mythes et y imprimer les grandes et durables conceptions de la vraie foi. Si même de tels récits mythiques n'ont pénétré dans le peuple d'Israël que lorsque sa religion était pleinement épanouie, au temps de Salomon, par exemple, — ce qui pour plusieurs n'est pas impossible, — nous nous étonnerons d'autant moins que cette religion, dans toute sa force, ait promptement assimilé et transformé ces matériaux.

Le mythe israélite, ainsi modifié et purifié par le Saint-Esprit, doit sans doute rappeler par un air de parenté les mythes des nations de même souche; mais il doit plus encore s'en distinguer, pour servir à révéler le Dieu tout-puissant. Incontestablement les mythes des Perses, des Indiens, des Phéniciens ont dans la forme de grandes analogies avec les récits de la Bible. Mais au point de vue religieux ils en sont aussi différents que le paganisme est différent de la religion révélée.

Ce mythe sacré, dont par un faux scrupule on a voulu nier la présence dans l'Ancien Testament, est au contraire le genre littéraire qui, pour les sujets dont il s'agit, convient le mieux à la religion véritable. Nulle part la pensée ne se développe plus librement; car la forme s'y plie naturellement et spontanément au contenu qu'elle doit rendre sensible. Le mythe surpasse ainsi la narration proprement dite. En même temps sa merveilleuse et naïve beauté, qui recèle la plus haute sagesse, parle directement à l'imagination et au cœur. Profond pour le plus profond esprit, attrayant et intelligible pour l'enfant, il est la perle de l'Ancien Testament.

Nous avons simplement montré jusqu'ici qu'on peut et doit s'attendre à rencontrer, avant l'histoire sainte, une légende sacrée et un mythe révélateur. Il nous reste à prouver que les portions les plus anciennes de l'Ancien Testament renferment en effet de pareils éléments: tâche aisée vis-à-vis de l'esprit non prévenu, mais impossible à l'égard de ceux qui, par suite

de leur position dogmatique, ne connaissent aucune vraisemblance historique sur le terrain de la Bible. Voici brièvement les raisons de notre sentiment.

1. *L'époque* des récits antémosaïques parle en faveur de leur caractère légendaire. Avant l'invention d'aucune espèce d'écriture, quatre cents ans avant les souvenirs historiques les plus rapprochés, et même plus tard, lorsque dans les pays les plus civilisés on se mit à écrire les faits capitaux de la politique, il est impossible que nos récits, concernant d'obscures familles et relatant des histoires insignifiantes en elles-mêmes, se soient transmis autrement que verbalement, c'est-à-dire par la légende.

2. Le caractère légendaire de ces narrations se révèle encore dans les *dimensions colossales* que prennent les forces et la longévité, sans qu'on insiste sur l'élément miraculeux. Ainsi les patriarches sont représentés de la même façon que les héros de l'antiquité ; les années de leur vie, avant et même après le déluge, embrassent des époques entières, et les périodes sont mesurées en chiffres ronds et symboliques.

3. Dans de nombreux passages, la Genèse ne s'inquiète pas de la *vraisemblance historique* et tolère des *contradictions sans le moindre scrupule* ; ce qui, embarrassant au plus haut degré s'il s'agissait d'une histoire, paraît très naturel et ne scandalise nullement dans une légende. Cette manière d'écrire n'est plus habituelle après Moïse ; pourtant on en retrouve des traces fréquentes dans l'histoire de la conquête de Canaan et dans les récits des temps qui précèdent David.

4. Comme dans toutes les légendes, *la terre et le ciel se confondent*, et ce qui est spirituel devient sensible : procédé tout à fait différent de la description poétique sous forme de visions et de songes. On a conclu à tort que Dieu était plus près d'un Jacob que d'un Esaïe ou d'un Jérémie.

5. La Genèse enfin donne plusieurs *relations différentes* sur le même sujet ; elle aime à expliquer d'importants noms propres d'hommes ou de localités par des récits qui ne doivent leur existence qu'à ces noms mêmes ; elle a coutume de ratta-

cher l'histoire nationale, comme une histoire de famille, aux registres généalogiques.

D'après les considérations qui précèdent, le contenu des onze premiers chapitres de la Genèse serait légendaire; mais un examen plus approfondi nous fait aller plus loin, et nous force à y voir positivement un mythe. Pour parler plus exactement, les trois premiers chapitres sont un mythe révélateur; ils nous présentent les pensées de la vraie religion sur les origines. Tout le reste est très affaibli et revêt plutôt le caractère de la légende. Nous pouvons donc recourir à la méthode qu'Evémère¹ et la sibylle juive appliquent à la légende des dieux de la Grèce. Nous ne rencontrons ici que de vagues souvenirs, relatifs à quatre grandes périodes et à des races titaniques.

En résumé, la Genèse est le livre de la sainte légende, introduite par le mythe. Les trois premiers chapitres renferment, sous la forme mythique, des révélations de la plus haute importance; les huit chapitres suivants ont des éléments mythiques qui touchent à la légende. D'Abraham à Moïse règne la pure légende nationale, mêlée de quelques éléments mythiques presque méconnaissables. De Moïse à David nous avons l'histoire avec de nombreux éléments légendaires. Depuis David l'histoire n'a pas plus d'éléments légendaires que chez les autres historiens de l'antiquité. Dans le Nouveau Testament, il n'y a point de mythe, mais tout au plus quelques légères traces de légende sainte, qui même là ne doivent pas nous surprendre, puisque le christianisme a pris naissance au milieu d'une société étrangère aux procédés scientifiques.

Je serais entraîné trop loin si je voulais suivre le Dr Schultz quand il expose et apprécie la conception à laquelle sont arrivés sur l'Ancien Testament des philosophes comme Hegel, Kant, et Schelling, et des théologiens comme Vatke, Bruno Bauer, Rust, Baur. Mais je dois relever l'opinion à laquelle il s'arrête lui-même sur le *principe fondamental* de la religion de l'Ancien Testament.

¹ Evémère, Crétois ou Sicilien du temps d'Alexandre, a le premier soutenu l'opinion que les dieux grecs étaient des hommes, — guerriers, rois, bienfaiteurs de l'humanité, — idéalisés et divinisés par l'imagination populaire.

Aux yeux du Christ et des apôtres, la religion de l'Ancien Testament n'est pas simplement une préparation historique et extérieure du christianisme, mais un genre de piété qui peut et doit servir de base à la piété chrétienne. Pour devenir chrétien, tout païen avait besoin de se convertir dans le sens complet de ce mot, c'est-à-dire d'abandonner absolument sa position et son point de vue religieux. Le juif pouvait être un pieux chrétien sans cesser d'être un juif pieux. Ainsi Jacques le Juste et les douze apôtres en général étaient tout à la fois des modèles de piété israélite et de remarquables chrétiens, tandis qu'aucun chrétien ne pouvait demeurer attaché de cœur à un culte polythéiste et aux cérémonies d'un temple grec ou romain. Nous sommes forcé de reconnaître dans l'Ancien Testament une révélation de cet Esprit divin qui, de degrés en degrés, conduit à la vie à la fois divine et humaine de Jésus. La religion israélite n'est point le simple produit des lois du développement humain. Elle contraste, au contraire, constamment avec la direction de la vie d'Israël, quand le peuple suit ses propres impulsions. Elle ne peut s'expliquer autrement que par une action immédiate et révélatrice de la puissance créatrice, c'est-à-dire par une *révélation* proprement dite. Dieu a suscité au sein de ce peuple des hommes doués de la réceptivité nécessaire pour comprendre directement la vérité libératrice, le plan rédempteur de l'amour divin à l'égard de l'humanité. Cette intelligence ne leur est pas venue de la sagesse humaine ou d'aucun travail de la pensée; elle est un pur don de la grâce. C'est Dieu qui se communique par le moyen d'hommes inspirés. La révélation est donc le *principe formel* de la religion de l'Ancien Testament.

