

Le dogme traditionnel de l'écriture

Autor(en): **Goens, F.-C.-J. van**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **18 (1885)**

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379354>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE DOGME TRADITIONNEL DE L'ÉCRITURE

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS

En rompant avec Rome, la réforme avait secoué le joug d'une autorité séculaire. Elle ne put se dispenser d'en chercher une autre, d'autant plus que les nouveaux prophètes en appelaient à la lumière intérieure, et elle trouva sa base dans l'autorité de l'Écriture sainte. Pour qu'elle fût absolue il fallait couper court à toute contestation. Du moment qu'on aurait concédé à l'intelligence humaine le droit de démêler dans l'Écriture les éléments humains d'avec les éléments divins, les portions obligatoires d'avec celles qui ne le sont pas, l'Écriture aurait cessé d'être l'autorité souveraine, normative et l'esprit humain passerait toutes les bornes. La réforme accentua, en conséquence, l'ancienne doctrine de l'inspiration que l'Église avait héritée de la synagogue¹ et en fit le fondement de l'autorité scripturaire. Nous discuterons d'abord ce principe, pour le soumettre ensuite au jugement de l'Écriture elle-même.

I

Dans l'origine on ne définit pas minutieusement l'inspiration et, sans s'en douter, les réformateurs furent souvent fort inconséquents. Ainsi Luther prononcera un jugement téméraire sur un livre de la Bible et insistera à Marbourg sur l'acception littérale de

¹ L'Église catholique ne se livra jamais à l'excessive théopneustie du protestantisme, par la raison que sa foi dépend autant de la tradition que de l'Écriture.

ἐστίν dans l'institution de la cène. Zwingle affirmera d'une part le caractère également obligatoire de toutes les parties de l'Écriture et déclarera de l'autre que l'Apocalypse ne respire nullement l'esprit de saint Jean. Calvin dira que l'Écriture est émanée du ciel, ac si vivæ ipsæ Dei voces illic exaudirentur (Inst. I, 7, 1); c'est ce qui ne l'empêche pas de douter de l'authenticité de la seconde épître de Pierre ni d'admettre une erreur qui s'est glissée dans le texte de Matthieu. (Ad Math. XXVII, 9.)

Cette fluctuation disparut peu à peu lorsque aux confessions du seizième siècle¹, qui supposaient la théopneustie sans la presser, en succédèrent d'autres qui furent plus explicites. Celle de Westminster (1646) déclare l'Écriture *immediate inspirata* et par conséquent *authentica* dans toutes ses parties, jusque dans ses moindres détails. La Formula consensus (1674) fut encore plus formelle : hebraicus codex V. T., tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, est θεόπνευστος. Pour être conséquente jusqu'au bout la Formula nia les variantes de la Bible.

La théologie enchérit sur la foi. C'est à la toute-puissance des théologiens du dix-septième siècle que nous devons les assertions les plus extravagantes, à un Quenstedt en Allemagne, un Heidegger en Suisse, un Voetius en Hollande, astres brillants entourés de nombreux satellites. A les entendre les auteurs bibliques sont *Dei auctoris calami, verbum dictantis notarii et amanuenses*; Dieu ne leur avait pas seulement donné l'*impulsus ad scribendum* mais encore la *suggestio rerum*, sans en excepter le manteau de Paul. (2 Tim. IV, 13.) Si l'on objecte que Matthieu avait un autre style que Jean, on répond que le Saint-Esprit *stylo et sermonis genere uti potuit per unumquemque quo libuerit*². D'accord avec Quenstedt, Voetius nie qu'il y ait des barbarismes et des solécismes dans le Nouveau Testament, ce qui serait indigne du Saint-Esprit³. Il en appelle au

¹ Confessio anglicana (les XXXIX articles), 1552; confessio gallica, 1559; confessio scotica, 1560; confessio belgica, 1562; confessio helvetica II, 1566.

² Quenstedt, *Theol. Did. pol.* I. 55, 70, 71.

³ Id. pag. 84. Voetius, *Sel. Disp.* I, 33.

ιωτα et à la μία κεραία de Math. V, 18 pour prouver que les points voyelles sont authentiques ¹. A entendre Heidegger ² : sicut ἀλητῆς ἀλλω ἐμπνεύσας, ita Deus scriptoribus Spiritu S. afflavit. Après cela, on ne s'étonne plus des thèses suivantes empruntées à d'illustres théologiens du dix-septième siècle, tant luthériens que réformés. Matthieu n'a pas pu écrire en hébreu ; sans cela la Providence eût assuré la conservation de cet écrit. — Aucun livre canonique n'a péri, par conséquent le livre d'Hénoch, dont Jude parle (v. 14), la lettre aux Laodicéens et la troisième aux Corinthiens dont parle Paul (Col. IV, 16 ; 1 Cor. V, 9) n'ont jamais existé. — Il n'y a pas de divergence dans les récits évangéliques. — Tout ce qui concerne le monde physique dans la Bible est vérité infaillible, car personne ne le connaît mieux que le Saint-Esprit. Il faut soutenir que la terre est immobile, selon Ps. XCIII, 1, et que le soleil se meut, d'après Ps. XIX, 6, 7 ³. Le résultat est, pour parler avec Quenstedt ⁴ : Scriptura S. est infallibilis veritatis, omnisque erroris expers ; omnia et singula sunt verissima, quæcunque in illa traduntur, sive dogmatica illa sint, sive moralia, sive historica, chronologica, topographica, onomastica. Solus Deus, si accurate loqui velimus, S. S. auctor dicendus est ⁵. Nous voilà en pleine bibliolâtrie.

¹ Id. pag. ibid. 34. Le raisonnement du savant théologien d'Utrecht est conséquent : quia puncta sæpissime toto genere distinguunt voces, quamvis iisdem litteris notatas. Si autem puncta absunt, ἀόριστος et indeterminata erit significatio primæ quidem vocis istius, deinde etiam totius sententiæ.

² *Corp. theol.* II, 34.

³ Voir M. Scholten, *La doctrine de l'Eglise réformée*, I, p. 250, 4^e éd., 1861.

⁴ Hase, *Hutterus redivivus*, p. 99, éd. sept. 1848.

⁵ Il est intéressant d'opposer à cette fureur dogmatique la placidité ironique de Richard Simon : « Les catholiques, dit-il, qui sont persuadés que leur religion ne dépend pas seulement du texte de l'Écriture, mais aussi de la tradition de l'Église, ne sont point scandalisés de voir que le malheur des temps et la négligence des copistes aient apporté des changements aux livres sacrés, aussi bien qu'aux livres profanes. Il n'y a que des protestants préoccupés ou ignorants qui puissent s'en scandaliser. » Cf. Strauss, *Chr. Gl.* I, 128.

On en demande la preuve et les réformateurs ainsi que les théologiens subséquents ne sont pas embarrassés de donner la réponse. Ils répondent que l'authenticité des écrits, la véracité de leurs auteurs, l'excellence du contenu, la sublimité du langage, les miracles et les prophéties peuvent avoir leur prix mais ne peuvent fonder qu'une *fides humana* ; que pour avoir la *fides divina*, il faut le témoignage du Saint-Esprit, c'est-à-dire : *idem spiritus qui per os prophetarum locutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse, quod divinitus erat mandatum*¹. Illius ergo virtute illuminati, jam non aut nostro aut aliorum judicio credimus a Deo esse Scripturam, sed supra humanum judicium certo certius constituimus, non secus ac si ipsius Dei numen illic intueremur, hominum ministerio ab ipsissimo Dei ore fluxisse².

C'est sous l'inspiration de Calvin que les églises réformées de France disent dans leur confession de foi, art. 4 : nous connaissons les livres de la Bible être canoniques et la règle très certaine de notre foi, non tant par le commun accord et consentement de l'Eglise que « par le témoignage et la persuasion intérieure du Saint-Esprit. » La confession des Pays-Bas, art. 5, est parfaitement d'accord avec celle des réformés de France. L'art. 5 donne deux raisons de la foi à la Bible : le témoignage intime de l'Esprit et la preuve de vérité que la Bible porte en elle-même. L'Eglise luthérienne se montre d'accord sous ce rapport avec l'Eglise réformée lorsqu'elle déclare, par l'organe d'un de ses théologiens les plus illustres du dix-septième siècle : *ultima ratio sub qua et propter quam fide divina et infallibili credimus, verbum Dei esse verbum Dei, est ipsa intrinsecus vis et efficacia verbi divini et Spiritus S. in S.S. loquentis testificatio et obsecratio*³.

La pensée était admirable : pour s'assurer de la vérité de l'Evangile il faut rentrer en soi-même et y chercher les preuves⁴. Il ne faut pas cependant se dissimuler la scorie qui se

¹ Calv. Inst. I, 7, 4. — ² Ibid. 5.

³ Quenstedt. *Hutt. red.*, pag. 103.

