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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 14 (1881)

Artikel: De la théorie du sacrifice lévitique : d'après Baehr et Oehler

Autor: Gretillat / Baehr / Oehler

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379284

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: 07.07.2025

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

DE LA

THÉORIE DU SACRIFICE LÉVITIQUE

D'APRÈS

BÆHR ET ŒHLER

Rapport présenté à la Société théologique neuchâteloise en mars 1876.

Les deux savants que nous venons de nommer, morts dans les cinq dernières années après avoir rendu les services les plus signalés à la théologie de l'Ancien Testament, seraient sans doute fort étonnés, s'ils reparaissaient sur la scène, de constater que leurs noms appartiennent déjà à une époque ancienne. De nouveaux astres se sont levés à l'horizon ; de nouvelles idées ont fait sensation ; la critique de l'Ancien Testament traverse une crise toute semblable à celle que l'école de Baur avait amenée dans celle du Nouveau, et si jamais novateurs ont pu dire à propos des travaux de leurs devanciers : « Nous avons changé tout cela, » ce sont bien MM. Reuss et Wellhausen.

Malgré l'actualité du sujet, ce n'est pourtant pas la question du rapport de la loi au prophétisme qui nous occupera dans ces pages, écrites d'ailleurs avant la grande bataille qui se livre aujourd'hui ; mais un point très particulier de la théologie de l'Ancien Testament, sur lequel Bæhr et Oehler nous paraissent s'être complètement mépris, sans que nous voulions affaiblir la valeur de leur œuvre dans ses autres parties.

Bœhr, jadis pasteur dans le grand-duché de Bade, docteur en théologie, et *conseiller à la section ecclésiastique du ministère de l'Intérieur*, restera célèbre surtout comme fondateur ou restaurateur de la science appelée : *Symbolique du culte mosaïque*.

Cette science n'était pas absolument nouvelle. Elle avait été inventée et cultivée déjà au XVII^e^ siècle par Cocceius, l'auteur de la théologie dite fédérale. Malheureusement pour la science et pour lui, Cocceius, dit-on, crut qu'à faire de la typologie, on n'en saurait trop faire, et par excès de prédilection paternelle, il tua pour deux siècles sa fille nouveau-née.

Les partisans de cette méthode se sont d'ailleurs propagés jusqu'à aujourd'hui, surtout dans les cercles piétistes, sans faire la réflexion bien simple qu'en mettant tout le Nouveau Testament dans l'Ancien, on se prive de l'avantage d'avoir deux testaments.

A l'opposite de la typologie coccéienne, on avait vu dans le siècle passé surgir l'interprétation rationaliste, sottement positiviste, burlesquement utilitaire des symboles lévitiques, et qui, comme la première, a produit quelques *curiosa* demeurés célèbres.

Bœhr fut donc le véritable fondateur de la « Symbolique du culte mosaïque, » qui, entre ses mains, est devenue bien réellement une science nouvelle. Son livre fut comme une révélation. Ce qu'il y a d'essentiel dans cette matière a été découvert et dit par lui, et c'est avec une admiration mêlée de confiance que le lecteur le suit pas à pas dans les labyrinthes de l'Exode et du Lévitique, et voit les détails les plus insignifiants en apparence s'illuminer d'un éclat inattendu et vraiment surnaturel. Il n'est pas de meilleur traité d'apologétique que le livre de Bœhr, et nous ne serons pas accusé d'exagération si nous disons que l'auteur fut un des génies scientifiques du siècle.

Mais si grande qu'ait été notre confiance envers l'auteur dans les parties de son ouvrage traitant des *lieux sacrés*, des *personnes sacrées*, des *temps sacrés*, notre déception n'a été que plus forte en arrivant à celle intitulée : les *actes sacrés*, et spécialement à l'exposé de la théorie du sacrifice. Ici décidé-

ment le fil nous est tombé des mains, et nous avons dû nous frayer notre voie nous-même.

Après ce que nous venons de dire de l'impression générale que nous avons reçue de l'ouvrage de Bæhr, nos réserves et nos critiques ne paraîtront pas inspirées par le parti pris. Mais comme la théorie du sacrifice lévitique est un point central dans la symbolique, et que la méconnaissance du point de vue biblique en cette matière aura certainement son retentissement dans la dogmatique chrétienne, nous avons cru faire une œuvre utile en rappelant succinctement ici les principaux traits de la doctrine de Bæhr, que nous ferons suivre de nos observations critiques.

Au nom de Bæhr s'est naturellement associé dans notre esprit celui de Oehler, auteur d'une *Théologie de l'Ancien Testament*[1] qui a paru après sa mort, et que nous avons eu le privilège d'entendre pendant un semestre d'hiver à Tubingue. D'ailleurs de larges fragments de ce cours se trouvaient déjà disséminés dans la *Realencyclopœdie* de Herzog, dont notre auteur était un des collaborateurs les plus actifs et les plus appréciés. Oehler fut un des plus dignes et des plus utiles savants qu'ait produits l'Allemagne contemporaine. Humble, consciencieux et dégagé de tout préjugé soit de droite soit de gauche, il a occupé une place qui est malheureusement demeurée vacante après lui.

Nous ne croirons pas lui faire injure en disant qu'il fut un répétiteur de premier ordre. Ses élèves allemands trouvaient qu'il manquait d'esprit scientifique, de *Wissenschaftlichkeit*. Pendant longtemps nous nous sommes absolument refusé à souscrire à ce *Studentenurtheil*, qui nous paraissait s'expliquer suffisamment par l'absence, chez le vénérable professeur wurtembergeois, de l'argot philosophico-théologique, sibboleth indispensable dans le royaume de la *Wissenschaft*. Toutefois, en retrouvant sous sa forme dernière le cours que nous avions entendu quinze ans auparavant, nous nous sommes plus facilement rendu compte d'une impression qui tout d'abord ne nous avait paru procéder que d'un mauvais naturel. Nous

[1] Traduction française par M. Henri de Rougemont.

avons dû nous avouer qu'en effet Oehler manquait de ce don que Bæhr possédait, la faculté de généralisation, le génie créateur, l'esprit scientifique enfin, sans lequel on n'est qu'un érudit, et dont l'absence se dénoncera jusque dans les détails de l'exposition, recouverts parfois de cette gaze légère qui est la ressource des esprits indécis et surchargés.

Quoi qu'il en soit de cette impression, je me vois obligé de joindre Oehler à Bæhr dans ma critique, vu que tous les deux ont défendu, sur le sujet qui nous occupe, le même point de vue contre Hengstenberg et Kurz, champions de la doctrine tenue jusqu'ici pour orthodoxe. Nous aurons d'abord à exposer l'idée du sacrifice lévitique d'après Bæhr et Oehler ; puis l'interprétation que, conformément à cette prémisse, ils donnent des éléments principaux du sacrifice lévitique. Nous ne les suivrons pas plus loin dans la théorie du sacrifice, puisque leur système se caractérise d'une manière suffisante dans les deux points que nous venons d'indiquer.

I

Idée du sacrifice mosaïque d'après Bœhr et Oehler.

(Symbolique de Bæhr, tom. II, pag. 199.)

L'idée centrale du sacrifice mosaïque et commune à toutes les variétés qu'il nous présente, doit être cherchée tout d'abord dans le nom donné à ce rite. קרבן est la désignation de l'offrande, et הקריב le verbe signifiant l'acte du sacrifice lui-même. Le verbe קרב désigne l'essence même de la fonction sacerdotale, qui est de s'approcher de la Divinité ; et il résulte de cette similitude des noms que l'idée du sacrifice et celle du sacerdoce sont intimement corrélatives, et dans un certain sens identiques l'une à l'autre.