Remarquons-le toutefois : la religion révélée s'est assujettie aux lois de l'histoire. Elle a dû s'incorporer et marquer de son sceau des éléments appartenant à l'enfance du peuple hébreu, — coutumes, fêtes, légendes, mythes, — peut-être même des éléments provenant d'autres peuples. Il n'est pas étonnant qu'on puisse encore en distinguer quelques vestiges. Elle n'a pu d'un coup de baguette changer en moralité parfaite les usages d'une peuplade orientale et nomade ; mais elle les a peu à

peu pénétrés et purifiés du dedans au dehors, non sans conserver longtemps, à cause de la dureté de cœur du peuple, des choses qu'elle n'approuvait pas, ainsi le vengeur du sang, l'esclavage, la polygamie et ses conséquences. Elle n'a pas transformé tout d'un coup le devin en un prophète de Dieu au sens le plus spirituel ; mais elle a insensiblement dégagé la prophétie des phénomènes inférieurs de l'interprétation des songes et de la divination. Elle ne s'est élevée elle-même que graduellement et selon les lois de la croissance historique jusqu'à sa plus haute manifestation ou sa parfaite expression, telle que nous la trouvons en Christ.

Si de la forme nous passons au fond, il ne nous sera pas difficile de discerner quel est le principe essentiel de la religion biblique. Il n'y en a qu'un pour les deux Testaments. Tous les récits de cette religion, et même ses légendes sacrées, forment une histoire du salut, de la rédemption et de la réconciliation. A travers et malgré le péché des hommes, Dieu dans son amour veut les faire participer à sa propre vie. La sagesse de cette religion consiste à connaître la voie où se trouve la vie divine. Les institutions, les ordonnances, les lois, la poésie, jusqu'aux doutes et aux luttes intérieures, tout y tourne autour du même centre. En un mot, le *principe matériel* de la bible est le *salut*, — ou la communication de la vie parfaite et divine. Quant à la différence des deux Testaments, elle gît tout entière en ceci : dans l'Ancien Testament le salut *devient* (qu'on nous passe ce terme d'école) ; dans le Nouveau il *est apparu*. On a dit il y a longtemps : *Vetus testamentum in novo patet, novum in vetere latet*. Cela est vrai, si l'on entend par là que le salut chrétien est déjà contenu dans l'Ancien Testament sous la forme de germes confus et de vagues instincts, et que le salut juif ne reçoit sa signification éternelle et sa réelle puissance que dans le Nouveau Testament. De là découle la nécessité de connaître un des Testaments pour comprendre l'autre. Pour qui n'a pas vu le fruit, la fleur et le bouton resteront toujours une énigme.

La *méthode* à suivre pour traiter la théologie biblique doit être génétique aussi bien qu'historique.

Encore la meilleure méthode ne peut-elle donner ici des

résultats solides qu'à l'homme sérieusement touché par l'esprit de la religion véritable.

Notre champ d'études se divise en trois périodes :

1^o Le *mosaïsme* va jusqu'à la décadence des deux royaumes, vers l'an 800 avant Jésus-Christ.

2^o Le *prophétisme* va de l'an 800 jusqu'au rétablissement de l'état sous Esdras et Néhémie.

3^o Le *lévitisme* va d'Esdras aux princes asmonéens.

A la fin de son introduction, ainsi qu'au commencement de divers chapitres, M. Schultz donne des renseignements abondants et très précis sur la littérature de son sujet. Mais il est temps d'arriver à ce sujet lui-même.

PREMIÈRE PÉRIODE

Le mosaïsme.

Le grand ouvrage historique, base de notre Pentateuque et du livre de Josué, a été composé à l'époque de Samuel ou de David. Nous désignerons son auteur par la lettre A. C'est l'*Elohiste*. Il est généralement facile de reconnaître dans le Pentateuque ce qui vient de lui. D'autres fragments sont dus, comme on l'a reconnu depuis longtemps, au *Jéhoviste*, que nous appellerons B. C'est le quatrième narrateur de l'histoire des origines, selon Ewald. Il ne retravaille pas l'écrit de A, comme le pensent la plupart des critiques contemporains. Il est tout à fait indépendant de A, ne le connaît pas et le contredit parfois, bien loin de songer à le compléter.

Les Sémites du désert, en présence d'une nature uniforme et grandiose, étaient portés sinon au monothéisme, du moins à une religion où l'un des dieux avait une prédominance beaucoup plus sensible que dans le polythéisme romain ou grec. Les dieux secondaires n'ont pas de personnalité marquée. La divinité se compose bien d'une variété d'*Elohim*, mais elle a une certaine unité, dont l'idée de puissance est le centre. Cette ancienne religion sémitique sert de base à la religion de l'Ancien

Testament, elle la rend possible, mais elle ne la produit pas comme sa conséquence naturelle et nécessaire.

Malgré leur fraîcheur et leur beauté, les plus anciens récits bibliques sont pourtant des traditions ou des légendes populaires et sacrées. Nous ne pouvons donc les employer comme sources immédiates, et nous devons recourir à des moyens indirects pour savoir quel était l'état religieux des Israélites avant Moïse.

L'accueil que Moïse reçut de sa nation prouve qu'elle croyait à un Dieu et à des rapports spéciaux de ce Dieu avec elle. Ce Dieu pouvait être peu différent des divinités nationales adorées par les autres peuples. Mais il était personnel, et, dans un certain sens, spirituel. La moralité et la justice sont mises en relation avec lui. Il a fait aux pères la promesse de la possession de Canaan. Les mœurs sont rudes, mais on observe certaines lois morales et religieuses. Il n'y a encore ni formes fixes pour le culte, ni prêtres.

Tous les souvenirs de la religion antémosaïque se groupent autour du nom d'*Abraham*, l'ami de Dieu, dont la réputation grandit à mesure qu'on s'éloigne de lui, et qui est aussi respecté des mahométans que des chrétiens. Les tableaux toujours plus brillants que l'Ancien Testament nous présente de ce patriarche ne peuvent pas être considérés comme historiques. Ce qui paraît certain, c'est qu'Abraham a épuré, spiritualisé l'ancienne religion sémitique. Mais qui est-ce qui l'a ainsi élevé au-dessus de son entourage ? Nous sommes obligé de répondre : une action révélatrice du Dieu qui voulait communiquer à l'humanité par le moyen des Hébreux la religion de la rédemption et de la réconciliation. Les facultés religieuses d'Abraham et sa réceptivité pour les impressions de la vie divine doivent avoir été éveillées par l'Esprit de Dieu. Sous cette influence d'en haut, pendant la période patriarcale, la religion de la nature est devenue chez les Hébreux une religion spirituelle. Sans doute, ils conservaient encore bien des éléments superstitieux et impurs. Mais il y avait là déjà le commencement de la religion véritable, les fondements des usages sacrés et de la moralité du mosaïsme. Le terrain était prêt pour l'immense progrès reli-

gieux qu'une nouvelle intervention de Dieu allait accomplir et dont Moïse devait être l'instrument.

