CHAPITRE IV.

JEAN GOTTFRIED EICHHORN, INVENTEUR DE L'EXPLICATION NATURELLE DU MIRACLE. — IL L'APPLIQUE A L'ANCIEN TESTAMENT.

Les auteurs sacrés ne sont pas des imposteurs, mais les faits extraordinaires qu'ils racontent sont-ils véritablement miraculeux? Telle fut la question que se posèrent beaucoup d'esprits après la publication des *Fragments de l'inconnu*. Il s'en trouva qui répondirent hardiment : non! Les événements que nous raconte la Bible sont vrais, mais elle parle un langage qui a été jusqu'ici mal compris. On a pris au pied de la lettre des figures de rhétorique, on a oublié que le style biblique attribue à Dieu toutes les œuvres dont la cause est cachée et qu'il donne aux faits les plus simples, par les hyperboles qui lui sont familières, des proportions surhumaines; en un mot, on a méconnu le génie oriental. L'interprétation de la Bible est donc à recommencer sur nouveaux frais, il faut l'expliquer dans notre langue moderne, il faut, comme on l'a dit plus tard, *traduire le sémitique en japhétique*. Ainsi montrer que tout ce qui paraît surnaturel dans la Sainte Écriture n'est que naturel, telle fut la mission que s'imposa l'école qu'on a appelée naturaliste [1], à cause du but qu'elle s'était proposé.

Cette école se personnifie tout entière dans deux noms,

[1] En Allemagne, on appelle communément cette école *rationaliste*. Mais, comme l'école mythique est aussi réellement rationaliste, nous préférons la dénomination de *naturaliste* qui est plus claire et plus précise.

celui d'Eichhorn et celui de Paulus [1]. Le premier s'occupe principalement de l'Ancien Testament et le second du Nouveau.

Jean Gottfried Eichhorn, né à Dörenzimmern le 16 octobre 1752, mort à Gœttingue le 25 juin 1827, commençait en 1777, l'année même de la publication des cinq Fragments contenus dans le quatrième document de Lessing, son *Répertoire de la littérature biblique et orientale*, où, deux ans plus tard, il devait donner son premier essai d'explication naturelle de la Bible [2]. Cette vaste collection présageait déjà quelle serait l'activité et la fécondité littéraire de cet homme infatigable. Doué d'un esprit étendu et d'une puissance de travail extraordinaire, il embrassa tout à la fois l'histoire sainte et l'histoire profane dans ses branches les plus diverses, et publia une multitude d'ouvrages, tous remplis d'érudition, sur les sujets les plus variés. C'est cependant à ses travaux exégétiques qu'il doit principalement sa réputation. C'est aussi à eux qu'il consacra la plus grande partie de ses veilles. Il lui manquait, pour juger sainement nos Saintes Écritures, une qualité essentielle, le sentiment religieux. « On ne peut méconnaître, dit H. Ewald lui-même, que la Bible fut toujours pour lui, au point de vue religieux, un livre fermé [3]. » De là, le caractère superficiel

[1] Ici, comme dans tout le reste de ce travail, nous négligeons les noms secondaires pour nous attacher de préférence aux chefs d'école, parce que nous ne nous proposons point de faire l'histoire du rationalisme exégétique, mais d'établir la fausseté de sa méthode en l'étudiant dans les écrits de ceux qui l'ont inventée. Si l'on veut connaître l'ensemble des premiers écrivains rationalistes, on n'a qu'à consulter le P. Godfroy, *De l'exégèse rationaliste*, dans les *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, t. I, 1857, p. 67-184. Voir aussi nos *Livres Saints et la critique rationaliste*, t. I et II.

[2] *Repertorium für biblische und morgendländische Literatur*, 18 in-8°, Leipzig, 1777-1786.