Considéré sous sa désignation générale, le sacrifice sera le fait par lequel la communion de l'homme avec Jéhova, le saint d'Israël, peut être procurée ; ce sera, en un mot, un moyen de sanctification. Il s'ensuit encore que la signification pure et simple de *présent* attribuée d'ordinaire aujourd'hui au mot קרבן, amoindrit et fausse l'idée du sacrifice.

Mais, demanderons-nous ensuite, quel est l'élément qui fait du sacrifice un moyen de communion avec Jéhova comme avec le *Saint*, et comment le sacrifice peut-il devenir lui-même un moyen de sanctification ? Personne ne contestera que, dans le culte mosaïque, les sacrifices sanglants ne soient les plus importants. Il en résulte que c'est dans ceux-là que l'idée et le sens du sacrifice s'exprimeront de la manière la plus adéquate. Heureusement nous avons dans la loi elle-même, sur leur essence et sur leur but, une déclaration directe qui nous dispense de toute comparaison ultérieure. C'est le passage Lév. XVII, 11, qui motive l'interdiction faite à l'Israélite de manger du sang, en ces termes : « Car l'âme (נֶפֶשׁ) de la chair est dans le sang, et je vous l'ai donné à l'autel en expiation pour vos âmes (לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם), car le sang expie par l'âme (בַּנֶּפֶשׁ). »

Bæhr constate que ce passage est la clef de la théorie du sacrifice mosaïque, et pense que l'on eût évité le chaos dans lequel les auteurs d'hypothèses sont tombés, si l'on fût parti de cette donnée. Or non seulement on ne l'a pas fait, mais c'est à peine si la valeur de ce texte a été soupçonnée dans les discussions sur la matière.

1. Le premier point à considérer dans ce texte, c'est l'importance qui y est donnée au sang comme agent de l'expiation ; il n'y est question, ni du don de l'animal devant servir d'hostie, ni de la mort comme moyen d'expiation, mais seulement du sang, désigné évidemment par là comme l'élément central du sacrifice.

C'est ce que prouve d'ailleurs le rituel même, où nous voyons la manipulation du sang [1] remise exclusivement au prêtre, tandis que les autres actes peuvent être accomplis par l'officiant. La tradition judaïque est d'accord avec cette conception, en ce qu'elle déclare que l'aspersion du sang est *radix, principium praecipuum sacrificii*. C'est un canon judaïque constant que celui-ci : *Nulla est expiatio, nisi per sanguinem* (comp. Hébr. IX, 22). L'aspersion du sang dès lors se

[1] Nous traduisons littéralement le terme original : *Blutmanipulation*.

nomme aussi *datio*, parce que l'acte tout entier du sacrifice y est concentré.

Ce n'est donc pas (ainsi conclut déjà l'auteur, un peu précipitamment selon nous) l'immolation ou la mort de l'animal qui est le centre du sacrifice, mais la manipulation du sang. C'est la confusion ou l'identification des deux notions de sang et de mort qui a amené le plus d'obscurité dans les discussions sur le sacrifice ; et il n'est pas possible d'arriver à quelque résultat utile à moins de les distinguer clairement l'une de l'autre, et de retenir que le sang est *radix* et *principium sacrificii*.

2. Le second point à considérer concerne le but et l'effet du sang de l'hostie ; c'est ce que notre texte exprime par le mot כִּפֶּר.

La signification fondamentale de ce mot est, de l'aveu de tout le monde : couvrir, zudecken, bedecken.

Ce sens fondamental se trouve seulement au Kal. (Gen. VI, 14.) Au Pihel, l'usage de la langue a fixé le sens d'expier ; mais expier ne peut signifier autre chose que : *couvrir* ce que Dieu ne veut pas se montrer ou se laisser voir à lui-même. Ce qui est couvert n'est plus visible ; cela est comme disparu, n'existant plus. Dans l'usage de la langue hébraïque, couvrir signifie dès lors *enlever*, *détruire*. (Comp. Jér. XVIII, 23.)

L'expiation consiste donc en ce que l'objet opposé à Dieu, ce qui empêche la communion avec lui, est enlevé, détruit, anéanti. D'après notre texte, l'expiation fait le fond du sacrifice lévitique et elle ne saurait en être séparée. Aussi vrai le sang est le centre du rite et doit être répandu dans chaque sacrifice, aussi vrai tout sacrifice est, d'une manière ou d'une autre, expiatoire, et l'on voit ici combien l'on a tort d'attribuer cette qualité aux sacrifices pour le péché et pour le délit, à l'exclusion des holocaustes et des sacrifices de reconnaissance.

3. Cependant notre passage ne nous présente pas seulement l'expiation comme but du sacrifice ; il détermine aussi de qui l'expiation procède et à qui elle profite :

« Je vous ai donné le sang sur l'autel en expiation pour vos âmes, » c'est-à-dire : J'ai réservé le sang pour cela ; j'en ai

ordonné ainsi ; j'ai rattaché l'expiation au sang. C'est donc de Jéhova que procède l'expiation, et elle a pour objet l'âme de l'homme.

En effet, le sujet de כפר, pour autant qu'il s'agit du rapport entre Dieu et l'homme et non pas du rapport des hommes entre eux, est toujours Jéhova lui-même : Jér. XVIII, 23 ; Néh. III, 37 ; Ps. LXXXV, 3 ; XXXII, 1 ; Deut. XXI, 8 ; et s'il est dit dans notre texte que le sang expie, cela doit s'entendre, d'après ce qui précède, en ces termes : « Je vous l'ai donné pour l'expiation. » Le sang est dans la main de Jéhova, d'après sa volonté, le moyen de l'expiation, il l'a donné comme tel.

L'objet du כפר qui ne se construit pas avec l'accusatif, mais avec une préposition (généralement על), est toujours l'homme ou le péché (עון ou חטאת) attaché à l'âme humaine. Ce sont parfois aussi des objets inanimés, ceux en particulier qui appartiennent au culte et sont souillés par le voisinage du péché de l'homme, mais ce n'est jamais Dieu ou quoi que ce soit qui appartienne à Dieu. Il n'est jamais dit : כפר על יהוה, mais souvent en revanche : כפר עליו לפני יהוה.

L'impossibilité de construire le verbe כפר avec le nom de Jéhova résulte du sens même du mot, tel que nous venons de l'établir.

Un synonyme de כפר, qui n'est pas rare, est חטא, délivrer du péché. (Comp. Lév. XIV, 49 et 53.) Les Septante l'ont traduit par *ἐξιλάσκω*, comme כפר lui-même, ou encore par *ἁγνίζω, ἁγιάζω*.

4. Enfin notre texte nous enseigne la raison du fait que nous venons d'exposer, l'expiation par le sang. C'est que l'âme de la chair, נפש הבשר, est dans le sang, car le sang expie par l'âme, בנפש.

Si simples et si clairs que soient ces mots, continue notre auteur, ils ont été rarement bien entendus.

La traduction de Luther porte : « Denn das Blut ist die Versöhnung für das Leben. » Selon cette version בנפש serait mis pour : *au lieu de la vie;* ou selon les Septante, pour : *ἀντὶ ψυχῆς*.

Mais jamais בְּ n'a signifié : *au lieu de ;* il désigne toujours le moyen, et dans notre texte, le moyen par lequel l'expiation a lieu. La traduction de Gesenius et de De Wette : « Denn das Blut versöhnt das Leben, » est tout aussi fautive, puisque l'objet de l'expiation se construit toujours avec עַל, comme c'est le cas dans notre texte.

Nous traduisons donc littéralement et correctement en disant : « Car le sang expie *par* l'âme, » ce qui, rapproché des mots du commencement du verset : « l'âme de la chair est dans le sang, » a nécessairement ce sens-ci : C'est parce que l'âme est dans le sang que le sang expie par l'âme. Ce n'est donc pas l'élément matériel du sang qui le rend propre à l'expiation ; mais c'est le נֶפֶשׁ qui est lié avec lui, qui est en lui, dont le sang est le porteur et l'instrument, c'est l'âme qui lui donne cette efficacité expiatoire.