Moïse est après Jésus la plus grande personnalité religieuse sur laquelle l'histoire nous donne des renseignements certains. Malgré la corruption de son peuple, il se rattache avec ardeur aux traditions sacrées de ses ancêtres, conservées peut-être dans sa famille avec un soin particulier. Ce qu'il sera, il est bien loin de le devoir à la sagesse des prêtres égyptiens. Il se montre leur adversaire, et la sortie d'Égypte a le caractère d'une guerre de religion. Cependant son éducation distinguée au sein d'une civilisation relativement très développée, son initiation à toute la science des Égyptiens ne lui a pas été inutile. Si elle n'en a pas fait un prophète, — car il ne l'était pas encore, il était un simple patriote quand il dut se réfugier dans le désert, — elle lui a donné une préparation *formelle*, tandis que la *matière* nécessaire à son œuvre lui était fournie par la religion de sa race. Mais cette double préparation n'explique pas ce que Moïse est devenu. Ici encore nous sommes forcé d'admettre qu'une *révélation divine* a été la cause première et déterminante de sa carrière prophétique. Comme l'esprit national d'Israël n'est pas le Saint-Esprit de la révélation, ainsi l'esprit de Moïse n'est pas l'auteur de la religion de l'Ancien Testament. Un ordre positif de Dieu appelle Moïse à sa gigantesque tâche. Il ne devient prophète qu'en rencontrant le Tout-Puissant sur le mont Horeb, lieu sacré dès la plus haute antiquité. Il lui est donné de regarder plus profondément qu'un autre dans les perfections et l'essence même de l'Eternel. La voix de Dieu ne se fait pas entendre de lui dans des moments exceptionnels d'extase : elle lui parle continuellement, durant son travail ordinaire comme lorsqu'un saint enthousiasme le saisit. Dans tout ce qu'il fait, il est le fidèle exécuteur du plan d'amour que Dieu a conçu en faveur d'Israël.

C'était une pensée grandiose que de former un peuple élu, destiné à porter le salut aux autres nations de la terre. La caractère *national* que Moïse imprime à la religion, est dans un sens un recul ; car l'idée religieuse ne peut s'exprimer tout d'abord pour le peuple que par des formes sacrées, non par la

vie et les sentiments des individus. Elle se manifeste extérieurement par des coutumes nationales qui font loi pour chacun. Pourtant ce changement constitue un immense progrès. Il fallait ces formes extérieures et immuables, il fallait ces lois et ces institutions diverses pour que le salut pût se conserver jusqu'à sa consommation, à travers tous les orages d'une époque où les âmes n'étaient pas mûres pour le comprendre et le recevoir. Ne pensons pas d'ailleurs que Moïse ait inventé beaucoup de formes ou de cérémonies. Probablement il n'a guère créé que le sabbath, le nom de *Jhvh* et une conception plus pure du sacrifice.

Le Dieu de l'univers devient le Dieu d'Israël. Le peuple, tiré par lui d'Égypte, lui appartient en propre, doit le considérer comme son roi et le glorifier au milieu des nations. Toutes ses obligations, civiles ou directement religieuses, forment une loi, un tout indivisible. Il est illogique de vouloir négliger des ordonnances cérémonielles en conservant le Décalogue. En tant que loi ou moyen de salut, toute l'économie mosaïque a été abolie et remplacée par la religion de l'esprit.

Parmi les hommes qui ont influé sur le développement de la religion d'Israël, nous remarquons en premier lieu les *prophètes*. La grande figure du prophète est à la base de tout dans le peuple de la révélation. Dans le prophète, l'esprit humain, éveillé par l'Esprit de Dieu, obtient une certitude immédiate, une vue intérieure de ce qui ne peut être ni perçu par les sens, ni infailliblement reconnu par le travail de l'intelligence. Moïse est prophète, mais son œuvre mourrait avec lui s'il ne se levait pas après lui, pour parler au peuple avec autorité, des hommes animés du même Esprit. Aussi, d'après Deut. XVIII, 15, le grand serviteur de Dieu annonce-t-il l'apparition d'une série non interrompue de prophètes, auxquels Israël doit obéir.

Le ministère libre des prophètes est un puissant préservatif contre la raideur et le formalisme qu'un sacerdoce héréditaire amène facilement avec soi. Leur activité est d'abord uniquement personnelle. Il y a des prophètes isolés, envoyés par Jéhovah, comme les messagers de sa colère ou de sa grâce, pour parler aux grands ou au peuple : ils ne forment pas encore un corps dans l'état.

Samuel paraît avoir institué les *écoles de prophètes*, où les « fils des prophètes, » sous la direction de « pères » spirituels, se préparaient à la mission prophétique. Le commerce personnel et permanent avec les hommes de Dieu y jouait sans doute un plus grand rôle que l'enseignement proprement dit. La musique sacrée, unie peut-être à la danse, y était employée pour évoquer l'inspiration. Nous ignorons si on s'y exerçait à la composition littéraire et à la parole publique. Ces écoles ont duré environ deux siècles : *temps héroïque* de la prophétie. Elle est alors une puissance militante dans l'état ; elle lutte, au besoin avec des armes matérielles, pour réaliser immédiatement le salut. Depuis ce moment-là, désespérant du présent, on se tourne vers l'avenir. La prophétie ne combat plus comme une puissance politique. Elle prophétise, enseigne, écrit.

Même dans les temps les plus anciens, la grande arme du prophète est la parole. Il parle au nom de Jéhovah, avec la certitude de son inspiration, inspiration qui de la forme de l'extase tend à passer à une certitude calme et rationnelle de la volonté de Dieu. La prophétie est en partie prédiction, divination, et se rattache par ce côté à la mantique païenne, dont la réalité n'est pas contestée par l'Ancien Testament. Mais son essence est dans son caractère moral et religieux. Elle ne prétend pas lever devant les regards curieux le voile de l'avenir et communiquer une connaissance surnaturelle d'événements quelconques. Toute pratique, elle poursuit un but moral. Voici ses principales idées, pleines de sérieux et de puissance pour amener au repentir : chacun choisit la vie ou la mort suivant sa conduite à l'égard de Dieu ; mais, malgré toutes les erreurs et les fautes humaines, les plans de Dieu doivent se réaliser, le salut doit s'accomplir, le royaume divin établi en Israël doit arriver à un plein et glorieux triomphe. La prophétie est ainsi une assurance immédiate que l'Esprit-Saint donne à l'homme au sujet des décrets de Dieu, tels qu'ils découlent des éternelles lois de la nature divine. Elle n'est ni magique ni contre nature ; elle est une persuasion d'un genre purement spirituel.