⁴ C'est comme disait Augustin, *De vera religione*, 72 : *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.*

mêle à ce métal. Si la révélation intime de l'Esprit Saint est la seule par laquelle on reconnaît la divinité de l'Écriture, il est évident que c'est non l'Écriture mais cette opération du Saint-Esprit qui juge en dernier ressort. C'est s'exposer à tomber dans les mains des fanatiques. On se rappelle les anabaptistes, ces *Rotten und falsche Geister* contre lesquels Luther a vomi ses sanglantes invectives, ces « vertigiosi quidam, comme disait Calvin, qui Spiritus magisterium fastuosissime obtendentes, lectionem ipsi omnem respuunt et eorum irrident simplicitatem, qui emortuam et occidentem, ut ipsi vocant, litteram adhuc consecrantur¹. »

Cet abus s'évanouit du moment qu'on corrige quelques défauts de la notion primitive du « témoignage intérieur du Saint-Esprit. » D'abord on prétend faire dépendre l'autorité de l'Écriture de ce témoignage, en d'autres termes, on veut faire comprendre la vérité de la parole scripturaire, afin de faire accepter l'autorité de l'Écriture. La contradiction est palpable : en effet, celui qui comprend la vérité ne croit plus en vertu de l'autorité. Ensuite on applique ce témoignage non à la parole de Dieu dans l'Écriture, c'est-à-dire à son contenu religieux, *la vérité* dans le sens johannique, mais à l'Écriture tout entière. Or la conscience religieuse est incapable de reconnaître la vérité de faits historiques, d'affirmations dans le domaine des sciences naturelles ; le jugement à porter sur ces matières appartient aux sciences historiques et naturelles. Enfin ce témoignage est censé émaner d'une opération immédiate et surnaturelle de Dieu, c'est-à-dire mécanique et magique, à côté de la Parole plutôt que *par* elle, indépendamment de la raison et de la conscience. C'est ce qui porta un jour Luther à appeler la raison « la bête que la foi doit étrangler » et à demander : « si tu veux juger, as-tu encore besoin de la foi ? » A ce point de vue, l'esprit humain se tait dans le fidèle, du moment que le Saint-Esprit lui parle. Mais, dans ce cas, on demande de quel droit le fidèle tient pour constant que le témoignage qu'il prétend posséder est celui de la vérité, de Dieu ou du Saint-Esprit et

¹ Inst. I, IX, 1. Ailleurs il parle des *deliria exitialia*, des *oracula ex nubibus petita* des fanatiques de son temps. Cf. Calv. ad Acta X, 44 ; Joh. XVI, 27.

non une pure imagination. S'il n'y a pas de critérium, le juif et le mahométan pourront en appeler également à un témoignage intérieur en faveur de l'Ancien Testament exclusivement et du Coran. Ajoutons que ce caractère surnaturel et magique de l'opération divine est contraire au Nouveau Testament, qui enseigne l'affinité naturelle de l'homme et de Dieu. Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra si ma doctrine vient de Dieu. (Jean VII, 17.) Quiconque est de la vérité écoute ma voix. (Jean XVIII, 37.) Selon Paul, l'homme tout captif qu'il est de la loi du péché, n'en prend pas moins plaisir à la loi de Dieu selon l'homme intérieur. (Rom. VII, 22.) C'est pourquoi aussi les agents des pharisiens, au lieu d'amener Jésus, répondent naïvement : jamais homme n'a parlé comme cet homme. (Jean VII, 46.) C'est l'affinité naturelle de l'âme humaine avec le divin qui est la première raison déterminante de la foi ; la vérité chrétienne se recommande naturellement à la sympathie de la nature supérieure de l'homme ; mais cette sympathie s'accroît à mesure que l'Évangile fortifie l'amour de la vérité et développe ce qu'il y a d'originellement divin dans l'âme, en sorte que le témoignage du Saint-Esprit dans l'Écriture se confond avec celui de notre esprit.

On demande quelle est la faculté naturelle qui permet à l'homme de saisir la vérité de Dieu ? Augustin disait : *intellectus* et *ratio*¹. Calvin dit que *Dei spiritu tracti, mente et animo trahimur supra nostram ipsorum intelligentiam. Spiritus sancti lumine irradiatus hominis intellectus tum demum ea quæ ad Dei regnum pertinent gustare incipit.* (Inst. III, II, 34.) Parmi les modernes les uns en appellent à un organe moral spécial, d'autres au sentiment, d'autres à la conscience ou bien à la raison qui, à la différence de l'intelligence laquelle s'occupe des choses finies, s'élève vers les choses infinies et éternelles. Mais quel que soit le nom qu'on donne à ce témoignage, il faudra le définir une persuasion à l'égard de la religion chré-

¹ *De magistro*, 40. Cum de iis agitur quæ mente conspicimus, id est, intellectu et ratione, ea quidem loquimur quæ præsentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur, homo interior illustratur et fruitur.

tienne, indépendante de toute autorité extérieure et formée par la puissance de la vérité, c'est-à-dire de Dieu même, puis fortifiée par la communion avec Jésus-Christ.

On se récrie. C'est le cas d'appliquer le mot de Luther : « il est des gens qui disent : c'est moi qui approuve l'Écriture ; je suis donc au-dessus d'elle. » Votre critère c'est vous-même, votre sentiment, votre éducation, vos impressions du jour et de l'heure, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus *subjectif* ! Je demande des preuves *objectives* !

Ce vœu est déraisonnable. Sans doute la vérité existe comme objet hors de l'homme et indépendamment de la reconnaissance subjective, mais cette reconnaissance de la vérité ne peut être que subjective. La base sur laquelle repose la foi ne saurait être hors de l'homme ; elle est en lui. Toute conviction, soit historique, soit purement morale et religieuse, réside dans le sujet. Une foi objective renferme une contradiction *in adjecto*. Il ne saurait être en conséquence question ici ni de subjectif, ni d'objectif, mais uniquement de certain et d'incertain. Adoptons ces derniers termes et il n'y aura plus d'équivoque.

Il faut donc de la certitude et l'on s'adresse aux témoignages historiques. Disons d'abord que les preuves historiques peuvent uniquement établir des vérités historiques, non des vérités religieuses. C'est sur ce principe qu'est fondée la parole de Jésus : s'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, ils ne se laisseront pas persuader, quand même quelqu'un des morts ressusciterait. (Luc XVI, 31.) Mais nous demandons surtout si les preuves que le chrétien emprunte en faveur de sa religion à sa propre conscience morale ne sont pas assurées ? Si elles ne le sont pas, qu'on cesse de croire à la vérité d'une morale chrétienne dont la reconnaissance ne repose pas sur une autorité extérieure, mais qui est fondée dans la nature humaine ; qu'on doute de la certitude de toute connaissance religieuse des choses suprasensibles. Le vrai objectif doit être reçu, c'est-à-dire reconnu par l'esprit subjectif, par la pensée personnelle. Cette connaissance est sujette à faillir. Personne n'en doute. Mais la raison humaine sera-t-elle moins sujette à tomber dans une méprise subjective en examinant les témoignages histo-

riques destinés à établir la vérité chrétienne ? l'incertitude du jugement subjectif ne jouera-t-elle pas un rôle immense dans l'appréciation du témoignage de Papias au sujet de Matthieu, témoignage convaincant selon Olshausen, suspect selon Hug, l'un et l'autre théologiens conservateurs ? Quoi de plus subjectif que l'affirmation de l'éminent critique Lücke, qui accepte le témoignage d'Irénée quand il s'agit de l'évangile de Jean et qui le repousse quand il s'agit de l'Apocalypse ? Le témoignage que notre raison et notre conscience rendent à la vérité des deux grands commandements du christianisme, l'amour de Dieu et celui du prochain, n'est-il pas infiniment plus sûr que telle leçon préférable au milieu de beaucoup de variantes, que la rédaction du Pentateuque, que les origines de l'histoire évangélique ou que l'historicité des évangiles ? Il faut bien peu connaître l'état des questions pour s'imaginer que la critique historique fournira la base la plus objective à la foi religieuse, ou à l'autorité de J.-C. L'erreur consiste à réclamer un *critérium* infallible pour éprouver ce qui est *objectif*. Un pareil critérium n'existe pas tant que le *sujet* qui fait l'épreuve est imparfait. Il faut se contenter, — et certes c'est beaucoup, — de voir ses convictions religieuses croître de jour en jour en clarté, sous l'influence de l'esprit de vérité, en attendant le jour où les erreurs subjectives tomberont et où la persuasion subjective sera aussi conforme à la vérité objective que la nature humaine le permettra.

Ce n'est pas seulement au nom de la certitude qu'on condamne le témoignage de la raison et de la conscience qui, purifiées par l'Esprit de Christ, reconnaissent pour vérité la parole de Dieu dans les Ecritures ; il est des protestants qui le désapprouvent par répugnance pour toute appropriation rationnelle de la vérité. La vérité doit rester objective, c'est-à-dire hors de l'homme ; on n'accorde pas l'assimilation de la vérité par la raison humaine. La foi, dit-on, consiste à accepter la vérité sur l'autorité objective, indépendamment de la compréhension subjective, après que la raison a fourni la preuve que Dieu a parlé. Mais ici encore on ne saurait exclure le subjectif. En effet, la raison, c'est-à-dire le sujet, doit prouver que Dieu a parlé et elle peut se méprendre aux preuves qu'elle allègue. Prenons

ici pour exemple l'Eglise catholique dont ces protestants rappellent parfaitement le procédé. Cette Eglise, aspirant à l'objectivité, ôte à l'individu le droit de prouver l'existence d'une révélation divine à l'aide de la raison et celui de traduire et d'expliquer l'Écriture ¹. Cette traduction et cette explication sont encore à leur tour une puissance objective qui domine l'individu. Il lui reste cependant encore une parcelle de jugement, puisqu'il doit lire ou entendre ce que l'Eglise lui enseigne. Or l'opération de l'œil et de l'oreille est encore subjective. Des yeux et des oreilles faillibles jugeront en dernier ressort si Dieu a parlé et ce qu'il a dit. En conséquence on croira non parce que Dieu a parlé, mais ce que les yeux et les oreilles ont fait connaître comme parole de Dieu. Ainsi sans une vue et une audition subjectives point de foi ; mais comme l'Eglise ne leur reconnaît pas d'autorité infallible, le foi est en définitive l'acte d'un individu faillible. Il en résulte que la tendance à l'objectivité, pourvu qu'elle soit conséquente jusqu'au bout, doit aboutir à la suppression de l'individu. C'est le *perinde ac cadaver* du jésuitisme.

