narrateur n'a aucune valeur; mais il en a beaucoup quand on peut prouver que le second narrateur aurait parlé de la chose s'il l'avait sue, et qu'il l'aurait sue si elle était arrivée. V. EXÉGÈSE, MYTHE.

— I. L'EXÉGÈSE ET LA CRITIQUE BIBLIQUE DANS LES PREMIERS SIÈCLES DU CHRISTIANISME. On sait que les traditions religieuses de la Grèce, et les poëmes où elles sont consignées, furent, quand la civilisation grecque entra dans son âge philosophique, soumis à deux modes d'interprétation très-différents : l'interprétation allégorique et l'interprétation evhémériste. De bonne heure, la sévère philosophie grecque, et, par elle, quelques poëtes, sentirent que la divinité n'avait pas pu se manifester sous une forme humaine aussi tangible, ni avec autant de grossièreté qu'on le voyait dans les luttes sauvages de la *Théogonie* d'Hésiode et dans les interventions commodes des dieux homériques. « De là vint, remarque très-justement Strauss, la querelle de Platon, et, avant lui, de Pindare avec Homère; de là vint qu'Anaxagore rapportait les poésies homériques à la vertu et à la justice; que les stoïciens interprétaient la *Théogonie* d'Hésiode comme le jeu des éléments naturels dont l'unité suprême constituait pour eux l'essence divine. Ainsi ces penseurs admettaient, à la vérité, dans les légendes une signification intrinsèque et absolue, chacun d'après sa manière de voir, les uns une signification physique, les autres une signification morale; mais ils en rejetaient la forme en tant que fait et histoire. » D'autres, plus dominés par les idées populaires, suivirent une voie opposée : pour, eux tout le fond divin et absolu des légendes s'était complétement évanoui; mais ils comprenaient également que toutes ces histoires des dieux, que ces actes qu'on leur attribuait, n'avaient rien de divin : aussi conservèrent-ils à ces récits le caractère d'une histoire véritable; seulement, des dieux qui en étaient les objets ils firent, avec Evhémère, des hommes, des héros, des sages des premiers âges, d'anciens rois et tyrans, qui, par des actions de force et de puissance, s'étaient attiré des honneurs divins. On alla même, avec Polybe et d'autres, jusqu'à considérer toute la doctrine des dieux comme une fable inventée par les fondateurs des Etats pour contenir le peuple.

Le premier de ces modes d'interprétation fut appliqué par les docteurs du judaïsme alexandrin aux Ecritures sacrées des Juifs. Dans ses divers écrits, Philon s'attache à montrer que la Bible renfermait un sens vulgaire et un sens plus profond; de ces deux sens, il ne voulait pas que le premier fût sacrifié, et, le plus souvent, il les laissait subsister l'un à côté de l'autre. En plusieurs cas cependant, il mettait complétement de côté le sens littéral et la conception historique, et il prétendait ne conserver du récit que la représentation symbolique d'idées; c'était particulièrement lorsque se trouvaient dans l'Ecriture sainte des traits qui semblaient être indignes de Dieu, ou conduire au matérialisme et à l'anthropomorphisme. A côté de ce mode d'explication qui, pour conserver la pureté du sens absolu, sacrifiait maintes fois la forme de la réalité historique, on ne vit pas se produire l'interprétation opposée, celle qui, comme dans Evhémère, conserve l'histoire, mais lui enlève tout caractère divin, et la rabaisse aux proportions d'une histoire humaine et vulgaire. Il faut attribuer cette circonstance au point de vue surnaturel auquel les Juifs se sont toujours tenus fermement attachés.

Les chrétiens des premiers temps, avant l'établissement de leur propre canon, se servaient principalement de l'Ancien Testament comme d'une Ecriture sacrée. En conséquence, ils ressentaient vivement le besoin d'interpréter allégoriquement ce livre, attendu qu'ils s'étaient élevés au-dessus du niveau de l'Ancien Testament d'une manière plus marquée que les Juifs les plus cultivés. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait adopté, dans la primitive Eglise, ce mode d'interprétation déjà usité parmi les Juifs. Ce fut à Alexandrie qu'il prit son principal développement, et là il paraît surtout attaché au nom d'Origène. Origène, conformément à la triple division qu'il admettait dans la nature humaine, attribuait à l'Ecriture un triple sens : le premier littéral et répondant au corps, le second moral et répondant à l'âme, le troisième mystique et répondant à l'esprit. Il laisse généralement ces trois espèces de sens subsister l'un à côté de l'autre, quoique avec une valeur différente; mais, dans des cas particuliers, il prétend que l'explication littérale ne donne point de sens, ou n'en donne qu'un absurde, afin que le lecteur soit davantage excité à découvrir le sens mystique. Il se plaît à appliquer au rapport entre l'explication littérale et l'explication allégorique la sentence que, la lettre tue et que l'esprit vivifie. Il soutient que, dans plusieurs histoires, le sens purement littéral conduirait à la ruine de la religion chrétienne (*Hæc omnia, nisi alio sensu accipiamus quam litteræ textus ostendit*, OBSTACULUM *magis et* SUBVERTIONEM *christianæ religionis, quam hortationem ædificationemque præstabunt*); que tout passage de l'Ecriture a un sens spirituel, mais que tout passage n'en a pas un corporel (πᾶσα μὲν γραφὴ ἔχει τὸ πνευματικόν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν); qu'il y a souvent une vérité spirituelle sous un mensonge corporel (σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψεύδει); que l'Ecriture a incorporé à l'histoire bien des choses qui ne sont jamais arrivées, et qu'il faut être borné pour ne pas remarquer de soi-même que l'Ecriture raconte des événements qui n'ont pu se passer réellement de la façon qu'ils sont racontés. Au nombre des récits qui ne doivent s'entendre que d'une manière allégorique, Origène, outre ceux qui paraissent donner à Dieu un caractère trop humain, comptait particulièrement ceux où des personnages, mis d'ailleurs dans des rapports immédiats avec Dieu, sont dits avoir commis des actes répréhensibles.