De là ses limites. La prophétie n'annonce la volonté du Dieu d'Israël pour l'avenir qu'en rapport avec les conditions du pré-

sent. Puis elle ne prédit jamais des circonstances particulières, étrangères à l'idée générale du plan de Dieu. Quand elle semble le faire, ce sont des descriptions poétiques et rhétoriques, destinées simplement à donner de la vie à ses tableaux. L'objet propre de la prophétie est exclusivement l'histoire du règne de Dieu. Aussi quand elle parle des autres peuples, est-ce toujours en rapport avec Israël.

Dans notre analyse de l'ouvrage du Dr Schultz, nous ne nous arrêterons pas au *prêtre*, dont l'idée est assez généralement comprise, mais nous consacrerons quelques lignes au *roi théocratique*.

Le roi est chronologiquement la dernière des grandes figures religieuses de la période qui nous occupe. Il n'a pas de place dans la conception originelle du peuple saint. Au-dessous de Dieu, seul roi d'Israël, les douze tribus forment une république aristocratique. Si, d'après certains passages du Pentateuque, l'attente de la royauté semble remonter à Moïse et aux patriarches, l'histoire nous force à y voir des conceptions postérieures, attribuées à des époques plus anciennes. Le narrateur A donne cours à la joie que lui cause la récente institution de la royauté. (Gen. XVII, 6, 16 ; XXXV, 12. Conf. Nomb. XXIV, 17.) Le Deutéronomiste met en garde contre les tendances funestes et les abus dont il est le témoin. S'il en était autrement, comment Samuel eût-il pu s'opposer au peuple qui demandait un roi, et regarder ce souhait comme le rejet de Dieu ? Comment le peuple n'eût-il pas songé à appuyer son désir sur les espérances de l'antiquité et sur la loi de Moïse ? Comment Samuel eût-il pu esquisser une constitution si inférieure, au point de vue de l'esprit de la vraie religion, à celle du Deutéronome ?

Saül a des talents militaires et rend de grands services à Israël dans ce domaine. Mais c'est *David* qui répond le premier et le mieux à l'idée du roi théocratique. A lui le grand honneur de réaliser, au sein du peuple dont l'Eternel est le roi, une royauté terrestre qui est l'expression propre et l'instrument volontaire de cette royauté divine. Aussi la domination doit-elle rester à la famille de David.

Le roi théocratique, souvent infidèle dans la pratique, est néanmoins, comme tel, le représentant visible du Dieu-roi invisible, le fils de Dieu, le Messie dans un sens tout spécial. Toute sorte de bénédictions sont répandues sur sa tête. Il a même certains traits du caractère sacerdotal, et c'est à lui que cette parole divine est adressée : « Dieu l'a juré, et il ne s'en repent point : Tu es prêtre à toujours selon l'ordre de Melchisédec. » Vis-à-vis du peuple, le roi représente l'éclat de la majesté divine, et on va jusqu'à l'appeler « Elohim. » Son autorité doit se fonder sur la justice et apporter au pays la paix et la prospérité. Toutes les espérances d'Israël se groupent autour de la figure du roi théocratique, qui est essentiellement celle de David, embellie de quelques traits du sage et puissant Salomon. Mais ce qui domine dans l'idée de cette royauté, c'est la certitude de la conquête du monde.

Parmi les *institutions religieuses* de cette époque, les *sacrifices* sont étudiés en détail et d'une manière très sérieuse par M. Schultz. Je ne reproduirai que quelques remarques générales.

Le sacrifice est avant tout un don fait à la divinité pour la remercier, lui rendre hommage et obtenir sa faveur. Le degré le plus élevé serait le sacrifice humain, non pas la punition d'un homme à la place d'un autre, mais l'offrande de ce que l'adorateur possède de plus précieux. Cependant le sacrifice humain est interdit par la loi. Dieu réclame l'animal au lieu de l'homme. Il se contente au besoin d'une offrande moins considérable encore. Au fond peu importe la valeur intrinsèque du don ; car ce n'est pas le don qui oblige Dieu à pardonner, c'est Dieu qui dans sa miséricorde veut bien attribuer au sacrifice une valeur expiatoire. Le sang est le centre même de la cérémonie. Il représente la vie animale, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus haut dans la création après l'esprit humain. L'aspersion qui en est faite réveille subsidiairement des impressions d'une nature mystique. Le pécheur sent que le sort de l'animal immolé lui est épargné par la clémence divine. Pourtant il faut reconnaître que l'idée des sacrifices de l'Ancien Testament n'est *jamais* directement le *remplacement du pécheur par la victime*. En effet : a) Un innocent peut être puni pour sa race

comme membre d'un organisme, mais jamais comme substitut. — *b*) Dieu peut accepter à la place de la vie de l'homme une vie inférieure s'il s'agit d'un don, d'une amende ; il ne le peut pas s'il s'agit d'une punition. — *c*) La viande de la victime est très sainte et non souillée. — *d*) On n'a pas le droit de restreindre l'imposition des mains à la transmission des péchés ; elle a le sens plus large de consécration. — *e*) La mort de l'animal n'est jamais l'élément expiatoire ; elle est simplement le moyen de présenter à Dieu la vie. — *f*) Si le châtiment était la notion essentielle, on ne concevrait pas, même pour des cas exceptionnels, une offrande végétale. — *g*) Le sang doit « faire propitiation » ou « expier » *après* que la bête a été tuée. — *h*) Le sacrifice pour le péché n'a lieu que lorsque la mort du pécheur n'est *pas* nécessaire, lorsqu'on peut payer une rançon ; il ne s'agit donc pas de « vie pour vie. » Dans les cas les plus graves le coupable doit réellement perdre la vie et n'a pas le droit de faire punir un animal à sa place. — Ainsi la théorie de la substitution est insoutenable. Dans sa mort, l'animal est le moyen qu'emploie la repentance du pécheur, non le symbole de la purification.

Après avoir passé en revue les *faits* et les *institutions* du mosaïsme, le Dr Schultz en examine les *notions religieuses et morales*. Dieu, les anges, l'homme, le salut l'occupent successivement.

Négligeant à regret d'intéressantes études sur la portée du particularisme, la nature, les attributs et les noms de Dieu, j'en viens aux rapports de Dieu avec le monde, et spécialement avec les *créatures privées de liberté*.