Nous voilà bien loin des enseignements de l'Évangile. Paul appelle sa prédication des paroles de vérité et de bon sens (Act. XXVI, 25), mystère et folie pour l'esclave des sens, mais révélation et lumière pour tous ceux qui ont des yeux pour voir. (1 Cor. II, 10, 14.) Il est donné aux chrétiens de connaître (*γινῶναι*) les mystères du royaume des cieux (Math. XIII, 11), de connaître la vérité (Jean VIII, 31), de sonder les profondeurs de Dieu (1 Cor. II, 10), de connaître (*εἰδέναι*) les grâces que Dieu lui a faites (v. 12). Dieu nous a donné l'intelligence (*διάνοια*) afin que nous connaissions (*γινώσκωμεν*) le Vérable. (1 Jean V, 20.) C'est toujours la pâte qui doit s'assimiler le levain ; ce qui n'est pas assimilé n'est pas du pain qui nourrit. Le chrétien, dans sa mesure, peut se dire : la vérité est ma propriété, puisque le christianisme est religion, c'est-à-dire le vrai rapport de l'homme avec Dieu, rapport que Jésus-Christ a annoncé

¹ Cela s'est vu d'une manière frappante chez le professeur catholique de Bonn, Hermes, qui fut condamné en 1835 par un bref de Grégoire XVI pour avoir voulu *prouver* l'autorité de l'Eglise.

par sa parole, réalisé dans sa vie et dans sa mort et planté dans ses disciples, comme le principe de la vie éternelle.

II

Le Nouveau Testament nous apprend donc « qu'un chrétien sait en qui il croit et pourquoi il croit ; c'est un individualiste et tout protestant qui se réclame de l'Évangile devra l'être aussi ; il sera protestant parce qu'il veut l'être et sait pourquoi il le veut. » Mais on sait qu'à l'instar de leurs ancêtres la très grande majorité des protestants actuels ne rentre pas encore dans cette catégorie et est demeurée catholique dans la méthode. Sa foi est une foi d'autorité ¹. Ces protestants se trouvent en présence de l'Écriture dans le même rapport que les catholiques devant l'Église. Pour les uns comme pour les autres l'autorité est le droit d'être cru ou obéi sur parole. Tout est reçu en bloc. Le jugement individuel est supprimé. La foi d'autorité place l'homme devant ce dilemme : fermer les yeux à l'évidence ou renoncer à sa foi, tandis que la vraie foi chrétienne, et nous pouvons ajouter la vraie foi protestante, est l'adhésion des dispositions morales et religieuses à la vérité reconnue. Il y a donc deux classes de croyants : il y en a, comme dit Augustin, qui *ipsi veritati credunt* et il y en a qui *auctoritati credunt*.

C'est à cette dernière classe que s'adresse spécialement le dernier savant lauréat de la société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne dans son mémoire : *la doctrine traditionnelle de l'Écriture, jugée par l'Écriture même* ². L'auteur

¹ Bellarmin définit la foi *assensus qui sequitur auctoritatem proponentis*. Voir Winer's *Comparative Darstellung*, éd. P. Ewald, 1882, p. 141. Ammon : la foi d'autorité est *ea quæ in alieno testimonio acquiescit*. Wegscheider : *ob solam dignitatem singularem testibus attributam*. Hase, *Hutt. red.* p. 4, § 5. Déjà Augustin s'est prononcé sur ce sujet catégoriquement. *De utilitate credendi*. XI, 16. *Sola est auctoritas quæ commovet stultos, ut ad sapientiam festinent*. 34. *Homini non valenti intueri veritatem, ut ad id fiat idoneus, præsto est auctoritas. Nihil horum est necessarium sapienti*. *De ord.* II, 26. *Ad discendum necessario dupliciter ducimur, auctoritate et ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est*.

² *Die Lehre der Kirche von der heiligen Schrift nach der Schrift selbst geprüft*. Eine von der Haager Gesellschaft gekrönte Preisschrift, von

déclare dans la préface qu'il évite les problèmes de la critique historique, ou s'il les touche, ce n'est que par l'Écriture même. Il se place au point de vue d'un partisan de la doctrine traditionnelle qui n'admet point de doute sur l'authenticité et l'intégrité de l'Écriture. Il ne veut faire parler que celle-ci sur elle-même. C'est elle qui doit décider si elle est ce que l'Église enseigne officiellement à son sujet. Il en résulte que nous trouvons encore discutées ici des questions qui n'en sont plus au point de vue scientifique : 1° l'Écriture n'est pas identique à la révélation ; elle en est le document ou le témoignage. 2° Ce ne sont pas les écrits qui sont inspirés, mais les hommes qui les ont rédigés. 3° L'Écriture n'est pas un code doctrinal autoritaire donné de Dieu. Ajoutons que ce qui a facilité l'exécution de l'œuvre de l'auteur c'est que, selon lui, les évangiles, les Actes, les épîtres de Paul, l'épître aux Hébreux, la première de Pierre, les épîtres de Jean, celles de Jude et de Jacques, enfin l'Apocalypse appartiennent au premier siècle. Il ne repousse catégoriquement que l'authenticité de la seconde de Pierre. Il prononce un *non liquet* sur les épîtres pastorales. Enfin le quatrième évangile est johannique, mais « il y règne cette sublime tendance qui fait que le monde sensible devient idée et que le temporel sert à mettre en relief l'éternel, » d'où il résulte que les discours de Jésus et le développement de sa vie ont été différents de ce que le quatrième évangile nous transmet ¹. Nous dirons enfin que si son point de vue fait souvent avancer à l'auteur des arguments très contestables ou l'empêche de corroborer suffisamment sa thèse ; s'il abonde en redites et se perd souvent dans la diffusion des digressions, il ne laisse pas d'offrir des détails intéressants et se distingue

K. Walz, Pfarrer, Bad Nauheim, Hessen. Leiden, E. J. Brill, 1884. L'auteur est beaucoup plus indépendant dans sa critique de l'Ancien Testament que dans celle du Nouveau. Ses inconséquences ne l'empêchent pas cependant de s'efforcer d'user d'une grande impartialité. On ne saurait assez déplorer le nombre de fautes survenues dans l'impression de l'ouvrage et notamment dans la citation des textes. Le long errata est loin d'être exact et il est difficile, sinon impossible, au lecteur d'opérer une correction complète.

¹ Walz, l. l. p. 117, 134-136.

par un amour et un respect profonds pour les saintes Ecritures.

Nous allons essayer d'extraire de ce travail, avec plus ou moins d'étendue, les considérations les plus propres à réfuter les idées traditionnelles sur l'Ecriture, à l'aide de l'Ecriture elle-même, sinon au profit des laïques qui ne lisent guère cette Revue, du moins dans l'intérêt des docteurs appelés à les éclairer. On sentira la différence qu'il y a entre la tyrannie d'un dogme infaillible et la libre recherche scientifique. Désormais nous laissons la parole à M. Walz.

1° Le témoignage rendu à l'Ancien Testament par lui-même.

Ce recueil se distingue par une richesse, une élévation, une inspiration qui justifient la haute estime que le peuple juif lui a portée. On conçoit qu'il y ait vu une œuvre de l'esprit de Dieu. Plusieurs passages d'ailleurs l'y engagent. L'Eternel dit à Moïse : écris cela dans le livre afin que le souvenir s'en conserve. Et Moïse écrivit toutes les paroles de l'Eternel. (Ex. XVII, 14 ; XXIV, 4.) Va maintenant, dit l'Eternel à Esaïe, écris ces choses sur une table et grave-les dans un livre, afin qu'elles subsistent dans les temps à venir, éternellement et à perpétuité. (Esa. XXX, 8.) La formule sacramentelle des prophètes : ainsi a dit l'Eternel ! corrobore ce point de vue.

Il s'agit cependant d'examiner si ces passages isolés et rares s'appliquent à tout le recueil en général et ont toute la portée qu'on leur attribue.

Commençons par les livres historiques et voyons si leurs auteurs peuvent se réclamer d'un ordre pareil. Je constate qu'ils citent des livres maintenant perdus où ils ont puisé : le livre des guerres de Jahveh (Nomb. XXI, 14), un ancien chant de guerre (Nomb. XXI, 27 sqq.), un catalogue des stations d'Israël au désert (Nomb. XXX, 1 sqq.), le livre du Juste (Jos. X, 13 ; 2 Sam. I, 18), le livre des actes de Salomon (1 Rois XI, 41), les livres des chroniques des rois d'Israël et de Juda (XIV, 19 ; XV, 23), le livre de Samuel le voyant, celui de Nathan le prophète, celui de Gad le prophète, renfermant tout le règne de

David et tous ses exploits (1 Chron. XXIX, 29), ceux de Schemaja et de Iddo, prophètes (2 Chron. XII, 15), les mémoires de Jéhu (2 Chron. XX, 34), l'histoire d'Ozias par Esaïe, fils d'Amots, le prophète (XXVI, 22). Que de précieuses sources ont péri ! (Voyez encore 2 Chron. XXXIII, 18 sqq. ; XXXV, 25.) Eh bien ! ce fait seul suffit à ruiner la théopneustie. Les auteurs sacrés ont travaillé comme tous les autres écrivains ; ils ont puisé dans les sources qui étaient à leur disposition.

Il y a plus. Qu'on compare les deux livres des Rois à ceux des Chroniques là où ils racontent les uns et les autres l'histoire du royaume du Juda. Le second auteur se permet les déviations les plus considérables à l'égard du premier, tout en faisant des récits de celui-ci la base des siens. Il ne se soucie pas du royaume du Nord, il imprime son cachet individuel à l'histoire de Juda, il se préoccupe du culte et de ses cérémonies, il altère et contredit dans plusieurs endroits son document. (Comparez 1 Rois XV, 14 à 2 Chron. XIV, 3 ; 1 Rois XXII, 50 à 2 Chron. XX, 36 ; 2 Rois X, 13 à 2 Chron. XXII, 8 ; 2 Rois XVI, 20 à 2 Chron. XXVIII, 27, etc.) Il n'y a personne qui ne préfère le pragmatisme transparent de l'auteur des livres des Rois à la préoccupation lévitique de celui des Chroniques.

