

n'est pourtant pas absolument certain qu'il en soit ainsi. Dans les anciens temps, on ne considérait pas nécessairement le créateur du ciel et de la terre comme le Dieu unique, mais seulement comme le Dieu suprême¹. A côté de lui, il y avait de la place pour d'autres dieux, tout aussi réels que lui, mais qui lui étaient inférieurs en puissance et en dignité. Baudissin remarque avec raison que tous les peuples païens, bien qu'ils crussent à la réalité des dieux étrangers, racontaient l'histoire primitive de l'humanité comme si leurs dieux avaient seuls dominé alors; qu'il n'y a pas une différence essentielle entre ce point de vue et celui que le document A expose dans les premiers chapitres de la Genèse².

Il en est de même de la domination attribuée à Jéhova sur les autres peuples. Elle implique seulement l'idée qu'il est un Dieu incomparable sous le rapport de la puissance, qu'aucun autre dieu ne l'égale en pouvoir. C'est en effet ainsi que le vieux cantique, Ex. 15, envisage la chose. Il chante la puissance de Jéhova, qui se manifeste par l'anéantissement de l'armée égyptienne et par la délivrance des enfants d'Israël, mais sans s'élever au-dessus de l'idée exprimée dans cette parole: « Qui est comme toi parmi les dieux, ô Jéhova³? » Il faut remarquer en outre que lorsque Jéhova exerce ses jugements sur les autres nations, c'est généralement en faveur d'Israël; en sorte que, à cet égard aussi, il apparaît simplement comme le Dieu national, comme le Dieu de son peuple de prédilection⁴.

Ce qui nous permet toutefois de supposer qu'avant Osée déjà certains esprits en Israël s'étaient élevés au monothéisme pur, c'est que, dans le cantique que nous trouvons Deut. 32 et qui est probablement d'une époque antérieure, les idoles sont traitées

¹ Voy. Gen. 14, 19, 22. — ² Pag. 163 s. — ³ V. 11; comp. Deut. 33, 26 s. — ⁴ Comp. Baudissin, p. 158 ss.

de non-dieux et de vanités¹ et que Jéhova seul est proclamé Dieu². Dans d'autres morceaux, qui remontent au moins aussi haut que le document A, nous retrouvons cette même affirmation qu'en dehors de Jéhova il n'y a point de Dieu³. Baudissin cherche à restreindre la portée de quelques-uns de ces passages⁴, mais il nous semble que c'est à tort.

Si nous passons aux anciens livres prophétiques, nous trouvons chez Amos cette déclaration, que les dieux étrangers sont pur mensonge⁵. Baudissin pense, il est vrai, que cette désignation n'implique pas chez le prophète l'idée que les idoles n'ont pas de réalité, mais qu'elles ne peuvent pas accorder à leurs adorateurs les secours demandés et qu'elles trompent l'attente que ceux-ci fondent sur elles⁶. Chez le même prophète, Jéhova est aussi présenté comme le créateur de tout ce qui existe⁷ et comme le juge des autres nations, aussi bien que de Juda et d'Israël⁸. Mais nous avons déjà vu que cela ne veut pas nécessairement dire que Jéhova est le Dieu unique.

Osée appelle le veau de Samarie un non-dieu, qui a été fabriqué par un ouvrier⁹. Il dit des idoles : « Elles sont toutes des ouvrages d'artisans¹⁰ ; et ailleurs : « Nous ne dirons plus à l'ouvrage de nos mains : Notre Dieu¹¹ ! » ou bien : « Le peuple consulte son bois¹². » Il fait dire à Jéhova, s'adressant à Israël : « Tu ne connais d'autre Dieu que moi et il n'y a de sauveur que moi¹³. »

Ésaïe et les prophètes contemporains présentent également les idoles comme des ouvrages faits de mains d'hommes¹⁴. Jéhova apparaît chez eux comme le Seigneur de tous les peuples et le

¹ V. 17, 21. — ² V. 39. — ³ 1 Sam. 2, 2 ; 2 Sam. 7, 22 ; 22, 32 ; comp. Ps. 18, 32. — ⁴ Pag. 72, 101. — ⁵ 2, 4. — ⁶ Pag. 100. — ⁷ 4, 13 ; 5, 8 ; 9, 6. — ⁸ Chap. 1 s. ; 9, 5 ss. — ⁹ 8, 5 s. ; comp. v. 4. — ¹⁰ 13, 2. — ¹¹ 14, 3. — ¹² 4, 12. — ¹³ 13, 4. — ¹⁴ Es. 2, 8 ; 17, 8 ; 31, 7 ; Mich. 5, 12.

maître du monde entier¹, comme celui qui, un jour, sera adoré par toutes les nations². Il y a plus, Ésaïe appelle tout simplement les idoles des *élilim*, des choses de néant³.

Mais, d'après Baudissin, cela ne prouve pas que les divinités n'existent point pour les prophètes; ceux-ci n'enseignent qu'une chose, à savoir que pour Israël les idoles sont des images inanimées, qui ne peuvent donner au peuple de Jéhova aucun secours; lorsqu'ils annoncent que tous les peuples se convertiront au Dieu d'Israël, ils veulent simplement dire que les païens abandonneront pour le culte de Jéhova, en tant qu'il est un Dieu plus grand, le culte de leurs dieux; les promesses en question ne disent pas encore que ces dieux n'existent pas; Jérémie et le Deutéronome, les premiers, enseignent positivement qu'en dehors de Jéhova il n'y a point de Dieu⁴.

Nous reconnaissons volontiers qu'à partir de l'époque de Jérémie on comprit mieux en Israël le néant absolu de tous les dieux en dehors de Jéhova et qu'on affirma l'unité de Dieu plus catégoriquement⁵, en même temps qu'on insista davantage sur le néant des idoles⁶. Mais nous sommes portés à croire que précédemment déjà, dès l'époque d'Amos et d'Osée et plus tôt peut-être, — comme cela semble ressortir de quelques passages du document A et des livres de Samuel, — certains esprits s'étaient élevés à l'idée que Jéhova seul est vraiment Dieu. Nous pouvons admettre que cette idée ne rencontra d'abord que peu d'écho en Israël et qu'elle n'apparaissait que sporadiquement; que les anciens prophètes considéraient avant tout les rapports

¹ Es. 10, 5 ss.; 15 ss.; Mich. 4, 11 ss.; Zach. 9, 1 ss. — ² Mich. 4, 1 ss.; Es. 2, 2-4; 18, 7; 19, 18-25. — ³ 2, 8. 18. 20; 10, 10 s.; 19, 1. 3; 31, 7. — ⁴ Pag. 109. 166 ss. — ⁵ Deut. 4, 35. 39; 6, 4; Es. 43, 10-12; 44, 6. 8; 45, 5 s. 14. 18. 21 s.; 46, 9. — ⁶ Deut. 4, 28; Jér. 2, 11. 27 s.; 3, 9; 5, 7; 8, 19; 10, 1-16; 16, 18-20; 18, 15; Hab. 2, 18 s.; Es. 40, 18-20; 41, 7. 21-24. 29; 44, 9-20; 49, 1-7.

existant entre Jéhova et Israël et cherchaient à inculquer à Israël le devoir de ne servir que Jéhova. Mais nous avons l'impression que pour Ésaïe qui, à réitérées fois, déclare que les idoles ne sont que des choses de néant, pour Osée, qui répète qu'elles ne sont que du bois et des ouvrages d'hommes, pour d'autres encore parmi leurs contemporains, les idoles n'avaient absolument pas de réalité.

II. Spiritualité de Dieu.

Nous avons vu que les anciens Israélites se représentaient Dieu à l'image de l'homme. Même les documents de notre période fourmillent des anthropomorphismes les plus hardis. Aussi est-il superflu de se demander si le peuple d'Israël concevait son Dieu comme un Dieu personnel. Il n'y a, sous ce rapport, aucun doute possible. Il faut plutôt se demander si Dieu n'a pas été conçu d'une manière trop personnelle, trop humaine, si sa personnalité n'est pas affirmée au détriment de sa spiritualité. Il en est certainement ainsi dans les anciens temps et, en partie, même dans notre période. Mais nous devons d'autant moins nous étonner de ces imperfections qu'aujourd'hui encore le peuple chrétien, partout où il ne reçoit qu'une culture intellectuelle insuffisante, a conservé des idées analogues.

Cependant, à cet égard aussi, les prophètes, se dégageant des idées grossières des anciens temps, se sont élevés à des conceptions plus pures. Il suffit de rappeler les déclarations suivantes : Jéhova est Dieu et non pas homme¹; il n'a pas des yeux de chair et ne voit pas comme les hommes²; il ne dort ni ne sommeille³, ni ne se fatigue⁴; il ne mange ni ne boit⁵; en général

¹ Os. 11, 9. — ² Job 10, 4. — ³ Ps. 121, 4. — ⁴ Es. 40, 28. — ⁵ Ps. 50, 13.

on ne peut l'assimiler à quoi que ce soit de terrestre¹; les cieux des cieux ne sauraient le contenir².

Ce dernier passage est particulièrement instructif. Il est emprunté à la prière que l'auteur du livre des Rois place dans la bouche de Salomon, lors de la dédicace du temple, mais qui appartient, sans aucun doute, à une époque bien plus récente. Il montre que l'auteur avait des conceptions relativement très élevées, très pures de Dieu. Et pourtant, dans cette même prière, les cieux sont considérés comme la demeure de Jéhova³. Preuve évidente que ceux-là mêmes qui s'étaient élevés au-dessus des idées populaires et imparfaites, employaient encore le langage imparfait du peuple. Il faut d'autant moins s'en étonner que, jusqu'à ce jour, les prédicateurs se voient souvent obligés d'agir ainsi pour se mettre à la portée de leurs auditeurs.

D'un autre côté, il faut pourtant reconnaître que nous ne trouvons nulle part dans l'Ancien Testament l'affirmation que Dieu est un esprit pur. Schultz déclare avec raison, à la suite de de Wette, que, chez les prophètes eux-mêmes, la spiritualité de Dieu n'est pas conçue d'une manière métaphysique, mais d'une manière anthropologique et populaire; que, d'après eux, Dieu est spirituel à la façon de l'intelligence humaine, en opposition à ce qui est sensuel; que la déclaration la plus explicite à cet égard se trouve dans ce passage d'Ésaïe⁴: « L'Égyptien est homme et non dieu; ses cheveux sont chair et non esprit⁵ ». Il dit encore que ce n'est pas la spiritualité de Dieu, surtout pas dans le sens philosophique et absolu, qui forme, dans l'ancienne alliance, la base de la foi en Dieu, mais sa personnalité pleine et vivante, conçue en toute simplicité à la façon de la personnalité humaine; que l'idée philosophique de la spiritualité de

¹ Es. 40, 18. — ² 1 Rois 8, 27. — ³ V. 30. 32. 34. 36 etc. — ⁴ 31, 3.
— ⁵ Ouv. cité, p. 468 s.; comp. de Wette, *Bibl. Dogmatik*, § 100.

Dieu n'est exprimée nulle part dans l'Ancien Testament ; que Dieu y est conçu d'une manière religieuse et non d'une manière philosophique¹.

On ne peut naturellement pas s'appuyer sur les passages où il est question de l'esprit de Dieu pour soutenir que Dieu est un esprit pur, puisqu'on parlait de l'esprit de Dieu comme nous-mêmes nous parlons de l'esprit de l'homme. Il faut reconnaître franchement, comme nous l'avons déjà dit, que les prophètes n'étaient pas et ne voulaient pas être des théologiens ou des philosophes, des hommes d'école, mais des hommes d'action, et que la pensée religieuse chez eux laisse beaucoup à désirer. Toutefois il faut également reconnaître que leur vie religieuse était assez puissante pour supporter sans inconvénient certaines imperfections purement théoriques. Si la scolastique juive d'abord, la scolastique chrétienne ensuite ont su rectifier à certains égards la pensée religieuse des prophètes hébreux, elles ont toujours grandement manqué de ce souffle puissant d'en haut qui a fait la principale force et qui sera la gloire éternelle de ces hommes de Dieu.

§ 9. NOMS ET ATTRIBUTS DE DIEU

I. Noms de Dieu.

Pour mieux comprendre l'idée du Dieu d'Israël, nous devons considérer les noms qui lui sont donnés dans les documents des deux premières périodes. Dans l'Ancien Testament, les noms en général et surtout les noms propres ne sont pas des désignations arbitraires ; ils expriment les qualités des personnes ou des

¹ Pag. 467.

choses auxquelles ils sont appliqués. Il en est ainsi des noms de Dieu : ils disent ce que Dieu est.

1° *Jéhova*. Nous commençons par le nom de Jéhova, que nous trouvons dans les plus anciens documents. C'est le nom propre du Dieu d'Israël. Aussi l'Ancien Testament ne le donne-t-il jamais aux dieux étrangers. Si nous parvenions à en saisir le sens exact, nous saurions quelle idée les Israélites se faisaient, dès les anciens temps, de leur Dieu. Malheureusement les savants n'ont pu encore s'accorder sur ce sujet. Nous pouvons de toute façon laisser de côté les nombreuses explications qui attribuent au nom de Jéhova un sens métaphysique. Les Israélites le donnaient à leur Dieu à une époque où, loin de se livrer à la métaphysique, ils avaient encore des conceptions très grossières de la divinité. Deux explications seules méritent d'être prises en considération : celle que Schrader a mise en avant et qui a gagné de nombreux adhérents, et celle que Dillmann, après d'autres, soutient d'une manière très-acceptable.

Le nom de Jéhova, en hébreu *Jahvèh*, vient probablement de la racine *hajah* ou *havah*, être. Schrader prétend que c'est un hiphil et que son sens est, non pas *celui qui est*, comme le veut Ex. 3, 14, celui qui possède la vie, mais celui qui procure la vie, qui en est l'auteur, qui est le créateur¹. Il faut tout d'abord remarquer que *jahvèh* peut aussi bien être un kal qu'un hiphil. Au point de vue grammatical l'explication biblique, « celui qui est », est donc aussi fondée que celle de Schrader. Ce qui nous porte en outre à croire que ce savant n'est pas dans le vrai, c'est que son explication est aussi trop métaphysique et ne cadre pas avec les idées religieuses des anciens Israélites. Ceux-ci ne considéraient pas Jéhova avant tout comme le créa-

¹ Bibel-Lexikon, art. Jehova.

teur, comme l'auteur de tout ce qui existe, mais comme leur roi et leur protecteur.

Nous trouvons une explication de ce nom Ex. 3, qui fait partie du document A. Nous y lisons ce qui suit : Lorsque Dieu voulut envoyer Moïse vers les enfants d'Israël, pour les délivrer de l'esclavage d'Égypte, celui-ci dit : « J'irai donc vers les enfants d'Israël et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'envoie vers vous. Mais, s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je ? » Et Dieu lui répondit : « Je suis celui qui est. » Il le chargea ensuite d'aller dire aux enfants d'Israël : « C'est *Ehejéh* (Je suis) qui m'envoie vers vous. » « C'est *Jahvèh* (Celui qui est), le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, qui m'envoie vers vous. Voilà mon nom pour toujours¹ ».

Cette explication du nom de Jéhova paraît être parfaitement correcte au point de vue étymologique. Elle ne doit donc pas être mise sur la même ligne que les fausses étymologies qu'on trouve en grand nombre dans l'Ancien Testament et aussi dans le document A². Toutefois il ne suffit pas d'adopter cette explication pour saisir le sens exact du terme qui nous occupe. Beaucoup de ceux qui l'ont adoptée n'ont trouvé dans le nom de Jéhova que l'affirmation de l'existence réelle ou de l'existence éternelle de Dieu. De là la traduction qu'on connaît : l'*Éternel*. Mais les savants les plus compétents rejettent aujourd'hui cette explication, trop abstraite, pour en accepter une autre, plus simple. Dillmann est du nombre. Il fait remarquer que le passage, Ex. 3, insiste sur le fait que Jéhova est le Dieu des pères et qu'en cette qualité il est resté pour le peuple ce qu'il était pour ses ancêtres. Il en conclut que le nom de Jéhova doit rappeler que le Dieu d'Israël est et sera toujours le même, qu'il est

¹ Ex. 3, 13-15. — ² Dillmann, à Ex. 3, 14 s.

immuable, non au sens métaphysique, mais au sens moral. Il ajoute que plusieurs passages¹ prouvent que cette signification a été maintenue dans la suite². Le nom de Jéhova, compris dans le sens de l'immutabilité morale, impliquerait donc l'idée de la fidélité de Dieu, comme l'ont reconnu Hävernick³, OEhler⁴, Schultz⁵.

Nous donnons la préférence à cette dernière explication, parce que, primitivement déjà et à toutes les époques, la fidélité immuable de Dieu avait une importance capitale au point de vue de la religion d'Israël, celle-ci ayant pour base l'alliance entre le peuple et Dieu et pour sommet les promesses divines les plus brillantes. Ce qui importait le plus à Israël, c'était de savoir que Dieu resterait fidèle à ses promesses, à l'alliance traitée. Cela est fort bien exprimé Deut. 7, 9, où il est dit que Jéhova est un Dieu fidèle, qui garde son alliance et sa grâce. Aussi les anciens documents relèvent-ils très-fréquemment la fidélité de Dieu, en la rattachant parfois directement au nom de Jéhova. Nous lisons, Ex. 34, 5-s., que Jéhova passa devant Moïse et proclama son nom, en disant : « Jéhova, Jéhova, Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en grâce et en *fidélité*. » Dans le vieux cantique, Deut. 32, le poète sacré, après s'être adressé aux **cieux* et à la terre, pour les inviter à prêter l'oreille aux paroles solennelles qui vont suivre, continue, au v. 3, en ces termes : « Je proclamerai le nom de Jéhova. Rendez gloire à notre Dieu ! Il est le rocher... C'est un Dieu *fidèle* et sans iniquité, il est juste et droit. » On vient de voir que Jéhova est appelé le rocher. Cette désignation doit évidemment exprimer son inébranlable fidélité. Le même cantique appelle plusieurs fois Jéhova de ce nom⁶. Dans d'autres

¹ Os. 12, 5-7 ; Es. 26, 4 ; Mal. 3, 6. — ² Endroit cité, p. 35. — ³ Theol. des A. T. 2^e éd. p. 46. — ⁴ Ouv. cité, § 39. — ⁵ Ouv. cité, p. 491. — ⁶ V. 15. 18. 30 s.

textes anciens ou plus récents, Jéhova est appelé le rocher d'Israël, un rocher pour tous les temps, ou bien, parallèlement et pour exprimer la même idée, un bouclier, une forteresse, un refuge assuré¹. Osée fait dire à Jéhova, s'adressant à Israël : « Je te fiancerai à moi en fidélité et tu reconnaîtras Jéhova² ». Il appelle Jéhova le saint fidèle³. Citons encore ce vieux texte, où l'immutabilité et la fidélité, ainsi que la véracité de Jéhova sont admirablement exprimées : « Dieu n'est point homme pour mentir, ni fils de l'homme pour se repentir. Ce qu'il a dit, ne le fera-t-il pas ? Ce qu'il a déclaré, ne l'exécutera-t-il pas⁴ ? » Ailleurs nous trouvons des déclarations du même genre, exprimant l'idée que Jéhova ne révoque point sa parole, qu'il ne change point ni ne se repent, qu'il garde ses promesses et qu'il exécute aussi ses menaces⁵.

On voit par tous les passages cités et l'on peut voir par beaucoup d'autres que les prophètes et les Israélites en général étaient loin de se livrer à des spéculations transcendantes sur Dieu ou de s'attacher au côté métaphysique de l'idée de Dieu, mais qu'ils attachaient d'autant plus d'importance à ses perfections morales, surtout à son immuable fidélité.

2^o *Jéhova, Dieu des armées*. Il nous faut considérer, en second lieu, un nom de Dieu composé de *Zebaoth*, armées, et de Jéhova ou d'*Élohim*, Dieu, ou des deux à la fois : *Jéhova Zebaoth*, *Élohé Zebaoth*, *Jéhova Élohé Zebaoth*⁶. Ce nom composé n'est pas employé dans tous les livres de l'Ancien Testament. On ne le rencontre pas dans les documents les plus

¹ Es. 30, 29 ; 26, 4 ; Ps. 18, 3. 31 ; 28, 1 ; 31, 3 s. ; 42, 10 ; 89, 19. 27 ; 91, 4 ss. 9 ss. ; 144, 1 ss. — ² Os. 2, 22. — ³ 12, 1. — ⁴ Nomb. 23, 19 ; comp. 1 Sam. 15, 29. — ⁵ Es. 31, 2 ; Ez. 24, 14 ; 17, 24 ; Zach. 8, 14 s. ; Mal. 3, 6 ; Ps. 102, 26-28 ; 110, 4. — ⁶ 1 Sam. 1, 3 ; 4, 4 ; Am. 3, 13 ; 4, 13 ; Os. 12, 6 ; Zach. 9, 15, 10, 3 ; Mich. 4, 4 ; Es. 1, 9. 24 ; 5, 24 ; Jér. 2, 19 ; 6, 6. 9 ; Ps. 80, 8. 15.

anciens et il disparaît de nouveau après l'exil. On le trouve surtout dans les livres de Samuel, dans ceux des Rois, dans un certain nombre de livres prophétiques, depuis Amos jusqu'au second Ésaïe, et dans une série de psaumes.

Pour saisir la vraie signification de ce nom, il faut se laisser guider avant tout par le terme de Zebaoth. Or ce pluriel désigne toujours des armées terrestres, plus particulièrement celles d'Israël. On s'est basé là-dessus pour soutenir que le nom de *Jéhova* ou *Élohé Zebaoth* signifie exclusivement le Dieu des armées d'Israël¹. D'autres, au contraire, prétendent qu'il désigne principalement ou exclusivement le Dieu des armées célestes, des astres et des anges². Hävernicks affirme, à son tour, que ce nom tire son origine de Gen. 2, 1 et que le terme de Zebaoth comprend toutes les créatures de Dieu, mais nullement l'armée d'Israël ni les astres³. D'autres encore soutiennent que, primitivement, ce nom ne se rapportait qu'aux armées d'Israël, mais que, dans la suite, on l'appliqua également aux armées des astres et des anges⁴. Nous pensons que les derniers se rapprochent le plus de la vérité.

Déjà dans le cantique de Débora et dans l'Ancien Testament tout entier, les guerres d'Israël sont considérées comme les guerres de Jéhova⁵. Dans les plus anciens documents, quand Israël est en guerre avec un autre peuple, c'est Jéhova qui dirige le combat, et quand Israël remporte la victoire, c'est à Jéhova qu'en revient la gloire⁶. De très bonne heure, Jéhova est présenté comme un guerrier⁷. Un document, peut-être plus

¹ Baur, à Ps. 24, 10, du commentaire de de Wette, 5^e éd.; Schrader, *Bibel-Lexikon*. V, p. 702 s.; *Jahrbücher für prot. Theol.* 1875, p. 319 s. — ² Hupfeld et Delitzsch, à Ps. 24, 10; Oehler, *ouv. cité*, § 195 ss. Reuss, *Les Prophètes*, I, p. 32 s. — ³ *Ouv. cité*, p. 48 s. — ⁴ De Wette, *ouv. cité*, § 97; Cölln, *Bibl. Theol.* I, p. 104 s.; Schultz, *ouv. cité*, p. 492 s. — ⁵ Jug. 5, 23; comp. 7, 18. 20; 1 Sam. 17, 47; 18, 17; 25, 28; etc. — ⁶ Jug. 5; Ex. 15; comp. 14, 14; Jug. 4, 14; 2 Sam. 5, 24. — ⁷ Ex. 15, 3.

ancien que tous ceux que nous possédons encore, portait ce titre : « Guerres de Jéhova¹ ». C'est très vraisemblablement cet ordre d'idées qui donna naissance au nom de Jéhova Zebaoth. Les armées de Jéhova étaient d'abord les troupes rangées d'Israël, comme le dit explicitement le vieux texte 1 Sam. 17, 45.

On peut toutefois s'appuyer sur une série de passages pour soutenir que l'armée ou les armées de Jéhova sont les astres² et les anges³, ou même toutes les créatures⁴. Mais il faut remarquer que ces passages appartiennent presque tous à des documents récents et qu'ils n'emploient pas le pluriel *zebaoth*; de sorte que ce n'est pas là qu'on pourra chercher l'origine et la signification primitive de ce nom de Dieu.