Origène fut logiquement conduit à appliquer l'interprétation allégorique aussi bien au Nouveau qu'à l'Ancien Testament. Le Nouveau Testament, se dit-il à lui-même, est l'œuvre du même esprit qui a dicté l'Ancien, et cet esprit n'aura pas agi dans la production de l'un autrement que dans la production de l'autre, c'est-à-dire qu'il aura incorporé à des choses littéralement arrivées des choses qui ne sont pas arrivées, et cela pour nous rappeler au sens spirituel. Origène va même jusqu'à mettre les relations évangéliques en un parallèle non douteux avec des récits, en partie fabuleux, tirés de l'histoire et de la mythologie profanes. Ce parallèle se lit dans un passage remarquable, où l'auteur s'exprime ainsi : « Dans presque toute histoire, quelque véritable qu'elle puisse être, il est difficile, et quelquefois même impossible, d'en démontrer la réalité. Supposons, en effet, que quelqu'un s'avisât de nier qu'il y ait eu une guerre de Troie, et cela à cause des impossibilités qu'il y a dans cette histoire, telles que la naissance d'Achille d'une déesse de la mer, etc.; comment pourrions-nous en prouver la réalité, accablés comme nous le serions par les évidentes inventions qui, d'une façon inconnue, se sont mêlées à la notion généralement admise d'un conflit entre les Grecs et les Troyens? Voici ce qui seulement est praticable : l'homme qui veut étudier l'histoire avec jugement et en écarter les illusions, considérera quelle partie de cette histoire il doit croire sans plus ample informé, quelle partie, au contraire, il doit ne concevoir que d'une manière symbolique (τίνα δὲ τροπολογήσει), en tenant compte du dessein des narrateurs, et enfin de quelle partie il a à se défier complétement, comme dictée par le désir de plaire. J'ai voulu, dit en terminant Origène, rappeler ces remarques préliminaires au sujet de toute l'histoire de Jésus donnée dans les Evangiles, non pour exciter les gens clairvoyants à une croyance aveugle et non autorisée, mais pour montrer que cette histoire veut être étudiée avec jugement et approfondie avec soin, et qu'il faut, pour ainsi dire, s'enfoncer dans le sens des écrivains, afin de découvrir à quelle fin ils ont écrit chaque chose. » Strauss fait observer avec raison qu'ici Origène, dépassant le point de vue allégorique où il se tient d'ordinaire, est presque arrivé au point de vue mythique des modernes.