N'oublions pas enfin les étranges bévues de ce dernier auteur qui fait venir du Liban, non seulement des bois de cèdre et cyprès, mais encore des bois de sandal (2 Chron. II, 8) et qui fait construire au roi Josaphat à Etzon-Guéber, sur les côtes de la mer Rouge, des vaisseaux destinés à Tarsis, c'est-à-dire à l'Espagne (2 Chron. XX, 36, 37), comme si le canal de Suez eût été déjà creusé !

Après cela, jugez de ce qu'il faut penser de l'inspiration dans les livres historiques de l'Ancien Testament. Si l'on veut entendre par là l'esprit religieux qui y règne et qui préside au choix et à l'agencement des faits, à la bonne heure, pourvu qu'on en reconnaisse la subjectivité. Mais quant à l'inspiration telle que l'Eglise officielle l'a reconnue depuis trois siècles aux historiens sacrés, convenons-en, après les échantillons que nous avons fournis, il ne saurait en être question.

Il n'en est pas autrement du Pentateuque qui, loin d'être un

seul tissu, comme on l'a pensé si longtemps, nous fait l'effet d'une tunique à innombrables coutures. Le Pentateuque naquit de la législation qui avait précédé. A l'exception de quelques parties, il ne veut pas être la législation même, mais en offrir le récit. Si le Deutéronome doit son existence à une tendance très déterminée, celle-ci est pourtant forcée de se cacher dans l'arrière-plan historique qu'elle doit donner à son œuvre de restauration. Elle doit introduire Moïse pour se faire agréer des générations que les siècles séparent de lui. La critique moderne ramène la législation contenue dans le Lévitique à cette période qui, après la captivité, se pétrifia dans le légalisme. Le livre des Juges précède, quant à la date de son origine, celui de Josué.

En passant aux livres prophétiques, nous avons l'occasion de constater combien peu les hommes de Dieu étaient purement des instruments de Jahveh. Les plus récents copient souvent leurs prédécesseurs. Ainsi Jérémie XLIX, 14 sqq. reproduit Abdias 1-4 ; il y a une concordance presque littérale entre Esa. II, 2 sqq. et Mich. IV, 1 sqq. ; l'imitation est frappante chez Jér. XLVIII, 31-36 comparé à Esa. XVI, 8-11. Telle notion religieuse due à un prophète va s'accroissant davantage chez les prophètes subséquents. Ainsi Esaïe (XI, I) parle d'un rejeton du tronc d'Isaï et d'un chirurgien qui croîtra de ses racines. Jérémie développe cette donnée (XXIII, 5) : Je ferai lever, dit Jahveh, à David un germe juste. Enfin Zacharie (VI, 12) applique au Messie le nom propre de germe, tsémach. On constate ici le développement historique du prophétisme : les génies créateurs débutent ; leurs successeurs travaillent sur cette étoffe. — Remarquons ensuite que les écrits prophétiques abondent en morceaux purement poétiques : on se rappelle Esa. V, XII, XIV, XXXVIII, 10 sqq., LXIII, etc. Or la poésie est une production de l'imagination. Le poète se représente comme réel ce qui ne l'est pas. Il transforme en image concrète le mouvement de son cœur. Bref, il se livre à un travail éminemment individuel. — De là enfin des nuances de style très frappantes. Quelle différence entre l'imposante majesté d'Esaïe et la prolixité prosaïque de Jérémie, entre les lourdes bizarreries d'Ezéchiël et

la pensée unie de Malachie, entre l'énergie abrupte d'Amos et le langage diffus d'un Aggée !

Il en est de même des effusions lyriques de la piété israélite dans le recueil des Psaumes. Conçoit-on une plainte, un mouvement de remords, un hymne de reconnaissance, qui n'émanent pas des profondeurs du cœur ? Que deviendrait ce riche monde de sentiments religieux s'il avait été dicté à celui qui le décrit ? En revanche, est-il moins individuel, ce psaume CXIX, tout artificiel, se déroulant sous la dictée de l'alphabet ? Qui enfin n'a pas constaté la différence de la valeur poétique qui existe dans les portions si variées du Psautier ? qui est-ce qui peut ne pas placer le psaume XVIII au-dessus des psaumes CV et CVI ?

Il nous reste à dire un mot des livres didactiques. Les Proverbes nous offrent les fruits d'une riche expérience. Ce ne sont pas des oracles qui annoncent des choses nouvelles ; ce sont les conclusions brèves et piquantes d'une observation journalière. Ailleurs la foi se montre sceptique, comme dans l'Ecclésiaste. Le livre de Job contient la lutte intérieure du juste qui s'efforce de faire concorder son malheur avec la foi en une juste providence et qui n'y réussit pas. Se peut-il des manifestations plus essentiellement humaines que celles-là ?

Cette conclusion sera plus fondée que jamais, si nous nous rappelons les très humaines imperfections que les livres de l'Ancien Testament nous présentent. Nous avons deux récits inconciliables sur la création (Gen. I et II, 4 sqq.), la double répudiation d'Agar (Gen. XVI, XXI), la double dérivation du nom de Berséba (XXI, 31 ; XXVI, 33). Dans les livres de Samuel, les premières relations de Saül et de David sont rapportées de deux manières différentes. (1 Sam. XVI, 17 sqq. et 1 Sam. XVII, 55 sqq.) Ailleurs un proverbe populaire est expliqué de deux manières différentes. (1 Sam. X, 12 et XIX, 24.) Plus loin les traditions diffèrent sur Goliath et ses vainqueurs. (1 Sam. XVII, 49 ; 2 Sam. XXI, 19¹.) Le roi Abijam et son fils

¹ A propos de ces doubles, Mélanchton demande naïvement : num frustra existimant toties idem repeti ? num arbitrantur excidisse spiritui sancto non animadvertenti has voces ? Apol. conf. Aug. II, 108.

Asa ont la même mère. (1 Rois XV, 2, 10.) Les fouilles de Ninive et d'Égypte déposeraient en faveur de la Bible, qu'elles ne feraient pas disparaître ces fautes : les livres sacrés ne sont pas des oracles divins ; ils ne sont pas la voix directe, la parole de Dieu.

Mais, dira-t-on, est-il même permis de parler de livres sacrés et de révélation ? N'en doutons pas. La conscience religieuse se développe en Israël à l'aide des faits et gagne en étendue et en intensité sous la direction divine. Il y a certains faits divins qui servent en quelque sorte de pierres milliaires aux générations successives et où la foi se fortifie et se ranime. Du fond crépusculaire de l'antiquité s'élèvent les patriarches dont le simple culte contient des germes féconds : Dieu, le Tout-Puissant, l'ami et le protecteur de leurs personnes et de leur postérité. Après des siècles de servitude en Égypte s'éveille la conscience de la nationalité. Moïse, par sa loi, conclut une alliance entre Dieu et le peuple. L'obligation de la fidélité de celui-ci se fonde sur les bienfaits que Dieu lui a témoignés. La sortie d'Égypte, le séjour au désert, la promesse de Canaan, sa merveilleuse conquête forment les inscriptions lapidaires par lesquelles Dieu se grave dans la mémoire de son peuple et dont ce peuple fait son divin abécédaire. C'est la voix perpétuelle qui rappelle Israël au devoir. (Esa. V, 1-4 ; Osée XI, 1.) Il a appris par son histoire qu'il doit être fidèle envers Dieu, comme Dieu l'a été envers lui. Aussi trouvons-nous en tête du décalogue, non une vérité abstraite, mais le fait de la délivrance de la maison de servitude. (Ex. XX, 2.) Les affirmations de l'unité, de la sainteté, de la jalousie, de la miséricorde de Dieu ne sont que les conclusions tirées des témoignages de l'histoire. Pour se convaincre de la vivacité de la conscience historique en Israël on n'a qu'à se rappeler l'usage stéréotypé que les prophètes font de Sodome et de Gomorrhe. (Esa. I, 9 ; XIII, 19 ; Jér. XXIII, 14 ; XLIX, 18 ; Ezéch. XVI, 46, 48 sq. ; Soph. II, 9.) Voilà le type de la jalousie dévorante de Jahveh. Ailleurs, pour ranimer la confiance, on rappelle le sort de Siséra et de Jabin (Ps. LXXXIII, 10) ou bien surtout on se retrace les promesses faites à David. (Ps. LXXXIX, 4 ; Esa. LV,

3, etc.) Ainsi Israël vit de ce que Dieu a fait pour lui (tout le psautier en est l'écho éloquent) longtemps avant que les écrivains se disposassent à en transmettre le récit. Et ces récits sont le reflet des grands exploits de Jahveh.