[3] H. Ewald, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, erstes Jahrbuch, 1848, p. 30.

et purement littéraire de son exégèse. Il apprécie avec finesse l'élément esthétique dans les écrits des prophètes, par exemple, mais les qualités d'un ordre supérieur lui échappent, les hautes idées métaphysiques et morales qu'ils développent, passent comme inaperçues devant ses yeux, et l'on dirait qu'il ignore leur rapport avec le Christianisme. Il n'y voit rien de plus que dans les autres œuvres de l'esprit humain dont il a raconté l'histoire[1]. A ce défaut s'en ajoutait un second, plus grave encore peut-être pour un critique : il était dupe de sa propre imagination. Elle dominait en lui au point de transformer en réalité tous les fantômes qu'elle créait à plaisir et de lui faire avancer les hypothèses les moins soutenables comme des vérités démontrées.

L'influence profonde que Lessing et Herder exercèrent sur lui, aggravèrent notablement ces défauts naturels. A l'école de Lessing, qui était le patriarche de la littérature allemande lorsqu'il entra dans la carrière des lettres, il s'habitua à ne voir dans la Bible qu'une œuvre purement humaine; à celle de Herder, qui était son aîné de huit ans, il développa sa tendance native à saisir surtout le côté poétique et esthétique des choses et à lâcher complètement la bride à son imagination.

Il nous a fait connaître lui-même l'impression que produisit sur son esprit la lecture des *Fragments de Wolfenbüttel*. Dans le premier volume de sa *Bibliothèque universelle de la littérature biblique*[2], il déclare qu'il ne peut admettre avec le *Fragmentiste* que l'histoire de l'Ancien Testament ne soit qu'une imposture, mais qu'il est d'accord avec lui pour n'y reconnaître aucune intervention de la divinité.

[1] *Geschichte der Literatur von ihren Anfängen bis auf die neuesten Zeiten*, nouvelle édit., Gœttingue, 2 vol. in-8°, 1813-1814.

[2] *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, t. I, 1 und 2. Stück, p. 3 et 261, Leipzig, 1787.

Tous les peuples de l'antiquité, les Grecs comme les Orientaux, attribuaient à Dieu tout ce qui les frappait par sa grandeur ou dépassait les forces de leur intelligence. C'est en partant de ce fait comme principe qu'on interprète d'une manière naturelle toutes les traditions mythologiques des anciens. On a fait exception jusqu'ici pour les Hébreux. La justice demande qu'on les traite de la même façon que les autres peuples. On aurait tort de prétendre que les écrivains sacrés étaient des fourbes, parce qu'ils parlaient la langue de leur temps; mais on aurait également tort de ne point dépouiller leurs récits du brillant manteau dont ils les ont ornés et de ne point faire apparaître la vérité toute nue. Tel est le fond des règles nouvelles qu'Eichhorn avait déjà proposées pour la critique de la Bible dans son *Introduction à l'Ancien Testament*[1]. Il leur donne le nom pompeux de Critique et d'Exégèse supérieures[2].

Le novateur allemand ne prenait pas garde, en s'efforçant de mettre ainsi sur un pied d'égalité nos livres sacrés et les livres mythologiques des anciens, qu'il existe entre eux une différence essentielle. Les premiers, sans tenir compte de leur caractère inspiré qui ne relève pas directement de la critique, sont des documents authentiques et fidèles, comme le reconnaît Eichhorn lui-même; les seconds ne sont guère que des fables enfantées par l'imagination populaire et embellies par le génie des poètes. Si, semblables à ces derniers, l'Ancien et le Nouveau Testament manquaient de véracité, on devrait les rejeter également comme fabuleux, mais si l'on accorde qu'ils sont dignes de foi, de quel droit veut-on traiter les écrits qui expriment la vérité comme ceux qui sont entachés d'erreur? L'injustice

[1] *Einleitung in das Alte Testament*, 1780; 3e édit., Leipzig, 1803, t. I, p. 62.