Il faut évidemment admettre un développement et, en partie, une transformation de l'idée primitive de ce nom. D'abord il avait un sens restreint, il ne s'appliquait qu'à l'armée ou au peuple d'Israël, Jéhova étant exclusivement considéré comme le Dieu national de ce peuple. Mais peu à peu il obtint un sens plus large, plus universaliste, et il finit par embrasser toutes les œuvres de la création, quand il fut reconnu que Jéhova était le seul vrai Dieu et le créateur de toutes choses. Il devint même synonyme de créateur tout-puissant, de dominateur suprême, de maître du monde entier; car les Septante le rendent, dans bien des passages, par *παντοκράτωρ*⁵. Si, à l'origine, ce nom voulait simplement rappeler que Jéhova était le chef de l'armée ou du peuple d'Israël, qu'il dirigeait les combats d'Israël et lui assurait la victoire, il prit dans la suite, quand l'horizon religieux se

¹ Nomb. 21, 14. — ² Jér. 33, 22; Es. 40, 26; 34, 4; Néh. 9, 6; Ps. 33, 6. — ³ Jos. 5, 14 s.; comp. Gen. 32, 1 s.; Deut. 33, 2; 1 Rois 22, 19; 2 Rois 6, 16 s.; Es. 24, 21; Job. 1, 6 ss.; 2, 1 ss.; Ps. 89, 6-8; 148, 2. — ⁴ Ps. 103, 21 s.; 148, 2 ss.; Gen. 2, 1. — ⁵ 2 Sam. 5, 10; 7, 8. 25. 27; 1 Rois 19, 10. 14; Am. 3, 13; 4, 13; etc.

fut étendu, une signification plus large et plus élevée, comme nous venons de le voir.

3° *Le Saint d'Israël*. L'Ancien Testament n'attribue pas seulement à Jéhova la sainteté, il l'appelle aussi le Saint ou le Saint d'Israël. C'est là encore un des noms de Dieu. Il convient donc d'en parler ici.

Qu'est-ce que l'Ancien Testament entend par la sainteté de Dieu ? A cette question les savants donnent des réponses très divergentes¹. L'étymologie, d'ailleurs, ne suffit pas pour la résoudre². Ce qui est hors de doute, c'est que le mot français *saint* est loin de rendre exactement le sens du terme hébreu *kadosch*. Il faut donc, par une étude attentive des textes, arriver à fixer la notion exacte de la sainteté, dans la littérature hébraïque. C'est ce que Baudissin a entrepris dans l'excellente étude que nous venons de citer et qui mettra fin, sans doute, aux explications arbitraires et erronées qu'on a données jusqu'ici du terme et de la notion qui nous occupent.

Déjà dans le vieux texte : « Qui est comme toi, parmi les dieux, ô Jéhova ? Qui est comme toi magnifique en sainteté, redoutable à louer, opérant des merveilles³ ? » — la sainteté de Dieu exprime sa majesté, sa grandeur, son élévation, son incomparabilité. Un autre vieux cantique appelle Dieu saint et veut indiquer par là qu'il est incomparable et infiniment élevé⁴. Il semble même que cette épithète, placé en tête du cantique, doive résumer toutes les autres perfections de Dieu qui y sont chantées, principalement son pouvoir suprême⁵. Chez le prophète Osée, Jéhova dit : « Je suis Dieu et non pas un homme ; je suis le Saint au milieu de toi⁶ ». Et il reproche à Juda son inconstance vis-à-vis de Dieu, le Saint fidèle⁷. Il est évident

¹ Baudissin, ouv. cité, II, p. 5 ss. — ² Pag. 19 ss. — ³ Ex. 15, 11. — ⁴ 1 Sam. 2, 2. — ⁵ Comp. Es. 40, 25 ss.; Ps. 77, 14 ss. — ⁶ 11, 9. — ⁷ 12, 1.

qu'ici les termes de Dieu et de Saint sont synonymes. On sait que, chez le premier et le second Ésaïe, Jéhova est très souvent appelé le Saint d'Israël ou seulement le Saint, pour dire le Dieu d'Israël ou le vrai Dieu¹. On trouve la même chose ailleurs². D'après Ezéchiël, Dieu se fait connaître comme Jéhova, comme le Dieu d'Israël, comme le Dieu puissant et vrai, en se sanctifiant ou en manifestant sa sainteté³. Il faut remarquer, d'ailleurs, que Dieu jure par sa sainteté⁴, comme il jure par lui-même⁵.

Sainteté semble donc être synonyme de divinité. Aussi Baudissin soutient-il avec raison que l'Hébreu disait saint là où nous disons divin ou céleste⁶. Par suite, la sainteté, appliquée à Jéhova, n'exprime pas tant un de ses attributs particuliers que son caractère divin tout entier. Nous trouverons la confirmation de ce que nous venons d'avancer plus loin, où nous verrons que les anges sont appelés des saints et des dieux ou des fils de dieux. Le terme français qui rend le mieux l'idée de la sainteté de Dieu, dans le sens de l'Ancien Testament, c'est celui d'éminence ou de majesté divines. On n'a qu'à examiner les textes nombreux où il est question, sous différentes formes, de la sainteté divine, pour se convaincre qu'ils expriment le plus souvent l'idée de la gloire, de la majesté, de l'élévation, de la grandeur divines.

La sainteté, dans le sens du mot français, désignant la qualité opposée au mal moral, n'est guère exprimée par le mot *kadesch* et ses dérivés, bien qu'elle soit attribuée à Dieu dans

¹ Es. 1, 4; 5, 19. 24, etc.; 40, 25; 41, 14. 16. 20, etc; — ² Os. 12, 1; Job 6, 10; Hab. 1, 12; 3, 3; Jér. 50, 29; 51, 5; Ez. 39, 7; Ps. 71, 22; 78, 41; 89, 19. — ³ Ez. 20, 41 s.; 28, 22; 36, 23; 38, 16. 23; 39, 7; comp. Baudissin, p. 80 ss. — ⁴ Am. 4, 2; Ps. 89, 36; 60, 8. — ⁵ Gen. 22, 16; Ex. 32, 13; Am. 6, 8; Jér. 22, 5; 49, 13; 51, 14; Es. 45, 23. — ⁶ Pag. 79. 114 s. 124 s.

l'Ancien Testament tout entier. On peut constater à chaque page que le Dieu d'Israël hait le mal et n'aime que le bien. Le livre de Job surtout donne de la sainteté de Dieu, ainsi comprise, une idée très élevée. Il dit que Dieu constate le péché jusque chez les anges¹. Certaines parties de la littérature hébraïque, et surtout le document C², attribuent aussi à Dieu la sainteté en tant qu'elle est opposée aux impuretés lévitiques. De là les nombreuses défenses de toute impureté de ce genre dans le Pentateuque. En vertu de sa sainteté, Dieu est également élevé au-dessus de tout ce qui est profane et il réagit contre la profanation de son saint nom³.

La sainteté de Dieu est dans un rapport intime avec sa jalousie, sa colère et sa vengeance. La connexion entre la sainteté de Dieu et sa jalousie est déjà indiquée dans le document A, où Josué dit au peuple : « Vous ne pourrez servir Jéhova, car c'est un Dieu saint, c'est un Dieu jaloux⁴ ». D'après OEhler, la jalousie de Dieu n'est autre chose que sa sainteté agissant, éclatant au dehors⁵. Ce qui provoque le plus la jalousie de Jéhova, c'est l'idolâtrie d'Israël, le culte rendu par lui à d'autres dieux⁶. Schultz dit avec raison que l'idée de la jalousie de Dieu repose sur celle de l'union conjugale entre lui et son peuple⁷. De là le nom d'adultère pour désigner l'idolâtrie en Israël. Mais Dieu est aussi ému de jalousie pour son peuple, quand il le voit dans un état de détresse et d'humiliation⁸. Cette dernière jalousie, dirigée contre les peuples étrangers et oppresseurs, peut se changer en pitié pour Israël⁹. C'est une pareille jalousie que

¹ 4, 18; 15, 15; comp. 25, 4-6; Hab. 1, 13. — ² Lévit. 11, 44 s.; 19, 2; 20, 7. 26. — ³ Am. 2, 7; Ez. 20, 22. 39; 36, 20-23; 39, 7. 25; 43, 7 s.; Es. 43, 27 s.; Mal. 1, 11 s.; Lévit. 20, 3; 22. 2. 32. — ⁴ Jos. 24, 19. — ⁵ Ouv. cité, § 48; comp. Schultz, p. 520 ss. — ⁶ Ex. 20, 3-5; 34, 13 s.; Deut. 32, 16. 21; 4, 23 s.; 6, 14 s.; 29, 18-20; Ps. 78, 58. — ⁷ Ouv. cité, p. 522. — ⁸ Ez. 36, 5; Joël 2, 18; 2 Rois 19, 31; Zach. 1, 14; 8, 2. — ⁹ Joël, 2, 18.

Moïse et Josué cherchent à éveiller en Dieu pour l'apaiser envers son peuple et changer sa colère en pardon¹.

La colère de Dieu est, comme sa jalousie, une conséquence et une manifestation de sa sainteté². Cela apparaît très clairement Ez. 38, 18-23, où il est dit que, dans sa jalousie et sa colère, Jéhova exercera le jugement sur le pays d'Israël et qu'ainsi il se glorifiera et se sanctifiera. On voit par Deut. 32, 16 et 22 ss. que la jalousie qu'éveille en Dieu l'idolâtrie d'Israël, excite ensuite sa colère et le porte à châtier les coupables. On voit la même chose par Deut. 6, 15 et Ps. 78, 58 s. Ces passages montrent déjà, dans une certaine mesure, quelle idée on se faisait en Israël de la colère de Dieu. D'autres exemples, puisés exclusivement dans de vieux textes, compléteront ce qu'on vient de voir.

Dans le vieux cantique, Ex. 15, le poète, parlant à Jéhova, s'écrie : « Par la grandeur de ta majesté tu renverses tes adversaires ; tu déchaînes ta colère : elle les consume comme du chaume³ ». Dans un autre cantique du document A, le poète dit au peuple d'Israël : « Tu as abandonné le Rocher qui t'a fait naître, et tu as oublié le Dieu qui t'a engendré. Jéhova l'a vu, et il a été irrité, indigné contre ses fils et contre ses filles⁴ ». La colère de Dieu s'embrase contre Moïse, lorsque celui-ci hésite à se rendre en Égypte pour délivrer les enfants d'Israël⁵. Elle s'enflamme contre le peuple d'Israël, après qu'il a fait le veau d'or⁶. La colère de Dieu éclate donc chaque fois que sa volonté rencontre de l'opposition, qu'elle est méconnue et transgressée, et elle se manifeste par des châtiments sévères. Il faut remarquer qu'il est question de la colère de Dieu dans toute la

¹ Ex. 32, 11 ss. ; Nomb. 14, 13 ss. ; Deut. 9, 25 ss. ; Jos. 7, 7 ss. —
² Oehler, § 48 ; Schultz, p. 520 ss. ; Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, II, p. 137. — ³ V. 7. — ⁴ Deut. 32, 18 s. — ⁵ Ex. 4, 14. — ⁶ 32, 10 ss.

littérature hébraïque, et le plus souvent dans les documents qui datent de l'époque où le prophétisme était arrivé à son apogée, le Deutéronome et Jérémie. Cela prouve qu'à cette époque encore on se représentait Dieu d'une manière assez humaine.

La vengeance de Dieu apparaît comme une conséquence de sa jalousie et de sa colère. Qu'on lise plutôt Nah. 1, 2 : « Jéhova est un Dieu jaloux, il se venge ; Jéhova se venge, il est plein de fureur ; Jéhova se venge de ses adversaires, il garde rancune à ses ennemis ». Michée fait dire de même à Jéhova : « Dans ma colère et ma fureur, j'exercerai la vengeance sur les nations qui n'auront point écouté¹ ». Des paroles analogues se trouvent Ez. 25, 14. 17. Ailleurs encore, dans des textes anciens et dans des textes plus récents, il est question de la vengeance de Dieu, qui tantôt punit Israël de sa désobéissance, et tantôt frappe les peuples étrangers qui ont opprimé Israël et sont traités comme des ennemis de Jéhova lui-même².

4^o Dieu, le Fort, le Puissant, le Très-Haut, le Seigneur. Après les noms dont nous venons de parler et que les Israélites ne donnaient qu'à leur Dieu, nous arrivons à une série de noms d'un caractère plus général et, par cela même, moins caractéristiques que les précédents.

Le nom le plus général et le plus vague que les Israélites donnèrent à Jéhova dans tous les temps, c'est *Élohim*. Le document C et aussi l'une des sources du document A désignent Dieu exclusivement par ce nom, dans les récits antérieurs à la vocation de Moïse. Or on ne le retrouve dans aucune autre langue sémitique ; il faut donc croire qu'il est d'origine hébraïque. Malheureusement on n'est pas d'accord sur son étymologie. D'après celle qu'indique Gesenius, dans son diction-

¹ 5, 14. — ² Deut. 32, 35. 41-43 ; Es. 1, 24 ; 35, 4 ; 47, 3 ; 59, 17 s. ; 61, 2 ; 63, 4 ; Jér. 5, 29 ; 46, 10 ; 50, 15. 28 ; 51, 6. 11. 36 ; Ps. 94, 1.

naire, il serait, par sa racine, synonyme de crainte religieuse, et cette explication cadre fort bien avec le vieux texte Gen. 31, 42. 53¹. En réalité, il a un sens indéterminé, il est l'équivalent du latin *numen* et du français divinité². Il a même un sens tellement indéterminé et élastique qu'il peut aussi s'appliquer aux hommes. Ainsi il est dit de Moïse qu'il sera pour Aaron et pour Pharaon un élohim³. C'est probablement aussi à des hommes revêtus de quelque autorité, judiciaire ou autre, que ce nom se trouve appliqué dans les passages suivants : Ex. 21, 6 ; 22, 8 s. 28 ; Jug. 5, 8 ; 1 Sam. 5, 25 ; Ps. 82, 6⁴. Le roi d'Israël est une fois appelé élohim⁵ ; Samuel est également désigné par ce terme quand il apparaît après sa mort⁶. Il est même dit que la maison de David sera comme élohim⁷. Ce nom désigne donc une puissance ou un être d'un caractère supérieur⁸. Aussi est-il appliqué aux divinités païennes, comme au Dieu d'Israël, et n'exprime-t-il aucune qualité particulièrement inhérente à ce dernier.

Élohim étant au pluriel, on a prétendu qu'il y avait là un reste et une preuve du polythéisme des anciens Hébreux. Cette thèse a trouvé de nombreux contradicteurs. Baudissin pourtant la maintient⁹, et nous pensons qu'il a raison. En effet, la Bible fournit tant de preuves du polythéisme des anciens Hébreux, que cette thèse ne saurait être sérieusement contestée. Dans l'Ancien Testament, il est vrai, ce nom est toujours employé comme un singulier, quand il est appliqué au Dieu d'Israël ; mais cela prouve simplement qu'à l'époque à laquelle remontent les plus anciens documents bibliques, les fidèles Israélites étaient

¹ Comp. de Wette, ouv. cité, § 97 ; Hofmann, Schriftbeweiss, 2^e éd. I, p. 76 s. 79. — ² Oehler, ouv. cité, § 36 ; Hitzig, Bibl. Theol. p. 36 s. — ³ Ex. 4, 16 ; 7, 1. — ⁴ Schultz, p. 480 ; Dillmann, à Ex. 21, 6 ; Bertheau, à Jug. 5, 8. — ⁵ Ps. 45, 7 s. ; voy. Delitzsch, à ce passage. — ⁶ 1 Sam. 28, 13. — ⁷ Zach. 12, 8. — ⁸ Comp. Reuss, Gesch. § 69. — ⁹ Ouv. cité, I, p. 55.

déjà pénétrés de ce principe, que leur peuple ne devait avoir qu'un seul Dieu.

Les autres noms de Dieu qui nous restent à examiner donnent de la divinité une idée plus précise que celui dont nous venons de parler. Voici d'abord celui d'*El*, qui veut dire fort. C'est peut-être le nom de Dieu le plus ancien chez les Hébreux¹. On le trouve employé dans des morceaux très vieux du document A². Les passages cités prouvent que ce nom fut appliqué aux divinités étrangères, en même temps qu'au Dieu d'Israël³.

C'est également dans un des vieux morceaux déjà cités que nous trouvons pour Dieu le nom de *Schaddai*⁴, qui veut dire puissant. On a fait de ce nom et de celui qui précède un nom composé : *El-Schaddai*⁵, qu'on traduit généralement par Tout-Puissant. Il exprime plutôt l'idée de puissance d'une manière renforcée.

Une autre épithète a été combinée très anciennement avec *El*, c'est *Eljon*, très-haut ; de là le nom composé de *El-Eljon*⁶. Le document A appelle le Dieu Très-Haut maître, possesseur ou, d'après certains traducteurs, créateur du ciel et de la terre⁷. Mais anciennement cette épithète devait surtout rappeler que le Dieu d'Israël était plus élevé que tous les autres Élim ou Elohim⁸, tandis que l'épithète *Schaddai* affirmait qu'il était réellement un Dieu puissant et non un de ces dieux impuissants que les autres nations adoraient.

De bonne heure aussi on appela Dieu *Haadon*, le Seigneur⁹, ou *Adonai*, mon Seigneur¹⁰. Ce nom exprime, plus que les précédents, le sentiment de dépendance de l'homme vis-à-vis de

¹ Oehler, § 36 ; Schultz, p. 481 s. — ² Gen. 49, 25 ; Ex. 15, 2. 11 ; 34. 14. — ³ Voy. surtout Gen. 33, 20. — ⁴ Gen. 49, 25. — ⁵ Gen. 43, 14. — ⁶ 14, 18-20. 22 ; Nomb. 24, 16 ; Deut. 32, 8. — ⁷ Gen. 14, 19. 22. — ⁸ Schultz, p. 483. — ⁹ Ex. 23, 17 ; 34, 23. — ¹⁰ Gen. 15, 2. 8 ; 18, 3. 27. 30.

Dieu¹. Il implique l'idée que l'homme est le serviteur de Dieu, qu'il lui doit l'obéissance, qu'il lui appartient² ; tandis que les noms précédents impliquent plutôt l'idée de la puissance et de l'autorité que Dieu possède sur toutes choses.

II. Attributs de Dieu.

Comme en Israël les noms de Dieu n'étaient pas des désignations arbitraires, mais l'expression des perfections qu'on attribuait à la divinité, nous n'avons pas pu en parler sans mentionner en même temps un certain nombre d'attributs de Dieu. Nous devons maintenant nous arrêter à ceux dont il n'a pas encore été question ou dont il reste quelque chose à dire.

On a vu que, parmi les attributs de Dieu, ceux qui avaient le plus d'importance pour les Israélites, c'étaient les attributs moraux. Il convient donc de commencer par ceux-ci et de ne parler qu'ensuite des attributs métaphysiques.

1^o *Attributs moraux*. Nous savons que l'attribut par excellence de Jéhova, indiqué d'ailleurs par son nom même, c'est son immutabilité, sa fidélité inébranlable. Un autre attribut, qui est inséparable de la fidélité de Jéhova, c'est sa *véracité*. Sa fidélité, consistant principalement à tenir ses promesses, à maintenir l'alliance traitée avec Israël, on peut dire, à un point de vue un peu différent, qu'être fidèle, pour lui, c'est être vrai dans ses paroles, dans ses promesses. Aussi la véracité et la fidélité de Dieu se confondent-elles en quelque sorte. Cela est même vrai étymologiquement, si bien que les mêmes termes hébreux, appliqués à Dieu, sont tantôt rendus, dans les traductions, par fidélité et tantôt par véracité ou vérité.

¹ Voy. surtout Gen. 18, 27. — ² Hävernicks, ouv. cité, p. 47 s. ; Oehler, § 42 ; Schultz, p. 482.

Le passage déjà cité, Nomb. 23, 19, fait éclater à nos yeux le rapport intime qui existe entre la véracité de Dieu et son immutabilité ou sa fidélité¹. Un autre passage, 2 Sam. 7, 27-29, montre que c'est dans les promesses de Dieu qu'on comptait principalement sur sa parole comme sur une parole de vérité. Le Psaume 89 ne fait que développer la pensée exprimée dans le passage précédent, en traitant de l'alliance de Jéhova avec David². Aussi la fidélité ou la véracité de Dieu y est-elle relevée à plusieurs reprises³.

La *justice* de Jéhova, dont il est tant question dans l'Ancien Testament, se trouve également dans la connexion la plus intime avec sa fidélité. Le terme de justice, dans le langage hébraïque, est synonyme de celui de droiture⁴. Nous lisons, Deut. 32, 4, que Jéhova est un Dieu fidèle et sans iniquité, qu'il est juste et droit. Le prophète Osée ne fait pas seulement dire à Jéhova qu'il se fiancera avec Israël en fidélité, mais aussi qu'il se fiancera avec lui en justice et en droit, ou, comme d'autres traduisent, par la justice et la droiture⁵. Chez Zacharie, Jéhova déclare que, dans la nouvelle alliance, il sera le Dieu de son peuple avec vérité et droiture, ou, selon d'autres traducteurs, avec fidélité et justice⁶. Le livre de Néhémie rapporte que les chefs du peuple dirent à Dieu : « Tu as été juste dans tout ce qui nous est arrivé, car tu t'es montré fidèle⁷. »

Nous voyons par là, d'un côté, le rapport intime qui existe entre la fidélité de Jéhova et sa justice, et de l'autre, celui qui existe entre l'idée de la justice divine et celle de l'alliance traitée avec Israël. La justice divine joue en effet le même rôle, dans l'acte d'alliance, que la véracité et la fidélité divines. Elle

¹ Comp. 1 Sam. 15, 29. — ² V. 4 s. 20 ss. 27 ss. 35 ss. 40. — ³ V. 2 s. 6. 9. 15. 25. 29. 34-36. 38. 50. — ⁴ Oehler, ouv. cité, § 47; Diestel, Jahrbücher für deutsche Theol. 1860, p. 174. — ⁵ Os. 2, 21. — ⁶ Zach. 8, 8. — ⁷ Néh. 9, 33.

était pour Israël la garantie que Jéhova agissait envers lui avec droiture, que ses paroles et ses actes méritaient une entière confiance, qu'il ne s'y mêlait pas la moindre fraude.

Si la justice divine joue un rôle important dans l'alliance traitée avec Israël, elle joue un rôle plus important encore dans le jugement de Dieu. Elle est principalement attribuée à Dieu en tant que juge suprême, qui rend à chacun selon ses œuvres, bénissant le juste et châtiant le méchant¹. Diestel fait toutefois remarquer qu'il ne faut pas entendre la chose de telle manière que Dieu serait juge en vertu de sa justice, celle-ci étant la source du jugement qu'il exerce; mais qu'il est le juge du monde et de son peuple, en tant qu'il en est le gouverneur tout-puissant, le dominateur suprême; que la justice divine, associée au jugement de Dieu, indique quel est le caractère de ce jugement, savoir que Dieu exerce le jugement d'après les règles du droit². Il fait observer de plus que jamais le malheur n'est dérivé de la justice de Dieu et que, dans les récits antérieurs à l'exil, il n'y a nullement rapport et encore moins identité entre la colère de Dieu et sa justice³; qu'après l'exil seulement s'est produite cette identification, comme le prouve surtout 2 Chron. 12, 5-7⁴. Ceux qui souffrent par l'injustice des hommes peuvent, au contraire, recourir à Dieu pour obtenir justice, secours, délivrance. La justice de Dieu, loin d'être opposée à son amour, comme la colère, lui est souvent associée ou assimilée, elle est considérée comme la source des bénédictions divines⁵. Aussi

¹ Gen. 18, 25; Es. 5, 16; 58, 2; Soph. 3, 5; Jér. 11, 20; Lam. 1, 18; Job. 34, 10-12; Esd. 9, 15; Néh. 9, 33; Dan. 9, 14; Ps. 7, 9-18; 9, 5 ss. 8 ss. 17 ss.; 11, 4-7; 18, 21-31; 50, 6; 96, 13; 119, 75. 137; 129, 4. — ² Endroit cité, p. 176 ss. — ³ Pag. 186. — ⁴ Pag. 192 s. — ⁵ Mich. 7, 9; Es. 30, 18; 41, 10; 42, 6. 21; 45, 13. 21; 46, 13; 51, 5 s. 8; 56, 1; 61, 8; Mal. 4, 2; Ps. 31, 2; 33, 5; 35, 23 ss.; 36, 7. 11; 48, 10 ss.; 51, 16; 65, 6; 71; etc.

plusieurs passages, dont l'un très ancien, parlent-ils des *zidkoth*, des justices de Jéhova, pour dire les actes de justice ou les bienfaits de Jéhova¹.

La bonté ou la grâce de Jéhova, *chéséd*, mentionnée déjà Ex. 15, 13, est fréquemment mise en rapport intime avec les attributs précédents et, dans quelques vieux textes, avec le nom de Jéhova. Ici, il faut citer encore une fois Ex. 34, 5 s. : « Jéhova, Jéhova, Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité. » Dans un autre passage du document A, Ex. 33, 19, nous trouvons une périphrase analogue de ce nom de Dieu ; Jéhova y dit à Moïse : « Je ferai passer devant toi toute ma bonté et je proclamerai devant toi le nom de Jéhova : je fais grâce à qui je fais grâce et miséricorde à qui je fais miséricorde. » Le rapport intime qui existe entre la fidélité et la justice de Dieu, d'un côté, et la grâce de l'autre, se voit surtout aussi dans le passage déjà cité, Os. 2, 21, où Jéhova déclare qu'il se fiancera avec Israël, non seulement en justice et en fidélité, mais aussi en grâce et en miséricorde. Si la fidélité de Jéhova, qui garantit l'alliance traitée avec David, est hautement célébrée dans le Psaume 89, il en est de même de sa bonté².