La nature porte son premier but en elle-même, dans son excellence et sa beauté, qui louent le Seigneur et manifestent sa gloire aux hommes. Mais elle est appelée à servir le Dieu de l'alliance d'une autre manière encore. Quand il a besoin de ses services particuliers pour atteindre certains buts relatifs au royaume qu'il veut établir, la nature doit se soumettre au *miracle*. Le mosaïsme, d'accord en cela avec toute l'antiquité, ne se demande pas comment le miracle se concilie avec les lois immuables de la nature. Car la notion moderne d'un ordre

immuable n'existe pas encore. On n'imagine pas qu'il puisse s'élever un conflit entre la liberté divine et la création. Aussi le miracle n'est-il pas, pour les hommes de cet âge, quelque chose de contre nature, mais une preuve particulièrement claire et frappante de la puissance et de la liberté divines. Toutes les difficultés que l'idée du miracle présente à la dogmatique et à la philosophie disparaissent absolument pour la théologie biblique. La religion mosaïque suppose le miracle comme quelque chose qui s'entend de soi. Elle est convaincue d'avance que, lorsque l'Eternel veut d'une façon spéciale accréder, aider ses serviteurs ou châtier ses ennemis, il doit se produire dans la nature les phénomènes nécessaires, qu'ils soient conformes ou contraires au cours habituel des choses. « Y a-t-il rien de trop merveilleux pour Dieu ? » Ainsi s'exprime la foi mosaïque. Aussi, dans cette période, les expressions poétiques se transforment-elles sans scrupule en récits historiques, même quand elles contredisent toutes les expériences naturelles. La religion mosaïque ne conteste pas que des miracles puissent être accomplis par d'autres Elohim. Ce qui distingue ses miracles à elle, c'est qu'ils ont lieu à certains moments déterminés, en rapport avec des buts moraux, à la prière ou à la parole d'envoyés de Dieu ; c'est en d'autres termes l'harmonie des faits naturels avec le domaine moral ; c'est l'élément téléologique. Quant à sa forme extérieure, le miracle est une chose remarquable, saisissante (מוֹפֶת פֶּלֶא נִפְלְאוֹת), un acte de grandeur ou de puissance (גְּדֻלָּה) ; quant à l'impression qu'il produit il est quelque chose d'effrayant (נוֹרָאָה). Il est encore appelé une création (בְּרִיאָה), mais plus ordinairement un signe (אוֹת). Du reste, à l'époque dont nous parlons, le miracle reste relativement à l'arrière-plan ; l'amour du merveilleux ne se manifeste que dans les derniers temps de l'Ancien Testament.

Dans ses rapports avec les *êtres libres*, Dieu est toujours considéré comme agissant, jamais comme passif. Les hommes sont forcés de le servir pour la réalisation de ses plans. Néanmoins la liberté humaine est respectée. L'Esprit de Dieu, dans lequel

l'élément moral ne ressort pas tout d'abord, est au-dessus de tous les hommes, fait la vie et la force de leur esprit. Il y a plus : il pousse Samson à massacrer les Philistins et à déchirer le lion. On peut très bien concevoir que le Seigneur envoie à ses ennemis un mauvais esprit, un esprit séducteur, et qu'il endurecisse ceux qu'il destine à la perdition. En effet, il ne *permet* rien, il *fait* tout. Son vaste plan embrasse les vaines entreprises des méchants. Son Esprit, bon en lui-même, doit nécessairement amener la ruine de ceux qui y résistent. Dans un organisme corrompu cet Esprit de vie aggrave la maladie en communiquant à l'organisme une force nouvelle, comme une vive lumière éblouit et aveugle l'œil malade. D'ailleurs le pécheur est aussi représenté comme s'endurcissant lui-même. Ainsi le point de vue moral n'est pas exclu. Seulement le terrain de l'action humaine est compris dans le grand cercle de la libre activité de Dieu.

Il ne faut pas chercher dans la Bible, surtout pas dans les écrits de notre période, une anthropologie ou une psychologie dessinées avec une rigueur scientifique. Tout ce que nous y pouvons trouver, c'est une notion simple et populaire de l'homme considéré comme être naturel, notion uniforme dans ses traits essentiels, mais n'excluant pas une grande liberté d'expression.

Quant à son apparence extérieure, l'homme est *chair* (בָּשָׂר) c'est-à-dire être matériel, limité par les sens. C'est l'*Esprit* (רוּחַ) qui lui donne la vie ou lui communique une âme, plus exactement une *âme vivante* (נֶפֶשׁ חַיָּה), c'est-à-dire une vie consciente, douée de sentiments, animée de désirs. Par cette âme vivante, l'homme est assimilé aux animaux et distingué avec eux de la création inférieure. Elle a son siège dans le sang et se confond pour ainsi dire avec lui, comme l'esprit avec la respiration. « L'âme est dans le sang, » est-il dit, et plus hardiment : « Le sang, qui est l'âme. » De là l'importance attachée au *cœur* (לֵב). Ce point central, d'où le sang sort continuellement comme d'une source jaillissante, est aussi le centre de l'activité de l'âme. Du cœur, non de la tête, viennent les pen-

sées et les projets, les délibérations de la raison, les déterminations de la conscience, aussi bien que les affections et les souhaits. Un « cœur nouveau » indique un changement complet dans la direction de l'intelligence, de la volonté et de l'action.

Cette âme, précieux joyau pour lequel il vaut la peine de sacrifier tout le reste, est nommée poétiquement la « gloire » de l'homme, son « unique. » Elle se distingue de l'esprit, puissance de vie que le souffle de Dieu a communiquée à l'homme. Cependant l'esprit humain n'est pas une autre substance que l'âme : c'est la même vie personnelle, douée de pensée et de sentiment, mais considérée plutôt au point de vue de la force vitale. Il est dit indifféremment que l'homme est attristé, abattu, brisé en son âme ou en son esprit. L'esprit, ainsi que l'âme, est même mis en parallèle avec le cœur. D'autre part, quoique la partie corporelle se distingue tout naturellement de la vie qui s'y manifeste, l'expression « mon âme, » usitée pour indiquer le moi personnel et sensitif, peut être remplacée par « mon corps, mes os, » en tant que le sentiment affecte le côté corporel de notre nature. Ainsi les auteurs sacrés de cette époque conservent toutes les libres allures du langage populaire et poétique, et ne nous donnent rien qui ressemble à des définitions strictes ou à un système d'école.

Ils sont loin surtout de l'opinion d'après laquelle l'âme, pré-existant au corps, en serait revêtue pour sa carrière terrestre, quel que soit d'ailleurs le sens de cette incarnation, qu'on la regarde comme une punition ou comme un progrès. La religion mosaïque prend plutôt parti pour le sentiment opposé. Déjà, selon le premier récit de la création, la parole toute-puissante appelle à l'existence l'homme avec son corps et son âme, puis il naît un autre homme « à l'image d'Adam. » Ainsi la propagation de l'espèce concerne l'homme tout entier, non le corps seulement. Nous le voyons également dans la bénédiction qui est la même pour la multiplication des hommes et pour celle des animaux. Cela ressort plus clairement encore de la narration postérieure de B. Là le corps est formé le premier, ensuite l'âme lui est donnée ; l'homme est, pour ainsi parler, d'abord corps, puis âme. Les premiers temps de la religion de l'Ancien

Testament, dans leur vigoureux réalisme, ne connaissent donc pas ce dangereux mépris du corps, tendance qui caractérise les époques de décadence et en particulier un judaïsme plus tardif. L'homme est un être animal comme ceux qui l'entourent. Comme les autres, au terme de sa vie individuelle, il doit tout naturellement retourner à la poudre; l'esprit divin qui l'anime doit lui être retiré. La mort est, il est vrai, un châtiement, et l'arbre de vie ouvre à l'homme la possibilité de « vivre à toujours. » Mais cela montre justement que cette vie à toujours n'était pas la simple conséquence du développement de l'homme. Dieu semble parler de quelque chose qui s'entende de soi-même pour la vie naturelle d'Adam, quand il lui dit, en lui annonçant sa punition : « jusqu'à ce que tu retournes à la terre dont tu as été tiré. Car tu es poudre et tu retourneras en poudre. »