[2] *Allgemeine Bibliothek*, t. IV, p. 337.

dont nous parle le législateur du système naturaliste ne consiste pas à établir une distinction entre des œuvres historiques et des œuvres d'imagination; elle consiste à appliquer à des témoignages certains, comme ceux du Pentateuque ou de l'Évangile, des règles qui ne sont faites que pour des fictions, comme celles de la Théogonie d'Hésiode ou des Métamorphoses d'Ovide, ou encore du Mahâbhârata et du Râmâyana des Hindous. D'ailleurs, nous n'avons pas besoin d'insister davantage sur le vice de cette critique : il ressortira bientôt des applications qui en ont été faites et il est aujourd'hui généralement reconnu par les rationalistes. Ils persistent à prétendre avec Eichhorn que l'on doit expliquer la Bible comme toutes les mythologies; mais ils avouent qu'il est nécessaire de s'appuyer sur d'autres motifs, c'est-à-dire sur la non-authenticité des écrits des Hébreux[1]. Eichhorn lui-même semble avoir senti plus tard qu'il avait été inconséquent, car, quelques années avant sa mort, il nia[2] l'authenticité du Pentateuque qu'il avait jusque-là victorieusement défendue, condamnant ainsi par cette négation le système dont il était l'inventeur.

Mais dans la première ardeur de sa découverte, il n'avait point remarqué son inconséquence. Dès 1779 il avait fait une première application de ses idées aux trois premiers chapitres de la Genèse. Le sujet était bien choisi pour son coup d'essai. C'était de toutes les parties de la Bible celle qui semblait lui offrir, pour ainsi dire, le plus beau jeu. Il rencontrait là une cosmogonie qu'il pouvait comparer aux cosmogonies païennes. Au premier homme encore sans expérience, il croyait avoir le droit d'appliquer, plus qu'à personne, son principe, que les anciens attribuaient à Dieu

[1] Voir *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, t. II, p. 395 et suiv.

[2] Dans la dernière édition de son *Einleitung in das Alte Testament*, 1820-1824.

tous les effets dont ils ignoraient la cause. La sobriété des détails et la brièveté avec laquelle les faits sont racontés lui permettait de donner carrière à son imagination plus librement que les récits circonstanciés de la fin de la Genèse et de l'Exode. La tentation et la chute, l'arbre qui donne l'immortalité, l'arbre qui rend mortel, le serpent qui parle, le mystère du péché originel, quelle riche proie pour l'ennemi du surnaturel! Eichhorn se mit donc à l'œuvre avec la confiance du soldat sûr de marcher à la victoire. Est-il sorti triomphant du combat? Qu'on en juge.

« Encore aujourd'hui, dit-il en commençant, le Panthéon primitif, le plus ancien, le plus beau, le plus simple de tous, don d'une nature sans artifice, est debout sous nos yeux, et, malgré toutes les agitations et les orages de notre époque, il n'offre presque aucune trace de vétusté. Un temple plein de naturel et de simplicité, embelli seulement çà et là par l'art, en orne l'entrée... C'est toi, monument sacré de Moïse sur l'origine des choses, qui es ce temple... Sans guide et sans conducteur, sans carte et sans itinéraire, m'en rapportant à ma bonne étoile, j'ai fait un voyage à ce temple saint des révélations divines. Voici pour ceux qui voudront me suivre une carte et un guide de voyageurs[1]. »

« Qu'on ait pu considérer jusqu'ici le premier chapitre de Moïse comme un simple récit de l'origine et de la formation de la terre, et en conclure que toutes les parties du monde physique ont été produites dans l'ordre où elles y sont énumérées, c'est ce qui pour moi a toujours été incompréhensible. Chaque trait cependant trahit le pinceau du peintre, non le burin de l'historien : un dessin visible exécuté avec les couleurs les plus vives, n'est-ce pas là le caractère principal d'une peinture?

[1] *Repertorium für biblische und morgendländische Literatur*, t. IV, 1779, Urgeschichte, p. 129-130.