Cette considération est, toujours selon Bæhr, d'une suprême importance pour l'intelligence du sacrifice. Car si c'est, comme nous l'avons vu, le sang qui en fait l'élément central, mais que cela même n'ait lieu que parce que le נֶפֶשׁ est renfermé dans ce sang, il en résulte que c'est le נֶפֶשׁ, son idée et son essence, que nous devons considérer pour arriver à la véritable interprétation du sacrifice, et nous voyons se poser devant nous cette double question :

1° Qu'est-ce que le Nephesch en général dans l'animal et dans l'homme ?

2° Quel rapport mutuel le Nephesch de l'animal et celui de l'homme soutiennent-ils dans le sacrifice ?

La première question est facile à résoudre. L'hébreu désigne par נֶפֶשׁ, chez l'animal comme chez l'homme, le principe de la vie animale, sans lequel le corps serait une masse brute, d'où il suit que ce mot est souvent pris pour *vie*, Ex. XXI, 23 ; Deut. XXIV, 6 ; Ps. LVI, 7.

Le נֶפֶשׁ humain, en partie similaire au נֶפֶשׁ animal, en diffère cependant en ce qu'il est d'une nature plus élevée, et se trouve en relation avec l'esprit en même temps qu'avec le corps. Il forme même le lien entre l'un et l'autre, et exerce dès lors sur tous les deux son influence. Comme tel, il est le

siège et le principe de toute la force appétitive, tant du degré inférieur que du degré supérieur. Les affections animales de la faim et de la soif y sont rapportées (Prov. XXVII, 7; XXIV, 25), comme d'autre part les affections plus élevées de l'amour et de la haine, de la joie et de la tristesse, etc. (Gen. XXXIV, 3; Ex. XV, 9; Ps. XXXV, 9; XLII, 6; Esa. LXI, 10.) L'âme est, en un mot, le siège et le principe des affections que les auteurs du Nouveau Testament renferment dans le terme d'*ἐπιθυμία*, et comme cette *ἐπιθυμία* n'est pas pure, le Nephesch infecte nécessairement le corps et la vie tout entière du vice qu'il porte en lui. Ainsi l'homme est séparé du Dieu absolument pur et saint; l'homme est devenu un *être pour soi* en face de Dieu. Le Nephesch apparaît donc comme le principe de l'égoïté (Selbstheit), de la pure subjectivité, de l'égoïsme dans la nature humaine.

Si nous considérons que le sacrifice, ainsi que cela résulte du nom même, קרבן, est un moyen de communion avec le Dieu saint, un moyen de sanctification par conséquent, nous devrons reconnaître qu'il ne peut être cela qu'à la condition de couvrir l'élément contraire à ce Dieu saint, le principe égoïste en l'homme, le siège originel du péché, le Nephesch. Il le couvre, c'est-à-dire qu'il supprime et annule cette opposition, d'où résulte la synonymie des deux expressions : כפר על נפש et כפר על עון.

Plus difficile est la solution de la seconde question concernant le rapport du Nephesch de l'hostie au Nephesch du sacrifiant. On ne peut nier que d'une part le Nephesch de l'hostie ne soit mis en parallèle avec le Nephesch du sacrifiant; d'autre part que le sang de l'hostie ne doive servir de moyen d'expiation et de salut pour le sacrifiant, ne figure dès lors comme l'antidote de son vice, et ne s'oppose comme tel au Nephesch du sacrifiant. Le sacrifice même devient par là un acte à la fois symbolique et sacramentel. La similitude des deux Nephesch lui donne le caractère symbolique; leur opposition, le caractère sacramentel.

Quant au premier de ces caractères, il peut d'autant moins être contesté qu'il est propre au culte tout entier, considéré

en général et dans toutes ses parties, et il ne saurait dès lors manquer à ce qui nous a paru être le centre du culte, le sacrifice. Mais le caractère symbolique du sacrifice se révèle seulement en ce que l'offrande du Nephesch dans le sang de l'hostie sur l'autel représente l'offrande de l'âme du sacrifiant à Jéhova, comme au Saint d'Israël. Comme cette offrande du sang (c'est-à-dire de l'âme) de l'animal est un abandonnement de l'animal à la mort, de même la vie psychique, la vie propre et opposée à Dieu du sacrifiant doit être abandonnée, c'est-à-dire mourir. Mais comme cet abandonnement est une consécration à Jéhova, ce n'est pas une cessation ni une privation d'existence pure et simple, mais une mort qui, eo ipso, devient vie, car la sanctification qui est recherchée dans cet abandonnement à Jéhova, et la communion avec Jéhova qui y est attachée, est précisément, selon le principe du mosaïsme, la vie véritable. La mort psychique est la condition de la vie.

La signification du sacrifice se résume en ce que l'être psychique ou la vie pécheresse est abandonnée à Dieu dans la mort, et que par là l'homme obtient la vie véritable, la sanctification par l'union avec Dieu, l'Etre des êtres, יהוה, l'Etre saint par conséquent. Le rapport du Nephesch de l'hostie au Nephesch du sacrifiant est donc représentatif sans doute, et pourrait être exprimé par les mots *ἀντι* et *loco*, bien que cela n'ait pas lieu dans la loi ; mais cette représentation n'est pas une permutation extérieure des rôles, c'est un fait symbolique, et à telles enseignes que l'acte du sacrifice eût été vain et inutile si le fait qu'il représentait n'eût pas eu lieu réellement chez le sacrifiant.

Toutefois le caractère symbolique du sacrifice n'était pas le seul, comme on l'a souvent prétendu. Il ne représente que l'élément subjectif et plutôt négatif de la notion, à savoir : l'abandonnement de la part du sacrifiant de la vie psychique à Jéhova ; l'élément objectif et positif en est l'acceptation par Jéhova de cette offrande et la communication de la sainteté, condition de la vraie vie, à celui qui s'était ainsi abandonné à lui. C'est ce dernier élément qui donne au sacrifice le carac-

tère sacramentel, en raison duquel le sang devient le moyen institué et ordonné par Dieu lui-même pour couvrir le péché ou l'âme pécheresse, unir celle-ci à Jéhova et la sanctifier. Dans la loi et en particulier dans notre texte, ce caractère sacramentel du sacrifice est tout spécialement relevé : « Je vous ai donné le sang en expiation pour vos âmes. » Dans cette relation, le sang même apparaît comme quelque chose de saint, et est traité dans tous les détails du rite conformément à cette qualité.

Mais comment, et c'est ici la question la plus difficile, ce caractère sacramentel pouvait-il être attribué au sang?

Sans doute, le moyen expiatoire devait être quelque chose en dehors du sujet, autre que lui, et de plus établi et ordonné par Dieu; car le principe de la sanctification ne se trouve pas en l'homme, mais seulement en celui qui est le Saint absolu et le principe de toute sanctification, en Dieu. C'est de lui seulement que la sanctification peut procéder, et lui seul peut choisir et établir le moyen de la réaliser. (C'est pour cette raison que le sang humain ne pouvait jamais servir de moyen expiatoire dans la religion mosaïque, et qu'il était défendu de verser son propre sang dans un but religieux.)