Il résulte de ce que nous venons de dire que la grâce de Jéhova joue un certain rôle dans l'alliance traitée avec Israël. Il reste à voir quel peut être ce rôle. Si Dieu a choisi Israël pour en faire son peuple, c'est une pure faveur, une pure grâce, comme nous l'avons vu précédemment. Aussi lisons-nous, Deut. 7, 9, que Jéhova est un Dieu fidèle, qui garde son alliance et sa grâce. L'alliance et la grâce de Dieu sont présentées ici comme une seule et même chose. On remarquera une parole analogue, mise dans la bouche de Dieu et se rapportant à l'alliance traitée

¹ Jug. 5, 11; 1 Sam. 12, 7; Mich. 6, 5; comp. Es. 45, 24; Ps. 69, 28; 103, 6. — ² V. 2 s. 15. 25. 29. 34. 50.

avec David : « Je lui conserverai toujours ma grâce, et mon alliance lui sera fidèle¹. » Si l'alliance de Dieu a été établie par pure grâce, elle est de même maintenue par grâce, car Israël, par ses infidélités nombreuses et réitérées, ne mérite pas le maintien de cette alliance. Voilà pourquoi il est dit, Deut. 4, 31, que Jéhova n'oubliera pas l'alliance jurée aux pères, parce qu'il est miséricordieux.

L'amour de Dieu, sous ses différentes formes, surtout comme grâce, miséricorde et compassion, se trouve nommé dans un assez grand nombre de textes du document A, en dehors des passages Ex. 23, 19 et 34, 5 s., mentionnés tout à l'heure². Il faut remarquer qu'ici déjà l'amour de Dieu est considéré comme surpassant beaucoup sa jalousie et sa colère : si Dieu punit les méchants jusqu'à la quatrième génération, il fait miséricorde jusqu'à la millième à ceux qui l'aiment et qui gardent ses commandements³.

Dans les anciens documents, il est presque exclusivement question de l'amour de Dieu pour Israël, se manifestant par les bénédictions et les délivrances de tout genre accordées à ce peuple. Dans les documents plus récents, écrits à une époque où l'horizon religieux d'Israël s'était élargi, où les idées et les sentiments universalistes atténuaient de plus en plus l'ancien particularisme, il est plus souvent question de l'amour de Dieu pour tous les peuples et même pour toutes les créatures. Quelle différence, par exemple, entre le livre de Jonas, qui promet le pardon à une nation païenne et ennemie d'Israël, et les nombreux récits des vieux documents, où Jéhova ordonne la destruction des peuples idolâtres sans pitié ni merci. Un grand progrès

¹ Ps. 89, 29. — ² Gen. 24, 12. 27; 32, 10; Ex. 3, 7 ss.; 22, 27; Nomb. 14, 18-20; Deut. 32, 6 ss.; 33, 3; comp. 2 Sam. 24, 14. — ³ Ex. 20, 5 s.; 34, 6 s.

s'opéra donc aussi sous ce rapport, avec le temps, dans les conceptions religieuses d'Israël. C'est surtout dans les Psaumes qu'il est question de l'amour de Dieu qui s'étend, non seulement sur Israël ou sur les fidèles, mais sur toutes les créatures. Il y est dit formellement que toute la terre est remplie de la bonté de Dieu¹ et que sa miséricorde dure éternellement².

2° *Attributs métaphysiques*. Si nous donnons à cette rubrique le titre qu'on vient de lire, ce n'est pas pour faire entendre, contrairement à nos déclarations précédentes, qu'on faisait de la métaphysique en Israël. En distinguant les attributs métaphysiques de Dieu de ses attributs moraux, nous nous conformons simplement au langage moderne, nous faisons une distinction que l'Ancien Testament ne connaît pas. Nous verrons, en effet, que les Israélites ne se sont jamais occupés de ces attributs dans un intérêt spéculatif et métaphysique, mais seulement dans un intérêt religieux et pratique. Si, dans la suite, la théologie, juive et chrétienne, a cru le mieux exprimer la vérité biblique par une dogmatique transcendante, par une métaphysique spéculative, elle s'est complètement écartée de l'esprit essentiellement religieux et pratique du prophétisme israélite, dont nous exposons ici les principes.

L'attribut métaphysique qui prime tous les autres et qui est le plus souvent nommé dans l'Ancien Testament, c'est la *puissance* de Dieu. Elle est exprimée par les noms de El et Schaddaï, dont il a été question plus haut et que nous trouvons dans des documents très anciens. Dès l'antiquité, les Israélites considéraient leur Dieu comme un Dieu fort et puissant, capable de protéger son peuple et aussi de le châtier, en cas de désobéissance. Les vieux cantiques, Jug. 5, Ex. 15, Deut. 32, 1 Sam. 2, chantent principalement la puissance de Jéhova, qui s'est mani-

¹ Ps. 33, 5 ; 104, 24 ; 119, 64. — ² Ps. 136 et ailleurs.

festée en faveur d'Israël. Les hauts faits, les miracles, par lesquels Dieu délivra les enfants d'Israël de l'esclavage d'Égypte¹, révèlent sa puissance². Elle éclate aussi dans les récits de la création³, du déluge⁴, de la destruction de Sodome et de Gomorrhe⁵, des victoires remportées sur les peuples cananéens⁶, et dans tous les récits du même genre. Cependant, en dehors de Gen. 18, 14, on ne trouve guère, dans les plus anciens documents, l'affirmation de la puissance absolue ou de la toute-puissance de Dieu. Mais rien n'indique non plus qu'on limitait cette puissance, comme on le faisait pour d'autres attributs de Dieu. Cet attribut, qui frappe tout particulièrement les hommes, dans leur état de dépendance, fut, dès l'antiquité, affirmé et développé avec prédilection par les Israélites.

Dans notre période, nous trouvons à chaque page des livres bibliques l'affirmation que Jéhova possède une puissance absolue sur le monde, qu'il peut faire ce qu'il veut. Les passages de ce genre sont si nombreux et si connus qu'il est superflu d'en citer aucun.

Un Dieu puissant comme celui d'Israël, auteur de toutes les merveilles de la création et de l'histoire qui sont exposées dans l'Ancien Testament, devait naturellement apparaître comme un Dieu réel et *vivant*. Des textes anciens et des textes récents le présentent, en effet, comme tel, surtout dans les formules de serment⁷.

Dans un des textes que nous venons de citer, il est dit non seulement que Dieu est vivant, mais qu'il l'est éternellement⁸. Les plus anciens textes qui affirment l'éternité de Dieu sont Ex. 15, 18, qui déclare que Jéhova régnera éternellement, et

¹ Ex. 7 ss. — ² 9, 16; 3, 19 s. — ³ Gen. 1 s. — ⁴ Chap. 6 ss. — ⁵ Chap. 19. — ⁶ Jos. 1 ss. — ⁷ Gen. 16, 13 s.; Nomb. 14, 21. 28; Jos. 3, 10; 1 Sam. 14, 39. 45; 17, 26. 36; etc. Os. 2, 1; 4, 15; Deut. 32, 40; 5, 26; Jér. 4, 2; 5, 2; 10, 10; etc. — ⁸ Deut. 32, 40.

Gen. 21, 33, où Jéhova est appelé Dieu éternel. Il faut remarquer toutefois que le mot *olam*, qu'on traduit, dans ces textes et ailleurs, par éternel, a un sens plus restreint que le mot français. Il désigne simplement un temps illimité ou très-long. Dans notre période, où, faute d'un terme meilleur, le mot *olam* sert parfois encore à désigner l'éternité de Dieu¹, nous constatons pourtant des efforts sérieux pour exprimer cette idée d'une manière plus adéquate. On dit, en effet, que Dieu est avant tout ce qui existe et qu'il subsistera au delà, qu'il est le premier et le dernier, que ses années n'auront point de fin, et ainsi de suite².

La toute-puissance de Dieu implique sa *toute-présence*. Nous avons vu précédemment les restrictions que certains récits apportent à cet attribut de Dieu. Il convient pourtant de dire ici que, dans le document A déjà, il y a des récits qui présupposent la toute-présence divine, sinon dans le sens strict, dogmatique, du moins dans le sens religieux du mot, de telle manière que, partout où des âmes croyantes se trouvent, elles sont assurées de la présence de Dieu. C'est ainsi qu'Éliézer peut adresser sa prière au Dieu d'Abraham même en Mésopotamie³. Jacob, au moment de se mettre en route pour ce pays, reçoit l'assurance formelle que Dieu sera avec lui et le gardera partout où il ira⁴. Et cette promesse trouve sa réalisation dans la suite de la vie du patriarche⁵. Le document A enseignant déjà que Dieu a créé toutes choses⁶, on a dû avoir de bonne heure l'idée qu'il préside à tout. A partir de notre période, en tout cas, la toute-présence de Dieu est réellement affirmée, bien que dans un langage peu philosophique⁷. Il ne faudrait donc pas prendre

¹ Jér. 10, 10; Es. 40, 28; Lam. 5, 19; Ps. 93, 2. — ² Job 36, 26; Es. 41, 4; 43, 10; 44, 6; 48, 12; Ps. 55, 20; 90, 1-4; 102, 25. 28; comp. Dan. 7, 13. 22. — ³ Gen. 24, 12 ss. — ⁴ 28, 15. — ⁵ 31, 49-54; 32, 1 s. 9 ss.; 33, 20; 46, 4. — ⁶ Gen. 2, 4 ss. — ⁷ Am. 9, 2-4; Deut. 4, 39; Hab. 3, 3; Jér. 23, 23 s.; Es. 66, 1; 1 Rois 8, 27; Ps. 139, 7-10; comp. Abd. 4.

au pied de la lettre tous les passages qui disent que Dieu habite au ciel ou ceux qui font entendre qu'il demeure dans le sanctuaire, à Jérusalem, sur la sainte montagne. Si le peuple a longtemps conservé des idées grossières à cet égard, les prophètes se sont élevés au-dessus de ces notions imparfaites. Chez eux, l'idée de la présence de Dieu dans le sanctuaire se conciliait avec celle de sa toute-présence, comme l'idée que Dieu est le dominateur de toutes les nations se conciliait avec celle qu'Israël est son peuple particulier. A leur point de vue, on disait à la fois que Dieu habite le ciel et que les cieux des cieux ne peuvent le contenir¹, qu'il habite en Sion et dans le ciel².

A la toute-présence de Dieu vient s'unir tout naturellement son *omniscience*. D'après le document A, Dieu connut la chute d'Adam et d'Ève³, le crime de Caïn⁴, la corruption du genre humain qui amena le déluge⁵, la dépravation des habitants de Sodome et de Gomorrhe⁶, l'oppression des enfants d'Israël⁷, etc. Ce document laisse supposer partout qu'on peut adresser à Dieu des prières qui sont exaucées, que Dieu entend par conséquent. Il dit aussi que Dieu connaît les pensées des hommes⁸. Il lui attribue enfin la connaissance de l'avenir⁹. C'est ce que nous trouvons surtout dans les documents de notre période¹⁰: témoin les nombreuses prédictions faites par les prophètes au nom de Dieu et l'affirmation fréquente que Dieu sait tout, même les choses les plus secrètes¹¹.

Un attribut de Dieu qui n'est pas mentionné avant notre

¹ 1 Rois 8, 27 ss. — ² Ps. 14, 2. 7; 20, 3. 7. — ³ Gen. 3. — ⁴ Chap. 4. — ⁵ Chap. 6 ss. — ⁶ Chap. 18 s. — ⁷ Ex. 3. — ⁸ Gen. 6, 5; comp. 7, 1; 1 Sam. 2, 3; 16, 7; 2 Sam. 7, 20. — ⁹ Gen. 12, 3; 15, 13 ss.; 18, 14. 18; 28, 14; Ex. 4, 14; 11, 1 ss.; etc. — ¹⁰ Es. 42, 9; 43, 9-12; 46, 10; 48, 4 s. — ¹¹ Am. 4, 13; 5, 12; Os. 5, 3; Zach. 9, 1; Job 11, 7-9. 11; 26, 5 s.; 34, 21 s.; Jér. 1, 5; 11, 20; 12, 3; 15, 15; etc. Ez. 11, 5; Es. 37, 28; 1 Rois 8, 39; Prov. 5, 21; 15, 3. 11; etc.

période, mais qu'on rencontre assez souvent depuis, à côté de la puissance de Dieu qui éclate dans la nature, c'est sa *sagesse*¹. La raison pour laquelle on n'arriva qu'assez tard à l'idée de cet attribut est assez facile à comprendre. Il faut, en effet, « que l'observation et la réflexion aient déjà donné à l'homme une connaissance assez exacte de la nature, pour qu'il puisse saisir l'ordre, l'harmonie qui y règnent, et comprendre que tout y tend à un but final, le souverain bien »².

§ 10. CRÉATION

Nous l'avons vu : primitivement les Israélites ne voyaient guère en Jéhova que leur roi et leur protecteur ; ce n'est que peu à peu qu'ils s'élevèrent à l'idée que leur Dieu était le seul vrai Dieu, créateur du ciel et de la terre.

Le document A déjà renferme un récit de la création³. Ce récit déclare que Jéhova Dieu fit la terre et les cieux⁴. Pour le reste, il exprime naïvement, mais non sans charme, les anciennes conceptions d'Israël sur ce sujet. Il nous dit qu'avant la création de l'homme il n'y avait pas de plantes sur la terre, parce que Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir⁵ ; que Dieu forma l'homme de la poudre de la terre et souffla dans ses narines pour faire de lui un être vivant⁶ ; que c'est également de la terre qu'il tira les animaux⁷. La formation de la femme d'une côte de l'homme est évidemment ce qu'il y a de plus original dans tout ce morceau⁸.

A part ce récit et quelques autres passages assez rares⁹, il est

¹ Jér. 10, 12 ; 51, 15 s. ; Es. 31, 2 ; 40, 12-14 ; Job 9, 4-10 ; 12, 13, 16 ; 28, 12-27 ; 38-41 ; Prov. 3, 19 s. ; 8, 22 ss. ; Ps. 19 ; 104, 24 ; Gen. 1, 31. — ² Haag, Théol. bibl. p. 312. — ³ Gen. 2, 4^b-25. — ⁴ V. 4. — ⁵ V. 5. — ⁶ V. 7. — ⁷ V. 19. — ⁸ V. 21 s. — ⁹ Gen. 14, 19, 22 ; Ex. 4, 11 ; Am. 4, 13 ; 5, 8 ; Es. 29, 16.

peu question de la création et du Dieu créateur dans l'ancienne littérature hébraïque. Il faut descendre jusqu'à l'époque de l'exil pour trouver des passages tant soit peu nombreux qui en parlent¹. Le livre de Job y revient à différentes reprises². Il en est aussi fait mention dans le fameux passage Prov. 8, 22 ss. et surtout dans de nombreux Psaumes³. Mais le morceau le plus remarquable qui se rapporte à notre sujet, c'est le récit de la création du document C⁴.

En comparant ce dernier récit avec celui du document A, on s'aperçoit facilement qu'il date d'une époque où la pensée religieuse était plus développée. Dieu n'agit plus ici à l'instar de l'homme, façonnant le limon de la terre pour en former l'homme et les animaux, tirant la femme d'une côte de l'homme et arrosant la terre de pluie pour faire pousser les plantes. Il procède vraiment en créateur : « Dieu dit : Que la lumière soit ! Et la lumière fut. » Et ainsi de suite pour les autres parties de la création⁵. La simple parole créatrice de Dieu appelle instantanément toute chose à l'existence. On a de tout temps admiré la beauté sublime de cette conception. A côté de la parole de Dieu, c'est l'esprit de Dieu qui contribue à réaliser l'œuvre de la création⁶. Ailleurs encore, on nomme l'esprit⁷, la parole⁸ et la sagesse⁹ de Dieu comme les agents créateurs.

La question de savoir si le monde a été tiré du néant ou si la matière existait de toute éternité, n'est pas même touchée et encore moins résolue dans les livres canoniques de l'Ancien

¹ Jér. 10, 12 s. 16 ; 27, 5 ; 31, 35 ; 32, 17 ; 51, 15. 19 ; Zach. 12, 1 ; Es. 37, 16 ; 40, 28 ; 42, 5 ; 44, 24 ; 45, 9. 12. 18 ; 48, 13 ; 51, 13 ; 66, 2 ; Jon. 1, 9. — ² 10, 8 s. ; 26, 7 ss. ; 28, 25 s. ; 36, 3 ; 38, 4 ss. — ³ Ps. 8 ; 19, 2 ss. ; 24, 1 s. ; 33, 6-9 ; etc. — ⁴ Gen. 1. — ⁵ V. 3. 6. 11. 14. 20. 24. 26. — ⁶ V. 2. — ⁷ Job 33, 4 ; 34, 14 s. ; Ps. 33, 6 ; 104, 29 s. ; comp. Gen. 2, 7. — ⁸ Ps. 33, 6. 9 ; 107, 20 ; 147, 15. 18 ; 148, 5. — ⁹ Job 28, 23 ss. ; Prov. 8, 22 ss.

Testament. La création *ex nihilo* n'est enseignée que 2 Mach. 7, 28, et encore n'est-il pas absolument sûr que ce soit la pensée de ce passage¹. La Sapience dit formellement que Dieu a fait le monde d'une matière informe², s'appuyant probablement sur Gen. 1, 1. Cependant la création de la matière par la parole toute-puissante de Dieu est plus conforme au caractère de Gen. 1 que la conception contraire³. Si on avait posé à l'auteur du document C la question de la création *ex nihilo* ou s'il se l'était posée lui-même, il l'aurait certainement résolue dans le sens affirmatif. Et ce qui est vrai de lui, l'est aussi des prophètes et de tous les auteurs sacrés. On était trop persuadé, à partir de notre période, de la toute-puissance de Dieu, pour en admettre la moindre limitation⁴. Le document A déclare déjà que rien n'est impossible à Dieu⁵. Si la question qui nous occupe n'a pas été résolue dans le sens indiqué, c'est tout simplement parce qu'elle n'a pas été posée. Les prophètes ont en général peu parlé de la création. C'est le présent et l'avenir qui les préoccupaient, non le passé; et ce qui, dans le passé, les intéressait à peu près exclusivement, c'est l'histoire de leur peuple. Quant aux sages en Israël, ils s'occupaient bien plus de la vie pratique que de questions purement spéculatives.

De nos jours on a souvent essayé de concilier le premier récit biblique de la création avec les données de la science. Pour nous, nous croyons devoir combattre de pareilles tentatives. Tous ceux qui s'y livrent sont obligés de fausser le sens des textes ou les résultats de la science. Ainsi, ils sont obligés de transformer les six jours dont parle le récit biblique en autant de périodes, comprenant des années innombrables. Or il faut

¹ Grimm, à ce passage. — ² 11, 18. — ³ Schultz, p. 529 ss.; comp. Reuss, Gesch. p. 320. — ⁴ Comp. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, p. 77. — ⁵ Gen. 18, 14.

peu connaître le sens des textes ou avoir une conscience exégétique peu scrupuleuse pour oser défendre une pareille interprétation. Tout exégète impartial reconnaîtra qu'il est bel et bien question ici de six jours ordinaires, suivis d'un véritable sabbat israélite. La fin du récit¹ montre clairement que l'institution de la semaine et du sabbat est combinée, dans ce document, avec l'œuvre de la création. On le voit encore par un autre passage du même document². L'addition au décalogue, Ex 20, 11, qui ne faisait pas partie du texte primitif, comme le prouve le texte parallèle, Deut. 5, — est évidemment aussi empruntée à ce document. Dans ces passages, calqués sur Gen. 1, il n'est question que de six jours ordinaires de la semaine, d'où l'on peut conclure qu'ici il n'est pas non plus question d'autre chose. Ou plutôt, tous ces passages, Gen. 1 y compris, sont calqués sur la semaine israélite, existant dès les temps les plus reculés : preuve évidente que, dans ce récit, il est question de vrais jours. Celui-ci l'indique du reste suffisamment par cette parole, six fois répétée : « Et il y eut soir, et il y eut matin³. » Il faut dire que l'idée ne serait jamais venue à personne d'y voir autre chose que des jours ordinaires, si la science moderne n'avait pas démontré que l'œuvre de la création n'a été réalisée qu'à travers une série de périodes très longues. D'autres divergences existent du reste entre le récit biblique et la science⁴.

Que faut-il donc faire dans cet état de choses ? Il faut commencer par respecter le sens exact des textes bibliques, d'un côté, et les résultats de la science, de l'autre, et reconnaître que la Bible n'est et ne veut être ni un manuel scientifique, ni une dogmatique infaillible. Sa valeur n'est ni théologique ni scientifique, mais religieuse. Cela est vrai aussi du premier chapitre

¹ Gen. 2, 2 s. — ² Ex. 31, 17. — ³ Gen. 1, 5. 8. 13. 19. 23. 26. —

⁴ Dillmann, Genesis, p. 10 ss.

de la Genèse. Un récit qui nous dit que Dieu a travaillé six jours à l'œuvre de la création et qu'il s'est reposé le septième, comme un ouvrier, est loin d'être parfait, au point de vue théologique comme au point de vue scientifique. Mais ce récit simple et naïf possède une valeur religieuse réelle, parce qu'il nous présente le monde comme l'œuvre d'un Dieu tout-puissant, qui n'avait qu'à parler pour que tout existât. L'âme religieuse réclamera toujours un tel Dieu; elle aura toujours soif d'un Dieu vivant¹. Elle trouvera donc ample satisfaction dans ce récit, malgré ses imperfections dogmatiques et scientifiques, qui ne choquent que ceux qui se font une fausse idée de la Bible.

La plupart des peuples cultivés de l'antiquité possèdent, dans leurs traditions, des récits de la création, et quelques-uns de ces récits ont beaucoup d'analogie avec ceux de la Bible². Ils paraissent reposer, les uns et les autres, sur une tradition commune. Les récits bibliques sont toutefois supérieurs aux autres, au point de vue religieux, comme la religion d'Israël est supérieure aux autres religions de l'antiquité. Nous nous associons donc pleinement à cette conclusion par laquelle Riehm termine son article sur la création : « Au lieu de faire des efforts inutiles et infructueux pour concilier le récit de la création avec les résultats de la science, on ferait bien mieux de comparer avec soin toutes les cosmogonies de l'antiquité, afin de mettre en pleine lumière la valeur religieuse du récit biblique de la création³.

§ 11. PROVIDENCE

Il suffit de parcourir l'Ancien Testament pour se convaincre que l'idée dominante qui se rencontre à chaque page, c'est que

¹ Ps. 42, 3 ; 84, 3. — ² Voy. Dillmann, endroit cité. — ³ Handwörterbuch, p. 1416.

Jéhova dirige tout dans le monde et, plus particulièrement, dans l'histoire de son peuple. Il apparaît aux premiers hommes et aux patriarches pour régler tout ce qui les concerne. Il intervient dans l'histoire pour sauver son peuple de la servitude d'Égypte, pour le conduire à travers le désert, pour l'introduire dans le pays de Canaan, pour le protéger contre ses ennemis, pour le ramener de ses égarements, pour le châtier de ses infidélités. Il met à sa tête Moïse, auquel il parle continuellement, lui indiquant, jusque dans les moindres détails, les lois civiles et religieuses auxquelles Israël devra obéir. Josué, qui remplace Moïse sur l'ordre formel de Dieu, est également dirigé par lui dans toutes ses entreprises. Après Josué, ce sont des juges, suscités et dirigés par l'esprit de Dieu, qui gouvernent les différentes tribus d'Israël. Puis les rois ou oints de Jéhova sont placés à la tête de tout le peuple, ainsi que les prophètes, ces serviteurs de Dieu par excellence, qui parlent et agissent toujours sous l'action de l'inspiration divine. En un mot, depuis la plus haute antiquité, le peuple d'Israël se savait constamment gouverné et dirigé en toutes choses par Jéhova lui-même ou par des pouvoirs établis et inspirés par lui. A ce point de vue, la providence se confondait avec le gouvernement théocratique d'Israël. Pendant longtemps, sans doute, les Israélites n'eurent pas d'autre conception de la providence divine.

Dans la suite, ils s'élevèrent pourtant à cette idée que Jéhova dirige, en maître souverain, tous les peuples de la terre¹. Néanmoins, Israël restait toujours le centre de l'histoire du monde, et les autres peuples n'étaient en réalité que des instruments employés par Jéhova pour exécuter ses desseins envers son peuple d'adoption. Le particularisme étroit, inhérent à toute

¹ Am. 1 ; 2, 1 ss. ; 9, 7 ; Zach. 9, 1 ss. ; Mich. 4, 11 ss. ; Es. 15 ss. ; Jér. 46 ss. ; Ez. 25 ss. ; 2 Rois 5, 1 ; Deut. 2, 22.

l'ancienne alliance, ne fut élargi qu'en partie par les prophètes ; aucun d'eux ne s'éleva à l'universalisme absolu, comme nous en verrons plus d'une preuve.