Maintenant on comprend comment les révélations particulières se légitiment en Israël. Chacune d'elles s'insère dans l'ensemble, comme un anneau dans la chaîne historique; ce qui la précède l'annonce, ce qui l'accompagne l'autorise; c'est ainsi qu'elle entre dans le cours du développement. L'idée messianique s'associe intimement à la royauté de David, mais c'est pour maintenir le peuple, surtout dans la dispersion de la captivité. De même la piété intime des prophètes émane nécessairement du développement historique de la vie religieuse. Le culte purement extérieur ne préserve pas le peuple d'une décadence croissante; c'est ce qui fera dire à un Michée (VI, 8): « O homme! qu'est-ce que Jahveh requiert de toi, sinon de faire ce qui est droit, et d'aimer la miséricorde et de marcher dans l'humilité avec ton Dieu? » Cela n'est pas nouveau, si l'on veut; cela se trouvait en germe dans la loi; mais ce germe a fait éclater l'enveloppe rituelle; on a clairement distingué le noyau d'avec l'amande ¹. L'universalisme se cache déjà dans les promesses faites aux patriarches: toutes les nations de la terre se souhaiteront un bonheur comme celui d'Abraham; son nom sera la formule de bénédiction ². (Gen. XII, 3.) Mais cette mission universelle se dessine peu à peu avec plus de clarté, jusqu'à ce qu'enfin, voyant s'évanouir la puissance extérieure de son peuple, le prophète comprend que c'est par la vérité et la justice qu'Israël doit dominer. (Esa. XLII, 1 ss.) Ainsi la révélation n'est pas une parole abrupte qui tombe du ciel, mais un fruit qui se recueille, quand il est parvenu à maturité. Ainsi les livres de l'Ancien Testament se contrôlent mutuellement. Les livres historiques nous présentent le développement de l'histoire de la révélation; les livres prophétiques suivent une marche parallèle; ils expli-

¹ Voyez encore Jér. IV, 4, XXXI, 33; Ezéch. LXXXVI, 26.

² C'est ainsi qu'il faut traduire le passage, contrairement à la version ordinaire. Cf. Knobel ad h. l.

quent le sens de l'histoire, s'approprient les trésors qu'ils en retirent et développent les grandes pensées de la révélation. Les autres livres sont là pour attester ce que la révélation a profité au peuple sous le rapport moral et religieux. L'ensemble offre l'image grandiose de la religion de l'ancienne alliance dans ses phases progressives et par conséquent imparfaites. L'idée de la théopneustie traditionnelle est donc, après toutes ces considérations, inadmissible.

Est-ce à dire qu'il ne saurait par conséquent être question d'inspiration quelconque ? Ou bien, s'il faut l'admettre, dans quel sens faut-il l'entendre ?

L'esprit de Dieu, principe de toute vie en général, est envisagé plus spécialement du point de vue moral et porte le nom d'Esprit-Saint (Ps. LI, 13) ou de bon Esprit (Ps. CXLIII, 10). Cet Esprit distingue les vrais prophètes d'avec les faux. Il habite en eux. Ils en ont la conscience. (Esa. VIII, 11 ; LX, 1 ; Michée III, 8.) L'homme inspiré aime Dieu et le bien, hait et combat le mal. L'état moral est la base et la condition des communications divines.

La vision est souvent le moyen par lequel Dieu se communique au prophète. Esaïe (VI), Michée (1 Rois XXII) Jérémie (I, etc.), Ezéchiel, Zacharie et Daniel en fournissent de nombreux exemples. Ces visions étaient ensuite couchées par écrit, souvent jusque dans les moindres détails, en sorte qu'on se demande si ceux-ci ne sont pas dus plutôt à l'écrivain qu'au visionnaire. En tout cas, l'extase passée, le grand rôle était réservé à la mémoire et à l'intelligence. Nous en avons un exemple curieux chez Jérémie. Le roi Jéhojakim a brûlé le volume où les discours du prophète étaient consignés. Mais celui-ci ne se décourage pas, ordonne à son secrétaire Baruch de recommencer sous sa dictée et — est-il dit — ajoute plusieurs paroles semblables à celles qui avaient paru dans le premier manuscrit. (Jér. XXXVI, 32.) Si, en couchant les révélations qu'ils avaient reçues, les prophètes avaient été les instruments passifs de l'Esprit, ils n'auraient pas été les auteurs que nous connaissons, avec leur

rythme poétique, leurs strophes cadencées, leurs jeux de mots et leurs antithèses, leurs joies et leurs tristesses, la foi humaine qui répond à la voix divine.

On pourrait objecter la formule consacrée des prophètes : « ainsi a dit Jahveh » et prétendre qu'ils n'étaient que l'écho inconscient de l'influence divine. Mais une étude attentive des textes dissipe cette objection. Qu'on ouvre les chapitres XIII et XIV d'Esaië, intitulés : oracle sur Babylone qu'Esaië a vu en vision. Ce morceau s'ouvre par une description poétique de la ruine de Babylone. (XIII, 2-22.) Puis vient une satire contre le roi de Babylone, mise dans la bouche d'Israël. (XIV, 4 ss.) Enfin aux vers. 22 et 23 nous trouvons une récapitulation de la prophétie où Jahveh prend de nouveau la parole. On le voit, la révélation sur la ruine de Babylone fournit le développement qui consiste dans le tableau de cette ruine et le chant de triomphe d'Israël. On peut constater le même phénomène ch. XVIII. Esaië annonce le désastre des Assyriens aux ambassadeurs de l'Ethiopie. Ainsi m'a parlé l'Eternel : *je* regarde, etc. (v. 4.) Puis il continue à la troisième personne : *il* (Jahveh) coupe les sarments avec la serpe, *il* enlève et tranche les ceps. On le voit, la révélation est comme un éclair qui dissipe soudain les ombres et illumine tous les objets avoisinants. Dès lors le prophète s'oriente aisément et distingue les voies qui doivent mener au but, grâce à son point de vue moral et religieux, à sa double foi au Dieu vivant et à l'élection d'Israël. Nous reconnaissons un facteur divin dans ce coup d'œil divinatoire. C'est lui qui explique la prophétie de l'exil chez les anciens prophètes, celle du retour chez Jérémie, celle d'un avenir lumineux, de la chute des grandes monarchies et de la vocation universelle d'Israël chez tous. Ce facteur divin se compose d'un double élément. D'une part, la sainte atmosphère dans laquelle le pieux israélite vit et écrit et qui s'est formée par la pédagogie historique de l'Esprit de Dieu. D'autre part un rapport plus ou moins immédiat avec le monde supérieur. C'est ce qui fait que les écrits de l'Ancien Testament forment un organisme doué d'une vie propre ; c'est ce qui explique la collection que le génie

israélite a faite de tant de membres épars, réunis en un faisceau sous le nom de Sainte Ecriture ¹.

Concluons : le monde religieux de l'Ancien Testament, le monde de la loi et des prophètes, la tendance et l'essence de l'histoire qui y est renfermée, respirent la sainteté. On a appliqué le caractère divin auquel l'Ancien Testament rend témoignage au livre lui-même. Le moyen littéraire par lequel le monde se sentit transporté en contact avec le divin, se para de l'auréole que le prophète contemplait sur le front du Dieu des armées. Elle fut tellement éblouissante que tout ce qui est humain, imparfait, faible fut absorbé et que la synagogue d'abord, l'Eglise chrétienne ensuite proclamèrent la théopneustie.

1^o Les traces de la formation du canon dans l'Ancien Testament.

Il est difficile de montrer à quelle époque un écrit de l'Ancien Testament a été revêtu de l'autorité divine qui lui confère un caractère exceptionnellement sacré. A juger par l'ordre traditionnel des livres bibliques, on est tenté de croire que le Pentateuque, soit dans son ensemble soit dans quelques-unes de ses parties, a dû être le premier à jouir de ce privilège. Les prophètes, en effet, sans en excepter les plus anciens, parlent souvent de la loi, des statuts, des ordonnances de Jahveh. Il en est de même des Psaumes. (XIX, 8 ; L, 16 ; CXIX, etc.) Quelques prophètes anciens montrent qu'ils ont connu des faits rapportés dans le Pentateuque. Osée (XI, 1) signale la sortie de l'Egypte.

¹ Il faut admettre ici des exceptions. *Le Cantique des cantiques* semble appartenir davantage à la littérature profane et doit apparemment sa canonicité au nom de Salomon placé en tête du livre. Disons cependant que l'amour sexuel offre ici un caractère supérieur à celui qui se manifeste au sein du paganisme. (Cf. VIII, 6, 7.) Sous ce rapport on peut dire que le Cantique n'est pas indigne du canon. — Quant au livre d'*Esther* il ne suffit pas de dire que le nom de Dieu n'y paraît pas : le livre suppose le gouvernement de Dieu sur les méchants ; mais il y règne un particularisme juif qui nous empêche de constater le souffle de l'Esprit dans les personnages qu'il met en scène. On ne distingue ici qu'une finesse comme on en rencontre partout. C'est grâce à la fête de Purim que ce livre est entré dans le canon.

Michée en connaît plusieurs détails (VI, 4, 5) et exalte la bonté que Dieu a jurée à Abraham dès les temps anciens (VII, 20). Convenons cependant qu'il n'en résulte pas que les enfants du huitième et du septième siècle aient été en possession du Pentateuque dans son état actuel ; il en résulte encore moins que le Pentateuque fût alors déjà revêtu de l'autorité canonique dont on l'honora plus tard.

En effet, il faut se garder de donner un sens forcé aux expressions de loi, statuts, ordonnances, doctrine de Jahveh. Elles sont aussi applicables à la tradition qu'à des livres. On dirait même qu'un Osée, par exemple, se soit représenté la loi de Dieu à l'état mobile et vivant. « Que j'écrive, dit-il, pour Ephraïm mes lois par myriades, elles sont regardées comme quelque chose d'étranger. » (VIII, 12.) Ici le prophète se considère comme appelé à écrire la loi pour Israël. Nous trouvons même une trace de cette idée chez Esdras (IX, 10, 11) : « nous avons abandonné tes commandements que tu nous avais prescrits par tes serviteurs les *prophètes*, en disant : le pays dans lequel vous entrez pour le posséder est un pays souillé. » Nous avons ici sans doute une allusion à Lévit. XVIII, 24, Deut. VII, 2, 3. Mais il est curieux de voir combien une époque aussi scrupuleuse que celle d'Esdras parle ici d'une manière vague des *prophètes* comme intermédiaires des commandements divins. On ne saurait admettre ici le hasard. Au contraire cela correspond à la promesse du Deutéronome (XVIII, 15-22) que la prophétie, loin de s'éteindre avec Moïse, se continuera après lui. On peut donc dire que la notion de parole de Dieu, de loi, de commandement était encore vivante et ne s'était pas encore incrustée dans la lettre.