Mais il n'est pas moins évident que, bien que le moyen de sanctification fût en dehors du sacrifiant, il ne pouvait pas être non plus quelque chose d'absolument étranger et opposé à lui; que, pour être moyen de salut, couverture pour le sujet, il devait être avec lui dans une relation vivante et efficace. Pour cela, il devait avoir avec lui quelque analogie, quelque homogénéité, quelque consubstantialité. Ce moyen d'expiation institué par Dieu n'avait donc rien d'arbitraire, mais était appelé par la nature même des choses. L'objet par lequel le Nephesch du sacrifiant est couvert, par lequel se fait l'expiation, est lui-même un Nephesch. Mais le fait que ce dernier est celui d'un animal qui n'a proprement aucun rapport avec l'homme, a sa raison dans l'essence même de l'ancienne économie, qui était extérieure, charnelle et imparfaite, et comme telle renfermait en germe l'ordre de choses parfait et spirituel

et l'annonçait. Le sang des animaux, objet extérieur, procurait une sainteté et une pureté extérieures, comme la théocratie tout entière était une institution visible et extérieure.

Si, d'après ce qui précède, nous considérons le sacrifice d'après son côté subjectif (ou symbolique) et d'après son côté objectif (ou sacramentel), il correspond parfaitement à la notion qui est résultée pour nous de son nom même, קרבן.

Si en effet il doit procurer la communion de l'homme avec le Dieu saint, il doit nécessairement réunir en lui un élément subjectif et un élément objectif, et cette association doit s'exprimer dans ce qui fait le centre de l'acte, c'est-à-dire dans le sang.

En tant que le sang répandu est le symbole de l'âme du sacrifiant qui s'abandonne à Jéhova, mais qu'il est en même temps, par l'aspersion qui en est faite sur l'autel, le moyen par lequel le prêtre procure expiation et sanctification au nom de Jéhova, il s'y manifeste la relation indissoluble des deux éléments de la théocratie de l'Ancien Testament, dont l'essence est l'alliance de l'homme avec le Dieu saint. Le second de ces deux éléments est conditionné par le premier ; car ce serait nier la sainteté divine, au point de vue mosaïque, que de prétendre que Dieu pût sanctifier l'homme et le recevoir dans sa communion sans cet abandonnement, sans ce sacrifice de soi-même.

Ainsi se confirme ce que nous remarquions en commençant, savoir que le sacrifice est dans un cercle restreint ce qu'est la théocratie dans un cercle plus étendu.

Les prémisses que nous venons de poser permettent à l'auteur d'écarter de la notion du sacrifice mosaïque les conceptions suivantes qui lui paraissent y être étrangères ou opposées.

1° La conception anthropopathique, qui cherche l'origine du sacrifice dans de fausses notions de l'Etre divin, et en détermine en conséquence l'idée et le but. L'hostie ne serait suivant cette conception qu'une pâture jetée à un être puissant et jaloux, pour satisfaire pour un moment sa basse avidité. Ce point de vue, remarque avec raison l'auteur, est suffisamment réfuté, en ce qui concerne l'ancienne alliance, par le fameux

passage : Ps. L, 7. D'ailleurs comment accorder la haute spiritualité de la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament avec un fétichisme aussi grossier. C'est à ce point de vue que doivent dès lors être jugées et interprétées ces expressions évidemment figurées : « nourriture de Jéhova, odeur de bonne senteur, » cette dernière employée par Paul lui-même à propos du sacrifice de Christ (Eph. V, 2), dans un sens qui ne saurait être également que figuré. Il en est de même des expressions : « œil de Dieu, bras de Dieu, bouche de Dieu, » que la malveillance et le parti pris seuls pourraient faire entendre au sens propre.

2° La conception juridique du sacrifice, selon laquelle il serait une *satisfactio vicaria* offerte à la divinité.

L'homme se sentant coupable et digne de punition, se substituerait à l'animal auquel il impute sa faute et sa coulpe, et qui souffrirait ainsi la mort à sa place. Les exigences de la justice divine recevraient par là une satisfaction suffisante, et c'est en quoi consisterait l'expiation.

Le centre du sacrifice paraît être ici la peine. C'est pour échapper à la peine que l'homme offre le sacrifice ; le pardon et la réconciliation sont la conséquence de la peine qui s'exécute dans le sacrifice, et le rapport altéré entre Dieu et l'homme ne peut être rétabli sans la peine, qui serait dès lors l'expression immédiate de l'idée centrale du sacrifice, le point culminant, le centre de l'action sacrée tout entière.

Les raisons alléguées par l'auteur contre la conception juridique du sacrifice sont tirées de l'interprétation de Lév. XVII, 11 exposée plus haut, et selon laquelle c'est le sang, comme porteur de l'âme, mais non pas la mort, c'est l'aspersion ou la manipulation du sang, mais non pas l'immolation, qui fait le centre du sacrifice.

La loi du rituel mosaïque sépare absolument l'immolation et l'aspersion, et elle dit expressément que c'est par le second de ces actes et non par le premier qu'a lieu l'expiation, le כִּפֶּר qui est le but du sacrifice. C'est ce que prouve encore le fait que l'aspersion a lieu par la main du prêtre, tandis que l'immolation se fait pas des mains laïques.

Le sacrifice étant le centre de tout le culte, la peine qui serait le centre du sacrifice, serait par la même le centre de tout le culte. Or, chez tous les peuples, la prière, l'adoration a été considérée comme un sacrifice ; mais qu'est-ce que la prière a à faire avec la notion de la peine?

Si le sacrifice est une peine, pourquoi, demande Bæhr, ce même acte serait-il *donum* dans l'holocauste et le sacrifice de reconnaissance, et *mulcta* dans le sacrifice pour le péché et pour le délit?

Quant à l'expiation, elle doit s'opérer par la peine et par la peine de mort qui s'exécute sur l'animal au lieu de s'exécuter sur l'homme. Les exigences de la justice divine sont par là satisfaites ; la colère divine est apaisée. Ce n'est pas tant l'homme que Dieu qui est réconcilié, et le moyen de propitiation est précisément la peine de mort. Mais cette conception contredit directement le document biblique qui détermine que c'est le sang et non pas la mort qui est le moyen d'expiation, et n'autorise en aucune façon la confusion des deux termes *sang* et *mort*.

Elle ne contredit pas moins la signification du terme technique désignant constamment l'expiation ; כִּפֶּר qui signifie couvrir ne peut avoir Dieu pour objet, ni ne l'a dans aucun passage.

Elle est également incompatible avec l'idée des sacrifices de reconnaissance, où il ne s'agit pas, comme chacun en convient, d'expiation pénale, moins encore de peine de mort, et où Dieu n'apparaît point comme un juge punissant. Mais comme nous y trouvons l'immolation, aussi bien que dans les autres sacrifices, elle ne peut en tout cas être considérée comme un fait pénal.

Enfin, si la mort de l'hostie était un fait pénal, tout péché pour lequel un sacrifice serait offert, devrait être considéré comme méritant la mort, ce que personne ne peut soutenir.

Quant au rapport du sacrifiant à l'hostie, la conception juridique confond la représentation symbolique avec la réelle, la religieuse avec la juridique. L'hostie n'est plus symbole, mais substitut du sacrifiant, et une *permutatio personarum* pré-

cède l'acte pénal. Cet acte lui-même n'est plus figuré, mais réel. Mais le sacrifice se transforme par là en un acte purement extérieur, formel et mécanique. La conception juridique renouvelle l'antique faute de confondre le symbole avec la chose elle-même.

Si nous comprenons bien notre auteur, la conception juridique ne serait qu'une forme supérieure de la première, que nous avons appelée anthropopathique. Le caractère commun à l'une et à l'autre est de présenter la divinité comme étant l'objet de l'acte expiatoire, et non pas l'homme, le sacrifiant. Seulement la satisfaction qui lui est offerte n'est plus comme au degré inférieur un aliment matériel, une *satisfaction d'appétit*, mais le spectacle d'une exécution, une satisfaction de vengeance.

Bæhr a soin en outre d'établir que les arguments que les partisans de la conception juridique sont allés puiser dans les rituels païens se retournent plutôt contre eux, en ce que, dans l'intuition païenne, l'hostie est un objet sacré et vénérable et non pas maudit.