Quelle idée se faisait-on en Israël du rapport qui existe entre la providence divine et la liberté humaine ? Il est certain que l'Ancien Testament fait une large part à la liberté de l'homme. Le régime de la loi laisse à chacun le choix entre la vie et la mort, entre la bénédiction et la malédiction. Ce qu'on lit Deut. 30, 15-20 ne fait que résumer admirablement, à cet égard, tout l'Ancien Testament. L'efficacité de la prière y est aussi partout reconnue, c'est-à-dire qu'il est admis que la volonté de l'homme est prise en considération par Dieu, qu'elle influe sur la volonté divine¹.

Si, d'une part, l'Ancien Testament présuppose ou affirme la réalité de la liberté humaine, de l'autre, il enseigne tout aussi catégoriquement la dépendance absolue de l'homme vis-à-vis de Dieu. D'après cet enseignement, tout dans l'histoire des peuples et des individus dépend de Dieu et de sa direction providentielle ; il n'y a point de place pour un hasard quelconque². Rien n'arrive sans que le Seigneur l'ordonne³. Même quand on jette le sort, la décision vient de Dieu⁴. Les actions humaines ne font pas exception à la règle générale. Elles aussi dépendent absolument de Dieu. L'homme se trace sa voie, mais c'est Dieu qui dirige sa marche⁵. L'homme est en réalité entre les mains de Dieu comme l'argile entre les mains du potier⁶.

La providence divine, en dirigeant ainsi les événements de l'histoire, fait servir toutes les actions humaines à la réalisation de ses desseins. On le voit bien clairement dans l'histoire des

¹ Voy. surtout Gen. 18, 23 ss. ; Ex. 32, 10-14 ; Nomb. 14, 12-20 ; Deut. 9, 25 ss. ; 2 Rois 20, 1-11. — ² Ex. 21, 13. — ³ Lam. 3, 37. — ⁴ Prov. 16, 33 — ⁵ Prov. 16, 1. 9 ; 19, 21 ; 20, 24 ; 21, 1 ; Jér. 10, 23 ; Es. 26, 12. — ⁶ Es. 29, 16 ; 45, 9 s. ; 64, 7 ; Jér. 18, 6.

patriarches, surtout dans celle de Jacob et mieux encore dans celle de Joseph. Il est dit formellement que le mal que ses frères cherchaient à faire à Joseph était providentiel et que Dieu voulut et sut le changer en bien¹. Le même point de vue domine dans l'histoire ultérieure. L'ordonnance criminelle de Pharaon contre les enfants hébreux, l'exposition de Moïse sur le Nil, son éducation à la cour d'Égypte, le meurtre qu'il commet, sa fuite et son séjour dans le désert, — tout contribue à le préparer à sa haute mission de libérateur des enfants d'Israël. Toutes les persécutions dirigées contre David ne servent qu'à le faire arriver plus sûrement au trône. Balaam est obligé de bénir Israël contre son gré. Jonas cherche en vain à se soustraire à la mission dont Dieu l'a chargé. Les puissants ennemis d'Israël, malgré leur ambition et leurs projets orgueilleux, ne sont que des instruments entre les mains de Dieu pour exécuter sa volonté et ses jugements, pour châtier ou délivrer son peuple². Dieu peut vraiment tout et il n'y a point d'obstacles à ses plans³. Aussi se rit-il des puissants de la terre, qui osent lui faire de l'opposition, à lui et à son oint⁴.

Il résulte de ce que nous venons de voir que Dieu est l'auteur du bonheur comme du malheur des peuples et des individus. Tel est l'enseignement de tout l'Ancien Testament, surtout des livres historiques et prophétiques. Mais ce qui montre mieux encore jusqu'à quel point l'Ancien Testament proclame la domination absolue de Dieu, c'est qu'il présente Dieu comme l'auteur du mal moral. C'est lui, en effet, qui endurecit le cœur de Pharaon⁵ et des Égyptiens⁶, de Sihon⁷ et des Cananéens⁸; lui qui met

¹ Gen. 45, 5. 7 s.; 50, 20. — ² Ex. 9, 15 s.; 11, 9; Es. 10, 5 ss.; 14, 12 ss.; 41, 2 ss. 25 ss.; 45, 1 ss.; Jér. 50, 2 ss. 8 ss. 41 ss.; 51, 11 ss. 20 ss. 27 ss.; Hab. 1, 5 ss.; Zach. 14, 2. — ³ Job 42, 2; comp. Prov. 21, 31; Ps. 118, 22 s. — ⁴ Ps. 2, 1 ss.; comp. 33, 10. — ⁵ Ex. 4, 21; 7, 3; 9, 12; 10, 1. 20. 27; 14, 4. 8. — ⁶ 14, 17. — ⁷ Deut. 2, 30. — ⁸ Jos 11, 20.

la discorde entre Abimélech et les citoyens de Sichem¹, qui pousse les fils d'Éli à mépriser les exhortations de leur père², qui envoie à Saül un mauvais esprit³, qui excite David contre les Israélites et le porte à faire un recensement coupable⁴; lui enfin qui amène Roboam à repousser les vœux légitimes du peuple⁵, qui fascine les prophètes d'Israël par un esprit de mensonge⁶, qui empêche le peuple de voir, d'entendre, de comprendre sa volonté, afin qu'il ne se convertisse point⁷, qui est une pierre d'achoppement et un piège pour les habitants de Jérusalem⁸, qui verse dans les chefs égyptiens un esprit d'erreur⁹.

La dépendance absolue de l'homme vis-à-vis de Dieu est donc affirmée dans l'Ancien Testament aussi bien que sa liberté et sa responsabilité. On n'essaye même pas de concilier ces deux affirmations contraires. Le caractère éminemment pratique de la religion d'Israël pouvait se passer d'une solution qui, du reste, n'a pas été trouvée jusqu'ici et qui dépasse évidemment les forces de la raison humaine. La conscience morale affirmera toujours la liberté humaine et la conscience religieuse, la domination absolue de Dieu. Les philosophes et les dogmatistes peuvent tour à tour nier l'une ou l'autre : la morale protestera toujours contre la négation de notre liberté et la piété, contre celle de la domination suprême de Dieu, et elles justifieront ainsi le point de vue général de l'Ancien Testament, qui offre, au lieu de deux négations, deux affirmations.

De même que Dieu règle et dirige souverainement toute chose dans l'histoire, dans la vie des peuples et des individus, il gouverne aussi le monde qu'il a créé, ainsi que tous les phé-

¹ Jug. 9, 23. — ² 1 Sam. 2, 25. — ³ 16, 14 s.; 18, 10; 19, 9. —
⁴ 2 Sam. 24; comp. 1 Sam. 26, 19. — ⁵ 1 Rois 12, 15. — ⁶ Rois 22, 19-23.
 — ⁷ Es. 6, 9 s.; comp. 29, 10-12; 63, 17; Deut. 29, 4; Job 12, 16; 17, 4.
 — ⁸ Es. 8, 14. — ⁹ 19, 13 s.; comp. Job 12, 24 s.

nomènes qui s'y produisent. Les hommes des temps primitifs, dénués de toute culture scientifique, ne savent rien ou à peu près des lois de la nature, qui règlent la marche et la conservation du monde. Aussi n'est-ce qu'assez tard qu'on trouve dans l'Ancien Testament des textes où ces lois sont mentionnées¹. Nous ne connaissons qu'un seul passage relativement ancien qui parle de la marche régulière du monde²; et encore la fait-il dépendre directement de la volonté de Dieu et non des lois établies par lui. Même dans les documents plus récents, les passages qui parlent des lois de la nature sont rares. La tendance dominante de la religion d'Israël, non seulement à l'époque où l'on ignorait les lois de la nature, mais plus tard encore, quand on les connaissait quelque peu, était de passer par-dessus ces lois et de rapporter tout ce qui arrivait à l'action immédiate de Dieu. Pour l'Israélite de tous les temps, les choses créées dépendent absolument et directement du créateur. L'esprit, la parole et la sagesse de Dieu, qui les ont appelées à l'existence, peuvent aussi, à chaque instant, les réduire au néant; Dieu n'a qu'à retirer son souffle pour qu'elles meurent ou à l'émettre pour que tout soit renouvelé³. En opposition au souffle, à l'esprit tout-puissant et créateur de Dieu, toutes les créatures ne sont que chair, c'est-à-dire des êtres fragiles⁴. Dieu est le maître des esprits de toute chair, donnant la vie et la mort⁵.

C'est Dieu qui fait naître et qui règle tous les phénomènes de la nature animée et inanimée, qui donne ou qui refuse la nourriture à tout ce qui vit, qui produit l'abondance ou la disette⁶.

¹ Jér. 5, 22; 31, 35 s.; 33, 20. 25; Job 14, 5; 38, 10; Gen. 1, 11. 22. 28 s.; 9, 1. 8-17; Ps. 104, 9; 148, 6. — ² Gen. 8, 22. — ³ Gen. 6, 3; Job. 27, 3; 34, 14 s.; Ps. 33, 9; 104, 27-30; 147, 15-18. — ⁴ Gen. 6, 3. 13; Es. 31, 3; 40, 6-8. — ⁵ Nomb. 16, 22; 27, 16; 1 Sam. 2, 6; Es. 38. — ⁶ Am. 4, 6. ss.; 5, 8 s.; 8, 9; Os. 2, 23; Zach. 10, 1; Es. 5, 6; 19, 5 ss.; 30, 20. 23 ss.; Nah. 1, 4; Jér. 3, 3; 5, 24; 10, 13; Deut. 11; 13 ss.; 28, 1 ss. 15 ss.; etc.

Ce côté de la providence divine est fort bien exposé dans une série de Psaumes ¹ et d'une manière grandiose dans le livre de Job ². Le livre de Jonas fait également ressortir cette idée, que Dieu règle tout dans la nature comme il lui plaît ³. Dieu peut rendre la stérilité féconde ⁴. Il couvre des eaux du déluge la surface de la terre; après le déluge, il place l'arc-en-ciel dans la nue; il fait pleuvoir du soufre et du feu sur Sodome et Gomorrhe; il envoie à l'Égypte des fléaux de tout genre; il donne de la manne et des cailles au peuple d'Israël. Il y a plus. Dieu peut transformer l'univers tout entier ⁵. Pour réaliser ses desseins, il n'a qu'à parler; car sa parole ne retourne point à lui sans effet, elle exécute sa volonté et accomplit ses desseins ⁶.

La meilleure preuve que Dieu n'est pas lié par les lois de la nature, mais qu'il peut faire tout ce qu'il veut, c'est le pouvoir miraculeux sans bornes qui lui est attribué. Il faut surtout lire, sous ce rapport, l'histoire de Moïse et celle d'Élie et d'Élisée. Les Israélites admettaient sans difficulté les miracles les plus extraordinaires. Ils croyaient que l'ânesse de Balaam avait parlé ⁷, que les murs de Jéricho étaient tombés au bruit des trompettes et des cris du peuple d'Israël ⁸, que le soleil et la lune s'étaient arrêtés à la voix de Josué ⁹, que le soleil avait même rétrogradé sur la prière d'Ésaïe ¹⁰, qu'Élisée avait fait surnager un fer tombé dans l'eau ¹¹. Ils attribuaient aussi un certain pouvoir miraculeux aux magiciens d'Égypte ¹², mais moins grand que celui de Moïse ¹³. Ils pensaient enfin que les faux prophètes possédaient le don de faire des miracles ¹⁴.

¹ 65, 10-14; 104, 1 ss. 13 ss. 21. 27 ss.; 136, 25; 145, 15 s.; 147, 9. 15-18. — ² 36, 27-31; 37, 2-13; 38-41. — ³ 1, 4; 2, 1. 11; 4, 6-8. — ⁴ Gen. 18, 9 ss.; 17, 17 ss.; 21, 1 s.; 25, 21; 30, 2. 8. — ⁵ Ps. 102, 27. — ⁶ Es. 55, 11. — ⁷ Nomb. 22, 28. — ⁸ Jos. 6. — ⁹ Jos. 10, 12 s. — ¹⁰ 2 Rois 20, 8-11. — ¹¹ 6, 6. — ¹² Ex. 7, 11 s. 22; 8, 3. — ¹³ 8, 14; 9, 11. — ¹⁴ Deut. 13, 2 ss.

D'autre part, il ne faut pas oublier que les Israélites voyaient des miracles dans le cours ordinaire de la nature et de l'histoire. Le même terme qui désigne les merveilles de la nature, désigne aussi les miracles proprement dits ¹. OEhler a donc pu dire avec raison qu'au point de vue de l'Ancien Testament « les miracles ne sont pas qualitativement différents de l'action générale de Dieu dans la nature et dans l'histoire ² ». Les Israélites voyaient trop l'action directe de Dieu partout, pour établir une différence essentielle entre les merveilles de la nature et les miracles au sens strict de ce terme.

§ 12. MANIFESTATION DE DIEU DANS LE MONDE

Le Dieu d'Israël est un Dieu tout à fait transcendant. Les Israélites n'ont pas eu l'idée de l'immanence de Dieu. Jéhova plane au-dessus du monde, il en est complètement distinct. C'est pour cela qu'il est essentiellement saint ; la sainteté, appliquée à Dieu, exprime son élévation, sa transcendance. Dès lors, Dieu ne peut pas entrer directement en rapport avec le monde, il a besoin d'intermédiaires. Il ne peut pas non plus se faire connaître aux hommes dans son essence et sa majesté glorieuses ; il ne peut se faire connaître à eux qu'en partie.

Si on croyait en Israël à la possibilité et à la réalité d'une révélation continuelle de Dieu, on ne prétendait pas cependant posséder de Dieu une connaissance parfaite et adéquate. Moïse, si particulièrement privilégié à cet égard, auquel Dieu se montre et parle plus directement qu'à nul autre prophète ³, ne possède lui-même pas le privilège de voir Dieu face à face, il ne

¹ Comp. Job 5. 9 s. ; Ps. 89, 6 ; 107, 8 s. 23 s. ; 139, 13 s. ; — avec Ex. 3, 20 ; 15, 11 ; 34, 10 ; Jos. 3, 5 ; Jug. 6, 13. — ² Ouv. cité, § 64. — ³ Nomb. 12, 6-8 ; Ex. 34, 28-35 ; 33, 11 ; 24, 2. 12-18 ; 19, 20 ss.

peut le voir que par derrière¹; nul, en effet, parmi les hommes, ne peut voir Dieu et vivre². Cette opinion, qui apparaît dès la première période, s'est maintenue dans les périodes suivantes³. L'homme ne saurait donc pleinement voir, connaître, comprendre Dieu⁴. Même le Dieu révélé reste plus ou moins un Dieu caché⁵. Si les choses révélées sont pour l'homme, il y a bien des choses cachées et que Dieu seul connaît⁶. Il faut donc distinguer entre l'essence insondable de Dieu et ce que le faible mortel peut en connaître, entre Dieu en lui-même et son apparition dans le monde.

I. La gloire, le nom, la face, le maleach de Dieu.

1° *La gloire de Dieu.* Ce que l'homme peut connaître de Dieu, c'est sa gloire. La gloire de Dieu est précisément le côté de la divinité qui est accessible à l'homme, qui se révèle à lui. On a pu dire avec raison que la sainteté de Dieu est sa gloire cachée, et la gloire de Dieu sa sainteté révélée⁷. On pourrait dire aussi que la sainteté de Dieu est sa transcendance inaccessible, tandis que sa gloire est sa manifestation visible dans le monde.

On peut supposer que la gloire de Dieu apparaissait à l'imagination israélite comme un feu dévorant et une lumière éblouissante, et que cette conception, plus ou moins matérielle, fut empruntée, primitivement, au feu et à la lumière de l'orage. Cela est d'autant plus probable qu'une nuée est présentée fré-

¹ Ex. 33, 20-33. — ² 33, 20; 20, 19; 19, 21-24; 3, 6; Jug. 6, 22 s.; 13, 22; 1 Sam. 6, 19 s.; 2 Sam. 6, 6 ss. — ³ Es. 6, 5; Deut. 4, 33; 5, 23 ss.; 18, 16; Lévi. 16, 2. 13; comp. Ex. 28, 35; 30, 21; Nomb. 4, 19 s. — ⁴ Es. 40, 28; Job 42, 1 ss.; 38 s.; 37, 15 ss.; 36, 26; 26, 14; Prov. 30, 2-4. — ⁵ Es. 45, 15; comp. Prov. 25, 2. — ⁶ Deut. 29, 29. — ⁷ Baudissin, ouv. cité, II, p. 107.

quemment comme le véhicule de la gloire de Dieu. Tout cela semble ressortir de nombreux passages, empruntés aux documents de toutes les périodes¹. C'est assurément parce que Dieu apparaissait comme un feu dévorant qu'on craignait de mourir en s'approchant de lui ou en voyant sa face. C'est parce qu'il apparaissait comme une lumière éblouissante qu'on n'osait pas regarder sa face² et que ceux qui avaient vu seulement une partie de sa gloire, comme Moïse, en gardaient un reflet qui éblouissait les autres mortels³.

Il appert d'un grand nombre de passages cités que la gloire de Dieu est, comme nous l'avons dit, le côté de la divinité qui apparaît et se manifeste aux hommes. Quand Moïse fut invité par Jéhova à monter près de lui sur le mont Sinaï, il y vit la gloire de Dieu⁴. Une autre fois, Moïse demanda à Jéhova la faveur de voir sa gloire, et cette faveur lui fut accordée⁵. Il est dit que les Israélites ont vu la gloire de Jéhova et que toute la terre en est ou en sera remplie⁶. Toutes les manifestations de l'action divine dans l'histoire et dans la nature, dans ses jugements et dans ses bienfaits, peuvent être considérés comme des manifestations de sa gloire⁷.

A partir d'Ezéchiel, on rattache la gloire de Dieu au sanctuaire. Le prophète, après l'avoir vue une première fois près du Kébar, resplendissante comme l'arc-en-ciel⁸, la vit ensuite se diriger vers le temple, qui fut rempli de la nuée; même le

¹ Ex. 3, 2; 13, 21 s.; 16, 10; 19, 16 ss.; 24, 15 ss.; 40, 34 s; Lév. 9, 6. 23 s.; Nomb. 16, 42; Deut. 4, 12. 15. 24. 33. 36; 5, 22 ss.; 9, 3; 18, 16; 32, 22; 33, 2; 1 Rois 8, 10 s.; 2 Chron. 5, 14; 7, 1-3; Es. 10, 17; 30, 27. 30. 33; 33, 14; 60, 1 s. 19 s.; Soph. 2, 2; 3, 8; Nah. 1, 6; Hab. 3, 3 s.; Ez. 1, 4. 27 s.; 8, 1 s.; 10, 4; 43, 2; Mal. 3, 2; Ps. 18, 8 ss.; 21, 10; 50, 3; Dan. 7, 9 s. — ² Ex. 33, 20-23; Es. 6, 2; 1 Rois 19, 13. — ³ Ex. 34, 29-35. — ⁴ 24, 16 s. — ⁵ 33, 18-22. — ⁶ Nomb. 14, 21 s.; Es. 6, 3; Hab. 2, 14. — ⁷ Deut. 5, 24; Ez. 39, 21; Es. 35, 2; 40, 5; Ps. 19, 2 s.; 57, 6. 12; 96, 3. — ⁸ Ez. 1, 28; 3, 23.

parvis resplendit de la gloire de Jéhova¹. Quand il eut la vision du temple restauré, Ezéchiel vit également la gloire du Dieu d'Israël s'avancer du levant et entrer par la porte orientale dans le temple, qui en fut rempli². Lors de l'inauguration du temple de Salomon, la nuée et la gloire de Jéhova remplirent l'édifice³. D'après le document C, le tabernacle du désert fut sanctifié de la même manière⁴; et lorsque Aaron, nouvellement consacré, offrit les premiers sacrifices, la gloire de Dieu apparut à tout le peuple : un feu sortit de devant Jéhova et consuma sur l'autel l'holocauste et les graisses⁵. D'après le même document, la gloire divine apparut à différentes reprises, pendant le voyage du désert, pour réprimander les murmures et les rébellions du peuple⁶. Il ressort de ce que nous venons de voir que le sanctuaire d'Israël était regardé comme le lieu où habite la gloire de Jéhova⁷.

2° *Le nom de Dieu.* Le nom de Dieu a une très grande analogie avec sa gloire. Quelquefois les deux termes semblent être synonymes. Le second Ésaïe, par exemple, dit : « On craindra le nom de Jéhova depuis l'Occident, et sa gloire depuis le soleil levant⁸ ». Et un psalmiste s'écrie : « Les nations craindront le nom de Jéhova, et tous les rois de la terre ta gloire⁹ ! » Si la gloire de Dieu est particulièrement rattachée au sanctuaire, il en est de même de son nom¹⁰. Le nom de Dieu indique donc, comme sa gloire, sa présence particulière.

Dans la bouche de Jéhova, nous trouvons aussi comme synonymes ces expressions : « Pour l'amour de mon nom » et « pour

¹ Ez. 10, 4. — ² 43, 1-5. — ³ 1 Rois 8, 10 s.; 2 Chron. 5, 14; 7, 1-3. — ⁴ Ex. 40, 34 s.; 29, 43. — ⁵ Lévit. 9, 6. 23 s.; comp. 2 Chron. 7, 1-3. — ⁶ Ex. 16, 7. 10; Nomb. 14, 10; 16, 19. 42. — ⁷ Ps. 26, 8; comp. 63, 8. — ⁸ Es. 59, 19; comp. 42, 8; 43, 7. — ⁹ Ps. 102, 16. — ¹⁰ 2 Lam. 7, 13; Es. 18, 7; Jér. 7, 12; Deut. 12, 5. 11; 14, 23; 16, 6. 11; 1 Rois 8, 29; 9, 3; 2 Rois 21, 4. 7; 23, 27.

l'amour de moi¹ ». Jérémie dit indifféremment que Jéhova jure par lui-même² et qu'il jure par son nom³. Ésaïe fait dire à Jéhova : « Ils sanctifieront mon nom, ils sanctifieront le Saint de Jacob⁴ ». D'après le second Ésaïe, se confier dans le nom de Jéhova et s'appuyer sur Dieu, est une seule et même chose⁵. Ailleurs, Jéhova et son nom sont mis en parallèle, comme ayant la même signification⁶. Le nom de Dieu étant, comme la gloire de Dieu, ce que l'homme peut connaître de la divinité, et l'Ancien Testament parlant exclusivement du Dieu révélé, connu, l'identification de Jéhova et de son nom est très naturelle.

Cette identification semble même remonter très haut. D'après le document A, Jéhova dit à Israël, après la promulgation de la loi, qu'il enverra un ange devant lui pour le protéger et le faire arriver au pays de Canaan, et il ajoute que son nom sera dans cet ange⁷. Or Reuss traduit ici tout simplement « mon nom » par « ma personne ». En effet, le nom de Dieu est ici Dieu lui-même, en tant qu'il sera avec Israël, pour le conduire, le protéger et le bénir. Dans d'autres passages, le nom de Dieu, c'est Dieu dans ses diverses manifestations, qu'elles aient pour but de protéger et de bénir ou d'exercer sa colère et d'exécuter ses jugements⁸.

On sait que les prophètes déclarent souvent qu'ils parlent ou agissent au nom de Jéhova, ce qui veut dire incontestablement qu'ils parlent ou agissent de par sa puissance ou son autorité. Dans d'autres passages, Dieu dit qu'il agit uniquement par égard pour son nom envers les hommes, plus particulièrement envers Israël, qui est infidèle et indigne des bénédictions

¹ Es. 48, 9. 11. — ² Jér. 22, 5; 49, 13. — ³ 44, 26. — ⁴ Es. 29, 23. — ⁵ 50, 10. — ⁶ 52, 6; 64, 1; Ps. 76, 2; 86, 12; 103, 1; 145, 1 s.; 148, 1-5. — ⁷ Ex. 23, 21. — ⁸ Es. 30, 27; 26, 8; Jér. 10, 6; Mich. 5, 3; 1 Rois 8, 42; Prov. 18, 10; Ps. 54, 3; 143, 11.

divines; qu'il agit, qu'il bénit par égard pour son nom, afin d'empêcher qu'il soit profané aux yeux des nations et d'arriver à le faire connaître, à le sanctifier et le glorifier¹.

D'après tout ce que nous venons de voir, OEhler a pu dire avec raison : « Le nom de Dieu n'est pas seulement un titre que Dieu prend en vertu des diverses relations dans lesquelles il entre avec les hommes; il désigne en même temps tout ce qui en Dieu peut se révéler, et, si nous pouvons nous exprimer ainsi, tout le côté de la divinité qui est tourné vers l'homme. » Et encore : « Le nom de Dieu est partout où la présence du Dieu vivant est sentie et éprouvée² ».