Ainsi s'était développé l'un des modes d'explication auxquels les livres des Hébreux et des chrétiens, comme tout document religieux, durent être soumis dans leur partie historique; mode d'explication qui y reconnaît, il est vrai, l'empreinte de la divinité, mais qui nie qu'elle se soit manifestée, en réalité et en fait, d'une manière aussi immédiate. De la même façon se forma l'autre mode principal d'explication, où l'on est disposé à admettre que les livres religieux contiennent de l'histoire, mais où, refusant à cette histoire un caractère divin, on n'y veut voir que des événements humains; on le vit se produire d'abord chez les adversaires du christianisme, Celse, Porphyre, Julien. Ces écrivains, tout en rejetant comme de pures fables bon nombre de récits de l'histoire sainte, laissaient subsister comme historiquement vraies plusieurs particularités qui sont racontées de Moïse, de Jésus et d'autres; mais ils attribuaient les actions à des motifs ordinaires, et les opérations miraculeuses, soit à de grossières tromperies, soit à une sorcellerie sacrilége. L'exégèse de Celse appelle d'abord notre attention. Convaincu que les chrétiens se condamnent eux-mêmes avec leurs propres Ecritures, il les leur oppose sans cesse comme le tranchant du glaive qui doit les enferrer. « Semblables, dit-il, à ceux qui dans l'ivresse portent la main sur eux-mêmes, ils ont modifié et dénaturé trois ou quatre fois et plus encore le texte des Evangiles, afin d'écarter les objections qui leur sont faites... Mais ils n'ont pas si bien pris leurs précautions qu'ils n'aient laissé encore d'innombrables contradictions dans les récits dont ils revendiquent l'authenticité. » Celse passe en revue ces contradictions, et montre qu'on ne peut avoir aucune confiance en des récits qui ne s'accordent pas mieux les uns avec les autres. Toutefois, il accepte comme historique la fuite en Egypte, et y trouve l'explication des miracles de Jésus. « Elevé secrètement en Egypte, il y apprit à faire des miracles, et il put ainsi, à son retour, se faire passer pour un Dieu. » Cette accusation de magie revient fréquemment dans le livre de Celse. Ainsi, il ne nie pas les miracles; il ne révoque pas en doute le merveilleux pouvoir de Jésus et des apôtres. Il croit, avec tous ses contemporains, que des forces cachées dorment au sein profond de la nature, d'où la magie les fait sortir. « Soit, dit-il; nous croyons que ces choses ont été faites. » Mais il assimile ces miracles aux sortiléges des goëtes. A-t-on jamais pensé à voir des fils de Dieu dans les magiciens égyptiens qui, pour quelques oboles, accomplissaient mille prodiges, chassaient des démons, évoquaient l'âme des héros et guérissaient des maladies? Faut-il croire à tous les charlatans qui pratiquent des sortiléges et les prendre pour des dieux? Tous les peuples ont eu leurs apothéoses; la seule différence entre le dogme chrétien et les autres religions, c'est que la divinisation du Christ a été moins méritée que celle des héros antiques. Les Minos et les Amphion ont rendu de bien plus grands services que lui. « Qu'as-tu donc accompli, ô Christ, de si beau et de si admirable en parole ou en action (οὐ δὴ τί καλὸν ἢ θαυμάσιον ἔργῳ ἢ λόγῳ πεποίηκας;), bien que les Juifs t'aient pressé dans leur temple de donner un signe éclatant de ta divinité? » Mais on allègue que Jésus a prédit sa mort et les circonstances de sa passion. « Si un Dieu, répond Celse, a prédit ces choses, il était nécessaire qu'elles s'accomplissent. Ce Dieu a donc contraint ses propres disciples, avec lesquels il mangeait et buvait, à fouler aux pieds toute notion du juste et du bien. Il aurait dû montrer surtout aux siens la bienveillance qu'il témoignait à tous. Jamais on n'a vu un homme tendre des embûches à ceux qui vivent dans son intimité. C'est pourtant ce qu'a fait ce Dieu-là, et, ce qui est plus absurde, il a tendu des piéges à ses amis pour les rendre traîtres et impies (αὐτὸς ὁ θεὸς τοῖς συντραπέζοις ἐπεβούλευσε, προδότας καὶ δυσσεβεῖς ποιῶν). » La prédication chrétienne s'appuyait sur la résurrection de Jésus; aussi Celse met-il tous ses soins à ébranler la foi à ce miracle fondamental qui doit, selon lui, s'expliquer par une vision ou par une imposture. Il rappelle d'abord que Jésus-Christ n'est pas le premier imposteur qui ait annoncé un tel prodige et ait séduit ainsi de nombreux auditeurs. Pythagore, Orphée, Hercule, Thésée, voilà autant de ressuscités, si nous en croyons les légendes populaires. Pourquoi ce que nous traitons de fable absurde dans l'histoire de ces personnages deviendrait-il une vérité quand il s'agit de Jésus-Christ? Les ténèbres subites, le tremblement de terre, tous ces signes qui, d'après les chrétiens, ont annoncé sa mort, n'indiquent-ils pas clairement le caractère fabuleux du récit? » Eh quoi! celui qui n'a pu s'aider lui-même pendant sa vie serait sorti vivant du tombeau, et aurait montré les marques de sa mort dans ses mains percées? » Quels sont d'ailleurs les témoins de ce miracle? Une femme fanatique, des hommes ensorcelés comme elle par les arts magiques, qui ont rêvé la chose, ou bien se sont figuré que ce qu'ils désiraient était arrivé, si toutefois, ce qui est plus croyable, ils n'ont pas voulu par ce mensonge accréditer leurs autres impostures (διὰ τοιούτου ψεύσματος ἀφορμὴν ἄλλοις ἀγύρταις παρασχεῖν). Si le Christ voulait rendre sa divinité évidente, il fallait qu'après sa résurrection il se montrât à ses ennemis, à ses juges, à tous les hommes enfin. Où est-il maintenant, afin que nous voyions et croyions? Car, s'il ne nous est pas possible de croire, il faut admettre qu'il est venu nous pousser à l'incrédulité, puisqu'il n'a pas pu même convaincre ses propres disciples.

Porphyre a composé contre le christianisme un livre dont nous ne possédons plus malheureusement que des fragments, et dont il est impossible de reconstituer le plan. Les principales objections du philosophe néo-platonicien se formulaient dans ces trois questions : 1° Pourquoi la mission de Jésus-Christ a-t-elle été si tardive? Qu'ont fait les hommes pendant les siècles qui l'avaient précédé? 2° De quel droit les chrétiens rejettent-ils les sacrifices, s'il est vrai que le Dieu de l'Ancien Testament les a institués? 3° Quel rapport y a-t-il entre les peines éternelles et nos péchés? Jésus-Christ n'a-t-il pas déclaré que nous serions mesurés de la mesure dont nous aurions mesuré les autres? Porphyre s'était surtout attaché à saper la crédibilité des Ecritures, et il avait soumis le texte sacré à un examen minutieux. Il passait en revue les livres de Moïse, et refusait aux chrétiens le droit de recourir à l'interprétation allégorique pour échapper aux difficultés du récit. Le livre de Daniel était particulièrement l'objet de ses attaques; il niait son authenticité, et prétendait que les prophéties qu'il contenait avaient été fabriquées après coup sous le règne d'Antiochus. Il affirmait que le style de Daniel dénote un original grec qui aurait été traduit en hébreu. Le Nouveau Testament passait également par le crible de sa *critique;* tantôt il se raillait des faits miraculeux, tantôt il accusait Jésus-Christ de contradiction, en se fondant sur ce que, d'après le quatrième Evangile, il se rend à la fête des Tabernacles après avoir déclaré à ses frères qu'il ne monterait pas à Jérusalem. Il profitait surtout de la dispute qui eut lieu à Antioche entre saint Pierre et saint Paul. Il reprochait au premier de tomber dans une grossière erreur, au second de s'abandonner à la colère, et ce dissentiment des deux chefs de l'Eglise primitive enlevait, selon lui, tout appui solide à la doctrine chrétienne.