Nous ferons peu de cas soit de la similitude soit de l'opposition qu'on pourrait chercher à établir entre le sacrifice païen et le sacrifice mosaïque, attendu que les intuitions du paganisme ne sauraient avoir pour nous ni autorité ni crédit en cette matière.

Nous ne pensons pas devoir nous arrêter non plus aux deux théories dont notre auteur fait encore la critique : la théorie de Baader qu'il appelle physique-magnétique, et qui nous paraît reposer sur des prémisses par trop étrangères aux intuitions ordinaires pour trouver place dans cet exposé ; et la théorie dite de Menken, selon laquelle le sacrifice représenterait les deux éléments de l'expiation : destruction du péché, dans la combustion de la chair de l'hostie, et rétablissement de la communion avec Dieu, dans le transfert du sang sur l'autel et dans le sanctuaire.

La critique que nous aurons à faire de la théorie de Bæhr atteindra du même coup celle-ci : c'est qu'elle ne tient pas compte de l'acte de l'immolation dans le rite du sacrifice, et

méconnaît par conséquent, si nous sommes dans le vrai, l'idée essentielle du sacrifice lui-même. Nous ajoutons avec Bæhr qu'elle commet une interversion non justifiée, en ce que la combustion de la chair de l'hostie suit dans le rite la manipulation du sang au lieu de la précéder, comme ce devrait être le cas selon la théorie précitée.

L'opinion de Oehler sur l'essence du sacrifice lévitique est, comme nous l'avons annoncé, identique à celle de Bæhr. Nous nous contenterons donc de la mentionner par deux courtes citations. A la question : Qu'est-ce qu'un sacrifice dans le sens le plus général de ce mot? l'auteur répond (Théologie de l'Ancien Testament, traduction de Rougemont, tom. II, pag. 5) : « Un acte extérieur et sensible par lequel l'homme montre qu'il veut se donner, se consacrer à son Dieu. L'homme est tellement dépendant de son Créateur, tout lui dit si clairement que ce qu'il est vient de Dieu, avec tout ce qu'il a, tout ce qu'il fait, tout ce qu'il souffre et tout ce qui lui arrive, qu'il se sent pressé de témoigner d'une manière positive à son maître les sentiments qui remplissent son cœur. La prière lui offre déjà un moyen de louer Dieu, de le remercier, de l'appeler à son aide. Mais cela ne lui suffit pas. Il lui faut un acte, une cérémonie qui vienne rendre sensibles ses dispositions intérieures. »

Sur le sens de l'acte même de l'immolation, Oehler s'est rattaché également à l'opinion de Bæhr.

« L'opinion que l'immolation est une exécution, est fort répandue, et présente un sens très facile à saisir. Mais il n'en est pas moins vrai que la loi ne donne nulle part à penser que les sacrifices soient une exécution juridique, comme l'est l'interdit ; nulle part l'autel n'est présenté comme un lieu d'exécution. Si quelqu'un a mal et méchamment péché contre l'Eternel et contre sa loi, la justice de Dieu s'accomplit sans pitié à son égard, et il n'y a, précisément pour cela, plus de sacrifices pour lui. Le culte est une institution inspirée par la grâce de Dieu et non pas par sa justice, en faveur de ceux qui ont péché par faiblesse, mais qui cherchent la face de Dieu. »

Nous ferons remarquer tout de suite que ce passage accuse une singulière méconnaissance des rapports qui existent entre la notion de justice et celle de miséricorde, ainsi qu'entre l'idée biblique du sacrifice et le Khérem. Au point de vue de la la loi, en effet, il faut que le péché soit puni en tout état de cause et que satisfaction soit donnée à la justice offensée; seulement cette satisfaction est offerte dans un cas par le coupable lui-même ; c'est celui du Khérem qui est une manifestation de la justice seule ; tandis que, dans le sacrifice, la peine est subie par un substitut du coupable, et il y a ici alliance et satisfaction mutuelle de la justice qui réclame la punition du péché et de la grâce qui veut épargner le pécheur.

II

Du sens des différents actes du sacrifice.

On peut prévoir que la théorie du sacrifice que nous venons d'exposer se répercutera dans l'interprétation des différents actes dans lesquels le sacrifice se décompose, et qui sont au nombre de cinq :

1. La présentation de l'hostie devant l'autel.
2. L'imposition des mains.
3. L'immolation.
4. L'aspersion du sang.
5. La combustion des restes.

La divergence des points de vue s'accuse tout d'abord dans l'interprétation du second acte, l'imposition des mains.

Selon Bæhr et Oehler, l'imposition des mains, désignée par l'expression סָמַךְ יָדוֹ (Lév. 1, 4.), signifiait l'abandon à Jéhova de l'hostie vouée par là à la mort ; la consécration à la mort pour le service de Jéhova.

L'immolation à son tour n'est plus qu'un acte transitoire, sans signification intrinsèque autre que la mise à exécution de l'idée précédente : l'abandonnement de la victime à Jéhova. « Comme la vie est dans le sang, dit Bæhr, l'immolation était proprement l'effusion du sang, dont aucune partie ne devait

demeurer dans le corps de la victime. Comme l'immolation est le point culminant de l'acte d'abandonnement au Saint d'Israël, c'est proprement par la mort que l'animal est consacré, sanctifié, de sorte que, dans cet ordre de relations, *immoler* et *sanctifier*, *mourir* et *être saint* sont synonymes. »

D'après les prémisses posées l'acte principal du sacrifice sera l'aspersion par le sang ; ce sera là l'acte proprement expiatoire ; et comme tel, il devait être accompli seulement par le prêtre. Les objets qui devaient être aspergés de ce sang étaient l'autel dans le parvis, l'autel dans le lieu saint et le propitiatoire ou *Capporeth* dans le lieu très saint, qui étaient les trois sièges principaux de la révélation divine, ceux où Dieu se révélait à Israël comme le Saint, et qui différaient entre eux seulement par le degré de cette consécration. Si donc, comme il a été montré, le sang représente l'âme du sacrifiant, l'aspersion par le sang d'un de ces objets particulièrement sacrés ne pouvait avoir, selon notre auteur, d'autre but que celui d'amener l'âme au siège de la révélation de Jéhova, afin que cette révélation démontrât en elle son efficacité, la sanctifiât, détruisît le péché qui était en elle, couvrît, c'est-à-dire expiât ce péché. Par l'acte de l'aspersion, l'âme entre en contact avec la sainteté active, et cet acte devient ainsi le point culminant de toute l'opération du sacrifice, dont l'idée principale est l'union ou la communion avec Dieu.

La combustion de l'hostie, partielle ou totale, devait signifier que, détruite pour le sacrifiant, son offrande montait vers Celui qui habite dans les lieux très hauts. Elle montrait quel était le but de l'offrande et quelle avait dû être l'intention de son auteur. Ce que l'autel sur lequel le don était offert signifiait déjà en quelque manière, l'élévation de l'offrande, était représenté plus parfaitement encore par le feu montant avec elle vers le domicile de Dieu. C'est ce que confirme la dénomination de cette classe de sacrifices qui se distinguent de tous les autres par la combustion totale de la victime qui s'y opère : l'holocauste : עולה : *ascensio*.

CRITIQUE DE CETTE THÉORIE

La première chose à faire est, me semble-t-il, de nous demander quels sont les points sur lesquels nous nous sentons d'accord avec nos deux auteurs, pour passer ensuite à ceux sur lesquels nous croirons devoir les contredire.

Le sacrifice est, selon moi aussi, un don offert par l'homme à Dieu, le symbole du don de son cœur et de sa vie, par lequel l'homme témoigne tour à tour du désir qu'il a de rester ou de rentrer en communion avec Dieu et du sentiment de son insuffisance. La question est seulement pour moi de savoir si le sacrifice qui est un don n'est que cela.