» *Dieu est le créateur de tout ce qui existe*[1]. Voilà l'idée fondamentale que l'auteur veut développer. Il se place donc en face de la multitude innombrable des choses créées et il se représente après leur création tous les objets que l'œil humain peut saisir, de la même manière que s'il avait assisté à leur naissance. » On aurait tort, par conséquent, de voir dans ce chapitre autre chose qu'une description poétique de l'univers, due à un grand artiste doué d'une riche et vive imagination[2].

L'histoire de la création d'Adam n'est qu'un tableau coloré de son apparition sur la terre[3]. Quant à celle d'Ève, elle n'est point aisée à expliquer. « Depuis que je suis en âge de penser, dit Eichhorn, j'ai toujours senti[4] dans ce récit de graves difficultés. J'en ai cherché la solution dans les grands et dans les petits commentaires écrits par de grands et par de petits auteurs, mais nulle part je ne l'ai trouvée. D'après les principes que j'ai établis jusqu'ici, je puis bien supposer qu'un anneau de la chaîne de la narration s'est perdu. Vraisemblablement Adam et Ève avaient apparu en même temps sur la terre, mais au commencement ils vivaient séparés. Habitaient-ils des contrées différentes ou bien s'étaient-ils éloignés tout d'abord l'un de l'autre, lorsqu'ils n'avaient pas encore conscience d'eux-mêmes et qu'ils étaient ainsi incapables de remarquer leur ressemblance, c'est ce que je n'oserais pas décider. Mais puisque Dieu avait créé en même temps un mâle et une femelle de chaque espèce d'animaux, ne devait-il pas aussi certainement avoir donné l'être à l'homme et à la femme,

[1] Tous les mots soulignés dans le courant de cette citation l'ont été par l'auteur.

[2] *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur*, t. IV, p. 131.

[3] *Ibid.*, p. 158.

[4] *Gefühlt.*

sinon au même instant, au moins sans intervalle[1] ?

» A peine Adam avait-il vécu quelque temps dans la compagnie des bêtes qu'il remarqua une lacune dans l'univers. Il voyait deux créatures de même espèce parmi les animaux, seul il était solitaire et isolé dans la création. Alors s'éveilla en lui le désir d'avoir une compagne. *Il erra çà et là dans l'Éden* (l'auteur de notre histoire primitive a passé ce détail sous silence), pour chercher en ce lieu une créature qui lui fût semblable. Fatigué de ces recherches, il tomba dans un profond sommeil et il *rêva* qu'il était partagé en deux. Lorsqu'il se réveilla, et qu'il examina cette partie encore inexplorée de son séjour, Ève se présenta à lui « et » Dieu la lui amena. » A la vérité le texte porte ויקח, *vayiqqaḥ*, « Dieu lui enleva une de ses côtes, » mais cette expression ne peut signifier autre chose que ceci : il rêva, il lui sembla pendant son sommeil que Dieu lui avait pris une de ses côtes[2]. »

La création était achevée. Dieu, d'une manière que nous ne connaissons pas, avait indiqué à Adam les arbres vénéneux auxquels il ne devait pas toucher[3]. Il lui avait fait connaître aussi l'arbre de vie dont les fruits salutaires « devaient rajeunir de temps en temps ses forces, le conserver dans une jeunesse perpétuelle et le protéger contre la *mort*, à laquelle nous sommes tous assujettis *maintenant*, » c'est-à-dire lui donner, comme l'explique une note, « une quasi-éternité[4]; » une longue vie « qui ne serait pas terminée par la mort, » mais « par un passage à un état supérieur. » Par malheur, Adam et Ève mangèrent du fruit de l'arbre vénéneux, « et ce poison annihila tous les effets de l'arbre de vie. Aujourd'hui encore l'effet de ce poison se fait sentir

[1] *Repertorium für bibl. Literatur*, t. IV, p. 182.