C'est uniquement par les Pères qui les ont réfutés que nous connaissons les ouvrages écrits contre les chrétiens par Celse, Porphyre, Julien. On sait que ce dernier avait rêvé et tenta, lorsqu'il fut sur le trône, la restauration du polythéisme, auquel il donnait le nom d'*hellénisme*. Son livre contenait un parallèle suivi et systématique entre l'hellénisme et la nouvelle religion. Dans cet habile parallèle, Julien appelle à son secours tous les oracles de la sagesse antique; il invoque les doctrines de la philosophie plus souvent que les croyances populaires; il parcourt tous les points importants de théologie, de morale, de législation, et partout il oppose les idées et les institutions helléniques aux idées et aux institutions de la secte chrétienne. C'est ainsi que, sur la notion de la divinité, il compare le *Timée* à la *Genèse*. Les chrétiens s'appuient sur le récit de Moïse pour établir leur dogme de la création; mais le Dieu de la *Genèse* ne crée pas toutes choses; Moïse ne dit point que Dieu ait créé l'abîme, les ténèbres, l'eau (ἐν δὴ τούτοις, οὔτε τὴν ἄβυσσόν φησι πεποιῆσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, οὔτε τὸ σκότος, οὔτε τὸ ὕδωρ); il paraît au contraire considérer tout cela comme un matière préexistante, que Dieu n'aurait fait qu'arranger. Il ne dit pas un mot des anges (πρὸς τούτοις οὔτε τῆς τῶν ἀγγέλων μέμνηται γενέσεως ἢ ποιήσεως); en sorte que dans son opinion Dieu n'aurait produit aucun être incorporel. Quant à l'esprit, Moïse se borne à dire vaguement qu'*il était porté sur les eaux*. Cet esprit est-il créé ou incréé? Est-il matériel ou immatériel? Moïse ne s'explique ni sur sa nature ni sur son origine. Qu'on interroge Platon, on trouvera dans ses livres une sagesse bien supérieure à celle de Moïse. Celui-ci n'avait rien vu dans l'univers au delà du monde sensible; Platon distingue en outre le monde intelligible. Le dieu du *Timée* ne crée que les essences pures, les dieux incorporels; il laisse à ces dieux le soin de former les corps. Pour lui, il ne touche point à la matière; il ne crée, ne conserve, ne gouverne dans ce monde que les âmes. Le Dieu de Moïse, au contraire, est condamné à subir le contact des êtres corporels, par le défaut d'intermédiaires placés entre lui et le monde. Maintenant, quelle idée nous donnent de ce Dieu unique les livres sacrés des Juifs et des chrétiens? Ne lui prêtent-ils pas les passions et les affections humaines? Que dire du jardin d'Eden et de la création d'Adam et d'Eve? Que dire de la fable du serpent tentateur? Y a-t-il rien de plus absurde dans les fables populaires des Grecs? Comment Dieu a-t-il pu interdire à ses créatures la connaissance du bien et du mal? Que deviendrait la nature humaine réduite à ignorer l'un et l'autre? D'ailleurs Dieu n'est pas sujet à l'envie. On ne peut expliquer une pareille fable qu'au moyen d'une allégorie qui couvre un sens secret D'un autre côté, si l'envie répugne à la nature de Dieu, la prédilection exclusive pour une seule race ne convient pas davantage à sa providence universelle. Comment supposer que Dieu, qui a tout créé dans l'univers, délaisse tous les peuples pour ne s'occuper que d'un seul? Les Juifs, avec leur dogme d'un Dieu unique, en sont réduits pour rendre compte de la diversité des nations, à inventer la fable de la tour de Babel et de la confusion des langues. Rien n'est moins philosophique qu'une pareille explication. Répondre, comme le font les livres juifs, que cela est arrivé par la volonté de Dieu, c'est ne rien apprendre. Il ne suffit pas d'écrire dans un livre : *Dieu a dit, et les choses ont été faites;* car il faut voir si ce qu'on dit avoir été fait par la volonté divine n'est pas contraire à l'essence même des choses. Dieu ne viole jamais l'ordre de la nature, lequel n'est que l'expression de sa volonté. Si Dieu avait voulu que les langues, les mœurs, les lois des nations, d'abord identiques, devinssent subitement diverses, comme cela est contraire à l'essence des choses, il n'aurait pu le faire par sa seule volonté. La nature des êtres résiste invinciblement à une brusque métamorphose. Il est donc beaucoup plus raisonnable de chercher l'origine de la diversité des races dans l'essence même des choses, c'est-à-dire dans l'influence des dieux inférieurs jointe à celle du climat, de l'air, du ciel. Julien relève ensuite les contradictions de l'ancienne et de la nouvelle loi. Tandis que Moïse parle d'un seul Dieu, les Galiléens parlent du Verbe et du Saint-Esprit. Ils diront peut-être qu'ils n'en reconnaissent pas moins, comme Moïse, un Dieu unique; mais comment accorderont-ils cette prétention avec les paroles de Jean l'Evangéliste : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était Dieu?* Il s'agit donc ici d'un second dieu. Les Galiléens n'ont pas seulement abandonné la tradition de Moïse, ils ne sont pas même restés fidèles à la doctrine des premiers apôtres. Ni Paul, ni Matthieu, ni Luc, ni Marc, n'ont *osé* dire que Jésus fût Dieu. Jean est le premier qui ait *osé* professer la divinité du Christ, dans le chapitre où il dit que le Verbe est Dieu, et que Jésus-Christ est le Verbe fait chair (Ἰησοῦν οὔτε Παῦλος ἐτόλμησεν εἰπεῖν θεόν, οὔτε Ματθαῖος, οὔτε Λουκᾶς, οὔτε Μάρκος. Ἰωάννης πρῶτος ἐτόλμησεν εἰπεῖν). Voilà pour le dogme. Quant aux pratiques, pourquoi les Galiléens ont-ils abandonné la circoncision, les sacrifices, la pâque, pour des usages étrangers aux Juifs et à toute l'antiquité? Saint Paul se tient satisfait de la *circoncision du cœur*. Mais il est en contradiction avec le Christ, qui a maintenu toutes les prescriptions de la loi. En vain les Galiléens répondront-ils que la nouvelle loi a détruit l'ancienne. Jésus a dit : « Je ne suis pas venu détruire la loi, mais l'accomplir. D'ailleurs Moïse n'avait-il pas annoncé cette loi comme immuable et comme perpétuelle?