3° *La face de Dieu.* Une autre expression qui a beaucoup d'analogie avec les précédentes, c'est celle de « face de Dieu ». Elle désigne également le côté de la divinité qui est accessible aux hommes, et elle est, elle aussi, identifiée avec Dieu.

Jacob, après avoir soutenu contre Dieu la lutte mystérieuse que nous raconte le document A, appelle le lieu de cette lutte Péniel ou face de Dieu; car, dit-il, j'ai vu Dieu face à face³. Il est dit de même que Dieu parla à Moïse face à face⁴. D'après Ex. 33, 14-16, Dieu promet à Moïse que sa face accompagnerait le peuple d'Israël à travers le désert. Moïse répondit à Dieu : « Si ta face ne vient pas, ne nous fais pas monter d'ici. Et à quoi connaîtra-t-on que j'ai trouvé grâce à tes yeux, moi et mon peuple? Ne sera-ce pas si tu viens avec nous? » Moïse identifie donc Dieu avec sa face. Reuss rend ici « ma face » et « ta face » par « ma personne » et « ta personne », et Segond emploie tout simplement le pronom personnel « moi-même » et « toi-même ». Ces deux savants traduisent de même Deut. 4, 37, où Moïse

¹ Ez. 20, 9. 14. 22. 44; 36, 20-23; Es. 48, 9; 1 Rois 8, 41-43; Ps. 23, 3; 25, 11; 31, 4; 79, 9; 106, 8; 109, 21. — ² Ouv. cité, § 56; comp. Schultz, p. 476 ss. — ³ Gen. 32, 30. — ⁴ Ex. 33, 11.

rappelle au peuple que Jéhova l'a retiré d'Égypte par sa face et par sa grande puissance. D'après Lam. 4, 16, la face de Dieu dispersa les Israélites lors de la ruine de Jérusalem. Au Psaume 24, 10, il est dit de Jéhova qu'il rendra ses ennemis comme une fournaise ardente, le jour où se montrera sa face. La face de Dieu, comme son nom et sa gloire, exprime donc la présence de Dieu, qui se manifeste par la protection qu'il accorde ou les châtiments qu'il envoie aux hommes.

L'analogie entre la face de Dieu et le nom de Dieu ressort également de Nomb. 6, 25-27, où il est dit qu'en bénissant le peuple d'Israël en ces termes : « Que Jéhova fasse luire » ou « lève sa face sur toi », — le grand-prêtre met le nom de Jéhova sur lui.

Contrairement à ce que nous venons de voir, deux passages déclarent que l'homme ne peut pas voir la face de Dieu¹. Ce terme, qui désigne généralement le côté accessible de la divinité, désigne donc ici, exceptionnellement, le côté invisible de Dieu.

4^o *Le maleach de Dieu.* Si le Dieu révélé est identifié avec la gloire, le nom ou la face de Dieu, il l'est également avec le *maleach*, c'est-à-dire, d'après la traduction ordinaire, avec l'ange de Dieu ou de Jéhova. Le cantique de Débora en parle déjà².

Il est facile de se convaincre qu'il existe une grande analogie entre le maleach de Dieu et sa face. D'une part, il est dit que le maleach de Dieu délivra Israël de la servitude d'Égypte et l'accompagna à travers le désert³; de l'autre, que ce fut sa face⁴. C'est évidemment pour combiner ce double point de vue que le second Ésaïe est amené à parler de l'ange de la face de Dieu qui sauva Israël de toutes ses détresses⁵.

¹ Ex. 33, 20 et 23. — ² Jug. 5, 23. — ³ Ex. 14, 19; 23, 20-23; 32, 34; 33, 2; Nomb. 20, 16. — ⁴ Ex. 33, 14 s.; Deut. 4, 37. — ⁵ Es. 63, 9.

L'analogie qui existe entre le maleach de Dieu et sa face explique parfaitement l'identification du maleach avec Dieu lui-même. On la trouve dans un grand nombre de passages. Le maleach de Jéhova est mentionné, pour la première fois, dans le récit, Gen. 16, 7-12, où il apparaît à Agar. Mais au verset 13, Agar appelle le nom de Jéhova qui lui avait parlé *Atta-El-Roi*, ce qui veut dire : Tu es un Dieu qui voit. Il y a donc ici identification du maleach de Jéhova avec le nom de Jéhova et avec Jéhova lui-même. Dieu et son maleach sont encore identifiés dans les passages suivants : Gen. 21, 17-19; 22, 11-18; 31, 11-13; 48, 15 s.; Ex. 3, 2-6 ss.; Jug. 2, 1 ss.; 6, 11-16. 20-24; Zach. 12, 8. D'après Ex. 14, 19, le maleach de Dieu marche devant le camp d'Israël; d'après v. 24 s. et 13, 21, c'est Jéhova lui-même. Osée, faisant allusion au récit de la Genèse qui raconte la lutte de Jacob avec Dieu, dit d'abord que le patriarche lutta avec Dieu, et ajoute ensuite qu'il lutta avec le maleach¹.

Il existe pourtant des passages où Dieu et son maleach sont distingués l'un de l'autre, comme s'ils étaient deux personnes différentes². L'identification et la distinction se trouvent une fois dans le même récit. Un ange de Jéhova, appelé aussi homme de Dieu, apparaît aux parents de Samson³; il est nettement distingué de Jéhova⁴; et cependant, après sa disparition, Manoah dit à sa femme : « Nous allons mourir, car nous avons vu Dieu »⁵.

Les théologiens se sont beaucoup occupés de la question de savoir ce qu'est en réalité le maleach de Dieu; mais ils sont arrivés à des résultats très divergents. D'après les uns, c'est un ange quelconque, non toujours le même; d'après les autres, c'est

¹ Os. 12, 4 s. — ² Gen. 24, 7. 40; Nomb. 22, 31; 2 Sam. 24, 16; Zach. 1, 12 s. — ³ Jug. 13, 3. 6 ss. — ⁴ V. 8 s. 16. 18 s. — ⁵ V. 22.

toujours un seul et même ange; il en est même qui, précisant davantage, ont soutenu que c'est l'archange Michel du livre de Daniel. Les uns disent que c'est un être créé, et les autres, un être increé; beaucoup, surtout autrefois, ont vu en lui le *logos*, la seconde personne de la trinité; d'autres, dans les temps modernes, ne le regardent pas même comme un être personnel, mais comme une simple apparition momentanée de Dieu. OEhler, après avoir mentionné et combattu ces différentes solutions, arrive à la conclusion que les passages où il est question du maleach de Dieu ne sont pas tous d'accord entre eux et que, au point de vue de l'Ancien Testament, il est difficile de se faire une idée juste de ce qu'il est. Il a aussi recours à l'enseignement du Nouveau Testament sur le *logos* pour résoudre la question¹.

Nous pensons qu'on n'a pas besoin de chercher la solution si loin et qu'elle se trouve dans l'Ancien Testament même, en particulier dans ce que nous venons de voir, touchant la gloire, le nom et la face de Dieu. Ces trois manifestations divines ont beaucoup d'analogie avec le maleach de Dieu. C'est ce qui frappe surtout, quand on se rend un compte exact du sens de ce terme. Reuss dit à ce sujet: «Le sens primitif du mot, qu'on traduit habituellement par ange, est abstrait et correspond à peu près au mot français délégation. Dieu est un être invisible, impalpable, et s'il lui plaît de se mettre à la portée de l'homme, ce n'est pas son essence même que celui-ci saisit, c'est une forme; un signe, une apparence, un phénomène, enfin quelque chose qu'on dirait détaché de la divinité, ou délégué par elle².»

Comme il existe une grande analogie entre le maleach de Dieu, d'un côté, et sa face, son nom, sa gloire, de l'autre, il est naturel que le premier soit tantôt identifié avec Dieu et tantôt distingué de lui; nous avons constaté la même chose à l'égard

¹ Ouv. cité, § 60. — ² Reuss, à Gen. 16, 7; comp. Dillmann, à Ex. 3, 2.

des trois autres manifestations divines. Dieu apparaît dans le monde sous ces différentes formes. Celles-ci peuvent être prises pour Dieu lui-même, puisque l'homme ne connaît pas Dieu autrement. Mais, à un point de vue supérieur, il faut distinguer entre la forme et le fond, entre l'apparition et l'essence, entre Dieu pour nous et Dieu en lui-même, entre le Dieu révélé et le Dieu caché, le Dieu visible et le Dieu invisible. La seule différence entre le *maleach* de Dieu et les autres manifestations divines qui ont été mentionnées, c'est que le *maleach* est une apparition personnelle : il n'est pas seulement une délégation, il devient, par son caractère personnel, un délégué. Mais ce n'est là qu'une différence de forme ; au fond, il y a une analogie frappante entre les différentes manifestations divines dont nous venons de parler.

II. Chérubins et séraphins.

1° *Chérubins*. C'est ici le lieu de parler des chérubins, dont le rôle principal est de rendre Dieu visible et de symboliser sa présence.

Nous lisons dans deux passages parallèles, passablement anciens, 2 Sam. 22, 11 et Ps. 18, 11, que Jéhova, apparaissant au milieu de l'orage, était monté sur un chérubin, qu'il volait et planait sur les ailes du vent. Ezéchiel vit la gloire de Jéhova s'élever de dessus les chérubins, qui lui étaient apparus en vision¹, et puis se tenir de nouveau sur eux².

Dans les chapitres 4 et 10 de son livre, ce prophète nous donne une description détaillée des chérubins, et le *Handwörterbuch* de Riehm, à l'article chérubins, en offre une figure conforme à cette description. Nous abandonnons à l'archéologie le soin de s'oc-

¹ Ez. 9, 3 ; 10, 4. — ² 10, 18 s. ; 11, 22.

cuper des détails. Nous nous contentons de faire remarquer que les chérubins sont composés de quatre êtres vivants, ayant une face d'homme, une face de lion, une face de taureau et une face d'aigle, et dominant un char fantastique qui peut rouler dans tous les sens et qui sert de trône à Dieu et de véhicule à sa gloire¹.

Ce char, sans attelage, symbolise les principaux attributs de Dieu. Ainsi, la figure d'homme représente l'intelligence divine; la figure de lion, la puissance divine; la figure de taureau, la force génératrice ou créatrice de Dieu; enfin, la figure d'aigle, son omniscience ou sa providence. Quant aux roues, qui peuvent tourner dans tous les sens et qui sont couverts d'yeux², ils représentent à la fois la toute-présence et la toute-science de Dieu.

C'est évidemment parce que les chérubins forment le trône de Dieu et qu'ils sont le véhicule de sa gloire et les symboles de sa présence, qu'on en trouve des images dans le sanctuaire, où Jéhova était censé habiter plus particulièrement. Deux statues de chérubins d'une hauteur de dix coudées furent placées dans le lieu très-saint du temple de Salomon³. On cisela leur figure sur les parois et sur certains ustensiles sacrés⁴. On la reproduisit sur le voile qui cachait le très-saint⁵. D'après le document C, le tabernacle mosaïque était orné de la même manière⁶. Enfin, dans le temple idéal d'Ezéchiel, nous retrouvons la même chose⁷.

Les figures de chérubins du temple et du tabernacle n'ont qu'une seule face et diffèrent, par conséquent, des chérubins d'Ezéchiel, qui ont quatre faces; mais elles représentent aussi le trône de Dieu et symbolisent la présence de Dieu : dans tous les temps, on pensait en Israël que Jéhova siégeait entre les chérubins ou qu'il trônait au-dessus d'eux⁸.

¹ Ez. 1, 4 ss.; 10, 1 ss. 9 ss. — ² 1, 15 ss.; 10, 9 ss. — ³ 1 Rois 6, 23-28. — ⁴ 6, 29-35; 7, 29. 36; 2 Chron. 3, 7. — ⁵ 3, 14. — ⁶ Ex. 25, 18-20; 37, 7-9; 26, 1. 31; 36, 8. 35. — ⁷ Ez. 41, 17 ss. — ⁸ 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; 2 Rois 19, 15; 1 Chron. 13, 6; Ex. 25, 22; Nomb. 7, 89; Ps. 80, 2; 99, 1.

Les chérubins ont enfin pour rôle d'être les gardiens des choses saintes. Dans le sanctuaire, ils couvrent de leurs ailes l'arche de l'alliance, où Jéhova est plus particulièrement présent¹; ils se tiennent, les ailes déployées, à l'entrée du très saint, où se trouve l'arche². Ils protègent donc la présence de Dieu trois fois saint et la voilent en quelque sorte, afin que rien d'impur et de profane ne puisse s'en approcher. Nous voyons de même des chérubins postés à l'orient du jardin d'Éden, pour garder le chemin de l'arbre de la vie³, afin que l'homme pécheur ne puisse plus s'en approcher. Ils sont, par conséquent, les gardiens des choses saintes, les protecteurs, comme les appelle Ezéchiel⁴.

Comment les Israélites sont-ils arrivés à imaginer ces figures étranges? Il est difficile de le dire. L'étymologie du mot chérubin est incertaine et ne peut guère aider à élucider la question. Ce qui est sûr, c'est que des conceptions analogues existent chez d'autres peuples de l'antiquité⁵. Il est probable que les chérubins, qui, pour l'imagination des Hébreux, étaient des êtres réels et vivants, des espèces de monstres ailés, devaient leur origine à l'aspect de l'orage. Les nuages, tantôt noirs, tantôt étincelants, chassés par le vent, semblent avoir fait naître l'idée que la gloire, la majesté divine était portée par ces nuages comme par des êtres ailés ou par un chariot volant. Cela semble ressortir du 18^e Psaume, que nous avons déjà cité, mais aussi de différents passages d'Ezéchiel, où les chérubins sont accompagnés d'un vent impétueux, de gros nuages, d'un grand bruit, où ils sont comme la foudre, comme le feu étince-

¹ 1 Rois 8, 6 s.; 1 Chron. 28, 18; 2 Chron. 5, 7 s.; Ex. 25, 20; 37, 9. — ² 1 Rois 6, 27; 2 Chron. 3, 13; Ex. 25, 20; 37, 9. — ³ Gen. 3, 24. — ⁴ Ez. 28, 14. 16. — ⁵ Dillmann, *Bibel-Lexikon*, et Riehm, *Handwörterbuch*, art. Cherubim.

lant et comme la lumière éclatante¹. Qu'on songe aussi que, d'après le document A, Dieu apparut à Israël, lors de la promulgation de la loi, au milieu du bruit, des nuages et du feu de l'orage². Qu'on songe enfin que la gloire de Dieu, dont les chérubins sont le véhicule, apparaissait aux Israélites comme un feu dévorant et une lumière éblouissante, ainsi que nous l'avons vu au commencement de ce paragraphe.

2^o *Séraphins*. Les séraphins ont une certaine analogie avec les chérubins. Il n'est d'ailleurs question d'eux que dans un seul passage, És. 6, 1-7. Le prophète y dit ceci : « L'année de la mort du roi Ozias, je vis le Seigneur assis sur un trône très élevé, et les pans de sa robe remplissaient le temple. Des séraphins se tenaient au-dessus de lui; ils avaient chacun six ailes : deux dont ils se couvraient la face, deux dont ils se couvraient les pieds, et deux dont ils se servaient pour voler. Ils criaient l'un à l'autre, et disaient : Saint, saint, saint est Jéhova des armées! toute la terre est pleine de sa gloire. Les portes furent ébranlées dans leurs fondements par la voix qui retentissait, et la maison se remplit de fumée. Alors je dis : « Malheur à moi ! je suis perdu, car je suis un homme dont les lèvres sont impures, j'habite au milieu d'un peuple dont les lèvres sont impures, et mes yeux ont vu le Roi, Jéhova des armées. Mais l'un des séraphins vola vers moi, tenant à la main une pierre ardente, qu'il avait prise sur l'autel avec des pincettes. Il en toucha ma bouche, et dit : Ceci a touché tes lèvres; ton iniquité est enlevée et ton péché est expié. »

Quelle est l'étymologie et quel est le sens du mot séraphin? que sont les séraphins eux-mêmes? quelle figure ont-ils et

¹ Ez. 1, 4. 7. 13 s. 24; 3, 12 s.; 10, 2. 4-7; comp. Schultz, p. 570 s.; Dillmann, endroit cité, p. 509; Riehm, endroit cité, p. 228, 232. — ² Ex. 19, 9 ss.; 24, 15 ss.; comp. Deut. 4, 11.

quelle nature? enfin quelles sont leurs fonctions? Voilà autant de questions qui sont résolues différemment par les savants¹. Il faut convenir avec Schultz qu'il est difficile de se faire une idée parfaitement nette des séraphins, d'après le seul passage qui nous parle d'eux. Reuss, après avoir rejeté l'idée traditionnelle, d'après laquelle les séraphins seraient des anges ailés, ajoute : « En hébreu, *saraf* est toujours un serpent, et nous savons que le serpent jouait un rôle dans la symbolique orientale, comme représentant certains attributs divins (le mystère, l'éternité). Nous le voyons servir à des représentations figurées de Dieu chez les Juifs². Ici il ne s'agit pas de simples serpents naturels, mais de formes complexes (comme celles des chérubins d'Ezéchiel), qui ont des parties de serpents, d'oiseaux (les ailes), d'hommes (les mains). Ces formes sont créées par l'imagination de l'auteur et nous semblent grotesques, parce que nous n'avons pas l'habitude de symboliser les idées abstraites, telles que les attributs divins, par des combinaisons hybrides de formes animales. Ces idées deviennent ainsi des êtres animés, personnels, et se placent comme en sous-ordre à côté de la notion abstraite de Dieu. »³

Cette explication si simple nous paraît plus conforme à la vérité que beaucoup d'autres plus recherchées, qu'on a mises en avant. Il est évident que les séraphins ont une grande analogie avec les chérubins d'Ezéchiel. Les uns et les autres apparaissent aux prophètes dans des visions. Les uns et les autres ont une nature hybride. Les chérubins ont, comme les séraphins, des ailes dont ils se couvrent le corps⁴. Ils crient, à l'instar de ces derniers : « Bénie soit la gloire de Jéhova, du lieu de sa de-

¹ Winer, Realwörterbuch, art. Seraphim; Schultz, p. 577 ss.; les commentaires. — ² Nomb. 21; 2 Rois 18, 4. — ³ Reuss, à Es. 6, 2; comp. Baudissin, I, p. 255 ss. — ⁴ Ez. 1, 11.

meure¹ ! » L'un deux remet aussi des charbons ardents à un envoyé de Dieu, pour qu'il les répande sur la ville de Jérusalem². Pour le reste, il ne faut pas vouloir trop préciser ni surtout perdre de vue que nous nous trouvons en face d'une vision prophétique, qui, comme tant d'autres visions du même genre, n'a de valeur que par les idées subjectives et religieuses qu'elle exprime; il ne faut donc point y chercher des réalités objectives. Il résulte de ce que nous venons de voir que les chérubins et les séraphins ne sont pas des anges, comme on l'a souvent pensé. Outre toutes les autres différences, il y a entre eux cette différence tout extérieure que les premiers ont des ailes, tandis que les anges paraissent dans tout l'Ancien Testament sous la forme humaine et sans ailes, comme nous allons le voir, et ils reçoivent des titres qui ne sont jamais donnés aux chérubins ou aux séraphins.

III. Les anges.

Nous avons vu que le *maleach* de Dieu, bien qu'il soit présenté généralement comme un être personnel, n'est pourtant pas un être distinct de Dieu, un ange proprement dit, mais une simple apparition, dans le monde visible, du Dieu invisible. Dès lors, il peut en être de même chaque fois qu'il est question de *maleachim*. C'est ce que Reuss, par exemple, soutient en partie³. Il ne prend les *maleachim* pour de véritables anges que dans certains passages, comme Job 4, 18; 33, 23; Ps. 91, 11; 103, 20; 148, 2⁴. L'angélogie biblique ne peut donc pas être basée avant tout sur les passages où il est question de *maleachim*. Mais nous la trouvons ailleurs.

Un vieux fragment, Gen. 6, 1-4, parle de fils de Dieu, qui

¹ Ez. 3, 12. — ² 10, 2. 6 s. — ³ Gesch. § 260. 366. — ⁴ § 236. 482.

prirent pour femmes les filles des hommes et engendrèrent avec elles des héros, fameux dans l'antiquité. Or ces fils de Dieu sont des êtres surhumains, de véritables anges¹. Souvent les anges sont appelés des fils de Dieu² et même des dieux³. Un vieux texte, Deut. 33, 2, dit que, lorsque Jéhova apparut du Sinaï aux enfants d'Israël, il sortit du milieu des saintes myriades. Ces myriades ne peuvent être que des êtres célestes, des anges. Ailleurs encore, les anges sont appelés des saints⁴. Ces différents titres qu'on leur donne expriment leur nature et leur caractère supérieurs. Relativement à leurs fonctions, ils sont appelés des serviteurs de Dieu⁵ et aussi des *maleachim*, des envoyés, comme nous l'avons vu dans quelques passages cités.

Un texte du document A nous parle d'un homme surhumain, se disant le chef de l'armée de Jéhova qui apparut à Josué; Josué se prosterna devant lui contre terre et, sur son ordre, il ôta les souliers de ses pieds, à cause de la sainteté du lieu⁶. Les anges sont présentés plus d'une fois comme formant une armée ou une assemblée qui entoure le trône de Dieu, pour recevoir ses ordres et les exécuter auprès des hommes⁷. C'est là leur fonction principale, et c'est pour cela qu'ils sont appelés les serviteurs de Dieu et ses envoyés. Ils chantent en outre les louanges de Dieu, dans son temple céleste⁸.

Les anges ont généralement la forme humaine⁹. Dans le morceau mythologique, Gen. 6, 1-4, ils apparaissent même comme des êtres sensuels. Mais, nous l'avons vu, ils sont

¹ Voy. Reuss et Dillmann, à ce passage; Budde, *Biblische Urgesch.* p. 3. — ² Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; Ps. 29, 1; 89, 7; Dan. 3, 25. — ³ Ps. 8, 6; 82, 1. — ⁴ Zach. 14, 5; Job 5, 1; 15, 15; Ps. 89, 6. 8; Dan. 4, 13. 17. 23; 8, 13. — ⁵ Job 4, 18; comp. Ps. 103, 20 s. — ⁶ Jos. 5, 13-15; comp. Ex. 3, 5. — ⁷ Job 1, 6 ss.; 2, 1 ss.; 1 Rois 22, 19 ss.; 2 Rois 6, 16 s.; Dan. 7, 9 s.; Ps. 68, 18; 89, 6-8; 103, 20 s.; 148, 2. — ⁸ Job 38, 7; Ps. 29, 1 s. 9; 103, 20; 148, 2. — ⁹ Jos. 5, 13 ss.; Ez. 9, 2 ss.; 40, 3 ss.; 43, 6; Dan. 8, 15 ss.; 10, 16 ss.

appelés des dieux, des fils de Dieu et des saints; ils étaient donc évidemment considérés comme des êtres célestes, participants de la nature divine, revêtus d'une pureté supérieure. D'après le livre de Job, ils ne sont pourtant pas absolument purs aux yeux de Dieu¹.

Schultz, après d'autres, prétend que la croyance à l'existence des anges a pris son point de départ dans le polythéisme des anciens Sémites; que, lorsque l'idée d'un Dieu unique et souverain commença à remplacer et à dominer les idées polythéistes, les nombreuses divinités auxquelles on avait cru jusque-là devinrent des élohim d'un ordre inférieur, des bené élohim, des anges. Il s'appuie pour cela principalement sur Gen. 3, 22, où Dieu semble être entouré d'êtres semblables à lui, et sur Jug. 9, 9 et 13, qui parle de dieux et renferme comme des échos de l'ancien polythéisme sémitique².

A cette idée « que les anges de l'Ancien Testament seraient des dieux détrônés », OEhler répond, après de Wette, que, « si tel était le cas, c'est dans les premiers livres de l'Ancien Testament, et non dans les derniers, que les anges devraient apparaître avec les fonctions et les noms les plus déterminés³ ». Cette réponse est loin d'être péremptoire; plusieurs passages du document A, cités plus haut, prouvent, en effet, qu'anciennement déjà les Israélites croyaient à l'existence d'une multitude d'anges et plaçaient un chef à la tête de cette armée céleste. Ce qui semble d'ailleurs confirmer l'opinion de Schultz, c'est que nulle part dans l'Ancien Testament il n'est question de la création des anges; il est permis d'en conclure qu'on les considérait comme ayant existé de tout temps: d'après Job, 38, 7, ils assistaient déjà à l'œuvre de la création⁴.

¹ 4, 18; 15, 15. — ² Ouv. cité, p. 559 s.; comp. p. 455 s. et Chap. IX. — ³ Ouv. cité, § 61; comp. de Wette, ouv. cité, § 108. — ⁴ Schultz, p. 561 s.

Comme dans le langage poétique, les forces de la nature sont quelquefois personnifiées et qualifiées de messagers ou d'anges de Dieu¹, on en a conclu que les anges étaient originellement des personnifications des forces de la nature ou, d'après d'autres passages², des événements extraordinaires envoyés par Dieu³. Mais il est évident que pareille personnification présuppose la croyance à l'existence des anges⁴. Aussi la plupart des passages invoqués en faveur de cette thèse sont-ils de date récente et manquent-ils, par cela même, de la force probante qu'on leur attribue.