D'un autre côté, l'homme porte, imprimé dans la substance de sa nature charnelle, le sceau de la race des Elohim. Partie intégrante d'une création impersonnelle, périssable, matérielle, il est appelé à être personnel, éternel, spirituel. Il est une révélation de Dieu, non-seulement pour les autres comme l'est la nature, mais pour lui-même. L'Esprit de Dieu ne lui apporte pas simplement la vie, mais une vie consciente, personnelle, morale, la sagesse, l'héroïsme, l'art, la prophétie. Il n'est pas, comme la nature, un instrument de l'esprit : il est capable d'asservir par l'esprit la nature elle-même et d'en faire son instrument. Aussi occupe-t-il la haute position qui appartient aux Elohim vis-à-vis de « la chair. » Il est le représentant de la majesté de Dieu sur la terre. « Tu as mis toutes choses sous ses pieds : toutes les brebis et tous les bœufs, et même les bêtes des champs, les oiseaux des cieux et les poissons de la mer, ce qui passe par les sentiers de la mer. » Les autres créatures terrestres sont des moyens entre les mains de l'homme. Il peut immoler l'animal en sacrifice d'expiation pour ses péchés et en prendre la chair pour sa nourriture. Ainsi l'homme, poudre et cendre quant à sa nature terrestre, est élevé par la bonté divine bien au-dessus de tous les autres êtres qui peuplent ce monde.

L'idée divine de l'humanité, telle que la concevaient ces

temps antiques, comprenait-elle l'*immortalité*, une vie semblable à celle des Elohim ? Nous n'hésitons pas à répondre affirmativement à cette importante question. Le récit de la disparition d'Hénoc et de l'enlèvement d'Elie, certains passages des Proverbes, — auxquels il faut ajouter les Psaumes 16 et 17, s'ils appartiennent à cette période, — nous donnent l'impression positive qu'une vie sans fin est regardée comme le résultat de la communion avec Dieu.

L'homme sortant des mains de Dieu était bon comme créature. Au point de vue moral, il n'était ni bon ni mauvais, et ne pouvait devenir l'un ou l'autre que par la liberté. Son état était l'indifférence entre le bien et le mal, ou l'innocence. Il en sort en cédant à la première tentation. Quel est le sens du récit de la *chute* ? Et d'abord quel est le *tentateur* ? Ce n'est pas un être individuel et moralement pervers, un esprit qui aime le péché et cherche à le propager ; ce n'est surtout pas un ange déchu, le Satan du judaïsme postérieur. Dans le mythe qui nous occupe, le serpent, créature de Dieu, plus intelligente que les autres et nullement mauvaise en elle-même, symbolise simplement la *vie animale*, en tant qu'égoïste et sensuelle. Cette vie animale est bonne et voulue de Dieu, pourvu qu'elle reste à sa place. Elle est même la plus haute expression de l'existence créée. Sans elle il n'y aurait ni individu, ni vie, ni développement. Mais dès qu'elle s'oppose comme un *principe* à l'homme, fait pour une vie personnelle et spirituelle, elle devient une tentation. Or cette opposition est inévitable. Rattaché à l'animalité, l'homme doit entendre la voix de l'instinct bestial qui l'excite contre l'ordre moral de la modération dans la jouissance et de l'obéissance. Cette voix de la chair fait considérer à l'homme les limites qui lui sont imposées comme un obstacle à son plein développement, une privation douloureuse, un produit de la jalousie et de la malveillance de Dieu ; elle lui fait confondre un bien inférieur et passager avec le bien suprême, et exagérer les charmes de ce qui lui est défendu. Tout cela est exprimé d'une manière incomparable par la tradition du serpent qui séduit l'homme en Eden. Quant à une puissance personnelle et ennemie de Dieu, à laquelle se rattacherait l'exis-

tence du mal et de la souffrance, quant à un *diable*, au sens que l'église a donné à ce mot, il n'en est pas question dans toute la durée de l'âge mosaïque.

A, qui ne rapporte pas comment le péché est entré dans l'humanité, le présente essentiellement comme une révolte contre la loi, une transgression arbitraire de l'ordre établi de Dieu. B va plus loin. Sans chercher à expliquer l'introduction du péché, — elle doit demeurer inexplicable comme tout ce qui est du domaine de la liberté humaine, — il la raconte. Son récit, jugé selon l'esprit de l'antiquité, ne veut pas être, il est vrai, une narration réellement historique, mais l'exposition mythique de pensées religieuses. Il ne nous montre pas un cas isolé de péché : il fait voir comment le péché subjugué la *nature humaine*, pure jusque-là. Cette chute est, dans chaque individu, antérieure aux diverses manifestations et au développement du péché, et leur sert comme de base. A Dieu remonte la possibilité du péché, à l'homme sa réalité. On peut dire sans doute que le péché, conséquence de la liberté et de l'arbitraire de l'homme, est embrassé dans le plan divin ; mais il ne l'est que comme un phénomène qui doit être jugé, nié, aboli, que comme le point de départ d'un développement plus élevé, répondant à la volonté du Créateur.

La *mort*, quelque naturelle qu'elle soit à l'homme considéré comme créature terrestre, lui fait cependant l'effet d'une contradiction avec sa vraie nature. Elle est un résultat du péché, un châtiment. Mais les peuples quelque peu cultivés ne sauraient imaginer la destruction absolue d'un être personnel. Les Hébreux, en particulier, dès les temps les plus anciens, envisagèrent la mort corporelle comme ne terminant pas complètement l'existence. Rappelons seulement leur coutume d'évoquer les morts, et l'expression « être rassemblé vers son peuple ou vers ses pères. » Le *Scheol*, analogue au Hadès des Grecs, est opposé à la terre des vivants. L'existence qu'on y mène est décolorée et n'excite pas d'espérance. Elle n'exerce aucune influence religieuse ou morale. L'enterrement est au premier plan. Il est le dernier honneur et la dernière joie. Après cela vient la monotonie de l'empire des morts. Dans

l'Ancien Testament, comme chez les peuples classiques, le point de vue se borne à la vie présente. Ce que l'on ambitionne véritablement, ce que l'on espère avec vivacité, ce n'est pas d'exister individuellement dans le royaume des ombres, c'est de revivre dans ses enfants et petits-enfants. C'est à la mort, et non après la mort, que chacun reçoit sa rétribution. Il y a deux façons de mourir, l'une heureuse, l'autre malheureuse. « Que mon âme meure de la mort des justes, s'écrie Balaam, et que ma fin soit semblable à la leur ! »

Après avoir exposé les doctrines de Dieu, du monde, de l'homme, doctrines qu'il appelle « les présuppositions du salut, » M. Schultz passe au salut lui-même, et l'étudie successivement tel qu'il se réalise dans le présent et tel qu'il est attendu pour l'avenir.