— II. LA CRITIQUE ET L'EXÉGÈSE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE (Spinoza). L'exégèse d'Origène, comme celle de Celse, de Porphyre et de Julien, était l'expression d'un désaccord facile à comprendre entre la nouvelle religion et l'ancienne civilisation. Avec ce désaccord disparut toute critique de l'Ancien et du Nouveau Testament, lorsque le christianisme eut pleinement triomphé. « L'allégorie d'un Origène, dit Strauss, comme la contradiction d'un Celse, relativement au christianisme, indiquait que le monde d'alors n'avait pas encore conformé convenablement sa vie à la nouvelle religion. Mais lorsque, l'empire romain ayant été christianisé et les grandes hérésies ayant été vaincues, le principe chrétien acquit une domination de plus en plus exclusive; lorsque les écoles de la sagesse païenne se fermèrent et que les peuplades incultes de la Germanie se soumirent à l'instruction de l'Eglise, alors le monde, durant les longs siècles du moyen âge, vécut satisfait du christianisme tant pour la forme que pour le fond, et toute trace disparut de ces conceptions interprétatives qui supposent une rupture entre la religion et la civilisation du peuple et du monde. La Réforme porta le premier coup à la prospérité de la croyance de l'Eglise; elle fut le premier signe d'existence d'une culture intellectuelle qui, comme cela s'était vu jadis dans le paganisme et le judaïsme, avait désormais, au sein même du christianisme, assez de force et de consistance pour réagir contre le sol qui l'avait portée, c'est-à-dire contre la religion reçue. Cette réaction, tournée d'abord seulement contre l'Eglise dominante, forma le drame noble, mais rapidement terminé, de la Réforme; plus tard elle se dirigea vers les documents bibliques. »

« Il semble, remarque M. Michel Nicolas, que la critique biblique aurait dû naître avec la Réforme. Il convenait à une forme religieuse qui prend la Bible pour seule règle de foi de s'en rendre au préalable un compte sévère. Il n'en fut rien cependant. La critique historique que les premiers protestants appliquèrent aux légendes du moyen âge s'arrêta devant les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les réformateurs admirent de confiance et sans plus ample informé l'origine surnaturelle de la Bible, et la regardèrent, avec tous les théologiens de leur temps, comme la parole de Dieu, expression vague et métaphorique, dont le sens leur parut cependant suffisamment clair, et qui d'ailleurs ne tarda pas à recevoir une signification concrète. Poussés par le besoin de donner la plus grande solidité possible à l'autorité scripturaire, la seule reçue dans les églises protestantes, et de distinguer plus nettement encore leurs croyances de celles de l'Eglise catholique, qui ne voyait dans la Bible que des livres écrits simplement avec l'assistance de l'Esprit saint, les théologiens protestants du XVIIe siècle déclarèrent positivement que l'Ecriture sainte était, à la lettre et dans un sens strict, la parole de Dieu, c'est-à-dire que les prophètes et les apôtres, tous les écrivains des livres saints en général, n'avaient été que les organes passifs de l'Esprit saint, qui avait lui-même parlé par leur bouche et écrit avec leurs mains. On ne s'arrêta pas dans cette voie. A la fin de ce siècle, il était généralement admis que l'Ecriture sainte est pure de toute erreur, non pas seulement dans les choses religieuses, mais en toutes choses sans exception : en astronomie, en géographie, en histoire, en grammaire. Il fallait donc croire, sous peine d'être hétérodoxe et impie, que le véritable système du monde est enseigné dans la Bible, que les étymologies philologiques qu'on y trouve sont d'une parfaite exactitude, et qu'on n'y rencontre ni solécisme, ni barbarisme, ni aucune autre faute grammaticale. Tel était l'enseignement que les Calov et les Quenstedt donnaient à la fin du XVIIe siècle dans les universités allemandes. Il est vrai de dire pourtant que le principe du libre examen inhérent à la Réforme n'avait pas tardé à y faire naître des pensées plus éclairées. Les écoles de Saumur et de Sedan, en France, eurent de solides études d'hébreu. De ces écoles sortirent, dans la première moitié du XVIIe siècle, deux des hommes à qui la philologie hébraïque doit le plus de reconnaissance, Louis Cappel et Samuel Bochart. »

Les ouvrages de Bochart ont perdu pour nous l'intérêt qu'ils offraient à l'époque où ils parurent, parce que les questions qu'il attaqua supposaient des principes généraux de critique et de philologie qui n'étaient pas encore découverts. Mais on ne doit pas oublier qu'il posait, vers 1650, les bases de la science comparative des antiquités sémitiques. Cappel se borna presque aux questions de lettres et d'alphabet; mais ces questions, comme le fait observer M. Renan, étaient capitales. Le premier, il réduisit les points-voyelles à leur juste valeur. L'histoire des alphabets qui ont servi à écrire la Bible fut tracée par lui avec une parfaite sagacité. Ces thèses, aujourd'hui élémentaires, soulevèrent des colères inouïes. Cappel fut traité de scélérat; un théologien protestant appela sa *Critica sacra* la trompette de l'athéisme, *atheismi buccina, Alcorani fulcimentum, publica flamma abolendum*. Continuant malgré les anathèmes ses recherches excellentes, Cappel posa des principes féconds sur la comparaison du texte hébreu et des versions, sur le choix des variantes, sur la valeur de la lecture massorétique.