IV. L'esprit de Dieu.

Nous avons déjà parlé de l'esprit de Dieu, à propos du prophétisme, de la création et de la providence. Nous avons constaté son action dans ces différentes sphères. Il nous reste à compléter ce que nous avons dit sur ce sujet.

Nous avons vu que le *maleach* et la face de Dieu étaient avec les enfants d'Israël et les conduisaient à travers le désert. Le second Ésaïe rappelle, lui aussi, que le *maleach* de la face de Dieu a sauvé les Israélites de la détresse, qu'il les a soutenus et portés, aux anciens jours ; mais, aussitôt après, il ajoute que c'est Jéhova, par son esprit saint, qui a réalisé cette œuvre de salut⁵. Le livre de Néhémie dit que Dieu donna son bon esprit aux enfants d'Israël, pendant leur voyage au désert, pour les rendre sages⁶. Aggée exprime un point de vue analogue, quand il fait dire à Dieu : « Je suis avec vous, je reste fidèle à l'alliance que j'ai faite avec vous, quand vous sortîtes d'Égypte, et mon esprit est au milieu de vous⁷. » Dans ces passages l'esprit de

¹ Ps. 78, 49 ; 104, 4 ; 148, 8 ; comp. 147, 15. — ² Gen. 21, 17 ; 28, 12 ; 2 Rois 19, 35 ; Ps. 35, 5 s. ; 34, 8 ; 91, 11. — ³ De Wette, endroit cité. — ⁴ Oehler, endroit cité. — ⁵ Es. 63, 9-14. — ⁶ 9, 20. — ⁷ 2, 5.

Dieu est évidemment placé sur la même ligne que plusieurs des manifestations divines dont nous avons parlé au commencement de ce paragraphe. Mais c'est là un point de vue isolé et postérieur, qui n'apparaît guère ailleurs, ni surtout dans les plus anciens documents.

Dans le livre des Juges, il est souvent dit que l'esprit de Dieu, s'emparant des juges, les rendit capables de résolutions hardies et d'actions héroïques¹. D'après Gen. 41, 38, Pharaon, voyant la sagesse remarquable de Joseph, dit à ses serviteurs : « Trouverions-nous un homme comme celui-ci, ayant en lui l'esprit de Dieu ? » Cet esprit est en effet considéré comme la source de la sagesse et de l'intelligence, du conseil et de la force². Il est surtout accordé aux chefs du peuple d'Israël, chargés de le juger et de le gouverner³. Il produit dans les cœurs la crainte de Dieu⁴, il les régénère⁵ et leur apprend à faire la volonté divine⁶. D'après le document C, c'est aussi l'esprit de Dieu qui donne aux ouvriers l'intelligence et l'habileté nécessaires pour confectionner les objets employés au service du sanctuaire, et en fait de vrais artistes⁷. Tous les dons extraordinaires de l'homme, physiques et moraux, sont considérés comme produits par l'esprit de Dieu. Dans tout l'Ancien Testament, l'esprit apparaît essentiellement comme une puissance divine, communiquant à l'homme toutes les forces supérieures quelconques⁸.

Le trait le plus caractéristique de l'action de l'esprit divin dans le monde est sans contredit celui en vertu duquel il est présenté comme l'agent du mal. Dans l'ancien hébraïsme, il n'est pas question, comme dans le judaïsme et dans l'église chrétienne,

¹ Jug. 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14; comp. 1 Sam. 11, 6. — ² Es. 11, 2; Mich. 3, 8; Job 32, 8; Deut. 34, 9. — ³ Nomb. 11, 17; 27, 18; Jug. 3, 10; 1 Sam. 16, 13; Es. 11, 2 ss. — ⁴ Es. 11, 2. — ⁵ Ps. 51, 12 s. — ⁶ Ez. 36, 27; Ps. 143, 10. — ⁷ Ex. 28, 3; 31, 3 ss.; 35, 31 ss. — ⁸ Knobel, *Der Prophetismus der Hebräer*, I, § 10.

d'une part, de bons esprits, qui exercent toujours une action bienfaisante, et, de l'autre, de mauvais esprits, qui n'exercent qu'une influence malfaisante. C'est le même esprit de Dieu qui est censé agir tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre. L'hébraïsme est aussi éloigné du dualisme que du panthéisme.

Ainsi, pour expliquer le désaccord qui éclata entre Abimélec et les habitants de Sichem, il est dit, Jug. 9, 23, que Dieu envoya un mauvais esprit entre eux. L'état de mélancolie de Saül est rapporté à l'action d'un mauvais esprit venant de Jéhova ou d'un mauvais esprit de Dieu¹. C'est là le point de vue hébreu touchant les mauvais esprits : ceux-ci apparaissent, non comme des êtres personnels et indépendants de Dieu, ni surtout comme des êtres opposés à Dieu, mais comme de simples émanations ou effets de l'activité de Dieu dans le monde.

§ 13. NATURE DE L'HOMME

Après avoir appris à connaître Jéhova, le Dieu d'Israël, le Dieu de l'alliance, nous allons considérer l'homme, avec lequel l'alliance fut traitée. Nous nous occuperons tout d'abord de ce que, dans les temps modernes, on a appelé la *psychologie biblique*. Nous verrons combien peu ce terme prétentieux convient aux conceptions simples des Hébreux sur l'âme humaine.

Le plus ancien récit de la création nous dit : « Dieu forma l'homme de la poudre de la terre et souffla dans ses narines une respiration de vie, et l'homme devint une âme vivante². » Cette manière de voir se trouve ailleurs encore dans l'Ancien Testament. Le livre de Job déclare que l'homme est formé de la boue³ et que c'est le souffle du Tout-Puissant qui lui a donné la vie⁴.

¹ 1 Sam. 16, 14-16. 23; 18, 10; 19, 9. — ² Gen. 2, 7. — ³ 33, 6. — ⁴ V. 4.

Il appelle la respiration le souffle de Dieu dans les narines de l'homme¹. Il dit que si Dieu retirait à lui son esprit et son souffle, l'homme rentrerait dans la poussière². Nous lisons absolument la même chose touchant les animaux, Ps. 104, 29. L'Ecclésiaste enseigne que, lorsque l'homme meurt, la poussière retourne à la terre, comme elle y était, et que l'esprit, le souffle vital de l'homme, retourne à Dieu, qui l'a donné³. Ainsi le corps de l'homme, pris de la terre, est purement matériel, mais il est animé d'un souffle vital, qui vient de Dieu.

Le corps de l'homme est souvent appelé chair⁴, et ce même terme est appliqué aux animaux⁵, pris de la terre, comme l'homme⁶. Souvent l'expression « toute chair » désigne à la fois les hommes et les animaux, tous les êtres vivants⁷. L'homme tout entier est quelquefois appelé chair ou poudre, quand on veut faire ressortir sa faiblesse, son néant, surtout vis-à-vis de Dieu⁸.

L'homme, vivifié par le souffle créateur de Dieu, est appelé *néphesch chaïa*, âme vivante⁹. Mais les animaux sont également appelés ainsi¹⁰. Cela est naturel, puisque le terme de *néphesch*, dont la racine veut dire respirer, ne désigne souvent que le principe de la vie, comme le prouvent de nombreux passages. Cependant, dans des passages tout aussi nombreux, le même terme sert à désigner l'être spirituel de l'homme, le siège de toutes les affections et l'organe de toutes les fonctions de l'âme.

Il faut conclure de là que le principe vital et l'être spirituel de l'homme ne faisaient qu'un dans la pensée des Hébreux, que

¹ 27, 3. — ² 34, 14 s. — ³ 12, 9. — ⁴ Gen. 2, 23 s.; 6, 3; 29, 14; 37, 27; Lévi. 13, 2 ss.; Jug. 9, 2; 2 Sam. 5, 1; 19, 13. — ⁵ Gen. 6, 19; 7, 15 s.; 8, 17; Lévi. 17, 14; Nomb. 18, 15. — ⁶ Gen. 2, 19; comp. 1, 24. — ⁷ Gen. 6, 12 s. 17; 9, 11. 16 s.; Nomb. 16, 22; 18, 15; 27, 16; Jér. 32, 27. — ⁸ Gen. 18, 27; Es. 31, 3; 40, 6 s.; Jér. 17, 5. 2 Chron. 32, 8; Ps. 56, 5; 78, 39; 103, 14. — ⁹ Gen. 2, 7. — ¹⁰ 2, 19; 1, 20 s. 24. 30; 9, 10. 12. 16.

ceux-ci ne distinguaient pas le principe de la vie du principe qui pense, qui sent et qui veut. D'après l'Ancien Testament, le siège de l'âme est dans le sang¹. C'est une preuve de plus que les Hébreux identifiaient le principe de la vie corporelle avec celui de la vie spirituelle. L'idée, que le siège de l'âme est dans le sang, s'explique d'ailleurs parfaitement. L'âme étant le principe de la vie et la vie cessant après une grande perte de sang, rien n'était plus naturel pour la simple observation que de conclure que l'âme résidait dans le sang.

A côté de la néphesch, l'Ancien Testament attribue à l'homme la *rouach*, l'esprit. La racine de ce mot veut également dire respirer et souffler. Aussi sert-il à désigner le vent et l'haleine. Il désigne en outre le principe de la vie chez les hommes et chez les animaux². Rien encore de plus naturel que cette manière de voir et de parler, puisque la respiration, l'haleine, est le signe visible de la vie et que les deux cessent ensemble. La *rouach* est de plus, comme la néphesch, l'organe de toutes les affections et de toutes les fonctions de l'âme humaine, de l'être spirituel de l'homme, comme cela ressort de passages nombreux.

Il y a donc une grande ressemblance entre la néphesch et la *rouach*. Il semble même que ce ne soient que deux noms différents pour désigner une seule et même chose. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, Job, 12, 10 affirme que Jéhova tient dans sa main l'âme de tout ce qui vit, l'esprit de toute chair d'homme. Un prophète crie vers Dieu : « Mon âme te désire pendant la nuit, mon esprit te cherche au dedans de moi³. » Pour exprimer l'impatience, on dit indifféremment : la néphesch se raccourcit⁴ ou : la *rouach* se raccourcit⁵. La vie s'en va-t-elle,

¹ Gen. 9, 4 s.; Lévi. 17, 11. 14; Deut. 12, 23. — ² Gen. 6, 17; 45, 27; Jug. 15, 19; 1 Sam. 30, 12; Job 12, 10; Eccl. 3, 19. 21; 8, 8; Es. 57, 16; Ez. 40, 17; 37, 8; Hab. 2, 19. — ³ Es. 26, 9. — ⁴ Nomb. 21, 4. — ⁵ Job 21, 4; Ex. 6, 9.

on dit également : l'esprit s'en va¹ et : l'âme s'en va². De même, lorsque la vie revient chez une personne, on dit : l'esprit lui est revenu³, ou : l'âme lui est revenue⁴. Le chagrin affecte à la fois l'esprit et l'âme⁵. L'amertume est attribuée à l'esprit⁶ et à l'âme⁷, et ainsi de suite. Si on voulait se donner la peine de pousser ce parallélisme plus loin, on verrait que l'esprit apparaît comme l'organe et le siège de toutes les facultés spirituelles de l'homme, et qu'il en est absolument de même de l'âme.

Un troisième terme, mais qui est beaucoup moins souvent employé que les deux précédents, a les principales acceptions de ceux-ci. C'est *neschamah*, dont la racine veut dire souffler et qui désigne à la fois l'haleine et le principe de la vie⁸. Il s'applique, dans ce sens, aux hommes et aux animaux⁹. Mais il désigne aussi le principe intelligent, venant à l'homme de Dieu, et il est employé comme synonyme de *rouach*¹⁰.

Nous arrivons enfin au *lêb* ou *lébab*, c'est-à-dire au cœur. Le *lêb* semble être considéré dans quelques passages comme le siège ou le centre de la vie corporelle. En prenant de la nourriture, on fortifie le cœur¹¹. Il est dit aussi, 1 Sam. 25, 37, que le cœur de Nabal mourut et devint comme une pierre, ce qui signifie probablement que Nabal fut frappé d'un coup d'apoplexie (Reuss). Ce sont là pourtant des passages isolés et qui ne peuvent être mis sur la même ligne que les passages nombreux où l'âme et l'esprit apparaissent comme le principe de la vie corporelle. Il faut surtout remarquer que, si la *néphesch* et la

¹ Ps. 77, 4; 146, 4. — ² Gen. 35, 18; 1 Rois 19, 4; Jon. 4, 3; Ps. 107, 5. — ³ Jug. 15, 19; 1 Sam. 30, 12. — ⁴ 1 Rois 17, 21 s. — ⁵ Job 7, 11. — ⁶ Gen. 26, 35. — ⁷ 1 Sam. 1, 10; Job 27, 2. — ⁸ Gen. 2, 7; Deut. 20, 16; Jos. 10, 40; 11, 11. 14; 1 Rois 17, 17; Job 27, 3; Es. 2, 22; 57, 16. — ⁹ Gen. 7, 22; comp. Ps. 150, 6. — ¹⁰ Job 32, 8; 33, 4; 34, 14; Prov. 20, 27; Es. 42, 5. — ¹¹ Gen. 18, 5; Jug. 19, 5. 8; Ps. 104, 15; comp. 1 Rois 21, 7.

rouach sont également attribuées aux animaux, il n'en est pas de même du lèb : preuve évidente qu'il y a une différence réelle entre celui-ci et celles-là. Cependant, comme organes de la vie spirituelle, il y a une grande ressemblance entre les trois.

Considérons d'abord quelques passages où l'âme et le cœur sont employés comme synonymes. Ainsi le souvenir des bienfaits de Dieu doit être gardé à la fois dans l'âme et dans le cœur¹. Les paroles de Jéhova doivent être mises dans l'âme et dans le cœur². Il faut rechercher Dieu de tout son cœur et de toute son âme³, se convertir à lui de tout son cœur et de toute son âme⁴, l'aimer, le servir, lui obéir, pratiquer ses commandements de tout son cœur et de toute son âme⁵, enfin il faut reconnaître sa fidélité de tout son cœur et de toute son âme⁶. On renferme les chagrins et les soucis à la fois dans l'âme et dans le cœur⁷. L'âme s'enfle aussi bien que le cœur⁸.

Voici quelques traits particuliers de ressemblance entre le cœur et l'esprit. L'esprit et le cœur peuvent s'égarer⁹. La bonne volonté vient à la fois du cœur et de l'esprit¹⁰. Le manque de courage est non seulement un manque de cœur, mais aussi un manque d'esprit¹¹. La contrition et l'humilité affectent le cœur et l'esprit¹²; il en est de même de la tristesse, de l'abattement, du trouble intérieur¹³, ainsi que de la crainte¹⁴. L'homme doit renouveler son cœur et son esprit¹⁵. Dieu peut et veut lui donner un nouveau cœur et un esprit nouveau¹⁶. Les réflexions se forment dans le cœur, mais l'esprit aussi médite¹⁷.

On aura remarqué que nous n'avons guère mis en avant que des textes où le cœur est nommé à côté de l'âme ou de l'esprit

¹ Deut. 4, 9. — ² Deut. 11, 18. — ³ 4, 29. — ⁴ 30, 10. — ⁵ 6, 5; 10, 12; 11, 13; 13, 3; 26, 16; 30, 2; Jos. 22, 5. — ⁶ Jos. 23, 14. — ⁷ Ps. 13, 3. — ⁸ Comp. Prov. 28, 25 avec 21, 4 et Ps. 101, 5. — ⁹ Es. 29, 24; Ps. 95, 10. — ¹⁰ Ex. 35, 21. — ¹¹ Jos. 2, 11; 5, 1. — ¹² Ps. 34, 19; 51, 19; Es. 57, 15. — ¹³ Es. 65, 14; Ps. 143, 4; Prov. 15, 13. — ¹⁴ Ez. 21, 12. — ¹⁵ 18, 31. — ¹⁶ 36, 26; 41, 19; Ps. 51, 12. — ¹⁷ 77, 7.

comme synonyme ou comme remplissant le même rôle. Mais ce parallélisme pourrait être poussé plus loin, si l'on voulait considérer tous les passages où il est question de l'un des trois seulement. Celui qui entreprendrait ce travail, reconnaîtrait que toutes les affections et toutes les fonctions de notre être spirituel sont attribuées tour à tour à chacun d'eux. Chacun apparaît comme l'organe et le foyer de toutes les facultés de l'âme, du sentiment, de la volonté, de l'intelligence, ainsi que de la vie morale et religieuse. Il n'y a donc pas de différence essentielle entre eux, et il est erroné de croire, avec Beck¹ et Delitzsch², que l'Ancien Testament rattache à chacun de ces trois termes un sens particulier, qu'il renferme un système psychologique avec une terminologie parfaitement déterminée. Il faut au contraire reconnaître, avec Harless³ et Hofmann⁴, que la Bible contient tout aussi peu une psychologie qu'une cosmologie scientifiques. Schultz partage cet avis. Après avoir montré que, dans certains passages, l'expression « mon âme » peut alterner avec « ma chair » et « mes os », quand il est question du moi comme personnalité sensible⁵, — il arrive à la conclusion que, sous ce rapport, l'Ancien Testament use de la pleine liberté du langage populaire; que tout ce qu'on peut affirmer de certain, c'est que les textes distinguent entre le substratum corporel et la vie qui s'y révèle; que cette vie est appelée esprit, quand on veut faire ressortir ses rapports avec Dieu, et âme ou cœur, quand on insiste sur la vie personnelle; que, dans le langage soutenu, ces termes sont souvent employés l'un pour l'autre ou l'un à côté de l'autre pour se compléter⁶. Il faut positivement reconnaître qu'à cet égard, comme à tant d'autres, les auteurs de l'Ancien Testament ont usé du langage de tout le monde et non du langage de

¹ Umriss der bibl. Seelenlehre. — ² System der bibl. Psychologie. — ³ Christl. Ethik, 5^e éd. p. XIII. — ⁴ Ouv. cité, I, p. 284 s. — ⁵ Ps. 6, 3 s.; 16, 9; 32, 3; 35, 10; 63, 2; 84, 3. — ⁶ Ouv. cité, p. 587 s.

l'école; qu'ils ont parlé de l'âme humaine, de l'esprit et du cœur humains, comme nous en parlons souvent nous-mêmes, c'est-à-dire en comprenant par chacun de ces termes notre être spirituel tout entier, avec toutes ses facultés.

Il existe pourtant quelques différences entre ces trois termes. Ainsi néphesch est quelquefois synonyme de personne, d'individu, comme le mot âme en français et en allemand¹. Dans la dernière acception, ce terme peut même désigner des personnes mortes². Il peut aussi remplacer le pronom personnel. On dit : mon âme, ton âme, son âme, pour dire : moi-même, toi-même, lui-même ou soi-même³. Ni le terme d'esprit ni celui de cœur ne sont employés dans ce sens. C'est donc l'âme qui semble désigner plus particulièrement la personnalité de l'homme, son moi. L'homme est une âme, il n'est pas un esprit ou un cœur; il possède l'esprit et le cœur⁴. L'âme est la partie supérieure, la gloire de l'homme⁵.

D'un autre côté, c'est le cœur qui est presque exclusivement l'organe de la pensée, de l'intelligence, du savoir. Il n'y a que peu de passages où l'âme et l'esprit remplissent les fonctions de l'intelligence⁶. Le cœur est en outre la faculté morale et religieuse par excellence. Il est présenté comme l'organe de la conscience morale⁷ et comme la source de la vie, dans le sens de bonheur et de salut⁸. Mais il apparaît aussi comme la principale source du péché⁹. Il a besoin d'être circoncis¹⁰, parce qu'il est

¹ Gen. 12, 5; 17, 14; 46, 15. 18. 22. 25-27; Ex. 1, 5; 12, 19; 16, 16; Lévi. 2, 1; 4, 2. 27; etc. — ² Lévi. 19, 28; 21, 1. 11; 22, 4; Nomb. 5, 2; 6, 6. 11; 9, 6 s. 10. — ³ Gen. 27, 4. 19. 25; Jug. 16, 30; 1 Sam. 18, 3; 20, 17. — ⁴ Comp. Oehler, § 70. — ⁵ Gen. 49, 6; Ps. 7, 6; 16, 9; 57, 9; 108, 2. — ⁶ Jos. 23, 14; Ps. 139, 14; Prov. 19, 2; 1 Chron. 28, 12; Job 32, 8. — ⁷ Job 27, 6. — ⁸ Prov. 4, 23; comp. 23, 26. — ⁹ Gen. 6, 5; 8, 21; Jér. 3, 17; 5, 23; 16, 12; Ez. 11, 21; Eccl. 8, 11; 9, 3; Ps. 5, 10; 95, 10; 101, 4; etc. — ¹⁰ Deut. 10, 16; 30, 6.

incirconcis¹. Il faut que la loi de Dieu y soit gravée². C'est à lui que Dieu regarde avant tout, pour juger l'homme d'après sa vraie valeur³. Dieu le sonde et lui seul le connaît⁴.

Souvent aussi les reins sont mis en parallèle avec le cœur, pour désigner la partie la plus intime, la plus secrète, de l'être spirituel de l'homme⁵. C'est à peu près dans le même sens, mais avec l'idée de compassion en plus, qu'on trouve les différents termes qui désignent les entrailles⁶. Par contre, la tête et le cerveau, qui, chez les modernes, jouent un si grand rôle, comme siège de la pensée, ne sont pas mentionnés dans ce sens, dans l'ancienne littérature d'Israël. Seul le livre postérieur de Daniel parle de « visions de la tête⁷ » ; tandis que Jérémie, conformément au langage des anciens Hébreux, dit : « les visions du cœur⁸ ».

On a cru découvrir l'idée de la préexistence de l'âme dans certains passages de l'Ancien Testament⁹ ; c'est à tort¹⁰. On ne la trouve que dans un livre apocryphe¹¹. Le plus ancien récit de la création enseigne tout le contraire ; d'après lui, le corps de l'homme fut formé d'abord et l'âme lui fut communiquée ensuite¹². Et, d'après le document C, Dieu créa l'homme à son image¹³, c'est-à-dire corps et âme en même temps, et il établit la loi de la reproduction pour l'homme comme pour l'animal¹⁴. Aussi Adam peut-il engendrer un fils qui est son image¹⁵, corps et âme.

¹ Lévi. 26, 41 ; Ez. 44, 9. — ² Deut. 6, 6 ; Jér. 31, 33. — ³ 1 Sam. 16, 7. — ⁴ 1 Rois, 8, 39 ; Prov. 17, 3 ; Ps. 17, 3. — ⁵ Jér. 11, 20 ; 17, 10 ; 20, 12 ; Ps. 7, 10 ; 16, 7 ; 26, 2 ; 73, 21 ; Prov. 23, 15 s. ; Job 19, 27. — ⁶ Gen. 43, 30 ; 1 Rois 3, 26 ; Am. 1, 11 ; Es. 16, 11 ; 47, 6 ; Lam. 1, 20 ; Job 30, 27 ; Prov. 12, 10 ; 20, 27 ; Ps. 39, 4 ; 40, 9 ; 64, 7 ; 103, 1 ; 109, 22. — ⁷ 2, 28 ; 4, 5. 10. 13 ; 7, 1. 15. — ⁸ Jér. 23, 16. — ⁹ 1 Sam. 2, 6 ; Job 1, 21 ; Ps. 139, 15. — ¹⁰ De Wette, § 115 ; Cölln, § 40 ; Oehler, § 70 ; Schuitz, p. 588 s. — ¹¹ Sap. 8, 19 s. — ¹² Gen. 2, 7. — ¹³ 1, 26 s. — ¹⁴ V. 22. 28. — ¹⁵ 5, 3.

§ 14. DIGNITÉ DE L'HOMME

Les récits de la création déjà font ressortir la dignité exceptionnelle de l'homme. Dans le plus ancien de ces récits, nous voyons Dieu apporter un soin particulier à la création des êtres humains¹. La manière dont il souffle la respiration de vie dans les narines d'Adam, semble établir un rapport particulier entre sa vie et celle de l'homme. Précédemment nous avons vu que l'Ancien Testament met quelquefois hommes et animaux dans une même catégorie, les désignant indistinctement par l'expression « toute chair » et attribuant aux uns et aux autres la néphesch et la rouach ; ce récit, au contraire, établit une distinction essentielle entre eux et élève l'homme bien au-dessus des animaux et de toutes choses créées. Dieu, après la création de l'homme, planta le jardin d'Éden, pour qu'il le cultivât et le gardât². C'est pour l'homme aussi que les animaux furent créés, et ils lui furent amenés pour qu'il leur donnât des noms³. Dans les chapitres qui suivent immédiatement, le règne animal et le règne végétal sont mis tous deux au service de l'homme⁴. Mais, parmi les animaux, l'homme ne trouve pas une aide qui lui convienne⁵. Alors Dieu crée la femme, en la prenant de l'homme, afin que ce dernier ait une aide semblable à lui⁶.