Le présent du salut. — Les rapports que Dieu entretient avec l'humanité pour la relever et l'amener à répondre au but de sa création sont regardés par la religion mosaïque comme une *alliance*. Dès la plus haute antiquité on a sans doute conclu des alliances. Elles étaient accompagnées de cérémonies, telles qu'un repas et des sacrifices, dont le sang répandu sur les parties contractantes était censé les consacrer et les unir. On mangeait aussi du sel en commun, comme cela se pratique encore aujourd'hui. Mais c'est Jérémie (XXXIV, 8) qui décrit avec le plus de détails une pareille solennité. (Comp. Gen. XV, 18, 19.) Un serment symbolique forme le centre de l'action. On partage les animaux sacrifiés et l'on en place les moitiés l'une vis-à-vis de l'autre. Les contractants passent alors au milieu en appelant sur leurs têtes le sort de ces victimes s'ils ne sont pas fidèles à leurs obligations réciproques. A l'origine il n'y a pas de différence essentielle entre alliance et serment. Le mot **נִשְׁבַּע** vient lui-même de la vieille formule sacramentelle qui était unie à l'immolation de sept victimes, témoins du serment.

Ce point de vue de l'alliance, ou d'un accord mutuel entre Dieu et Israël, attribue une haute dignité à la nature humaine. L'homme, être personnel, ne peut pas être sauvé magiquement ; il y faut le concours de sa volonté. Ce n'est pas à dire qu'il soit

égal à Dieu ou parfaitement libre dans les choses du monde éternel. Le vainqueur peut faire alliance avec le vaincu, et s'approcher ainsi de lui sur un certain pied d'égalité. C'est ce que fait l'Éternel vis-à-vis de ses élus. Selon le beau récit de B, Dieu lui-même tire du fait de son alliance avec Abraham la conséquence qu'il ne doit pas cacher à ce patriarche ses résolutions importantes, comme le jugement de Sodome. D'une manière plus générale, nous disons que l'alliance a pour corollaire la nécessité de la prophétie.

L'alliance proprement dite, la grande alliance qui crée un « peuple du salut » est celle du Sinaï. Mais elle est précédée, d'après A, par une sorte d'alliance générale avec l'humanité lors de la création, puis par une alliance plus distincte avec la nouvelle humanité qui survit au déluge, enfin par une alliance plus étroite avec Abraham. Cette dernière alliance, encore nationale et théocratique plutôt que religieuse et morale, a cependant le salut directement en vue. Sur la base de la vie de famille d'Abraham doit s'élever la vie du peuple de la rédemption. *L'alliance du Sinaï* élargit cette alliance traitée avec les pères, et y fait entrer la nation.

L'idée fondamentale de l'alliance, c'est qu'Israël dans son ensemble est destiné à vivre avec Dieu dans des relations intimes. Le peuple entier, choisi par l'Éternel pour être son sujet et son fils, lui est consacré et lui appartient d'une façon toute particulière, comme son plus précieux joyau. Tous les membres en sont prêtres. Aussi le sacerdoce ne peut-il être que l'idée du peuple incorporée dans un office. Le point de vue de l'antiquité, d'après lequel l'individu reste à l'arrière-plan, est ici plus marqué que partout ailleurs. La loi est adressée à Israël dans son unité nationale. La haute position et les devoirs de chacun découlent de l'essence et de la vocation du peuple. On devient un juste par la naissance corporelle. C'est là certainement un état imparfait et transitoire en présence de la religion où l'on obtient la justice par une régénération spirituelle ; mais c'est précisément une phase nécessaire pour préparer ce degré supérieur.

En conséquence de ce qui précède, la première vertu du vé-

ritable Israélite est la soumission, la consécration la plus absolue à Dieu, un amour plein de vénération pour lui. Cela ressort de tout ce qui est dit de l'alliance, quoique le Deutéronome l'exprime le premier d'une manière consciente et avec éloquence. Et le grand péché du peuple, celui qui constitue à proprement parler la rupture de l'alliance, c'est de se donner à un autre dieu. Il faut alors, même quand le pardon est accordé, que l'alliance soit conclue à nouveau. Dieu châtie son peuple, il fortifie contre lui des peuples étrangers. L'idolâtre doit mourir. Tout ce qui peut faire tomber Israël dans l'idolâtrie est inexorablement détruit. L'idolâtrie est le mal par excellence, « ce qui est mauvais aux yeux de Dieu, une prostitution. » Cette dernière expression montre que notre période regarde déjà l'alliance comme un mariage : point de vue que nous trouverons exprimé plus clairement dans la période suivante.

Mais le peuple de Jéhovah n'a pas seulement à se séparer des autres divinités ; il faut encore qu'il se garde d'accepter en quoi que ce soit les usages des étrangers. Son but, son devoir, ses joies, ses douleurs sont toujours d'une nature particulière, et le plus souvent opposés à ceux des autres peuples. Les fils d'Aaron sont punis de mort parce qu'ils offrent au vrai Dieu un encens non consacré. Les observances civiles, morales et cérémonielles s'entre-croisent et se pénètrent, dans la vie de ce peuple, d'une manière unique et merveilleuse. Rien n'est petit, et rien ne semble exceptionnellement grand. Tout est massif et marqué d'un inimitable cachet. L'Israélite fidèle doit avoir sans cesse les devoirs de son peuple écrits dans son cœur et même placés matériellement sous ses yeux. Il trouve le bonheur dans cette union avec l'Eternel ; car « l'homme droit voit la face de Dieu. » (Ps. XI, 71.)

Dans une époque aussi antique et aussi naïve, nous ne pouvons nous attendre à trouver des définitions positives et rigoureuses de la *justice*. Nous sommes bien loin encore de la terminologie de saint Paul et de ses idées systématiques sur l'état religieux et moral de l'homme. Quand il est parlé de justice humaine, ce mot indique simplement que dans un cas spécial l'homme n'a donné prise à aucune accusation, ou bien que

d'une façon générale l'homme obéit aux commandements de Dieu et n'appartient pas à la catégorie des « méchants. » Encore est-il question non d'un rapport avec des lois particulières et écrites, mais d'une direction de la vie. Le juste est appelé aussi « droit, sans faute, pur, aux mains pures, pieux, intelligent. » D'un autre côté, l'idée de justice ou de droit rappelle un jugement, humain ou divin. Les expressions « rendre juste » ou « justifier » et « rendre pécheur, » signifient toujours *déclarer* quelqu'un innocent ou coupable, et jamais le déterminer réellement au bien ou au mal. Aussi l'on peut dire qu'une certaine conduite, par exemple la foi d'Abraham à la promesse divine, est imputée à justice, c'est-à-dire fait paraître juste devant Dieu.

On le voit, être juste, au sens de l'époque mosaïque, n'équivaut point à être absolument sans péché. David, malgré son crime, parle avec assurance de sa justice, de la pureté de ses mains. La sincère repentance et la propitiation légale d'une faute font partie des bases de la vie morale et religieuse du peuple élu. Dès que le péché a été pour ainsi dire plongé dans la justice d'Israël, il n'empêche plus l'homme de se mettre au nombre des justes et d'en appeler, pour être délivré d'un danger, à la justice de Dieu. Il ressort de là que la grâce et la justice divines ne paraissent nullement contradictoires. Une justice, au contraire, qui ne connaîtrait pas la grâce ne serait pas digne du Dieu qui sait de quoi nous sommes faits. Mais il est clair aussi que notre époque ignore ce sentiment profond de l'indignité et de la culpabilité personnelles qui se montre dans la période suivante et auquel le Christ, idéal vivant de l'homme, a donné une nouvelle intensité.