On peut s'étonner que ni Strauss ni M. Michel Nicolas ne comptent Spinoza parmi les fondateurs de l'exégèse moderne. Il n'est pas douteux cependant que le *Traité théologico-politique* n'ait préludé aux travaux critiques des écoles allemandes du XIXe siècle. « Spinoza, dit très-bien M. Fontanès, est le premier qui ait pratiqué ces essais de paléontologie littéraire qui ont amené des révolutions inattendues et décisives. Affranchi du prestige de la tradition, il avait sollicité, par une observation patiente et minutieuse, le témoignage des livres eux-mêmes, et il n'avait pas tardé à relever une foule d'indices qui trahissaient une origine et une composition bien plus récentes que ne l'enseignait l'Eglise ou la Synagogue. C'est lui qui, le premier, a révélé les impossibilités ridicules qui s'opposent à l'authenticité du *Pentateuque* et forcent à chercher un autre rédacteur que Moïse. Dans un siècle qui considérait la Bible comme tombée du ciel (*epistola e cœlo missa*), il sut poser les principes d'une saine exégèse et replacer les livres au milieu des circonstances historiques qui avaient présidé à leur formation. Sans doute il n'appliqua pas sa méthode avec une rigueur inattaquable, il ne fit pas toujours preuve d'un grand tact historique, défaut qu'il partage avec son siècle, mais il eut l'honneur de frayer une voie nouvelle aux études bibliques et de les affranchir de ce joug écrasant d'un canon divin et infaillible. Il dévoile l'illusion de cette prétention et rappelle que la collection des livres avait été formée par les soins d'individus ou d'assemblées qu'on ne connaissait pas, et qui n'avaient point été protégés ou dirigés par une inspiration spéciale. »

Examinons quels principes d'exégèse Spinoza appliquait à l'Ecriture. « On s'imagine, dit-il, que la sainte Ecriture cache de profonds mystères; et, sur ce fondement, on néglige ses plus utiles enseignements pour se fatiguer à la poursuite d'absurdes chimères. Ce qu'enfante l'imagination en délire dans cette recherche insensée, on ne manque pas de l'attribuer au Saint-Esprit, et partant de s'y attacher avec une énergie et un emportement incroyables. La nature humaine est ainsi faite : ce qu'elle conçoit par le pur entendement, elle ne l'embrasse que d'une conviction sage et raisonnable; mais les opinions qui naissent en elle du mouvement des passions lui inspirent une conviction ardente et passionnée comme la source d'où elles émanent. » La méthode qu'il convient d'employer pour interpréter sûrement la Bible doit être, selon Spinoza, en tout conforme à celle qui sert à interpréter la nature. Quel est, en effet, l'esprit de la méthode d'interprétation de la nature? Elle consiste à tracer avant tout une histoire fidèle de ses phénomènes, pour aboutir ensuite, en partant de ces données certaines, à d'exactes définitions des choses naturelles. Or c'est exactement le même procédé qui convient à l'Ecriture. Il faut premièrement en faire une histoire fidèle, et se former ainsi un fond de données et de principes bien assurés d'où l'on déduise plus tard la vraie pensée des auteurs de l'Ecriture par une suite de conséquences légitimes. Pour connaître ce qui est contenu dans l'Ecriture, il ne faut que consulter l'Ecriture elle-même; de même que, pour connaître la nature, c'est la nature seule qu'il faut interroger. Règle générale : on ne doit attribuer à l'Ecriture aucune doctrine qui ne ressorte avec évidence de son histoire.

Mais comment doit se faire l'histoire de l'Ecriture? Elle doit premièrement, répond Spinoza, expliquer la nature et les propriétés de la langue dans laquelle les livres saints ont été écrits et qui a été parlée par leurs auteurs. « A cette condition seule on pourra découvrir tous les sens que chaque passage peut admettre d'après les habitudes du langage ordinaire. Or, comme tous les écrivains tant de l'Ancien Testament que du Nouveau sont juifs, il s'ensuit que l'histoire de la langue hébraïque est nécessaire avant toute autre, non-seulement pour l'intelligence des livres de l'Ancien Testament qui ont été écrits dans cette langue, mais même pour celle du Nouveau, par la raison que les livres de l'Evangile, bien qu'ils aient été répandus dans d'autres langues, n'en sont pas moins pleins d'hébraïsmes. » L'histoire de l'Ecriture doit, en second lieu, recueillir les sentences de chaque livre, et les réduire à un certain nombre de chefs principaux, afin qu'on puisse voir d'un seul coup d'œil la doctrine de l'Ecriture sur chaque matière. Il faut aussi noter avec soin les pensées obscures et ambiguës qui s'y rencontrent, et celles qui semblent se contredire l'une l'autre. « On distinguera une pensée obscure d'une pensée claire, suivant que le sens en sera difficile ou aisé pour la raison, d'après le texte même du discours; car il ne s'agit que du sens des paroles sacrées, et point du tout de leur vérité. Et ce qu'il y a de plus à craindre en cherchant à comprendre l'Ecriture, c'est de substituer au sens véritable un raisonnement de notre esprit, sans parler des préjugés qui sans cesse nous préoccupent. De cette façon, en effet, au lieu de se réduire au rôle d'interprète, on ne fait plus que raisonner suivant les principes de la raison naturelle; et l'on confond le sens vrai d'un passage avec la vérité intrinsèque de la pensée que ce passage exprime, deux choses parfaitement différentes. Il ne faut donc demander l'explication de l'Ecriture qu'aux usages de la langue ou à des raisonnements fondés sur l'Ecriture elle-même. »