Mais il y a encore d'autres considérations qui ne permettent guère de supposer que les anciens prophètes aient eu sous les yeux notre Pentateuque. On convient aujourd'hui généralement qu'il s'est formé peu à peu, à l'aide de documents d'une valeur et d'un âge très différents. Il est possible que les prophètes aient puisé dans une de ces sources. Mais en résulte-t-il que cette source fût à leurs yeux plus qu'un document historique vénérable, qu'elle fût pour eux un livre inspiré ? Du

temps de Jérémie le contraire prévalait. « Ainsi parle l'Éternel des armées, le Dieu d'Israël : je n'ai point parlé avec vos pères et je ne leur ai donné aucun ordre, le jour où je les ai fait sortir du pays d'Égypte, au sujet des holocaustes et des sacrifices ; mais voici l'ordre que je leur ai donné : écoutez ma voix et je serai votre Dieu et vous serez mon peuple ; marchez dans toutes les voies que je vous prescris afin que vous soyez heureux. » (VII, 22, 23.) Il suffit de feuilleter l'Exode et le Lévitique pour se convaincre qu'il y est question d'holocaustes et d'autres sacrifices en rapport avec la législation du Sinaï. Le Deutéronome, au contraire, seul ne contient point de prescriptions détaillées au sujet des sacrifices. Il n'insiste qu'en passant sur le lieu unique destiné aux sacrifices (XII, 13, 14) et sur l'importance d'une victime immaculée (XVII, 1). Il défend plus qu'il ne prescrit. Or, si les paroles de Jérémie sont, d'une part, un appel au Deutéronome qu'il connaissait bien (cf. XI, 3) et dont il s'est souvent servi, et si, de l'autre, il affirme qu'au sortir de l'Égypte Israël ne reçut aucun ordre divin à l'égard des sacrifices, il est de toute évidence que Jérémie ne connaissait pas encore notre Pentateuque, ni notamment l'Exode et le Lévitique sous leur forme actuelle, et que par conséquent le recueil ne possédait pas encore à cette époque une autorité canonique.

L'époque de Jérémie ne laissa pas cependant d'être très importante pour la formation du canon. C'est alors que le grand prêtre Hilkiya trouva dans le temple « le livre de la loi » (2 Rois XXII, 8), ce qui détermina Josias à restaurer le culte. Ce livre ne peut être que le Deutéronome, comme on vient de le voir et par d'autres raisons probantes. Reste seulement la question de savoir si ce livre était l'ouvrage d'un contemporain ou bien s'il remontait plus haut. Il suffit pour le but que nous proposons de signaler l'adhésion et le respect qu'il trouva chez le roi et chez tous les amis de la théocratie. Le roi le lut devant le peuple, et celui-ci, y reconnaissant « les paroles du livre de l'alliance, » « entra dans l'alliance. » (XXIII, 2, 3.) Josias se conforma entièrement aux prescriptions que le livre adresse au roi. (Deut. XVII, 18, 19.) Si le livre est

écrit dans l'intention de servir de règle à la vie morale et religieuse (cf. Deut. XXVIII, 58, 59 ; XXIX, 20, 27 ; XXX, 10, etc.) ; s'il demande à être mis à côté de l'arche de l'alliance (XXXI, 26) pour participer à la gloire de l'Eternel lui-même, Josias et le parti réformateur s'empressent de reconnaître ces prétentions. On lui attribue les qualités qu'il réclame ; le livre est et reste canonique. Déjà Jérémie en cite expressément. un passage (Jér. XI, 2, 3, comp. à Deut. XXVII, 26.)

Ainsi le Deutéronome forme le point où commence la cristallisation qui aboutit au canon de l'Ancien Testament. En vertu de l'*analogia fidei et morum* d'autres livres s'en sont rapprochés peu à peu pour former ce corps solide d'une figure régulière et déterminée. Il vaut la peine d'étudier la marche de ce processus.

Le voisin de Jérémie par la date est Ezéchiel, le prophète sacrificateur de la captivité, qui réunit autour de lui les anciens des captifs pour les fortifier dans la foi au retour dans la patrie et au relèvement du culte à Jérusalem. Aucun prophète n'est aussi prêtre que lui ; aucun n'unit dans un ensemble aussi inséparable la sainteté intérieure et extérieure ; aucun ne porte une attention aussi minutieuse à la partie rituelle de la religion, au point qu'on s'attend à voir chez lui la loi de Moïse entourée d'une autorité incomparable. En effet le livre d'Ezéchiel présente une foule de parallèles à ce que nous avons l'habitude d'appeler la législation mosaïque telle qu'elle est codifiée dans l'Exode, les Nombres et surtout le Lévitique. Notamment dans les derniers chapitres (XL-XLVIII) on constate la tendance à réaliser parfaitement cette législation dans la restauration prochaine de la nationalité israélite. On se demande si le prophète s'appuie sur la canonicité généralement reconnue des cinq livres de Moïse et si par conséquent le processus canonique, qui commence du temps de Jérémie, est parvenu maintenant à sa prompte et entière évolution.

On a longtemps considéré Ezéchiel comme le témoin authentique de la haute antiquité et de l'autorité du Pentateuque. Mais de nos jours il s'est formé un autre point de vue qui ouvre des perspectives surprenantes et nous fait reconnaître

pour la conclusion du développement religieux ce qui avait passé pour son début.

En effet, ne serait-il pas possible et même probable que ce fut précisément Ezéchiel le prêtre, qui, considérant « la haie de la loi » comme l'unique moyen de sauver la nationalité de son peuple, se porta le champion d'une rigidité légale, plus qu'aucun homme de Dieu avant lui ? Dans cette hypothèse, tout en se rattachant au Deutéronome, mais en en négligeant la partie morale, il aurait vu le salut de l'avenir dans le développement rituel d'un culte centralisé, dans la discipline imposée aux prêtres, dans les subtiles distinctions du pur et de l'impur. Et dès que cette pensée s'était emparée de son esprit énergique, ne devait-il pas tout sacrifier pour en assurer le triomphe ? Il n'y avait ici de meilleur moyen pour réussir que la codification de la loi de la sainteté sous toutes ses faces. Ce serait à lui, le prophète, que nous serions directement ou indirectement redevables de ces longues séries de prescriptions rituelles qui dans les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres se trouvent amalgamées avec des éléments plus anciens, plus simples, plus moraux, tels que Ex. XX-XXII. La rédaction du Lévitique et celle de plusieurs parties de l'Exode et des Nombres seraient donc l'œuvre d'Ezéchiel. Et s'il fallait admettre qu'il n'y eût pas mis lui-même la dernière main et qu'Esdras s'en fût chargé, on pourrait toujours dire que c'est l'esprit de notre prophète qui domine dans cette législation de la captivité. Si, sous Esdras, Israël restauré salue par d'unanimes acclamations le Pentateuque, définitivement clos (cf. Néh. VIII-X), comme le livre de Dieu, sur lequel l'assemblée de Dieu est fondée, c'est la puissante main d'Ezéchiel qui lui a préparé ce succès dans le cœur des contemporains et dans celui de la postérité. Les épigones, élevés dans l'esprit légal, ont accueilli spontanément les écrits où cet esprit s'est exprimé avec autant de conséquence que d'unanimité.

On a vu que les débuts du canon, d'après l'hypothèse moderne, se fondent principalement sur le livre d'Ezéchiel. Qu'on nous permette d'y insister, afin de mieux établir notre propre opinion.

Nous avons dit que le livre d'Ezéchiel présente d'innombrables rapports avec tous les livres du Pentateuque. S'il est vrai que l'ensemble des prescriptions rituelles qui constitue essentiellement les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, était à peu près inconnu à la masse du peuple avant la captivité ; si c'est par conséquent Ezéchiel qui a donné la publicité à ce recueil, on doit s'attendre à priori à ce que le prophète, toutes les fois qu'il a affaire aux anciens éléments connus du Pentateuque, montre, par la manière de les citer, qu'il n'a pas à présenter des nouveautés à ses lecteurs. Quand des prophètes en appellent à des écrits plus anciens, ils ne citent guère littéralement ; il suffit d'un renvoi à ce qui est connu ; plus l'objet est connu, plus le renvoi peut se passer de rigueur. Si donc Ezéchiel veut inculquer à ses lecteurs des préceptes qu'ils ne connaissent pas, il doit les rendre exactement, littéralement, il doit les citer, comme un juge prononce sa sentence devant le profane, en alléguant les paragraphes du code. Eh bien ! voilà ce qu'il fait effectivement, surtout dans les derniers chapitres (XL à XLVIII) où il retrace la loi de l'avenir et s'adresse aux princes, aux prêtres, aux Lévitites. On peut constater ici la marche parallèle des commandements du prophète et de ceux du Pentateuque. Ezéch. XLIII, 21 et Lévit. XVI, 27, 28 ; Ezéch. XLIV, 20 sqq. et Lévit. XIX, 27 ; X, 9, 10 ; XXI, 13, 14 ; Nomb. XVIII, 20 ; Ezéch. XLIV, 31 et Lévit. XXII, 8 ; Ezéch. XLVI, 13 et Ex. XXIX, 38, 39 ; Nomb. XXVIII, 3, 4. A voir ces préceptes détaillés on reçoit l'impression qu'ils sont nouveaux pour les lecteurs. Au contraire, Ezéchiel est plus court et insiste moins là où il cite des morceaux historiques ou moraux des portions plus anciennes du Pentateuque. Qu'on compare Ezéch. I, 26 ; X, 1 et Ex. XXIV, 10, 17 ; Ezéch. XVI, 39 et Gen. XIII, 13 ; XVIII, 20 ; Ezéch. XVI, 60 ; XX, 5 et Ex. VI, 8 ; III, 8, 17 ; Ezéch. XX, 11, 14 et Ex. XX, 1 ; Nomb. XIV, 16 ; Ex. XVI, 27-29 ; Ezéch. XXVIII, 22 et Ex. XIV, 17, 18.