L'homme et la femme occupent donc une position exceptionnelle et particulièrement élevée dans l'œuvre de la création. Tout le reste n'est là que pour eux, pour leur usage. Toutefois la position de l'homme est encore plus élevée que celle de la femme, conformément au point de vue de l'antiquité tout entière. La femme n'est créée qu'en vue de l'homme, pour devenir son aide⁷, et elle est prise de lui. Tout cela indique une certaine

¹ Gen. 2, 7. 21 s. — ² V. 8-15. — ³ V. 19 s. — ⁴ 3, 21 ; 4, 3 s. — ⁵ 2, 20. — ⁶ V. 21-23. — ⁷ V. 18. 20.

infériorité, une certaine dépendance de la femme vis-à-vis de l'homme. Il ne faudrait cependant pas exagérer la distance qui sépare l'un de l'autre. Au verset 24 de notre récit, nous voyons que l'homme doit placer, au-dessus de tous les autres liens, ceux qui l'unissent à sa femme, et qu'après leur union ils ne forment qu'une seule chair. A côté de la supériorité de l'homme et de la subordination de la femme, leur égalité à certains égards est donc aussi reconnue.

Le récit de la création du document C¹, datant d'une époque où la pensée israélite était plus développée, présente les mêmes idées, mais sous une nouvelle forme et avec un tour plus philosophique. Ici, le premier couple humain n'est créé qu'après tout le reste. Cela doit indiquer sans doute, dans la pensée de l'auteur, que l'homme est le but et le couronnement de l'œuvre de la création, qu'il en est le seigneur et le maître et qu'il ne doit apparaître sur la scène que lorsque tout le reste se trouve prêt et peut être mis à son service. Aussitôt que l'homme est créé, il est appelé à dominer sur toutes les autres créatures terrestres, et il est dit que les plantes doivent lui servir de nourriture². La parole du verset 26 : « Et Dieu dit : Faisons l'homme », indique une résolution particulière et comme un acte solennel de la part de Dieu. Aussi cet acte créateur n'est-il pas introduit comme les autres par cette simple parole : « Dieu dit ». Le verset 26 s. affirme en outre que Dieu créa l'homme à son image et selon sa ressemblance. On voit que ce récit accentue et précise la dignité particulière de l'homme et sa supériorité sur le reste de la création. Seulement ici il n'y a pas trace d'inégalité entre la femme et l'homme. Tous les deux sont formés par un même acte créateur, tous les deux sont semblables à Dieu. Outre cette différence entre les documents A et C, il faut remarquer que,

¹ Gen. 1. — ² 1, 28 s.

d'après le premier, l'homme ne ressemblait pas primitivement à Dieu et ne devait pas lui être semblable ; il est au contraire devenu coupable et s'est attiré les maux de la vie, pour avoir voulu devenir semblable à Dieu et savoir discerner, comme lui, le bien du mal¹. Le plus ancien document n'attribue donc pas à l'homme une dignité aussi élevée que l'autre.

En quoi consiste au fond l'image de Dieu en l'homme ? La théologie a mis dans ce terme bien des choses. Tout d'abord elle a distingué entre l'image de Dieu et sa ressemblance. C'est là un premier tort. Si, au verset 26, il est question de l'image de Dieu et de sa ressemblance, au verset 27 il n'est déjà plus question que de la première, ce qui semble indiquer que les deux termes sont synonymes. Il n'y a probablement deux termes, au verset 26, qu'en vertu de la loi du parallélisme, qui joue un grand rôle dans le style soutenu de la littérature hébraïque. D'après OEhler, le second terme ne sert qu'à renforcer le premier². D'autres trouvent entre les deux cette seule différence que le premier est concret et le second abstrait³.

Pour l'ancienne théologie protestante, l'image de Dieu en l'homme était l'état de perfection morale qui aurait été perdu par la chute. Or cela est faux. Le document qui mentionne la chute ne parle pas de cette image, et vice versa. D'après le document C, qui seul en parle, cette image s'est conservée même à travers la corruption qui attira le déluge⁴. Quand on se laisse guider par le contexte, on voit que la ressemblance de l'homme avec Dieu consiste principalement dans la domination sur toutes choses et plus particulièrement sur les animaux. Car il est dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, *et qu'il domine* sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel,

¹ Voy. Gen. 3 et § 19. — ² Ouv. cité, § 68. — ³ Schultz, p. 592 ; Hofmann, I, p. 287. — ⁴ Gen. 9, 6 ; comp. 5, 3.

sur le bétail, sur toute la terre et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre ». Le Psaume 8 fait également consister cette supériorité de l'homme qui le rapproche de la divinité, dans la domination sur toutes les œuvres de Dieu et plus spécialement sur les animaux¹. Hävernick², OEhler³ et Schultz⁴ combattent toutefois l'idée que la ressemblance de l'homme avec Dieu ne consiste que dans cette domination, parce que, disent-ils, elle n'est que la conséquence de la supériorité de l'homme et non cette supériorité elle-même. Cette distinction est fort juste ; mais a-t-elle été faite par l'auteur du document C et par celui du Psaume 8 ? Rien ne l'indique ni ne le fait supposer. Nous avons vu, au contraire, que les anciens Israélites n'étaient guère portés aux distinctions subtiles.

On comprend aisément pourquoi on a placé en Israël la supériorité de l'homme et sa ressemblance avec Dieu avant tout dans le pouvoir dominateur. Qu'on songe que, de tous les attributs de Dieu, celui que l'Ancien Testament relève avec le plus d'insistance, c'est sa puissance dominatrice. Il est donc à la fois simple et naturel que, parlant de la ressemblance de l'homme avec Dieu, on l'ait placée dans la perfection divine par excellence, dans le trait le plus caractéristique de la divinité, au point de vue israélite, bien entendu, qu'on ait attribué à l'homme, comme la marque de sa supériorité, le pouvoir de dominer comme Dieu, le dominateur suprême. Mais si l'on a pris comme point de comparaison l'attribut de Dieu le plus saillant, cela ne veut pas dire qu'en sous-ordre on n'ait pas songé aux perfections divines en général. Et du point de vue de l'Ancien Testament cela est encore très naturel. Nous avons vu que les Israélites se représentaient Dieu sous la forme humaine. Dès lors, ils devaient nécessairement penser qu'en créant l'homme

¹ V. 6-9. — ² Ouv. cité, p. 96. — ³ Ouv. cité, § 68. — ⁴ Ouv. cité, p. 593.

Dieu se prit tout entier pour modèle, qu'il le créa entièrement à son image. Et comme ils attribuaient bien certainement un corps à Dieu, qu'ils ne le considéraient pas comme un pur esprit, ils pensaient probablement que l'homme ressemblait à Dieu et Dieu à l'homme à la fois corporellement et spirituellement¹.

On fausse donc le sens de Gen. 1, 26, quand on prétend y trouver l'affirmation de la perfection morale de l'homme. Ce qui aurait déjà dû faire comprendre qu'il n'en est pas ainsi, c'est qu'après la chute et la dépravation des mœurs qui éclata à l'époque du déluge, le document C continue à attribuer à l'homme la ressemblance avec Dieu². Gen. 1, 31 implique, il est vrai, la pensée que l'homme fut créé bon ; mais il est simplement considéré comme bon de la même façon que les autres créatures, c'est-à-dire en tant qu'il a obtenu par l'acte créateur les qualités corporelles et spirituelles nécessaires pour réaliser l'idée de l'homme³. Il n'est pas question, dans ce passage, de la perfection morale.

Ce que nous venons de dire ne tend point à nier que la supériorité morale de l'homme est enseignée dans l'Ancien Testament. Il en résulte seulement que les passages classiques invoqués en faveur de la doctrine de la perfection morale de l'homme, laissent sa nature morale complètement à l'arrière-plan. Mais ceci une fois établi, nous tenons à affirmer que l'Ancien Testament insiste sur notre dignité morale. Seulement, au lieu de chercher la preuve de cette affirmation dans une expression qui, en réalité ne la contient pas et qui ne se rencontre que deux fois dans un seul document de toute la littérature hébraïque, nous croyons la trouver enseignée dans cette litté-

¹ Comp. Schœberlein, *Encyclop. de Herzog*, 2^e éd. IV, p. 7 ; Reuss, *Hist. sainte*, I, p. 282. — ² Gen. 5, 3 ; 9, 6. — ³ Schultz, p. 596 ; Müller, *Lehre von der Sünde*, 2^e éd. II, p. 474.

rature tout entière. Non pas qu'elle soit souvent affirmée explicitement, mais elle est partout présupposée. Qu'on songe seulement à ce qu'implique l'idée fondamentale de la religion d'Israël, l'alliance de l'homme avec Dieu ! Qu'on songe à tout ce que présuppose le régime de la loi qui remet à l'homme le choix entre le bien et le mal, entre la bénédiction et la malédiction, entre la vie et la mort ! Sans doute, il y a là autre chose que ce que la théologie traditionnelle prétendait trouver dans le canon hébraïque touchant la dignité morale de l'homme, qui, parfaite d'abord et pour un moment, aurait été ensuite totalement compromise. Mais le tort capital de cette théologie est précisément d'avoir trouvé dans la Bible ce qui n'y est pas et de n'y avoir pas su découvrir ce qui y est clairement enseigné. Nous devons du reste traiter ultérieurement, dans un paragraphe spécial, la grande question de la chute à laquelle nous venons de faire allusion.

§ 15. LA FIDÉLITÉ ENVERS JÉHOVA

Après avoir appris à connaître Dieu et l'homme, tels qu'on les concevait en Israël, il faut voir maintenant ce que Dieu demande à l'homme.

Jéhova est essentiellement un Dieu fidèle envers son peuple ; mais il exige en retour que ce peuple lui soit fidèle aussi. La fidélité envers Jéhova est la vertu cardinale en Israël. Cela ressort de l'Ancien Testament tout entier, des documents historiques, prophétiques, législatifs et didactiques. Partout et sous toutes les formes, les auteurs sacrés font entendre à Israël qu'il doit servir son Dieu, qu'il doit le servir lui seul et le servir en toute fidélité. Mais comment cette fidélité fut-elle conçue, sur quels sentiments devait-elle reposer et de quelle manière devait-elle se traduire dans la vie ?

Le caractère essentiel de la fidélité ou de la vie morale en Israël, c'est l'obéissance envers Dieu. L'ancienne alliance, c'est le régime de la loi : Dieu ordonne et l'homme doit obéir, il doit même obéir à Dieu pour les moindres détails de la vie, puisque la législation de chacun des documents du Pentateuque s'occupe de la réglementation de ces détails. Le peuple d'Israël a vis-à-vis de Jéhova la position d'un sujet envers son roi, d'un fils envers son père, d'une épouse envers son époux, d'un serviteur envers son maître et seigneur¹ ; or chacune de ces positions implique principalement l'obéissance envers Dieu. L'Ancien Testament ne connaît d'autre morale que la morale religieuse, qui fait consister tout acte de vertu dans l'accomplissement de la volonté divine. En Israël la vie morale et la vie religieuse ou la piété sont indissolublement unies.

L'accomplissement fidèle des commandements de Dieu est généralement désigné, dans l'Ancien Testament, par le terme de justice², que nous pourrions traduire par normalité de la conduite. Le fidèle Israélite y est partout présenté comme un juste. La piété israélite se confondant en quelque sorte avec l'observation des commandements de Dieu ou avec la justice, celle-ci est très souvent synonyme de piété. Dans les Psaumes surtout, les justes sont fréquemment opposés aux impies ; ce sont les hommes pieux en Israël.

La vertu, la justice, la piété israélites, consistant essentiellement dans l'observation des commandements de Dieu, étaient fort extérieures : d'abord, parce que la loi comprenait toujours plus de prescriptions rituelles, qui prédominent même complètement dans le document C, et puis, parce que cette loi est imposée du dehors. La justice et la moralité en Israël sont en grande partie de la simple légalité. Le mobile principal de la

¹ Voy. § 4. — ² Deut. 6, 25; Ez. 18, 5-9; etc., etc.

justice et de la fidélité est d'ailleurs extérieur et intéressé, ce sont surtout des promesses de bénédictions terrestres, en cas de fidélité, et des menaces de châtements terrestres, en cas d'infidélité, comme nous le verrons plus loin.

Cependant les dispositions intérieures, les sentiments du cœur, qui doivent porter à la fidélité, ne sont pas perdus de vue. Le Deutéronome, par exemple, demande qu'on prenne à cœur et qu'on ait dans le cœur la loi de Dieu¹ ; qu'on cherche et qu'on serve Dieu de tout son cœur et de toute son âme² ; et surtout qu'on le craigne et qu'on l'aime de tout son cœur et de toute son âme³. En dehors de ce livre, la crainte de Dieu est souvent recommandée comme le principe fondamental de la piété et le mobile capital de la fidélité, de la justice⁴. Ce sentiment, qui domine dans la piété et la vertu israélites, est, à la vérité, d'une valeur inférieure. Il se trouve dans une connexion intime avec l'idée que Jéhova est avant tout un Dieu puissant, juste et saint, qui ne saurait laisser le mal impuni. De là les nombreuses menaces de châtements, dirigées contre l'infidélité, dans la loi et les prophètes.

Mais à côté de ce sentiment, nous trouvons aussi, dans certains passages du Deutéronome, moins nombreux, il est vrai, le sentiment de l'amour de Dieu. Dans l'Ancien Testament, en général, il est plus souvent question de la sainteté et de la justice de Dieu que de son amour, et les Israélites y sont bien plus exhortés à craindre Jéhova qu'à l'aimer. L'idée qu'on se fait de Dieu et les sentiments de la piété sont en effet dans une corrélation intime. Dans quelques autres passages que ceux du Deutéronome, et même dans un passage du document A, l'amour de

¹ 6, 6 ; 11, 18. — ² 4, 29 ; 26, 16 ; 28, 47 ; 30, 2. 10. — ³ 4, 10 ; 5, 29 ; 6, 2. 5. 13. 24 ; 8, 6 ; 10, 12. 20 ; 11, 1. 13. 22 ; 13, 3 s. ; 14, 23 ; 17, 19 ; 19, 9 ; 28, 58 ; 30, 6. 16. 20 ; 31, 12 s. — ⁴ Gen. 22, 12 ; 1 Sam. 12, 24 ; Job 1, 1. 8 ; 2, 3 ; Eccl. 12, 15 ; etc.

Dieu est formellement présenté comme un sentiment fondamental de la piété¹. Ce sentiment existait sans doute en Israël beaucoup plus que cela ne paraît au premier abord, et il en était de même de la reconnaissance envers Dieu. Les Israélites ont de tout temps attribué à Dieu les bienfaits dont ils jouissaient, et ils lui en ont exprimé leur reconnaissance. Nous le voyons déjà par le cantique de Débora, Jug. 5, et par celui qui chante la délivrance de la servitude d'Égypte, Ex. 15. Nous le voyons ensuite par les nombreux Psaumes d'actions de grâces, qui datent de toutes les époques de l'histoire d'Israël. Un peuple qui a toujours célébré ainsi les bienfaits de Dieu et chanté ses louanges, a connu à un haut degré la reconnaissance envers Dieu et l'amour pour lui. C'est au sentiment de reconnaissance que le document A fait déjà appel, pour engager Israël à observer fidèlement l'alliance et la loi de Dieu². Mais le Deutéronome surtout cherche à réveiller ce sentiment, qui doit produire la fidélité envers Dieu, en rappelant ses bienfaits³ et son amour⁴, source de ses bienfaits. Il en est de même du morceau législatif Lévit. 17-26. Ces lois ajoutent souvent aux autres motifs de fidélité celui-ci, que les commandements qu'il s'agit d'accomplir émanent de Jéhova⁵. Quelquefois la formule plus complète est : « Je suis Jéhova votre Dieu⁶ ». Elle veut sans doute dire que ces lois émanent du vrai Dieu, qui sait en surveiller l'accomplissement et rendre à chacun selon ses œuvres. Mais l'expression « votre Dieu » peut impliquer aussi l'idée que Jéhova est le maître, le seigneur, le souverain d'Israël, qui a le droit de commander à son peuple et d'exiger de lui l'obéissance⁷. Enfin

¹ Ex. 20, 6; Es. 56, 6; 58, 14; Dan. 9, 5; Ps. 18, 2; 31, 24; 37, 4; 97, 10; 145, 20. — ² Ex. 19, 4 ss.; 20, 2 ss. — ³ 1, 31; 4, 32 ss.; 6, 20 ss.; 8, 6 ss.; 10, 20 ss.; 11, 1 ss.; 29, 2 ss. 9 ss. — ⁴ 4, 37; 7, 8; 10, 15; 23, 5. — ⁵ 18, 5 s. 21; 19, 12. 14. 16. 28. 30. 32. 37; 20, 8; 21, 12; 22, 2 s. 8. 30 s.; 26, 2. — ⁶ 18, 4. 30; 19, 2 s. 10. 25. 31. 34. 36; etc. — ⁷ 25, 55.

elle peut signifier ceci : Je suis votre bienfaiteur, votre protecteur et votre sauveur : vous me devez une obéissance fidèle par reconnaissance pour les bienfaits que je vous ai accordés, et surtout pour la délivrance de la servitude d'Égypte, ce bienfait primordial et particulièrement signalé¹.

Si l'amour de Dieu et la reconnaissance envers lui doivent produire l'obéissance envers Dieu, l'amour du prochain doit produire l'accomplissement fidèle des devoirs envers le prochain. Cet amour est aussi recommandé dans l'Ancien Testament, mais plus rarement². Il peut être sous-entendu dans bien des cas, comme l'amour de Dieu lui-même. Cependant il est plus juste de dire que l'Hébreu qui accentue la souveraineté absolue de Dieu et qui présente les règles de conduite comme émanant directement de lui, — fait généralement abstraction des motifs secondaires de fidélité, pour ne mettre en avant que ce motif capital, que Dieu a parlé et que l'homme lui doit obéissance en toutes choses. Au point de vue israélite, l'homme doit remplir ses devoirs envers le prochain, comme tous les autres, parce que Dieu l'ordonna. Il résulte de ce que nous venons de voir que la connaissance de Dieu et la foi en Dieu sont des éléments essentiels de la piété, de la vie morale et religieuse d'Israël. Il fallait naturellement connaître la sainteté, la justice et les jugements de Dieu, ainsi que son amour et ses bienfaits, et il fallait y croire, pour être porté à la crainte et à l'amour de Dieu, à la reconnaissance envers lui, et, par suite, à l'accomplissement fidèle de sa volonté. La connaissance de Dieu est souvent présumée, mais fréquemment aussi recommandée dans l'Ancien Testament, comme une qualité essentielle du véritable Israélite³.

¹ 19, 36 s.; 22, 32 s.; 25, 38. — ² Lév. 19, 18, 34; Deut. 10, 19; Os. 4, 1; Mich. 6, 8; Zach. 7, 9; Prov. 10, 12; 16, 6. — ³ Os. 4, 1, 6; 5, 4; 6, 3, 6; Es. 11, 9; 19, 21; 52, 6; Jér. 9, 24; 22, 16; 24, 7; 31, 34; etc.

Il en est de même de la foi en Dieu¹. L'incrédulité est hautement blâmée et sévèrement punie².

§ 16. LE CULTTE

Le fait important à signaler, c'est la centralisation absolue du culte, à laquelle on arriva dans notre période et qui est le dogme fondamental du Deutéronome.

Nous avons vu que, dans les anciens temps, les Israélites pouvaient élever des autels et offrir des sacrifices en tout lieu, que la multiplicité des lieux de culte était parfaitement admise, mais que néanmoins l'arche de l'alliance était déjà un point de ralliement et un moyen de centralisation religieux pour tout Israël. Ce qui contribua ensuite à cette centralisation, ce fut la construction du temple de Jérusalem. On comprend que ce temple royal et central, avec son culte pompeux, éclipsât peu à peu tous les autres sanctuaires. Cependant le culte des hauts lieux subsista encore longtemps, à côté du culte de Jérusalem. D'autres circonstances étaient nécessaires pour amener, à cet égard, une réforme radicale. L'événement qui exerça sans contredit la plus grande influence sous ce rapport, c'est la ruine du royaume des dix tribus. A partir de ce moment, le peuple d'Israël se trouva réduit presque à la seule tribu de Juda, groupée autour de Jérusalem et de son temple. D'ailleurs, la multiplicité des lieux de culte avait entraîné la multiplicité des dieux; les hauts lieux ne servaient pas seulement à adorer Jéhova, ils

¹ Gen. 15, 6; Os. 2, 7; Mich. 7, 7; Nah. 1, 7; Soph. 3, 12; Jér. 14, 22; 17, 7; 39, 18; Es. 7, 9; 8, 17; 10, 20; 12, 2; 25, 9; 26, 3 s. 8; 28, 16; 30, 15, 18; 40, 31; 43, 10; etc. — ² Nomb. 20, 7-12; Es. 30, 1 ss.; 31, 1 ss.; Jér. 2, 17-19. 36 s.; 17, 5 s.; Deut. 1, 32 ss.; 9, 23; 2 Rois 7, 14; Ps. 89, 19-22. 32.

étaient devenus des lieux d'idolâtrie¹. Il y avait là une raison majeure pour combattre le culte des hauts lieux. C'est ce qu'Ézéchias entreprit de faire². Rien n'indique pourtant que ses efforts aient été couronnés de succès. Il en fut autrement après la découverte du Deutéronome ou de sa partie législative, qui identifie absolument le culte des hauts lieux avec l'idolâtrie et qui exige pour la première fois une centralisation absolue du culte³.

Cette législation porta Josias à procéder à la réforme du culte qui nous est racontée 2 Rois 23. C'est sous l'influence de cette législation aussi que le rédacteur des livres des Rois, après avoir raconté consciencieusement que, jusqu'à Ézéchias, les rois les plus fidèles offraient des sacrifices sur les hauts lieux, — sent le besoin d'exprimer, à différentes reprises, ses regrets de ce qu'il en ait été ainsi⁴. L'idolâtrie releva pourtant encore une fois la tête, après Josias; car nous lisons que ses successeurs firent ce qui est mauvais aux yeux de Jéhova⁵, ce qui veut certainement dire qu'ils se livraient au culte illégal et à l'idolâtrie. Jérémie et Ézéchiél reprochent à Israël son idolâtrie passée et présente plus que tous les autres prophètes. Aussi Lévit. 17, écrit pendant ou peu après l'exil, renforce-t-il la législation deutéronomique touchant la centralisation du culte. Ce chapitre défend, sous peine de mort, non seulement d'offrir les sacrifices, mais même d'égorger les bêtes pour l'usage ordinaire, ailleurs qu'au seul sanctuaire légal. Bien que des prescriptions de ce genre aient favorisé outre mesure le lévitisme juif, elles sont justifiées par les circonstances qui les provoquèrent; car elles sont dirigées contre

¹ Jér. 7, 29 ss.; 17, 2; 19, 5; Ez. 6, 3 ss. 13; 20, 28 ss.; Lévit. 26, 30; 1 Rois 11, 7; 14, 23; 2 Rois 17, 9 ss.; 18, 4; 21, 3 ss.; 23, 5. 13. — ² 2 Rois 18, 4. — ³ Chap. 12; 14, 22 ss.; 15, 20; 16, 2. 5 s. 11. 15; 17, 8 ss.; 18, 6; 26, 2. — ⁴ 1 Rois 3, 2 s.; 15, 14; 22, 44; 2 Rois 12, 3; 14, 4; 15, 4. 35; 16, 4. — ⁵ 23, 32. 37; 24, 9. 19.

l'idolâtrie, qui semblait indestructible et contre laquelle il fallait enfin prendre des précautions sérieuses et diriger les mesures les plus énergiques.

Le coup de mort ne fut pourtant donné à l'idolâtrie et au culte des hauts lieux que par la grande catastrophe de l'exil. Ce n'est qu'après le retour de la captivité que la centralisation absolue du culte fut mise en pratique, d'une manière définitive, parmi tout le peuple juif. Les circonstances s'y prêtaient alors plus particulièrement. Les Juifs, revenus dans la patrie, étaient en nombre restreint; ils purent donc se grouper plus étroitement autour de Jérusalem et de son temple reconstruit. L'exil avait d'ailleurs apporté une interruption d'un demi-siècle au moins aux usages traditionnels, et il fut présenté par les prophètes comme la conséquence et le juste châtement de l'idolâtrie séculaire.

Avec la nécessité d'une centralisation absolue du culte, surgit celle d'une centralisation des fonctions sacerdotales. Elle est également ordonnée pour la première fois dans le Deutéronome et elle fut inspirée, elle aussi, par le désir de mettre fin à l'idolâtrie et aux abus auxquels la liberté des anciens temps avait donné lieu.