La troisième condition que doit remplir l'histoire de l'Ecriture, c'est de nous faire connaître les diverses fortunes qu'ont pu subir les livres des prophètes dont la mémoire s'est conservée jusqu'à nous; la vie, les études de l'auteur de chaque livre; en quel temps, à quelle occasion, pour qui, dans quelle langue il a composé ses écrits. Cela ne suffit pas; il faut nous raconter la fortune de chaque livre en particulier, nous dire de quelle façon il a été d'abord accueilli, et en quelles mains il est successivement tombé, les leçons diverses qu'on y a vues, qui l'a fait mettre au rang des livres sacrés, comment enfin tous ces ouvrages ont été rassemblés en un seul corps. « Pour distinguer, en effet, les pensées qui ont le caractère d'une loi de celles qui renferment simplement un enseignement moral, il est nécessaire de connaître la vie, les mœurs et les études de l'écrivain sacré. Ajoutez qu'il est d'autant plus facile d'interpréter les paroles d'un auteur que l'on connaît mieux son tour d'esprit et son caractère. De même, pour ne pas confondre les préceptes éternels de la loi de Dieu avec ceux qui n'ont rapport qu'à un certain temps et à un petit nombre d'hommes, il importe de ne point ignorer à quelle occasion, en quel temps, par quelle nation et à quelle époque ces préceptes ont été écrits. C'est enfin une chose indispensable de remplir toutes les autres conditions que nous avons indiquées, non-seulement pour établir l'authenticité de chaque livre, mais pour savoir si des mains adultères n'en ont pas altéré le texte, si des erreurs ne s'y sont point glissées, si les corrections convenables ont été faites par des hommes capables et dignes de foi. »

L'application de cette méthode « ne demande aucune autre lumière que celle de la raison naturelle, dont la fonction et la puissance consistent surtout, comme on sait, à conduire l'esprit, par des conséquences légitimes, de ce qui est connu ou donné comme tel à ce qui est obscur et inconnu. » Les difficultés qu'elle rencontre tiennent à la nature et à la constitution de la langue hébraïque, et à l'impossibilité d'acquérir aujourd'hui une parfaite connaissance de cette langue. Spinoza signale très-judicieusement ces difficultés et montre fort bien que les problèmes d'exégèse se ramènent à des problèmes de linguistique. « Les anciens grammairiens hébreux, dit-il, ne nous ont rien laissé sur les fondements de la langue hébraïque et sur sa théorie. La nation juive a perdu toute sa gloire et tout son éclat; et faut-il s'en étonner, après les malheurs et les persécutions qu'elle a soufferts? A peine a-t-elle conservé quelques débris de sa langue, quelques monuments de sa littérature; la plupart des noms, ceux des fruits, des oiseaux, des poissons ont péri par l'injure du temps; la signification d'une foule de mots et de verbes que l'on rencontre dans la Bible est ignorée ou livrée à la controverse. Mais ce n'est pas tout encore, la syntaxe de cette langue n'existe plus, et la plupart des termes et des locutions propres à la nation hébraïque n'ont pu résister à l'action dévorante du temps, qui les a effacés de la mémoire des hommes. On conçoit donc qu'il ne nous sera pas toujours possible de trouver, comme nous le voudrions, tous les sens que chaque passage a pu recevoir des habitudes de la langue, et qu'il devra se rencontrer beaucoup d'endroits dont le sens paraîtra fort obscur et presque inintelligible, bien qu'ils soient composés de termes très-connus. Ajoutez à ce défaut d'une histoire complète de la langue hébraïque les difficultés qui naissent de la constitution et de la nature même de cette langue. Elles sont si grandes, et les ambiguïtés reviennent si souvent, qu'une méthode capable de donner le vrai sens de tous les passages de l'Ecriture est quelque chose d'absolument impossible. On s'en convaincra si l'on veut remarquer qu'outre les causes d'ambiguïté communes à toutes les langues, il en est qui sont particulières à la langue hébraïque et d'où sortent une infinité d'équivoques inévitables... Voici une source d'ambiguïtés multipliées : les verbes en hébreu n'ont, à l'indicatif, ni présent, ni prétérit imparfait, ni plus-que-parfait, ni futur parfait, ni les autres temps les plus usités dans les autres langues; à l'impératif et à l'infinitif, ils n'ont d'autres temps que le présent; au subjonctif enfin, ils n'en ont point du tout. Or, bien qu'il soit aisé de réparer ce défaut de temps et de modes selon des règles certaines tirées des principes de la langue, et que l'élégance même y trouve son compte, il n'en est pas moins vrai que les plus anciens écrivains ont négligé totalement ces règles, mettant sans distinction le futur pour le présent et pour le prétérit, et réciproquement le prétérit pour le futur, se servant de l'indicatif pour l'impératif et pour le subjonctif, donnant enfin naissance à une foule d'amphibologies. Outre cette cause d'ambiguïté, j'en dois citer deux autres qui sont encore de plus grande conséquence : la première, c'est que l'hébreu n'a pas de voyelles; la seconde, c'est qu'il ne fournit aucun signe pour séparer les phrases et prononcer les mots. Je sais bien qu'on a remplacé tout cela dans la Bible par des points et des accents; mais nous ne pouvons nous y fier, sachant bien qu'ils ont été imaginés et introduits par des hommes d'un temps postérieur, dont l'autorité ne doit avoir aucune valeur à nos yeux. Quant aux anciens Hébreux, il est parfaitement certain, par une foule de témoignages, qu'ils écrivaient sans points (je veux dire sans voyelles et sans accents), de sorte que les interprètes venus plus tard les ont ajoutés au texte, suivant la manière dont ils l'entendaient : d'où il suit qu'il n'y faut voir autre chose que leurs sentiments particuliers, et ne pas accorder à ces signes arbitraires plus d'autorité qu'à une explication proprement dite. »