[2] *Ibid.*, p. 182-183.

[3] *Ibid.*, p. 198.

[4] *Ibid.*, p. 200.

à notre race dégénérée et nous empêche d'éprouver l'influence salutaire de l'arbre de vie... Car je ne puis pas admettre l'opinion générale que Dieu, par un miracle, a fait disparaître ce dernier de la terre... Il est plus vraisemblable encore pour moi que la plante qui déposa les premiers germes de mort dans le genre humain existe encore dans les terrains qui lui conviennent... Mais peut-être sommes-nous maintenant tellement imprégnés de son poison qu'elle n'est pas plus mortelle pour nous que l'opium pour les Orientaux[1].

» Cet arbre n'était dangereux que pour l'homme et pour les animaux dont la constitution était semblable à la sienne. Il pouvait donc y avoir dans la multitude innombrable des êtres animés une créature à laquelle non seulement il ne fût pas préjudiciable mais encore bienfaisant. C'était le *serpent*. Le fruit fatal lui convenait et il s'en nourrissait. Par serpent, j'entends l'animal qu'on appelle ordinairement de ce nom[2]...

» Ève ne dut-elle pas être frappée d'étonnement, lorsque, passant un jour près de l'arbre dont les fruits lui avaient été défendus comme mortels, elle vit le serpent en manger sans mourir?... Sans doute, j'introduis ici dans mon explication un détail qui ne se trouve pas en termes exprès dans la Genèse, savoir que le serpent mangea du fruit défendu à l'homme, mais j'ai déjà montré plus haut que des omissions de ce genre ne sont pas extraordinaires dans notre document... Comment Ève aurait-elle pu savoir autrement que le fruit ne produisait aucun résultat funeste? Serait-ce parce que le serpent lui en aurait donné l'assurance verbale? Mais cela supposerait qu'Adam et Ève avaient déjà l'usage de la parole et que le serpent aurait réellement

[1] *Repertorium für bibl. Literatur*, t. IV, p. 201-202.
[2] *Ibid.*, p. 203.

parlé. Les faits sont plus expressifs que les paroles! Ève vit manger le serpent et elle put tirer ainsi facilement la conclusion dont j'ai parlé... Des doutes s'élevèrent alors dans son âme; est-il vrai que Dieu a dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin? La série de pensées que ce doute éveille maintenant en elle est représentée, dans le langage sans précision de cette époque primitive, comme un dialogue entre elle et le serpent[1]... Le serpent est l'objet *visible* qui fournit matière à ses réflexions; n'est-il pas naturel que le doute provoqué par le serpent soit mis dans sa bouche et que, lorsque Ève se répond à elle-même, ses réponses soient adressées au serpent[2]?... Si l'on admet, ainsi que je l'espère, cette explication comme prouvée[3], une lumière inattendue se répand sur toute cette narration. Combien tout cela est naturel et convient à l'enfance de l'humanité[4]! »

Ève et Adam mangèrent donc le fruit défendu, et alors « leurs yeux furent ouverts et ils s'aperçurent qu'ils étaient nus. » On ne peut citer ici l'explication qu'Eichhorn donne de ces paroles de la Genèse.

« Vers le soir du même jour éclata un violent orage. Comme les orages sont très rares sous le climat serein de l'Asie, qui était très vraisemblablement le théâtre de ces événements, c'était peut-être *le premier* dont l'homme fût témoin depuis son apparition sur la terre. Ils entendirent la voix de Dieu, qui se promenait dans le jardin, lorsque le jour commençait à devenir frais. » Quelles conséquences terribles ce phénomène imposant de la nature devait avoir pour l'homme qui sentait en ce jour la fragilité de la vie!

[1] *Repertorium für bibl. Literatur*, t. IV, p. 218-219.
[2] *Ibid.*, p. 224.
[3] *Erwiesene.*
[4] *Ibid.*, p. 225.