Il y a cependant des objections à faire. S'il n'existait pas encore une loi complète de sainteté du temps du prophète, comment pouvait-il reprocher aux prêtres de ne pas distinguer le

saint d'avec le profane, le pur d'avec l'impur (Ezéch. XXII, 26) ? comment pouvait-il en faire un crime au peuple même ? (Ezéch. XLIV, 6 sqq.) comment pouvait-il dégrader les Lévites pour s'être égarés, tandis qu'il déclarait les fils de Tsadok seuls dignes d'être les gardiens du sanctuaire ? (Ezéch. XI.IV, 15, coll. XLVIII, 11.) Ajoutons qu'en déclarant que depuis sa jeunesse aucune chair impure n'est entrée dans sa bouche (Ezéch. IV, 13, 14), le prophète fait entrevoir une coutume légale qui plonge ses racines dans le passé. Il y a plus. Comment se fait-il qu'en traçant le portrait d'un juste israélite (Ezéch. XVIII, 6 sqq. ; XXII, 7 sqq.) le prophète nous présente un mélange d'éléments moraux et d'éléments lévitiques dû en partie à l'ancienne législation et en partie à la prétendue législation toute récente ? (Lév. XVIII, 19, 20.) La conscience nationale a dû être ici le point de départ. Aussi ne manque-t-il pas d'autres traces de l'existence des lois lévitiques sur la pureté. Ezéchiel (XLV, 10) applique aux offrandes que les princes prélèveront ce que le Lévitique (XIX, 36) avait prescrit à tout le peuple. Ici la donnée générale, là l'application sacerdotale à un cas rituel. Il en est de même Lév. XXIII, 5 qui ordonne la célébration de la Pâque en général, tandis que cet ordre concerne spécialement les princes chez Ezéchiel XLV, 21 sqq. Il en est de même du jubilé. (Lév. XXV, 8 et Ezéch. XLVI, 17, 18.) Que si enfin nous considérons le caractère idéal des huit derniers chapitres d'Ezéchiel, le sanctuaire, la part des prêtres et celle des princes, le nombre des portes de Jérusalem, le torrent du temple, le nom de la ville (l'Eternel est ici), il est hors de doute que le prophète a fait un large usage de la loi de la pureté, mais qu'elle ne lui a fourni que la chaîne, tandis que la vocation idéale d'Israël d'être la maison sacrée de Dieu au milieu des peuples constitue la trame. Si cette loi formait le sous-sol de l'édifice prophétique, il est évident qu'elle ne pouvait pas être une production de l'esprit du prophète, ce qui serait contraire à toute prophétie. En effet, la prophétie s'attache toujours aux données, elle ne quitte jamais la base historique ; sans cela elle ne bâtirait qu'en l'air et ne serait ni comprise ni acceptée.

Il n'en résulte pas que les lois de la pureté, pour avoir été

puisées par Ezéchiel dans la tradition, fussent de son temps généralement admises et approuvées. Il n'y a que les fils de Tsadok qui les observent; tandis que les autres Lévites ne les considèrent pas toutes comme obligatoires. Au reste nous avons des témoignages convaincants que la législation de l'Exode, du Lévitique et des Nombres n'était ni généralement reconnue ni fidèlement observée dans toute l'histoire antérieure d'Israël: le culte des hauts lieux, les essais de réforme des Rois qui s'efforcèrent en vain de l'exterminer, la réforme enfin de Josias qui poussa la centralisation du culte en vertu du Deutéronome et sa stupéfaction en apprenant les exigences inouïes du livre de l'Alliance.

Nous sommes donc peut-être en droit de voir, dans la législation contenue au Lévitique et une grande partie de l'Exode et des Nombres, une tradition sacerdotale développée toujours plus parfaitement dans le cours des âges par les descendants de Tsadok. Elle livra longtemps un combat incertain à une pratique indépendante, transmise par l'antiquité, jusqu'à ce qu'elle triomphât par le poids de sa pensée centrale de sainteté et par le malheur des temps qui poussa vers un culte unique, en sorte que le peuple d'Israël, après la captivité, reconnut, dans la stricte observation de cette loi, la condition de son existence.

Ici Ezéchiel a pu empiéter puissamment, tout en croyant à l'origine respectable de son organisation lévitique. Peut-être faut-il le considérer comme le collectionneur et l'ordonnateur de cette tradition, de sorte que ces portions du Pentateuque portent les traces de sa main. Il est certain, en tout cas, que l'écrit sacerdotal¹ du Pentateuque ne remonte pas aussi haut qu'on a pensé, qu'il n'acquiesce une autorité générale qu'après l'exil et que la lente formation, à laquelle nous devons le Pentateuque actuel, ne toucha à la conclusion que du temps d'Esdras. Nous en trouvons entre autres un indice dans le fait que la fête des tabernacles était une nouveauté du temps d'Esdras et de Néhémie et qu'Israël ne s'y habitua que par leur influence, (Néh. VIII, 14, 17.) L'usage s'est formé par Lévit. XXIII, 42.

¹ Die s. g. Priesterschrift.

On conçoit que l'exil et la chétive restauration de l'ère persane aient puissamment favorisé la marche de la canonisation. Le grand passé du peuple devait donner la force et la consolation que le présent refusait. Plus les épigones se montraient dénués de l'Esprit, plus Israël devait vivre de l'abondance des hommes de Dieu des temps passés.

S'il ne nous est pas possible d'indiquer la date de l'entrée de chaque livre dans le recueil sacré, on peut cependant fournir quelques dates bien établies. Signalons avant tout l'autorité canonique que le Pentateuque acquit du temps d'Esdras, c'est-à-dire, cinq siècles avant J.-C. On déclare scrupuleusement que les sacrifices, les ordonnances sacerdotales, les fêtes sont conformes à la loi de Moïse. (Esdr. III, 2; IV, 6, 18.) Cette loi est un objet d'étude sérieuse; la mission d'Esdras consiste à rechercher et à faire valoir tous les statuts et tous les droits. (Esdr. VII, 6.) A cette loi appartient la Genèse (Néh. IX, 7 sqq.) aussi bien que l'Exode, le Lévitique (Néh. VIII, 15), les Nombres (Néh. XIII, 1, 2) et naturellement le Deutéronome; voilà « la loi que Jahve a donnée par Moïse. » (Néh. VIII, 14.) On en fait la lecture au peuple; le culte, la religion, les mœurs reposent sur elle. Aussi Malachie, le dernier prophète, termine-t-il ses exhortations par ces paroles: Souvenez-vous de la loi de Moïse, mon serviteur, auquel j'ai prescrit en Horeb, pour tout Israël, des préceptes et des ordonnances. (IV, 4.) Comparez Dan. IX, 11, 13.

Le livre de Daniel, rédigé du temps des Maccabées, offre le premier exemple d'une citation d'un autre livre que le Pentateuque. Au chap. IX, 2 se trouve expressément alléguée une prophétie de Jér. XXV, 11. C'est à cette époque que Jésus, fils de Sirach, étudiait déjà « la loi, les prophètes et les autres écrits nationaux » (cf. Prol. initio); la division en trois parties des écrits canoniques s'était donc déjà formée alors. Pour Sirach, le livre de l'alliance du Très-Haut, la loi « que Moïse a ordonnée pour être la propriété de l'assemblée de Jacob » est l'incarnation de la sagesse divine, dont il célèbre les louanges avec enthousiasme. (XXIV, 22). Il connaît aussi Esaïe, Jérémie, Ezéchiel et les douze prophètes, mais il ne mentionne pas Da-

niel. (XLIX, 3, 6.) Les chapitres XLVI-XLIX, contenant un extrait des livres historiques du canon jusqu'à Néhémie, prouvent que ces écrits aussi jouissaient d'une certaine autorité. On peut donc dire qu'à l'époque où parut le plus ancien des apocryphes de l'Ancien Testament, c'est-à-dire au milieu du second siècle avant J.-C., le canon était essentiellement formé ; les livres les plus récents, les Chroniques, l'Ecclésiaste, Daniel avaient encore à conquérir leur canonicité.

Le meilleur témoignage en faveur de la valeur et du caractère unique des livres canoniques de l'Ancien Testament, c'est le fait qu'Israël s'est groupé peu à peu toujours davantage autour d'eux. Qu'est-ce qui explique l'impression que reçut Josias à la lecture du livre de l'Alliance ? N'était-ce pas le sérieux imposant, la sainte gravité des avertissements et des exhortations devant lesquels il a fléchi ? Qu'est-ce qui, plus tard, a rassemblé le peuple revenu de l'exil autour de la bannière de la loi de Moïse ? Qu'est-ce qui a permis à un Esdras et un Néhémie de purifier légalement Israël de tout élément étranger ? C'était l'esprit de pureté légale qui tirait ses conséquences extrêmes avec une inexorable rigueur. Aussi la loi fut-elle le boulevard sans lequel Israël n'aurait pas su se défendre un seul jour, tandis que les livres prophétiques avec leurs promesses consolantes, les psaumes avec leur enthousiasme élevé, les autres écrits nationaux avec leur doctrine et leur sagesse étaient la nourriture de ce peuple assiégé de tous côtés ; ce n'est que grâce à elle qu'il pouvait résister en face au monde entier.