Après avoir exposé sa méthode d'exégèse, Spinoza examine les opinions de ceux qui la combattent. La première qui se présente consiste à prétendre que l'interprétation de l'Ecriture surpasse la portée de la raison naturelle, et qu'une lumière surnaturelle est absolument nécessaire pour comprendre les livres saints. Qu'entendent-ils par cette lumière surnaturelle? « C'est un point, dit-il, dont je leur laisse l'explication. Quant à moi, je n'y vois autre chose que cet aveu, déguisé, il est vrai, sous des termes obscurs, qu'ils ont les mêmes doutes que nous sur un grand nombre de passages de l'Ecriture. Que l'on examine, en effet, d'un œil attentif les explications qu'ils nous donnent; bien loin d'y trouver un caractère surnaturel, on n'y verra que de simples conjectures. » La difficulté d'entendre les livres saints ne provient pas de la faiblesse de la raison, mais de la paresse de ceux qui ont négligé de nous transmettre, quand la chose était possible et facile, une histoire fidèle de l'Ecriture. D'ailleurs ceux qui nous parlent de cette lumière surnaturelle la considèrent évidemment comme un don divin qui n'est accordé qu'aux fidèles. Or ce n'est pas aux seuls fidèles que les prophètes et les apôtres étaient habitués à s'adresser, mais plus particulièrement aux infidèles et aux méchants qui, à ce compte, eussent été incapables de comprendre les paroles des apôtres et des prophètes.

Maimonide a adopté une opinion bien différente. Il a cru qu'il n'y a point de passage dans l'Ecriture qui n'admette plusieurs sens divers et même plusieurs sens contraires; et s'il se trouve que le sens littéral, quoique parfaitement clair en soi, choque la raison, il est d'avis qu'on le doit abandonner pour en chercher un autre. Une telle opinion conduit à enlever toute autorité *réelle* à l'Ecriture; « car, dit Spinoza, le vulgaire, qui ne sait ce que c'est qu'une démonstration ou n'a pas le temps de s'y appliquer, ne pourrait connaître l'Ecriture sainte que sur l'autorité et le témoignage des philosophes, et, à ce compte, il faudrait les supposer infaillibles. Voici donc une autorité fort nouvelle dans l'Eglise, une nouvelle espèce de prêtres et de pontifes... On dira que notre méthode exige, elle aussi, une connaissance que le vulgaire ne peut acquérir, celle de l'hébreu; mais cette objection ne nous atteint réellement pas; car la masse des Juifs et des gentils, à qui s'adressaient autrefois, dans leurs prédications et dans leurs écrits, les prophètes et les apôtres, entendait parfaitement leur langue, et par conséquent pouvait entendre leur pensée; au lieu qu'elle était incapable de saisir la raison des choses qu'on lui enseignait, ce qui était pourtant, suivant Maimonide, une condition nécessaire pour les comprendre. »

Viennent en dernier lieu l'interprétation fondée sur la tradition des pharisiens et celle qui s'appuie sur l'autorité des pontifes de Rome. La tradition des pharisiens doit, selon Spinoza, être rejetée parce qu'elle n'est pas d'accord avec elle-même, parce que les plus anciennes sectes juives ne l'ont jamais reconnue, parce que, « si l'on regarde à la suite des années, telle que les pharisiens l'ont recueillie de leurs rabbins, et par laquelle ils font remonter leurs traditions jusqu'à Moïse, on la trouve entièrement fausse. » Il est vrai que, dans la méthode naturelle d'interprétation que préconise le philosophe, on est forcé de supposer quelque tradition des Juifs comme incorruptible, savoir la signification des mots de la langue hébraïque qui nous ont été transmis par eux; mais cela n'oblige d'admettre aucune autre tradition. « S'il arrive souvent qu'on altère le sens d'un discours, il ne peut en être habituellement de même pour la signification d'un mot. Ici, en effet, on rencontrerait des difficultés insurmontables, puisqu'il faudrait interpréter tous les auteurs qui ont écrit dans la même langue et se sont servis du même mot dans son sens usuel; il faudrait, dis-je, interpréter chacun de ces auteurs conformément à son génie et à ses sentiments particuliers, ou bien altérer complétement sa pensée avec une adresse et des précautions infinies. D'ailleurs le vulgaire et les doctes n'ont qu'une même langue, au lieu que ceux-ci sont seuls dépositaires du sens d'un discours et des livres; ce qui fait bien comprendre que les savants aient pu aisément altérer ou corrompre le sens d'un livre très-rare qu'ils avaient seuls entre les mains, tandis qu'ils n'ont jamais pu changer la signification des mots. Ajoutez à cela que si quelqu'un voulait altérer le sens d'un mot pour lui donner un nouveau sens, il aurait bien de la peine à s'y astreindre chaque fois qu'il aurait besoin de ce mot, soit en parlant, soit en écrivant. Concluons donc, par toutes ces raisons et une foule d'autres semblables, qu'il n'est jamais venu dans l'esprit de personne de corrompre une langue, mais qu'il a pu souvent arriver qu'on ait altéré la pensée