Le sacrifice a dû naître spontanément après la chute. Il n'avait aucune raison d'être dans l'état normal où la communion entre Dieu et l'homme était complète à chaque moment et à chaque degré ; l'idée étant tout entière et à tout instant traduite dans le fait, il n'y avait aucun motif pour l'homme de donner à cette idée satisfaite en elle-même une expression supplémentaire dans le symbole. Par conséquent le fait même de l'oblation à Dieu d'un objet extérieur en sus de la disposition du cœur implique de la part de l'homme l'aveu du déficit moral dont il est affecté, qui le sépare ou l'éloigne de Dieu, et que le sacrifice a pour but de compenser d'une manière ou de l'autre. Pour mieux exprimer ce sentiment, l'homme s'impose une privation effective (comp. la parole de David à Arauna, 2 Sam. XXIV, 24), qui symbolise la promptitude et la sincérité de regrets et de désirs, toujours inférieurs à l'idéal qu'il porte en lui, à la norme morale qui plane sans cesse sur sa tête et s'éloigne de lui à proportion même de ses efforts pour l'atteindre. Et jusque-là il est vrai de dire que le sacrifice est l'expression dramatique du fait intérieur dont la prière est l'expression verbale. Il est vrai de dire que toute prière est un sacrifice, mais un sacrifice purement intérieur et spirituel, et il n'en résulte point que le sacrifice ne soit qu'une prière ; car l'une était une condition de la vie religieuse et morale déjà dans l'état normal, tandis que, comme

nous venons de le dire, le sacrifice est un acte d'alliance propre seulement à l'état de chute.

Le sacrifice est expiatoire ou propitiatoire, ce qui signifie la même chose, c'est-à-dire qu'il a pour but de rétablir par un acte extérieur la relation entre Dieu et l'homme troublée par le péché, car tel est en effet le sens général du verbe expier : en hébreu כִּפֶּר ; en grec *ἱλάσκομαι*. Dans la notion biblique d'expiation est donc toujours renfermée celle de propitiation. Aucune faute n'est expiée devant Dieu par la punition seule, fût-ce par la punition éternelle, puisque la punition à elle seule n'étant pas un fait moral, engendrera et perpétuera d'elle-même la faute qui réclamerait ainsi des expiations toujours nouvelles. Pour que l'expiation soit valable, il faut donc en tout cas que l'acte du sacrifice ne soit pas un pur *opus operatum*, et réponde à un sentiment réel chez le sujet.

Comme expression de la disposition de l'homme, le sacrifice était un acte symbolique ; il était en même temps acte sacramentel, en ce qu'il était une condition de la grâce et un moyen de grâce ; mais son efficacité objective n'était que provisoire et conventionnelle, comme l'expriment les termes du passage Lév. XVII, 11 : *Je vous ai donné* le sang pour l'âme. Jusqu'ici nous sommes, me semble-t-il, passablement d'accord.

La divergence entre les deux fractions des interprètes orthodoxes porte sur ce point seul, qui n'en est pas moins d'une réelle gravité : l'expiation ou la propitiation pour la faute a-t-elle lieu par le moyen de l'infliction de la peine, par la mort, ou bien seulement par l'acte de l'oblation de l'hostie, sanglante ou non, animal ou fruits de la terre? La mort de l'hostie est-elle une satisfaction donnée, toujours symboliquement, mais avec une efficacité provisoire, à la justice divine offensée, ou bien est-elle seulement la condition de l'offrande parfaite, la figure parfaite de la sanctification imparfaite de la victime? Le sacrifice comme moyen de propitiation est-il une substitution de victime conditionnant l'offrande de l'homme à Dieu, ou bien une offrande, un don seulement, dont la valeur intrinsèque suffirait pour couvrir l'offense? En d'autres termes

encore : l'acte central du sacrifice, la condition *sine qua non* de son efficacité est-elle l'immolation de la victime, ou seulement l'application du sang sur l'autel ?

Bæhr a tiré l'idée du sacrifice du mot קרבן, qui signifie *offrande apportée à l'Eternel.* Mais קרבן n'est pas le seul terme employé pour désigner ce rite ; זבח, dont le premier sens est, d'après Gesenius, *mactatio*, n'est pas d'un usage moins fréquent (comp. Lév. XIX, 6), et celui-ci implique nécessairement l'élément de l'immolation, de l'effusion du sang de la victime. Mais de quel droit effacer de la définition générale un élément représenté par une des désignations courantes du sacrifice lui-même ? L'auteur ne réussit pas en effet à rendre compte de la différence entre l'offrande sanglante et l'offrande non sanglante, מנחה, en renfermant l'une et l'autre sous la catégorie du don fait par l'homme à Dieu ; surtout il n'explique pas le fait patent que, tandis que le sacrifice sanglant se suffisait à lui-même dans l'institution théocratique, l'offrande non sanglante ne pouvait figurer que comme accompagnement de l'offrande sanglante. C'est le rapport inverse qui serait nécessité par la définition du sacrifice selon laquelle nous le réduirions à un don ou à une offrande, en faisant abstraction de l'acte de l'immolation comme d'un fait accessoire.

Surtout on ne nous explique pas dans cette conception la cessation du sacrifice dans l'alliance nouvelle, où l'insuffisance du don de soi-même, de la consécration morale de l'homme à Dieu est trop souvent constatée pour ne pas motiver la répétition du sacrifice cérémonial, si ce sacrifice eût été essentiellement le symbole du don de l'homme à Dieu et non pas un fait de substitution pénale et provisoire, en attendant l'expiation parfaite.

Bæhr oppose à ses adversaires le locus classicus Lév. XVII, 11 comme un argument péremptoire en faveur de sa théorie. Il s'agit de savoir si ce passage, bien compris, exclut l'opinion qu'il combat au profit de celle qu'il défend ; si la seule traduction du texte qu'il déclare possible étant admise, il en résulte nécessairement que l'élément essentiel du sacrifice soit l'offrande du sang, c'est-à-dire de l'âme de l'animal, et non pas

l'effusion du sang, l'immolation de l'animal. Si oui, nous nous déclarons convaincu ; si non, nous ferons remarquer que c'est sur ce texte que l'auteur fonde toute sa démonstration, que c'est à ce texte qu'il revient sans cesse pour réfuter les nouveaux arguments qui pourraient lui être opposés, et que sa théorie tout entière pourrait bien être solidaire de l'interprétation qu'il en donne.

Eh bien, nous ne voyons autre chose jusqu'ici dans Lév. XVII, 11, que le principe formulé par l'auteur de l'épître aux Hébreux IX, 22, et par la tradition juive, savoir que sans effusion de sang, *αἱματεκχυσία* (apparemment sans immolation), il ne se fait pas d'expiation et par conséquent pas de propitiation. Or le texte des Hébreux est le résumé d'une série d'exemples tirés de la loi et que l'auteur de l'épître interprète d'après ce principe commun à tous et fondamental dans l'institution théocratique.

Notre auteur croit pouvoir entendre le mot *αἱματεκχυσία* du quatrième acte du sacrifice : l'application du sang sur l'autel. Mais tout interprète dégagé de parti pris devra reconnaître que le mot *εκχυσία* ne peut désigner que l'effusion du sang de la victime au moment de l'immolation, et point le transfert de ce sang sur les objets sacrés. Ce passage établit que l'acte de l'effusion du sang ou de l'immolation était l'élément nécessaire dans tout sacrifice, même dans ceux de prospérité ou de reconnaissance ; que la mort et la mort sanglante d'une victime était la condition nécessaire pour que l'homme pût s'approcher de Dieu, et en ceci l'auteur est d'accord avec Moïse (Gen. II, 17) et avec saint Paul, selon lequel la mort est la conséquence (Rom. V, 12) et le salaire du péché. (Rom. VI, 23.)