Cette nécessité intérieure, ou si l'on veut, cette logique de l'histoire explique l'admission tacite de la canonicité de nos écrits dans les apocryphes du second et du premier siècle avant J.-C. Nous avons déjà parlé de Sirach. Les martyrs Maccabées mouraient joyeusement pour l'amour du βιβλίον διαθήκης qu'on livrait aux flammes. (1 Macc. I, 52 sqq.) Ailleurs (1 Macc. VII, 17) on trouve une citation du Ps. LXXIX, 2, 3. Signalons encore l'énumération des grands zélateurs de la loi : Abraham, Joseph, Phinéas, Josué, Caleb, David, Elie, mais surtout les trois compagnons de Daniel dans la fournaise et Daniel lui-même délivré

de la gueule des lions. (1 Macc. II, 52-61.) Le livre de Daniel avait donc acquis la canonicité au premier siècle avant Jésus-Christ.

Il n'est pas nécessaire d'énumérer toutes les citations ou allusions aux prophètes et aux hagiographes dans la littérature apocryphe¹. C'est surtout son caractère général qui montre combien les auteurs s'étaient familiarisés avec la littérature sacrée. Qui est-ce qui peut lire le XIII chapitre de Tobie sans être frappé de l'écho des prophètes, de l'accent et de la manière des psaumes? Ou bien, qui peut feuilleter le livre de Sirach sans constater l'influence de la sagesse qui règne dans les Proverbes? La moelle des écrits canoniques a passé dans la foi d'Israël.

L'usage de plusieurs apocryphes pour le but que nous nous proposons ici est malheureusement peu légitime, à cause de l'incertitude des dates d'origine. Ainsi le second livre des Maccabées n'a peut-être pas été composé avant notre ère. Dans ce cas la *ιερά βιβλος* (2 Macc. VIII, 23) est contemporaine des *ιερά γράμματα* du Nouveau Testament (2 Tim. III, 15). S'il faut accorder que le livre de Baruch a été écrit 70 ans après J.-C., il est inutile de rapprocher Bar. I, 15-18 de Dan. IX, 7-10. L'identification de la sagesse divine avec « le livre des commandements de Dieu » (Bar. III, 36, 37, IV, 1 sqq.) est apparemment une amplification de Sir. XXIV, 32.

Le livre de « la Sapience de Salomon, » production de la philosophie alexandrine du premier siècle de notre ère, est bien supérieur à ces élucubrations de scribe. La *σοφία* est synonyme du *ἅγιον πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων*. (Sap. IX, 17.) Loin de s'enfermer dans la lettre, elle est « le souffle de la puissance de Dieu, le reflet de la lumière éternelle, une et identique en tout temps; passant de génération en génération dans les âmes saintes, elle prépare les amis de Dieu et les prophètes. » (Sap. VII, 25-27.) Ne l'obtient que celui qui l'aime et elle est la condition des dons prophétiques. (VIII, 8.) C'est elle qui accomplit les grands exploits de Dieu dans l'histoire. (X-XII.) C'est elle qui inspire les hym-

¹ Par exemple, Tob. XIII, 10 et Esa. LXI, 10; Tob. XIII, 17 et Ps. CXXII 6; Sirach I, 16 et Prov. I, 7, etc.

nes sacrés ; elle ouvre la bouche des muets et donne la clarté au langage des enfants. (X, 21.) Le point de vue égyptien de l'auteur fait qu'il ne décrit que les signes et les prodiges opérés en Egypte, d'après l'Exode ; il ne faut pas en conclure qu'il n'ait connu que le Pentateuque ; mais c'est par cette argumentation *ad hominem* qu'il a voulu justifier le but qu'il s'était proposé, à savoir de montrer que Dieu a exalté et glorifié son peuple sous tous les rapports, ἐν παντί καιρῷ καὶ τόπῳ (XIX, 22). N'oublions pas enfin que l'auteur pouvait très bien se restreindre, puisque la version des Septante, qui, commencée au milieu du troisième siècle avant J.-C., avait peu à peu embrassé tout le canon, fournissait depuis longtemps à chacun l'occasion de pénétrer plus avant dans la littérature sacrée d'Israël.

Il nous reste à dire quelques mots de cette version au point de vue de l'étude qui nous occupe ici. Elle nous fait connaître d'une part la haute autorité dont les écrits canoniques jouissaient auprès des Juifs hellénistes et d'autre part l'esprit plus indépendant de ceux-ci, en comparaison du judaïsme palestinien, à l'égard de l'Ancien Testament. Souvent la traduction n'est qu'un libre remaniement du texte. Quelquefois la version se permet, comme pour Daniel et Esther, de faire des additions, d'où l'on conclut que les traducteurs ne connaissaient pas partout la ligne de démarcation qui sépare le canonique de ce qui ne l'est pas. Notons encore que la version alexandrine trahit un texte hébreu qui a dû correspondre fort peu à notre texte masoréthique. On est tenté d'en conclure que les variantes souvent considérables dues aux copistes renvoient à une époque où la lettre biblique ne possédait pas encore la sainteté redoutable dont on la revêtit plus tard.

Le résultat de nos recherches est propre à dissiper certaines idées fausses que le dogmatisme s'était formées à l'égard du canon. L'orthodoxie a appliqué aux origines du canon l'idée mécanique qu'elle se faisait de la révélation et de l'inspiration. Il n'est donc pas étonnant qu'on se soit si longtemps attaché à cette prétendue « grande synagogue » dont Esdras aurait été le président. Cette assemblée vénérable avait, disait-on, décidé définitivement quels livres seraient reçus comme sacrés dans

le canon, sous l'influence du Saint-Esprit, à peu près à la manière des grands conciles du IV^e et du V^e siècle de notre ère.

Impossible aujourd'hui de défendre ce point de vue en bonne conscience. Nous avons vu que Dieu n'est pas directement intervenu dans la formation du canon. Il a soumis Israël à une salutaire discipline, il l'a fait passer par de nombreuses phases tant intérieures qu'extérieures et a préparé, à l'aide de cette pédagogie historique, l'esprit qui, en vertu de la loi de l'affinité spirituelle, s'est définitivement approprié la sainte littérature nationale. Nous avons constaté de plus la marche lente de ce processus. La prophétie avait préparé les voies, en sorte que Josias et son temps devaient accepter le Deutéronome, c'est-à-dire, le livre le plus prophétique du Pentateuque. La captivité rendit le sens légal plus intense. Ezéchiel fut le héros de cette piété, qui ne savait plus distinguer dans la fidélité l'intérieur et l'extérieur, l'esprit et la chair et qui reconnaissait ainsi l'expression achevée de sa pensée dans la législation de l'Exode du Lévitique et des Nombres. Esdras et Néhémie consacrèrent ce développement. Quant aux prophètes, les fidèles les vénérèrent de tout temps comme des hommes de Dieu ; leurs écrits contribuèrent à maintenir ce respect, et si un prophète postérieur marchait sur leurs traces, ses prophéties pouvaient aussi acquérir de l'autorité, comme cela s'est vu chez Malachie et Daniel. Quant aux autres écrits ils n'ont pas eu de grandes difficultés à être reconnus, s'ils pouvaient se réclamer de noms illustres, comme les Psaumes de celui de David et les Proverbes de celui de Salomon, ou bien s'ils se recommandaient par leur contenu. On sait que les époques de restauration ne se montrent guère très difficiles sur l'antiquité. C'est ainsi que naquit le canon, dont la clôture n'eut lieu que vers la fin du second siècle avant J.-C. L'Ancien Testament a été ainsi le fruit de l'histoire sainte ; il réfléchit les phases des luttes intérieures et extérieures ; mais l'histoire elle-même est l'œuvre de l'esprit de Dieu. Tel est le résultat de notre recherche.

Ici cependant se présente encore une question. La piété israélite se disait de sa littérature sacrée : voici, elle est os de

mes os et chair de ma chair ! Mais qu'en dirons-nous, nous chrétiens ? Celui qui est en Christ, disons-nous avec Paul, est une nouvelle créature. Ἡμεῖς νοῦν χριστοῦ ἔχομεν ; il est venu pour délivrer ceux qui sont sous la loi. Nous devons donc considérer la phase de la révélation que l'Ancien Testament représente comme un παιδαγωγὸς εἰς χριστόν et nous ne saurions par conséquent lui accorder l'importance absolue qu'Israël lui donnait. En tout cas nous ne saurions plus faire un emploi absolu de l'Ancien Testament. Ce sont les rayons brisés de l'éternelle vérité. Nous n'avons pas ici « la lumière ». Le divin, l'éternel est borné par des barrières humaines. Dieu est Jahveh, le Dieu de l'alliance d'Israël. La loi de Dieu est celle d'Israël, les prophètes parlent en fils d'Israël à leur peuple, tout respire un esprit plus étroit. Il n'y a pas de doctrine, pas de prophétie qui ait dépouillé ces entraves. D'autre part, une puissance infinie de développement sommeille dans cette religion d'Israël. Prenez ses points fondamentaux : le Dieu de l'alliance, saint, juste, fidèle, miséricordieux, la vocation du peuple en vertu de cette alliance, la perspective du salut du monde ; tout ceci ne demande qu'à devenir général et absolu pour entrer dans la conscience de l'humanité. C'est ce qui peut et doit se faire dans le cœur du chrétien. Lu d'un œil chrétien, l'Ancien Testament peut le rendre sage à salut par la foi en Jésus-Christ, car dans la personne de Jésus-Christ le local, le temporel, le relatif de l'Ancien Testament est devenu universel et absolu ; c'est pourquoi « la grâce et la vérité » ne sont devenues des réalités qu'en Lui. N'oublions pas cependant que ce n'est que notre jugement rétrospectif qui démêle dans l'Ancien Testament un christianisme caché. Il faudra toujours, pour l'honneur de la révélation chrétienne, rappeler que le point de vue purement historique d'où l'on envisage l'Ancien Testament est bien différent de celui qui n'y cherche que l'édification.

(A suivre.)