Au fond la justice de l'homme ne mérite rien ; le salut a pour unique cause la *libre grâce* de Dieu. C'est par amour que Dieu s'approche d'Abraham et choisit Israël pour son peuple. Il n'a pas besoin d'Israël. Le monde entier lui appartient. On sent que le peuple hébreu n'est pas digne du privilège qui lui est accordé. Toute l'alliance mosaïque se fonde sur la merveilleuse délivrance d'Israël, sur sa sortie d'Égypte qui est due uniquement au bras puissant et miséricordieux de l'Éternel. Aucune

« justice propre » n'est attribuée au peuple. C'est la main de Dieu, non la main de l'homme, qui accomplit les actes rédempteurs. Ainsi Gédéon doit congédier la plus grande partie de son armée, afin qu'Israël ne se glorifie pas de la victoire qui lui vient de la grâce de Dieu. Cette grâce est absolument libre ; en dehors de la nature même de Dieu, rien ne l'explique. « Il fait miséricorde à qui il veut. » Quiconque l'a éprouvée est forcé de dire : « Je suis trop petit au prix de toutes les faveurs et de la fidélité que tu as témoignées à ton serviteur. »

La cause de la joyeuse assurance de l'Israélite, c'est qu'il se sent membre de la communauté que Dieu a mise à part pour la bénir exceptionnellement. Et s'il en est membre, ce n'est pas en conséquence d'une œuvre quelconque de sa part, mais par le fait matériel de sa naissance, et par le signe de la circoncision dans lequel sa volonté n'entre pour rien. Mais si la position religieuse de l'individu a pour fondement objectif la libre grâce de Dieu, quel sera son fondement subjectif ? Nous répondons sans hésiter : *la foi*, comme dans le Nouveau Testament. La foi, dans le sens le plus général, fait les hommes de Dieu : Noé et Abraham, Moïse et Aaron. Il ne s'agit pas de se rendre agréable à Dieu par une absence de péché, une perfection morale que la loi ne réclame jamais. Il ne s'agit pas davantage d'acquérir un mérite par des efforts ou des privations extraordinaires. Cette religion ne connaît pas l'ascétisme. Tout ce qui est demandé à l'Israélite, c'est la foi, c'est-à-dire la confiance filiale, la soumission absolue au Dieu rédempteur du peuple. Sans cette foi, point de moralité, point de piété, point d'expiation. Le plus petit péché est impardonnable, s'il constitue une rébellion contre Dieu, un acte d'incrédulité volontaire, si en le commettant on s'exclut soi-même du cercle du salut. Ainsi dès le commencement l'accent n'est pas mis sur les œuvres comme telles, mais sur une position de foi et d'obéissance vis-à-vis de l'alliance. Les œuvres n'acquièrent leur valeur qu'en devenant l'expression de cette position¹.

¹ Je passe ici sur trois chapitres qui exposent la loi morale, la loi cérémonielle et la doctrine de la réconciliation. J'aurai l'occasion de toucher à ce dernier sujet dans la période suivante.

L'avenir du salut. — Pendant toute cette période les regards sont principalement fixés sur le présent. Pour l'individu, l'existence au delà du tombeau pâlit à côté de la vie actuelle. Pour la nation, la gloire de l'alliance sinaïtique, les triomphes de la conquête, enfin l'éclat de la monarchie au temps de David et de Salomon ne permettent pas de se préoccuper de l'avenir et de soupirer après une plus haute réalisation du salut. Cependant la foi renferme toujours un élément d'espérance ; le suprasensible se présente nécessairement au sensible comme futur. On ne pouvait donc s'empêcher de penser quelquefois à l'avenir. Le Dieu de l'alliance étant en même temps le Dieu des cieux et de la terre, Israël devait avoir la conviction que *son* Dieu et *son* salut deviendraient *le* Dieu et *le* salut de tout le monde. L'idée messianique, dans le sens le plus général, est dès l'origine inséparable de la religion des Israélites.

Le beau morceau de poésie populaire qui nous est parvenu sous le nom de *Bénédiction de Jacob* exprime la pensée messianique sous sa forme la plus simple : « Victoire du règne de Dieu, royauté, règne de paix, » sans relever encore le côté religieux et moral.

Le *Protévangile* (Gen. III, 15), composé par B dans la seconde moitié de notre période, nous transporte dès le récit de la chute au centre même de la question de la rédemption. Il ne s'agit pas encore d'un Messie personnel. La semence de la femme et la semence du serpent ne peuvent pas davantage désigner deux portions de l'humanité. La femme est la mère commune de la famille humaine. Le serpent est la puissance de tentation et de péché qui se propage de génération en génération avec notre race. L'humanité ne doit jamais s'identifier avec cette puissance qui est la cause de sa déchéance. Elle ne doit jamais se contenter d'une existence animale, et ne peut être heureuse dans les liens de l'égoïsme et de la sensualité. La première victoire de la tentation doit avoir pour résultat une lutte héréditaire, la lutte morale, condition de toute vie supérieure pour l'espèce humaine. Cette guerre incessante ne peut être sans souffrances. Comme le serpent enfonce sa dent venimeuse dans le talon de celui qui l'écrase, ainsi l'humanité

combattrait douloureusement contre le mal. Elle en recevra du dommage, mais finira par en triompher. Voilà ce qui ressort du récit biblique, si on lui rend la justice qui n'est refusée à aucun mythe égyptien ou grec, c'est-à-dire si on prend les mots non dans leur signification littérale et extérieure, mais, comme l'exige la nature du mythe, dans leur profondeur morale et religieuse. Et, sur le seuil de l'histoire humaine, il nous paraît naturel et parfaitement convenable que la victoire finale soit attribuée à l'humanité collective, à l'humanité embrassant encore dans son unité les divers instruments individuels, même le plus grand, qui amèneront son triomphe.

Le court passage connu sous le nom de *Bénédiction de Noé* a pour but de faire passer la mission rédemptrice de l'humanité à la ligne de Sem. — De cette ligne sort *Abraham*, qui, avec sa postérité, doit rester aux yeux de tous les peuples l'idéal de la bénédiction divine. Ceux qui le béniront seront bénis, ceux qui le maudiront seront maudits ; c'est-à-dire le peuple du salut est en même temps le jugement de l'humanité, la pierre de chute et de relèvement. Nous avons ici, sous sa forme primitive et encore matérielle, la pensée qui arrive à son plein développement dans l'affirmation que le Fils de l'homme et les siens jugeront le monde.

Comme la poésie et le mythe proprement dit, les récits légendaires et historiques, les institutions et les principales figures du mosaïsme font aussi prévoir une grande réalisation du salut. C'est de la prophétie de fait. Je ne relèverai ici qu'un trait, des plus remarquables. Tout le cercle de la légende et de l'histoire saintes laisse voir une loi mystérieuse de la sagesse divine : *la souffrance des justes*. Abel, Abraham, Isaac, Moïse, David rendent témoignage à cette grande loi. Les intermédiaires de la grâce de Dieu doivent passer par la douleur et la mort avant de conquérir le salut pour eux et pour les autres. La rédemption ne peut sortir que d'un travail d'enfantement, et ce sont les meilleurs qui souffrent pour la nation et pour le monde.

(A suivre.)