Tout lecteur désintéressé, au vu des développements de Bæhr sur la signification du sang dans le rite lévitique, ne manquera pas non plus de retourner un à un ces arguments contre leur auteur ; car il est trop évident que dire *sang*, c'est dire *mort* et non pas *vie*, et la terminologie scripturaire eût été calculée pour donner le change aux hommes si les mots : *le sang fera propitiation pour vos âmes*, devaient signifier que c'est l'offrande faite à Dieu de l'âme de l'animal vivant qui

procure à l'homme coupable la propitiation, et non pas le sang de l'animal immolé à la place du coupable lui-même. Pourquoi s'obstiner à répéter le terme impropre : *le sang,* pour dire *l'âme,* et l'âme de l'animal vivant, si le premier de ces termes était d'une manière absolue l'équivalent de *sang* ? Pourquoi le législateur aurait-il pris la peine de faire devant nous cette dissertation du rapport entre l'âme et le sang de l'animal, si c'était seulement à l'âme qu'il en voulait ?

Le point de vue selon lequel c'est la mort de la victime qui, dans le sacrifice, est l'élément propitiatoire, est donc indiqué par le sens naturel des mots dans le texte Lév. XVII, 11, et confirmé par l'interprétation que l'auteur de l'épître aux Hébreux donne de la législation sur la matière (Hébr. IX, 22) ; j'ajoute qu'il n'est point contredit par la traduction que Bæhr lui-même substitue, sans doute avec raison, à celle de Luther, dans Lév. XVII, 11.

Soit qu'on traduise : « le sang expie pour l'âme, » ou, comme le veut notre auteur : « le sang expie par l'âme, » le principe que nous venons de formuler n'est point atteint ; il n'est pas favorisé par une de ces tournures plutôt que par l'autre, et l'auteur n'est dès lors point en droit de nous opposer celle qu'il croit la seule légitime, comme si elle nous condamnait. Si l'âme de l'animal est donnée au sacrifiant comme l'agent prêtant une efficacité expiatoire au sang répandu, c'est qu'en effet ce sang répandu n'est pas mort encore ; c'est le sang chaud et vivant de l'animal, c'est son âme non encore refroidie qui est substituée à l'âme humaine dans la mort que celle-ci avait encourue, et cette âme animale appliquée sur l'autel est apte à procurer la propitiation, car elle a, en ce qui la concerne, satisfait au droit divin qui exige que le coupable meure.

Pour sauver la législation mosaïque du reproche d'anthropopathisme, Bæhr s'efforce de prouver que l'expiation procurée par le sacrifice ne saurait avoir aucun effet sur Jéhova lui-même, et n'a par conséquent pas de relation directe à sa justice offensée ; et il lui importe fort de constater que le régime de כִּפֶּר n'est jamais Jéhova, mais la faute de l'homme ou

l'homme lui-même. A la vérité nous ne comprendrions pas comment כפר, dont le sens originel est *couvrir*, pourrait se construire avec Jéhova comme régime. Il est très évident que ce qui doit être couvert dans l'acte de la propitiation c'est l'homme et son péché, et non pas la face de Jéhova qui est tournée vers lui. En résulte-t-il que, d'après l'Ecriture et l'Ancien Testament en particulier, le péché ne soit qu'une lésion organique chez son auteur, et non pas une offense portant atteinte à la majesté de Jéhova, appelant sur le coupable sa colère et qui dès lors ne saurait être détournée de lui que par une satisfaction pénale? Nous ne saurions le croire, et si anthropopathisme il y a, nous sommes forcé de le voir dans le passage Gen. VIII, 21, pour n'en pas citer d'autres. De là à prétendre que le Jéhova de l'Ancien Testament *aurait besoin*, comme les idoles païennes, de la graisse des taureaux et des boucs, et qu'il savoure avec délices, comme un manitou pourrait le faire, les parfums que l'homme fait monter vers lui, il y a fort loin, et l'auteur du psaume L, parlant au nom de Jéhova (vers. 12 et 13) a répondu sur ce point et dans le plus magnifique et le plus altier langage, à la fois aux anciennes prétentions de l'homme de rendre service à Dieu, et aux tentatives modernes de la critique. Le Dieu de l'Ecriture est offensé par le péché de l'homme, et il entend que réparation lui soit faite; mais comme il est miséricordieux autant que juste, et que la grâce n'est chez lui qu'un des aspects de la sainteté; que, tout en voulant que le péché soit puni, il veut que le pécheur soit sauvé, c'est lui-même qui a institué, dans toutes les alliances qu'il a traitées avec les hommes, les moyens d'expiation et de propitiation offerts au coupable repentant et croyant; c'est lui qui dit à l'Israélite: « Je vous donne l'âme de l'animal comme moyen de propitiation pour vos âmes; » réservant ainsi le caractère conventionnel et provisoire de ce moyen de propitiation; et c'est lui encore qui, dans l'accomplissement des temps, a désigné la victime parfaite, et l'a, pour ainsi dire, arrachée de son propre sein pour la suspendre à la croix.

Si l'idée générale du sacrifice que notre auteur nous pré-

sente nous paraît insuffisante, et même contradictoire avec la conception scripturaire, les actes particuliers dont ce rite se compose nous paraissent destitués de relation organique et de cette logique intérieure nécessaire à tout système, même dans le sein d'une révélation qui se déclare surnaturelle.

L'imposition des mains faite par le sacrifiant sur la tête de la victime est réduite à une présentation ou consécration de l'hostie avant l'immolation, qui serait elle-même la consécration portée à son point culminant. Quoi de plus forcé que l'interprétation donnée à ce geste, et qui nous paraît directement contredite par plusieurs textes de la loi sur lesquels Bæhr ne craint pas de s'appuyer ; ainsi Lév. XVI, 21 ; comp. Nomb. VIII, 16 ; XXVII, 20-23.

Dans la symbolique instinctive de l'humanité, l'imposition des mains a toujours signifié la transmission d'une qualité quelconque du sujet à l'objet, que cet objet transmis soit une charge ou une coulpe, et il ne peut être question que d'une transmission de coulpe entre l'homme et l'animal.

Si le sang de l'hostie ne représente que le *don* à la suprême puissance, on ne conçoit pas en quoi la présentation de ce sang, impur lui-même, aurait qualité pour couvrir devant Dieu l'âme impure de l'homme. On se demande en même temps pourquoi la présentation de l'hostie vivante, qui porte en elle le sang, ne serait pas préférable à la présentation du sang séparé de l'animal; pourquoi le moins, savoir le sang, aurait plus d'efficacité que le plus, savoir l'animal lui-même, offert vivant et intact dans toutes ses parties ; et ceci nous ramène à la question générale posée tout à l'heure : Comment se fait-il que le législateur réclame constamment le sang de la victime pour avoir l'âme de l'animal, au lieu de parler de l'animal lui-même ?

Toutes ces difficultés disparaissent dans la théorie que Bæhr et Oehler combattent. Car ici l'animal ayant payé par la mort son tribut à la nature, l'âme de l'animal, encore unie à ce sang qui vient d'être répandu, est par là même apte à couvrir, provisoirement du moins, l'âme de l'homme chargé de sa coulpe et, par conséquent, débiteur de la justice et passible de la con-

damnation divine. Saint Paul a dit : « Celui qui est mort est quitte du péché » (Rom. VI, 7) ; et ce canon est applicable, dans le système cérémonial, à l'animal qui vient d'être immolé. L'âme de l'animal immolé a un avantage qu'elle confère à l'âme de l'homme encore affectée de la coulpe, c'est d'avoir subi l'expiation, et dégagée désormais de toute solidarité avec la nature maudite, elle couvre devant la justice divine, de son innocence reconquise à travers la mort, l'âme humaine qui est restée sous le coup de cette même malédiction.