Tandis qu'autrefois chaque père de famille avait le droit de remplir les fonctions sacerdotales et que ceux qui se vouaient exclusivement à ces fonctions pouvaient être pris dans n'importe quelle tribu, le Deutéronome attribue le sacerdoce à la seule tribu de Lévi; il en exclut quiconque n'appartient pas à cette tribu; d'après lui, tous les fils de Lévi sont consacrés au sacerdoce et tout prêtre doit appartenir à la tribu de Lévi ou être un prêtre lévitique¹. Il est évident que les prêtres lévites sont opposés aux prêtres pris indistinctement dans la masse du

¹ Deut. 17, 9. 18; 18, 1; 21, 5; 24, 8; 27, 9; 31, 9.

peuple¹. En comparant le verset 25 avec le verset 9 du chapitre 21, on voit, avec la dernière évidence, que, dans ce livre, le terme de lévite est synonyme de prêtre lévitique. Il en est de même Jér. 33, 18. 21 s. Ce langage touchant les prêtres lévittiques s'est conservé chez les prophètes de l'exil² et jusque dans les Chroniques³. Ce n'est en effet que pendant et après l'exil qu'on commença à distinguer entre les prêtres et les lévites, comme nous le verrons plus loin.

Si, d'après le Deutéronome, tous les Lévites sont prêtres, ils le sont aussi tous au même degré. On n'y trouve pas la moindre trace, pas plus que dans les documents plus anciens, d'une hiérarchie sacerdotale, comme celle que nous apprendrons à connaître plus tard. Avant l'exil, la distinction entre prêtres et lévites étant absolument ignorée, le terme de lévite était le titre honorifique du prêtre. Dans toute l'ancienne littérature, nous ne trouvons que deux passages qui expriment un point de vue différent, ce sont 2 Sam. 15, 24 et 1 Rois 8, 4; mais la comparaison de 2 Chron. 5, 5 avec le deuxième de ces passages, prouve clairement que ces deux textes ont été modifiés d'après le point de vue postérieur⁴. Tout ce que nous trouvons avant l'exil en fait de hiérarchie sacerdotale, c'est, depuis le roi Joas, un grand-prêtre et des prêtres subalternes, ainsi que des portiers du temple⁵, mais qui étaient prêtres⁶. Dès les anciens temps, il y eut peut-être un prêtre supérieur et des employés subalternes à chacun des différents lieux de culte de quelque importance. Il est probable que la royauté, qui, depuis David, avait la haute main dans les affaires ecclésiastiques, établit, pour le bon ordre du service divin, une certaine hiérarchie sacerdotale à Jérusa-

¹ 1 Rois 12, 31; 13, 33; 2 Rois 17, 32. — ² Ez. 43, 19; 44, 15; Es. 66, 21. — ³ 2 Chron. 5, 5; 23, 18; 30, 27. — ⁴ Wellhausen, *ouv. cité*, p. 150. — ⁵ 2 Rois 12, 10; 22, 4. 8; 23, 4; 25, 18; comp. Jér. 52, 24; 20, 1; 29, 26. — ⁶ 2 Rois 12, 9.

lem. Mais une pareille organisation ne ressemble pas à la hiérarchie sacerdotale du document C, dont il sera question dans la suite ; elle ne peut pas avoir eu de valeur religieuse, ni avoir été considérée comme émanant de Dieu, autrement on ne s'expliquerait pas le silence que le Deutéronome et Ézéchiël observent sur la souveraine sacrificature, eux qui parlent relativement beaucoup du sacerdoce. Ce n'est qu'après l'exil, lorsque le roi, précédemment le *summus episcopus* en Israël, eut disparu, que le grand-prêtre commença à jouer un rôle considérable¹.

A part les deux points dont il vient d'être question, notre période n'offre rien d'important à signaler touchant le culte. Il faut pourtant faire ressortir l'attitude des prophètes à l'égard des institutions et des cérémonies religieuses traditionnelles. Cette attitude n'est pas hostile, comme on l'a prétendu. Il est plus vrai que les prophètes, sans dédaigner le culte extérieur, accordent l'importance majeure à la vie religieuse et morale. D'après l'observation fort juste d'OEhler, « le programme du prophétisme » est indiqué 1 Sam. 15, 22, dans ces paroles : « L'obéissance vaut mieux que les sacrifices, et l'observation de la parole de Jéhova vaut mieux que la graisse des béliers. » Ce programme est développé dans une série de passages², où les prophètes placent au-dessus des cérémonies religieuses, des fêtes, des sacrifices, des jeûnes, etc., la connaissance de Dieu, la droiture, la justice, la charité, ou l'amendement des cœurs et de la vie, après l'infidélité.

Jér. 7, 22 s. est un passage classique touchant la question qui nous occupe. Le prophète y déclare que Jéhova n'a rien ordonné aux pères au sujet des holocaustes et des sacrifices, qu'il leur a simplement ordonné de marcher dans toutes ses

¹ Ag. 1, 1. 12; 2, 2. 4; Zach. 3, 1 ss.; 6, 11 ss. — ² Am. 5, 21-24; Os. 4, 1 ss.; 6, 6; Mich. 6, 6-8; Es. 1, 11-17; 58, 3 ss.; Jér. 6, 19 s.; 7, 1 ss. 9 ss. 21 ss.; Zach. 7, 4-10; Ps. 40, 7 ss.; 50, 7 ss. 16 ss.

voies. En d'autres termes, les sacrifices ne sont pas d'institution divine, mais seulement les prescriptions morales. Cela concorde avec 1 Sam. 15, 22, où l'obéissance et l'observation de la parole de Jéhova sont opposées aux sacrifices, qui, par conséquent, ne sont pas basés sur la parole, sur l'ordre, sur l'institution de Dieu¹. Jamais les prophètes ne voient dans la négligence d'une cérémonie quelconque une cause de culpabilité, mais seulement dans la transgression de la loi morale et dans l'idolâtrie. Au rite en lui-même ils n'accordent qu'une valeur médiocre; l'important pour eux, c'est que tout acte de culte soit célébré exclusivement en l'honneur de Jéhova.

Nous voyons pourtant, par l'exemple de Jérémie, que, si les prophètes plaçaient la loi morale au-dessus de la loi rituelle, ils n'entendaient pas rejeter ou abolir celle-ci. Jérémie promet que les sacrifices et le sacerdoce ne manqueront jamais en Israël, pas même sous le règne messianique². Les prophètes combattaient donc simplement l'abus du rite et non le rite lui-même; ils voulaient faire comprendre que le rite extérieur ne peut pas remplacer les sentiments et les actes de fidélité envers Dieu et les semblables.

Ce qui prouve d'ailleurs que le prophétisme antérieur à l'exil, loin de rejeter complètement le culte extérieur, lui attribuait une certaine valeur, c'est que le Deutéronome, écrit sous son influence, accorde une assez large place à tout ce qui concerne le lieu de culte, le sacerdoce, les fêtes religieuses, la pureté lévitique et d'autres objets du même genre.

Ce que nous venons de dire s'applique plus spécialement aux anciens prophètes, jusqu'à Jérémie. Nous verrons, dans la période suivante, qu'à partir d'Ézéchiël le culte extérieur gagna tellement en importance, que les prophètes eux-mêmes subirent,

¹ Comp. Os. 6, 6; Es. 1, 11 ss.; 29, 13; Mich. 6, 6-8. — ² Jér. 33, 18; 17, 26.

sous ce rapport, l'influence du lévitisme, qui dégénéra de plus en plus en formalisme et en pharisaïsme.

§ 17. INFIDÉLITÉS D'ISRAËL ET ESSENCE DU PÉCHÉ

Nous arrivons maintenant à la question du péché. Nous agirions pourtant contrairement à l'esprit de l'Ancien Testament et surtout du prophétisme, si nous commençons par traiter cette question d'un point de vue purement abstrait. Ici encore, les prophètes se sont gardés de toute spéculation. Ils sont partis des faits concrets, ils se sont laissé guider par l'expérience et n'ont eu en vue qu'un but pratique. Presque tous les prophètes commencent par reprocher à leur peuple ses nombreuses infidélités, pour y rattacher la menace de châtiments sévères.

Nous n'allons pas, naturellement, donner ici une nomenclature de tous les péchés reprochés à Israël par les différents livres prophétiques et historiques. Qu'on lise le livre des Juges ou les livres des Rois, qu'on lise Amos et Osée, Ésaïe et Michée, ou Jérémie et Ézéchiël, et l'on trouvera qu'en somme ce sont presque toujours les mêmes transgressions qui sont relevées. Dans les livres historiques et dans les livres prophétiques, le péché qui est le plus souvent mentionné et auquel on attribue le plus de gravité, c'est l'idolâtrie sans cesse renaissante, par laquelle Israël a rompu l'alliance avec Jéhova. A côté de ce péché capital, transgression du premier des dix commandements, les prophètes mentionnent très souvent les péchés contre le prochain qui sont condamnés par la seconde table du décalogue, le meurtre, le vol, l'adultère, le faux témoignage. Amos déjà reproche aux Israélites de manquer de justice et d'équité, de mépriser le droit pour des présents, de mener une vie licencieuse, d'opprimer les petits, les pauvres, de se livrer, par cupi-

dité, à un trafic inique, de se confier en leurs propres forces; et la plupart de ces reproches se retrouvent chez les autres prophètes. Une autre infidélité qui est souvent reprochée à Israël, c'est de placer sa confiance dans ses puissants voisins et de rechercher leur alliance, au lieu de se confier en Dieu.

Ce qui nous intéresse plus qu'une nomenclature complète et détaillée des infidélités d'Israël, c'est l'idée dominante du péché, qui ramène ses diverses manifestations à l'unité. D'après l'Ancien Testament, celui qui pèche, pèche contre Dieu¹. C'est là ce qui forme l'essence du péché et ce qui donne à l'idée du péché sa profondeur et sa gravité particulières. L'Israélite voyait dans le péché une offense envers Dieu, parce qu'il y voyait une transgression de la volonté divine, qui doit servir de règle de conduite à l'homme. La volonté de Dieu devait être familière à l'homme, puisque Dieu la lui avait révélée; Israël, en particulier, la connaissait parfaitement par la loi et les prophètes. La législation du Pentateuque réglait jusqu'aux moindres détails de la vie, et présentait toutes les lois et ordonnances comme autant de commandements de Dieu. De cette manière, toute la vie, nationale et individuelle, publique et privée, civile et religieuse, était réglementée par Dieu lui-même et d'une manière très minutieuse. Ne pas observer une de ces lois, c'était transgresser la volonté de Dieu, pécher contre lui. La chute d'Adam déjà est présentée comme une transgression d'un ordre formel de Dieu, comme un acte de désobéissance envers Dieu. Et c'est ainsi que le péché est présenté partout dans l'Ancien Testament.

On pourra trouver que l'application qui est faite ici de cette manière de voir est loin d'être parfaite. Il n'en est pas moins vrai que ce sera toujours là le principe fondamental de toute

¹ Gen. 13, 13; 20, 6; 39, 9; Ex. 10, 16; 32, 33; Lévit. 5, 19; Nomb. 15, 30; Deut. 1, 41; 1 Sam. 7, 6; 14, 33; 2 Sam. 12, 13; 2 Chron. 19, 10; 28, 10. 13; Ps. 51, 6; Jér. 14, 7. 20; 16, 10; Es. 42, 24; etc.

saine piété, de toute morale vraiment religieuse. Les Israélites ont pu tomber dans toutes sortes d'erreurs touchant le péché ; ils ont pu considérer comme des péchés ce que nous ne regardons comme tels ; ils ont pu avoir des scrupules pour des choses qui nous paraissent complètement indifférentes, comme la distinction entre aliments purs et aliments impurs ; ils ont pu ne pas considérer comme des péchés ce que nous regardons comme tels, par exemple l'extermination complète des peuplades ennemies : mais jamais on ne pourra, du point de vue religieux, concevoir mieux qu'eux l'essence du péché.

Comme la loi, expression de la volonté de Dieu, ne règle, en grande partie, que les actes extérieurs, le péché fut conçu d'une manière passablement superficielle et extérieure. Il faut pourtant reconnaître qu'on ne le faisait pas consister seulement dans les transgressions extérieures, mais aussi dans les dispositions intérieures. Le décalogue déjà défend, à côté des actions et des paroles mauvaises, les mauvaises convoitises¹. Ce qui prouve aussi qu'on remontait jusqu'à la source intime du péché, jusqu'aux dispositions intérieures, c'est qu'on insiste, comme nous le verrons plus loin, sur la nécessité de la régénération du cœur, pour arriver à faire la volonté de Dieu. Schultz fait toutefois remarquer qu'on n'avait pas, dès les anciens temps, des idées aussi saines et justes ; que le péché fut d'abord conçu d'une manière plus superficielle, comme la simple désobéissance envers les coutumes religieuses et civiles d'Israël ; et que le prophétisme seulement s'éleva à un point de vue supérieur². Cela est parfaitement juste et tout-à-fait naturel. L'enfant n'a qu'une idée superficielle du péché. Il en est de même des peuples à l'état d'enfance. Or Israël passa par l'enfance avant d'arriver à la virilité. En comparant la législation du Deutéronome avec celle

¹ Ex. 20, 17. — ² Ouv. cité, p. 616 s.

du document A, on remarque un progrès très sensible à cet égard, celle-ci insistant bien moins sur les dispositions intérieures que celle-là. De même ce sont les prophètes Jérémie, Ezéchiel et le second Ésaïe qui, plus que les prophètes antérieurs, proclament la nécessité de la régénération du cœur. Le livre des Juges et ceux de Samuel témoignent de mœurs bien grossières : ils racontent des actes de barbarie qui ne semblent pourtant pas avoir été considérés comme blâmables. Des prophètes comme Samuel et Élie font exécuter ou exécutent eux-mêmes d'horribles massacres. Évidemment que, sous l'ancien prophétisme, les idées morales, les notions du bien et du mal, étaient encore très imparfaites et, par suite, l'idée du péché était plus superficielle qu'ultérieurement.

§ 18. ÉTENDUE DU PÉCHÉ

Une série de passages affirment que le péché est universel, qu'il s'étend à tous les hommes¹. Quelques-uns font entendre que l'homme est pécheur dès sa jeunesse ou dès sa naissance². Comment, en effet, d'un homme impur pourrait-il naître quelque chose de pur³ ?

L'histoire, telle qu'elle est exposée dans l'Ancien Testament, tend également à établir l'universalité du péché. Elle fait ressortir que le premier homme a péché, et même tout de suite après sa création ; que ses descendants ont péché, au point d'attirer le déluge sur tout le genre humain ; qu'après ce châtiement les hommes recommencèrent à pécher, comme le prouvent la construction de la Tour de Babel et la destruction de Sodome

¹ 1 Rois 8, 46 ; Job 4, 17-19 ; 14, 4 ; 15, 14-16 ; Ps. 14, 1-3 ; 53, 2-4 ; 116, 11 ; 143, 2 ; Prov. 20, 9 ; Eccl. 7, 20. — ² Gen. 8, 21 ; Ps. 51, 7 ; 58, 4 ; comp. Es. 48, 8. — ³ Job 14, 4 ; 15, 14.

et de Gomorrhe. Les patriarches ne furent pas exempts de fautes. Et toute l'histoire du peuple d'Israël n'est, en grande partie, que l'histoire de ses infidélités réitérées, depuis le désert jusqu'à l'exil. Quant aux peuples païens, ils sont généralement présentés comme des ennemis de Dieu.

D'après certains passages, on pourrait croire néanmoins que l'Ancien Testament admet des exceptions à la règle générale. A côté de l'inique Caïn, nous trouvons le pieux Abel¹. Plus loin, il est question d'Hénoc, qui marchait avec Dieu². Noé aussi, en face de la corruption générale, resta juste³. Les récits bibliques n'accusent Abraham et Joseph d'aucune faute ; car ce qui pourrait nous paraître blâmable ou immoral ne l'était probablement pas aux yeux des auteurs sacrés. Abraham forme un contraste frappant avec la perversité de Sodome et de Gomorrhe, et Joseph, avec la méchanceté de ses frères, Job est appelé un homme intègre, droit, craignant Dieu et fuyant le mal⁴. Il y a des psalmistes qui se disent justes, innocents, purs⁵. Beaucoup de passages, surtout dans les Psaumes, mentionnent des justes nombreux.

L'Ancien Testament admet-il réellement des exceptions à l'universalité du péché ? Cela ne serait pas impossible, la corruption naturelle de l'homme n'y étant pas accentuée aussi fortement que dans le Nouveau Testament, et la liberté humaine y étant, au contraire, parfaitement reconnue. Pourquoi certains hommes n'auraient-ils pas fait un bon usage de leur liberté et ne se seraient-ils pas préservés du mal ? Encore une fois, cela est admissible au point de vue de l'Ancien Testament ; car tous les livres n'affirment pas, comme quelques passages, qu'il n'y a pas de juste, pas même un seul. Cependant rien n'indique non

¹ Gen. 4. — ² 5, 22. — ³ 6, 9 ; 7, 1. — ⁴ Job. 1, 1. 8 ; 2, 3. — ⁵ Ps. 7, 9 ; 18, 21 ss. ; comp. Job 22, 30.

plus que la justice attribuée à quelques hommes soit parfaite. Il est possible que, dans tous ces cas, les auteurs sacrés n'entendent parler que d'une justice relative. Qu'on songe que David est souvent présenté comme le juste par excellence, pour l'amour duquel Dieu a bien des fois béni ou préservé de châtiements mérités ses successeurs indignes, qu'il est le roi théocrate modèle, qu'il est le type du Messie, — et malgré cela l'Ancien Testament raconte sur son compte des forfaits qu'il présente comme tels. Qu'on songe aussi que Moïse, qui est cependant élevé au-dessus de tous les autres prophètes¹, a commis, d'après les récits bibliques, des fautes assez graves pour qu'il ne lui fût pas donné d'entrer dans le pays de Canaan. Ésaïe, qui se comptait assurément parmi les justes, déclare qu'il a des lèvres impures². Le document C proclame que tout Israël, le sacerdoce et le souverain sacrificateur y compris, a besoin d'être purifié une fois l'an³. Enfin, ce qui montre que l'Ancien Testament attribue à certains hommes la justice et l'intégrité, en apparence au sens absolu, mais en réalité au sens relatif, c'est qu'en effet ces qualités sont attribuées à Job dans le premier sens, comme nous l'avons vu, alors que le même livre affirme catégoriquement qu'il n'y a pas un seul homme parfaitement pur⁴ et que Job ne l'est pas⁵. L'auteur du Psaume 32 se range incontestablement parmi les hommes justes dont il parle au verset 11, et pourtant, dans les premiers versets, il confesse ses péchés. Ailleurs encore on trouve la même chose⁶.

Peut-être convient-il de rappeler ici que, dans l'Ancien Testament, la justice est très souvent synonyme de piété, comme nous l'avons vu plus haut. Les justes sont donc, en opposition aux infidèles et aux impies, les fidèles, dans le sens tout relatif

¹ Nomb. 12, 6-8; Deut. 34, 10-12. — ² Es. 6, 5. — ³ Lév. 16. — ⁴ Job 14, 4; 15, 14-16. — ⁵ 13, 26; 10, 14; 7, 21. — ⁶ Ps. 40, 8-13; comp. 41, 5 avec v. 13.

que nous attribuons à ce terme, quand nous désignons par là les chrétiens sincères ou pratiquants, en opposition aux chrétiens équivoques ou aux gens irréligieux.

§ 19. ORIGINE DU PÉCHÉ

D'où vient que tous les hommes sont pécheurs? Le sont-ils naturellement, en vertu de leur constitution, ou par suite d'une altération de leur nature primitive? Cette question doit nous occuper d'autant plus que la théologie juive et la théologie chrétienne ont prétendu trouver la doctrine de la chute dans l'Ancien Testament.

Commençons par considérer Genèse 2 et 3, où l'on a généralement voulu découvrir l'explication de l'origine du péché. Dans toute la littérature canonique d'Israël, ces deux chapitres seuls nous parlent d'un état primitif de l'homme, qui précéda l'entrée du péché dans le monde. Il est donc permis de croire que les Israélites ne se préoccupaient pas beaucoup de cette question. L'espérance de l'avenir est la note dominante de la religion d'Israël, non le regret du passé. Quelle différence entre l'idée de la chute et l'espérance messianique! Celle-ci joue un rôle capital dans la littérature de l'Ancien Testament, celle-là n'y est mentionnée qu'une seule fois. Il faut pourtant que nous considérions notre récit de plus près, et à cause de l'importance qu'on lui a accordée et à cause des fausses interprétations auxquelles il a donné lieu. Faisons toutefois, autant qu'il est possible, abstraction de ces interprétations et de toutes les combinaisons dogmatiques, pour saisir le contenu de ces récits dans toute sa vérité.

Remarquons tout d'abord que notre récit ne s'arrête pas du tout à décrire l'état primitif du premier couple humain. Après avoir fait mention de la création de la femme et de l'institution

du mariage¹, l'auteur passe aussitôt au récit de la chute². Nous imiterons son exemple, nous ne nous arrêterons pas à l'état primitif de l'homme, sur lequel nous ne pouvons pas dire grand'chose, et nous le considérerons principalement dans son rapport avec la chute.

Si nous entrons dans les détails, nous sommes frappés de l'analogie qui existe, d'un côté, entre l'état d'innocence du premier homme et l'enfance, de l'autre, entre son état de péché, après la chute, et l'âge de raison. En quoi consiste l'état primitif d'Adam et d'Ève? En ce qu'ils vivent dans un magnifique jardin, sans souci et sans peine, se nourrissant des fruits des arbres³, et qu'ils sont nus, sans avoir plus honte de leur nudité qu'un enfant⁴; en ce qu'ils ne savent pas discerner le bien du mal⁵, ce qui est encore un trait caractéristique de l'enfance⁶ ou de la vieillesse qui est retournée à l'état d'enfance⁷. La première conséquence de la chute, c'est le sentiment de la pudeur : les yeux d'Adam et d'Ève s'ouvrent, ils voient qu'ils sont nus et ils se font des ceintures⁸. C'est là, comme le dit Umbreit, donner à entendre, d'une manière fine et délicate, que l'observation de la différence sexuelle et la reconnaissance de la femme par l'homme amenèrent la condition nécessaire de la reproduction du couple humain⁹.

Voilà donc Adam et Ève arrivés à la virilité et à la puberté conscientes. Les conséquences en sont pour la femme, les peines de la grossesse et de l'enfantement, ainsi que la soumission à son mari¹⁰; elle a droit maintenant au titre d'Ève (vie), étant devenue la mère des vivants¹¹. Quant à l'homme, il est condamné à la culture pénible d'un sol ingrat, pendant toute sa vie¹². Tous deux arrivent à une connaissance supérieure, la connaissance du

¹ Gen 2, 22 ss. — ² Chap. 3. — ³ 2, 16. — ⁴ V. 25. — ⁵ 3, 5. — ⁶ Deut. 1, 39; Es. 7, 15 s. — ⁷ 2 Sam. 19, 35. — ⁸ Gen. 3, 7. — ⁹ Umbreit, Die Sünde, p. 21 s. — ¹⁰ Gen. 3, 16. — ¹¹ V. 20. — ¹² V. 17-19. 23.

bien et du mal, qui est le privilège de la divinité¹, et ils sont chassés pour toujours du paradis². On voit clairement que l'auteur sacré s'est basé sur les deux périodes principales de la vie humaine, l'enfance et l'âge de raison, pour décrire l'état primitif de l'homme et sa situation après la chute.

Complétons ce tableau par quelques nouveaux traits. Parmi les arbres du paradis se trouvait l'arbre de la vie³; l'homme avait d'abord pu manger librement de son fruit⁴; mais, après la chute, il en fut empêché, pour qu'il ne vécût pas éternellement⁵. Dieu avait défendu à l'homme de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal sous peine de mort⁶; il ne voulait pas qu'il s'élevât à cette connaissance⁷, mais qu'il restât sous sa tutelle. Il le punit de la mort et de tous les maux de la vie, pour avoir contrevenu à son commandement.

La pensée de notre auteur est donc celle-ci: l'homme créé par Dieu était innocent comme l'enfant et heureux comme lui; Dieu voulait qu'il restât dans cet état de dépendance et de simplicité enfantines, exempt des soucis et des souffrances de la vie; mais l'homme préféra manger du fruit défendu, pour arriver à une connaissance supérieure; c'est ainsi que le plan primitif de Dieu fut dérangé et remplacé par l'état actuel des choses, où l'homme est plus intelligent, mais aussi plus malheureux. Quant au but principal du récit, il consiste à montrer l'origine, non du péché, du mal moral, mais du mal physique, des maux de la vie, et à prouver que Dieu n'est pas la cause de ces maux, mais le péché de l'homme⁸. Bruch fait remarquer avec raison que l'auteur de notre récit s'est laissé guider par cette double pensée que le mal physique est un résultat du péché et que le péché est en rapport avec la civilisation; et qu'il a

¹ Gen. 3, 5. 22; comp. 2 Sam. 14, 17. — ² V. 23 s. — ³ 2, 9. — ⁴ V. 16. — ⁵ 3, 22. 24. — ⁶ 2, 17; 3, 3. — ⁷ 3, 22. — ⁸ Rothe, Dogmatik, I, p. 302 s.