Selon nous, et nous croyons rendre en ceci le sens naturel de tous ces actes symboliques, la *présentation* de l'animal par l'Israélite est l'expression de la spontanéité du sacrifiant.

L'*imposition des mains* est la transmission de la coulpe de l'officiant sur la tête de l'hostie.

L'*immolation* ou l'*effusion du sang* opérée par la main du vrai coupable représente et réalise provisoirement et symboliquement tout à la fois la substitution de la victime innocente à l'homme coupable, et l'infliction de la peine décernée sur tout pécheur. (Gen. II, 17.)

Il est à remarquer que le principe général qui légitime cette substitution est celui de la solidarité qui unit les unes aux autres toutes les parties de l'organisme de l'hostie, le corps de l'homme à son âme, et tous les règnes de la nature, le règne animal entre autres, à l'homme. Cette loi universelle de solidarité a dû recevoir des applications partielles et provisoires dans les sacrifices de l'alliance préparatoire, avant qu'ait pu avoir lieu la substitution de l'Homme-Dieu à l'humanité coupable, qui a été l'accomplissement unique, universel et définitif de tous les rites et de tous les types de la période préparatoire.

L'aspersion du sang faite sur les différents autels du sanctuaire est, selon nous, la contre-partie de l'imposition des mains ; c'est l'imputation de la justice procurée par l'effusion du sang de la victime au peuple théocratique représenté par les autels. L'autel comme la montagne symbolise l'aspiration vers Dieu. Dans l'alliance de grâce, l'autel représente la partie

humaine et réceptive ; c'est l'autel qui porte les dons de l'homme et reçoit le feu du ciel.

Une analogie instructive avec le cas qui nous occupe est l'aspersion du sang de l'agneau sur les linteaux des portes des maisons des Israélites dans la nuit de Pâques.

La combustion totale ou partielle des restes de l'hostie signifie la consécration à Dieu du pécheur maintenant justifié.

L'idée pénale est donc, selon nous, le fonds commun des quatre classes de sacrifices lévitiques, mais elle s'y trouve, dirions-nous, à doses inégales, et associée dans chacune à d'autres éléments dans des proportions diverses. Sur ce fonds commun se détache dans chaque catégorie un élément prédominant, qui ne détruit point l'élément juridique, mais s'y ajoute.

C'est dans les sacrifices dits *pour le péché* (Lév. IV) et dans les sacrifices dits *de culpabilité* (Lév. V), *Ascham*, que l'idée de la satisfaction pénale prédomine, à peine combinée ici avec d'autres éléments. Cependant l'élément sacramentel fait déjà son apparition dans le sacrifice pour le péché, en ce que les restes non consumés de la victime sont mangés par le prêtre, agissant en ceci comme représentant du peuple.

La distinction des *sacrifices pour le péché* et des sacrifices que nous appelons *de culpabilité*, est très difficile à faire, et encore aujourd'hui fort discutée. L'opinion la plus probable est que, dans le premier de ces rites, le péché est considéré essentiellement comme une provocation de la justice divine, nécessitant une satisfaction pénale, et que, dans le second, il s'ajoute à cette première conception du péché l'idée d'un tort ou d'une perte causée aux intérêts de Dieu sur la terre et réclamant des *dommages et intérêts*. (Comp. Lév. V.) Nous ferions *mutatis mutandis* entre ces deux catégories de réparations une distinction semblable à celle entre les revendications du ministère public d'une part et de la partie civile de l'autre.

Le sacrifice pour le péché se traduira en langage chrétien dans la substitution de Christ au pécheur.

Dans l'holocauste (Lév. I), l'élément prédominant est celui

de la consécration à l'Eternel ; l'idée de l'holocauste se traduira dans la nouvelle alliance en celle de la destruction totale du péché et de la consécration complète à Dieu du chrétien justifié. (Rom. XII, 1 et 2.)

Dans les sacrifices de reconnaissance (Lév. III), à leur tour, prédomine l'idée dont Bæhr et Oehler prétendent faire l'élément exclusif du sacrifice : celui de l'offrande ou du don ; mais, ici même, cet élément ne rend point inutile le premier, l'élément pénal, puisque, comme Bæhr lui-même le remarque, il n'y avait point d'acte de sacrifice qui ne fût accompagné de l'effusion du sang.

De plus, les sacrifices de reconnaissance contiennent une partie dépassant l'idée du sacrifice lui-même, et que nous appelons l'élément sacramentel. Cet élément, qui s'est annoncé dans le sacrifice pour le péché dans l'acte de la manducation par le prêtre des restes de la victime, se déploie ici librement et s'étale, pour ainsi dire, en ce que cette manducation a lieu pour la première fois par la famille israélite, associée au sacerdoce. L'idée de la fête et de la jouissance s'ajoute ici à celle du sacrifice pour la transformer. C'est déjà la grâce divine répondant à l'offrande humaine. C'est Jéhova restituant à l'Israélite la victime qu'il lui avait apportée, et y ajoutant les bienfaits de sa communion.

Cet élément particulier et dépassant le sacrifice trouvera son accomplissement dans la sainte cène, qui symbolise la grâce divine répondant au grand sacrifice accompli pour l'humanité en la personne de la victime du Calvaire.

On peut dire que la première Pâque réunissait en elle tous les éléments que nous venons de voir décomposés dans les principales catégories de sacrifice, et qu'elle fut par conséquent le sacrifice typique dans l'économie préparatoire.

Nous ne nous sommes pas encore occupé des conséquences que doit avoir la théorie de Bæhr et Oehler dans la dogmatique chrétienne, bien que ce soient ces conséquences mêmes qui prêtent à la discussion de cette matière son principal intérêt. En réalité, ce sont deux conceptions de la rédemption qui sont ici en présence, et qui ont engagé, pour ainsi dire,

un duel masqué : la conception dite juridique de l'expiation et la théorie de l'expiation dite morale. Christ a-t-il expié nos péchés par sa mort sanglante ou par la sainteté de sa vie, par la perfection de cette sainteté, dont sa mort volontaire ne serait que le dernier terme, le point culminant ? là est la vraie et grave question.

Il y avait avantage toutefois à traiter notre sujet en nous renfermant dans les données de l'institution mosaïque, sans nous soucier ou paraître nous soucier des conséquences possibles et plus lointaines de l'un ou de l'autre point de vue. Qu'il me soit permis toutefois, à l'appui de la conception dite juridique de l'expiation, selon laquelle c'est par la voie d'une substitution pénale et non pas par l'imputation de son obéissance active que Christ nous a procuré la justification devant Dieu, de citer Rom. V, 11, comme la réfutation la plus péremptoire selon nous de la théorie dogmatique que nous venons de combattre ; et nous terminons en posant à la théologie du Nouveau Testament et aux partisans de la théorie de l'expiation morale la même question que nous avons adressée tout à l'heure à Bæhr et à Oehler : Comment se fait-il que les auteurs du Nouveau Testament nous disent sans cesse passion, mort, sang, croix, là où c'est vie, activité, consécration, obéissance active, perfectionnement moral qu'il faut entendre ? Nous rendons compte de tous les passages où est mentionnée l'obéissance active de Christ, car cette obéissance a été la condition nécessaire de la validité de son sacrifice expiatoire, et il fallait que la victime substituée à tous les pécheurs fût sainte et pure en elle-même ; mais nos adversaires savent-ils rendre compte de tous les textes que nous leur opposons autrement qu'en les sollicitant doucement à se montrer plus complaisants ? Il est évident que nous ne nous adressons ici qu'à ceux qui admettent encore la dogmatique de saint Paul, et nous leur disons : Veillez à ce que votre propre dogmatique soit la servante d'une exégèse libre et impartiale.

GRETILLAT